

Dalla ‘perdita’ alla ricostruzione identitaria: Elementi per una nuova teoria sulla diversità culturale dalla prospettiva delle famiglie ‘cristiano-musulmane’

Francesco Cerchiaro

Radboud University; francesco.cerchiaro@ru.nl

From Identity ‘Loss’ to Identity Reconstruction: Elements for a New Theory on Cultural Diversity from the Perspective of ‘Christian-Muslim’ Families

Abstract

Historically interpreted as the ‘litmus test of assimilation’ and/or religious secularization, the growing debate on ‘mixed’ families (and the related struggles that underlie its definition) reveals the limits and complexity of the theorization of cultural diversity. Existing theories often view interreligious or interethnic marriages as leading to a linear process of ethnic-racial ‘dilution’ and religious ‘decline/loss’. Focusing on the emblematic case of ‘Christian-Muslim’ families and providing empirical examples from qualitative research conducted in Italy on both the couple dimension and children’s identities, this article discusses the theoretical implications of the broader debate on mixedness for understanding cultural diversity and its societal consequences. It ultimately advances the formulation of a new theory on cultural diversity capable of explaining the multiple processes these families intersect. The conclusions thus discuss the proposed shift from the paradigm of ‘loss/dilution’ to that of identity ‘reconstruction.’

Keywords

Cultural diversity; Ethnic-racial dilution; Interreligious marriages; Identity reconstruction; Mixedness; Religious decline

De la 'perte' à la reconstruction identitaire : Éléments pour une nouvelle théorie de la diversité culturelle du point de vue des familles 'chrétiennes-musulmanes'

Résumé

Historiquement interprété comme le 'test décisif de l'assimilation' et/ou de la sécularisation religieuse, le débat croissant sur les familles 'mixtes' (et les luttes connexes qui sous-tendent sa définition) révèle les limites et la complexité de la théorisation de la diversité culturelle. Les théories existantes considèrent souvent les mariages interreligieux ou interethniques comme conduisant à un processus linéaire de 'dilution' ethnique-raciale et de 'déclin/perte' religieuse. En se concentrant sur le cas emblématique des familles 'chrétiennes-musulmanes' et en fournissant des exemples empiriques issus de recherches qualitatives menées en Italie, tant sur la dimension du couple que sur les identités des enfants, cet article discute des implications théoriques du débat plus large sur la mixité pour comprendre la diversité culturelle et ses conséquences sociétales. Il avance finalement la formulation d'une nouvelle théorie sur la diversité culturelle capable d'expliquer les multiples processus que ces familles rencontrent. Les conclusions discutent ainsi du passage proposé du paradigme de la 'perte/dilution' à celui de la 'reconstruction' identitaire.

Mot-clés

Dilution ethnique-raciale ; Diversité Culturelle ; Familles mixtes ; Mariages interreligieux ; Reconstruction identitaire ; Sécularisation religieux

من "فقدان الهوية" إلى "إعادة بنائها": عناصر لنظرية جديدة حول التنوع الثقافي من منظور العائلات "المسيحية-الإسلامية"

المخلص

تُفسّر ظاهرة العائلات "المختلطة" تاريخياً على أنها "اختبار حاسم للاندماج" وأو للعلمنة الدينية. إلا أن النقاش المتنامي حول هذه العائلات - وما يصاحبه من جدل حول تعريفها - يكشف عن حدود وتعقيد التنظير المتعلق بالتنوع الثقافي. ففي معظم النظريات القائمة، تُقدّم الزيجات بين أتباع الديانات أو الأعراق المختلفة باعتبارها مساراً خطياً نحو "تخفيف" الانتماء العرقي أو "فقدان" الهوية الدينية. ويركّز هذا المقال على الحالة النموذجية للعائلات "المسيحية-الإسلامية"، مستنداً إلى معطيات بحث نوعي أُجري في إيطاليا يشمل كلاً من دينامية العلاقة الزوجية وبناء هوية الأبناء. ومن خلال هذا التحليل، يناقش المقال الانعكاسات النظرية للنقاش الأوسع حول مفهوم "الاختلاط" في فهم التنوع الثقافي وتداعياته الاجتماعية. وفي الختام، يقترح المقال إطاراً نظرياً جديداً قادراً على تفسير العمليات المتعددة التي تتقاطع فيها هذه العائلات، مُقدّماً انتقالاً من نموذج "الفقدان أو التخفيف" إلى نموذج "إعادة بناء الهوية".

الكلمات المفتاحية

التنوع الثقافي؛ التآكل العرقي-الإثني؛ الزواج المختلط دينياً؛ إعادة بناء الهوية؛ العائلات المختلطة؛ العلمنة الدينية.

Introduzione

L'antropologo Lévi-Strauss (1947), nello studio sulle strutture elementari della parentela, sosteneva che il matrimonio misto rappresentasse una sfida al concetto stesso di cultura, poiché imponeva una riflessione ultima sui confini tra culture e identità. Parlare di 'coppia' ci porta, infatti, nella sfera privata dell'affettività e dell'intimità, mentre l'aggettivo 'mista' allarga il nostro sguardo alla ricerca di un'alterità definita esternamente, spesso da una maggioranza, e focalizzata sulle reazioni che la coppia suscita in un determinato contesto storico-sociale (Cerchiaro, 2016). Tuttavia, l'aggettivo 'mista' non è condiviso tra gli studiosi del tema, così come non lo è l'uso del termine 'differenza', che si trova alla base delle categorie binarie (eterogamia e omogamia, endogamia ed esogamia) attraverso le quali si analizzano le norme matrimoniali e la scelta del partner/coniuge (Cerchiaro, 2016). Se a questo proposito Saraceno (2007: 89) parla della "differenza che conta" e di "un'alleanza tra socialmente diversi", Taguieff (1999) preferisce parlare di "distanza culturale" anziché di "differenza", al fine di evitare la reiterazione di un linguaggio stigmatizzante ed essenzialista. Implicito nello studio delle famiglie miste vi è comunque la ricerca di una differenza che si elevi sopra le altre a definire la peculiarità di una coppia. Per questo motivo la letteratura scientifica internazionale ha moltiplicato negli anni l'uso di etichette più specifiche che identificano (e differenziano) di volta in volta la coppia su base nazionale (*binational*) (e.g. Odasso, 2016), o su base religiosa (*interfaith* o *interreligious*) (e.g. Arweck & Nesbitt, 2010; Voas, 2003), su quella più genericamente culturale (*intercultural* o *cross-cultural*) (e.g. Breger & Hill, 1998), o, principalmente nel dibattito anglofono, sulle linee di appartenenza etnico-razziale (*multiethnic*, *multiracial*, *mixed race*, *mixed ethnicity*, *interracial* e *interethnic*) (e.g. Edwards et al., 2010; Aspinall & Song, 2013).

Da qualsiasi punto del dibattito la si osservi, una tale produzione terminologica manifesta un'implicita difficoltà da parte degli scienziati sociali a interpretare e, dunque, teorizzare il cambiamento culturale proprio laddove esso è in atto: lungo i confini dove cultura, identità e appartenenza si stanno ridefinendo e intersecando. Al termine 'misto' (*mixed*), infatti, gli studiosi (soprattutto qualitativi) hanno via via preferito l'adozione del termine *mixedness*, letteralmente 'mescolanza', che sposta il focus sullo studio di un fenomeno processuale (anziché di un'essenza statica) in cui i partner sono agenti attivi di cambiamento (Arweck & Nesbitt, 2010; Aspinall & Song, 2013; Cerchiaro, 2020; Cerchiaro & Odasso, 2023; Chito Childs et al., 2021; Edwards et al., 2010; Törngren & Sato, 2019). Non si tratta, a mio avviso, di una mera questione terminologica ma di un punto di partenza che spinge a riconsiderare le teorie sulla diversità culturale partendo da una domanda di ricerca più che da una categoria analitica definita a priori. La domanda sociologica, ridotta ai minimi termini, è questa: quando e come i membri familiari fanno esperienza della differenza e cosa comporta questa esperienza per chi la vive? L'oggetto di studio non è una qualche forma di alterità (religiosa, etnico-razziale ecc.) ma il come 'noi' e 'l'altro', in quanto rappresentanti di gruppi sociali maggioritari e minoritari,

definiscono e spostano i confini simbolici dell'appartenenza e dell'identità (Cerchiaro, 2023).

Le cosiddette coppie 'cristiano-musulmane' o, come le definisce Allievi (2002: 93), "musulmano-occidentali", sono state l'oggetto delle mie ricerche qualitative condotte in particolare in Italia (Veneto), in Belgio (Bruxelles e Anversa) e in Francia (Parigi). Nonostante l'interazione tra diversi livelli di differenze (a quella religiosa si unisce spesso quella etnico-razziale portata dal partner musulmano migrante), nel dibattito pubblico e, talvolta, anche in quello accademico, la differenza religiosa è aprioristicamente elevata a principale dimensione conflittuale della coppia (e.g. Al-Yousuf, 2006; Roer-Strier & Ben Ezra, 2006). In quanto maggiormente esposte al discorso sulla differenza queste famiglie risultano un caso di studio emblematico all'interno del fenomeno delle famiglie miste. Fornendo esempi riferiti soprattutto alle ricerche condotte in Italia sia sulla coppia che sui loro figli, questo articolo, a partire dai principali risultati empirici acquisiti negli anni, discute alcune implicazioni teoriche e avanza, in conclusione, alcuni elementi per una nuova teoria sulla diversità culturale e sui suoi effetti nel contesto familiare.

1. Teorizzare la *mixedness*

1.1. I matrimoni misti: un indicatore di integrazione?

Storicamente interpretati come indicatore ultimo di un processo di integrazione concluso (Davis, 1941; Gordon, 1964; Merton, 1941), i matrimoni misti sono ancora principalmente intesi, rifacendosi a una nota definizione data dai sociologi Alba e Nee (2003: 90), come il "*litmus test of assimilation*", letteralmente la 'cartina di tornasole' di un processo di assimilazione che indicherebbe come individui con diversi background culturali non percepiscano più tali differenze come abbastanza significative da essere considerate un ostacolo alla loro unione (e.g. Kalmijn, 1998; Safi, 2008; Voas, 2003).

Negli ultimi decenni vari studiosi hanno problematizzato la tesi di un legame lineare tra matrimoni misti e integrazione, mostrando la complessità e la natura multidirezionale dei processi di integrazione ipotizzati (Cerchiaro, 2022; Collet, 2015; Rodríguez-García et al., 2015; Song, 2019; Törnngren & Sato, 2019). In particolare, questi studi hanno dimostrato come le famiglie miste possano avere un legame diretto con alcune dimensioni dell'integrazione del partner minoritario (ad esempio, con l'espansione e la diversificazione delle sue reti sociali), senza implicare per questo una sua identificazione con la società ospitante (Rodríguez-García et al. 2015). Contrastando l'assunto del matrimonio misto quale indicatore di una progressiva minor importanza dei confini sociali, vari studiosi hanno evidenziato come, nonostante la crescente rilevanza numerica, alcune coppie miste possono essere ancora percepite come una fonte di rischio per l'identità nazionale e la coesione sociale (Fresnoza-Flot, 2018; Rodriguez-García et al., 2016; Song, 2019). Questo è particolarmente evidente durante i periodi di turbolenza sociale e l'ascesa di nazionalismi

locali, come dimostrato da chi ha studiato i matrimoni misti nel quadro della coesistenza tra minoranze etniche seguite allo scioglimento dell'ex Jugoslavia (Lendák-Kabók, 2024) o come nei casi delle unioni con un partner migrante musulmano che sembrano generare particolari contrasti soprattutto da parte delle famiglie dei partner europei-cattolici (e.g. Cerchiaro, 2022). A questo proposito, è stato evidenziato come la differenza di status socio-economico del partner musulmano, in particolare se uomo, incida significativamente sui conflitti con la famiglia acquisita, riflettendo il perdurare del controllo familiare sulle scelte matrimoniali femminili, ancora oggi valutate in termini di prestigio sociale guadagnato o perduto attraverso l'unione.

1.2. I matrimoni interreligiosi e interetnici: un indicatore di secolarizzazione e 'diluizione' etnico-razziale?

Legato a questo filone di ricerca, gli studi sui matrimoni interreligiosi rappresentano un tema di ricerca di grande interesse per analizzare le trasformazioni del rapporto tra individui e istituzioni religiose. In generale, gli studi quantitativi esistenti indicano come i matrimoni interreligiosi siano caratterizzati da un tasso inferiore di partecipazione alle pratiche religiose comunitarie (Kalmijn, 1991; Voas, 2003; Sherkat, 2004). Questo dato è stato interpretato in modi diversi nel corso degli anni. Voas (2003: 95), ad esempio, parla di "demografia della secolarizzazione" prevedendo che "quanto maggiore è la diversità religiosa [...] tanto più rapido sarà il declino dei livelli di appartenenza religiosa". Similmente Sherkat (2004) e Kalmijn (1991) hanno interpretato l'aumento dei matrimoni interreligiosi come un segno della minor influenza delle istituzioni religiose nel guidare la scelta del partner dei propri fedeli, a dimostrazione di un indebolimento della coesione sociale di un dato gruppo religioso.

Questi studi, a vari livelli, hanno visto quindi nei matrimoni interreligiosi un chiaro indicatore di secolarizzazione, intesa all'interno di un processo più ampio e generalizzato di 'perdita della religiosità' (*religious loss*) e di mancata trasmissione religiosa tra genitori e figli. Altri studiosi hanno, però, diversamente interpretato il crescente numero di queste unioni come un indicatore della minor distanza culturale tra differenti gruppi religiosi, proprio in conseguenza della loro coesistenza nel medesimo territorio (e.g. Wuthnow, 1993). Secondo questa interpretazione vi sarebbe dunque una crescente cooperazione ecumenica che non significherebbe necessariamente una perdita di religiosità per l'individuo.

Ad essere teoricamente interessante in questo dibattito è una sostanziale convergenza nell'interpretare la diversità culturale come un motore che dà il via ad un processo di 'perdita' identitaria. Non è solo una interpretazione, questa, propria degli studiosi del fenomeno religioso. Anche nei cosiddetti *ethnic and racial studies*, infatti, i concetti di diluizione etnico-razziale (*ethnic and racial dilution*) ritornano allo stesso paradigma di fondo: la diversità culturale nel contesto familiare rappresenta un agente di una qualche forma di perdita identitaria. "Will 'Multiracial'

Survive to the Next Generation?” si chiede Bratter (2007) riferendosi particolarmente ai figli di coppie interrazziali negli Stati Uniti, sottolineando come essi possono affrontare sfide legate alle pressioni sociali per conformarsi a categorie ‘monorazziali’, ma anche a episodi di discriminazione e conflitti di identità, che potrebbero influenzare la loro volontà e capacità di mantenere un’identità multirazziale. Ancora Song e Gutierrez (2015) nel Regno Unito formulano la loro domanda di ricerca in maniera simile: “*Is ethnic and racial dilution inevitable for multiracial people and their children?*”. Su questa linea, Voas (2009), nel suo studio sui matrimoni interetnici nel Regno Unito conclude affermando che questi manifestano un “indebolimento dei confini etnici” (Voas, 2009: 1511) causando una progressiva scomparsa dell’etnia minoritaria che viene così assimilata alla maggioranza.

Eppure gli elementi per dubitare di questa equazione (matrimoni misti = secolarizzazione religiosa e diluizione etnica) sono molti e, spesso, sono gli stessi autori a sollevare delle perplessità a riguardo. Song & Gutierrez (2015: 680), ad esempio, affermano che sebbene “[...] la ‘diluizione’ etnica e razziale e la perdita culturale siano spesso discusse come inevitabili da parte dei genitori di coppie multirazziali” questi, in realtà, parlino poi dei loro figli come in continua “transizione” (697) e alla ricerca, spesso, di un’identificazione (anche) plurima.

Esploreremo queste ‘transizioni’ nelle pagine a seguire attraverso l’apporto di alcuni dati empirici esemplificativi per poi tornare, in conclusione, a rivedere le premesse teoriche di questi studi, formulando una strada alternativa.

2. Il caso delle famiglie cristiano-musulmane

2.1. Il contesto italiano

Nelle ricerche condotte in Italia (Cerchiaro et al., 2015; Cerchiaro, 2016), Belgio (Cerchiaro, 2019, 2022) e Francia (Cerchiaro, 2022), ho evidenziato come l’esperienza della differenza, in queste coppie, non sia necessariamente legata al fattore religioso come si tende spesso ad ipotizzare. La questione è certamente complessa e i processi di cui parlare sarebbero plurimi e impossibili da affrontare in maniera esaustiva nello spazio limitato di un articolo. Il punto non è negare che questi matrimoni possano essere il risultato di un percorso di secolarizzazione accelerato dalla globalizzazione, ma che questa non sia che una parte di una storia a più voci narranti: la parte di un fenomeno più complesso e sfaccettato che non può esser compreso rifacendosi al solo paradigma della perdita o declino/diluizione dell’identità. Il fatto stesso che le coppie miste scelgano spesso di sposarsi con il rito civile (per maggiori dettagli vedi Cerchiaro 2017) rispetto al rito religioso può, ad esempio, esser motivato non solo da un distacco rispetto alla propria religione ma anche dalle resistenze (o disapprovazione) riportate dalle rispettive istituzioni e comunità religiose.

L'esempio italiano, a questo proposito, è emblematico. La Conferenza Episcopale Italiana (CEI) si è espressa a questo proposito con delle indicazioni precise che invitano a scoraggiare queste unioni¹:

[...] L'esperienza maturata negli anni recenti induce in linea generale a *sconsigliare o comunque a non incoraggiare questi matrimoni*, secondo una linea di pensiero significativamente condivisa anche dai musulmani. La fragilità intrinseca di tali unioni, i delicati problemi concernenti l'esercizio adulto e responsabile della propria fede cattolica da parte del coniuge battezzato e l'educazione religiosa dei figli [...] costituiscono elementi che non possono essere sottovalutati né tanto meno ignorati. (CEI 2005: 142, §3)

La difficoltà ad ottenere la dispensa dall'impedimento per *disparitas cultus*² (can. 1086) e la disapprovazione delle cerchie familiari sia musulmane che cattoliche (soprattutto quando a sposarsi è la donna) spesso gioca un ruolo importante nella scelta del rito civile o di forme più personalizzate di cerimonia. Questo è emerso in particolare nei miei studi sul contesto francese e belga, dove i partner possono contare sul supporto di alcune associazioni di famiglie cristiano-musulmane formatesi proprio a seguito dell'alto tasso di immigrazione musulmana (vedi, appunto, le realtà di GFIC³ e ACFIC⁴ in Francia e Belgio). Si assiste, così, a forme di celebrazione del matrimonio personalizzate dove, all'interno del rito civile, vengono letti passi della Bibbia e del Corano, a testimonianza di come non sempre ciò che viene registrato dalla statistica come rito laico implichi una mancanza di rilevanza della religione per i partner.

La rilevanza data alla religione, in altre parole, non vive di un peso specifico che è possibile determinare a priori guardando ad alcuni passaggi simbolici come il rito matrimoniale, la conversione, la circoncisione⁵ o il battesimo (criterio utilizzato spesso nelle *survey* quantitative). Questi momenti possono infatti dirci poco (o, talvolta, darci indicazioni contraddittorie) sull'effettiva identità religiosa dei partner e dei loro figli. Non vi è, inoltre, un modo univoco di rapportarsi con la propria religione e di negoziarla con il partner. Il rapporto con il contesto sociale in cui la famiglia risiede può avere, inoltre, ricadute differenti all'interno delle dinamiche familiari.

¹ "I matrimoni tra cattolici e musulmani in Italia. Indicazioni della Presidenza della Conferenza Episcopale Italiana", in Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana, 5 maggio 2005, 139-165. Il documento è suddiviso in 59 paragrafi. Il passo citato si riferisce al paragrafo 3 (§3).

² L'impedimento per *disparitas cultus* rende invalido un matrimonio contratto tra un cattolico e un partner non battezzato.

³ <https://gfic.fr/home/qui-sommes-nous/>

⁴ <https://elkalima.be/partenaires/>

⁵ Vedi a questo proposito i significati attribuiti alla circoncisione in Cerchiaro e Odasso (2023).

2.2. La gestione della differenza religiosa nella coppia

È sicuramente nell'ambito dell'educazione religiosa dei figli che la dualità della coppia cerca una sua sintesi e superamento. È qui che i partner fanno esperienza della diversità religiosa e la negoziano. Mi riferisco a queste negoziazioni chiamandole 'strategie' di gestione del pluralismo religioso (e.g. Cerchiaro et al., 2015), secondo la terminologia spesso utilizzata dagli stessi partner. Si vedrà, in realtà, come esse emergano nella loro natura più dinamica di 'processi culturali', soggette spesso a cambiamenti nel corso delle personali traiettorie di vita dei partner. Farò alcuni esempi di seguito attingendo da alcune testimonianze tratte dalle mie interviste svolte in Italia.

In quella che ho chiamato strategia della 'rinuncia', ad esempio, solo uno dei partner trasmette la propria religione. In questi casi, spesso, l'iniziale irrilevanza ricoperta dalla differenza religiosa nella vita di coppia, diventa, con la nascita dei figli, una fonte di tensione e un problema da risolvere. Le scelte relative all'educazione religiosa diventano un bivio che rompe l'iniziale equilibrio 'neutrale' della coppia. Questo può esser dovuto al fatto che solo uno dei due partner ritiene importante trasmettere formalmente la propria religione o, viceversa, che si tende a far prevalere le ragioni di uno dei due partner. A volte è centrale nelle narrazioni di queste coppie il principio di patrilinearità che nell'islam regola la trasmissione della religione:

E così ho detto 'se avremo un figlio voglio che diventi musulmano'. Perché nell'islam si deve seguire la religione del padre (Latif)

Più spesso il battesimo dei figli viene invece rappresentato come una risposta alle aspettative sociali, un compromesso teso a evitare prima di tutto la stigmatizzazione dei figli nel gruppo dei pari.

[...] Tutti i miei due figli sono stati battezzati. Ci tenevo. Ci tenevo... ma per loro. [...] Avevo paura che fossero esclusi [...] Ma mio marito non era d'accordo e ha sofferto questa cosa. (Giulia)

Di fatto, in questa prima strategia, il pluralismo religioso è presentato effettivamente come un ostacolo che ha creato un disequilibrio nella coppia e si è risolto con la scelta di affiliazione univoca del figlio alla religione dell'uno o dell'altro partner. I racconti degli altri tre tipi di negoziazione suggeriscono, invece, come i partner, uniti dall'obiettivo comune di evitare conflitti familiari e guidati dall'intento di minimizzare le proprie differenze, attraverso decisioni anche molto differenti tra loro, costruiscano un nuovo spazio religioso condiviso nel quale l'esperienza della differenza religiosa viene di fatto superata dalla coppia. Ciò può dare il via a un processo di 'privatizzazione' delle loro identità religiose, considerandole una questione privata e evitando qualsiasi pratica o affiliazione religiosa formale dei propri figli. Ispirandosi alla sintesi di uno dei nostri intervistati abbiamo definito questo processo come 'strategia dell'armadio':

Quando son venuto qui [*in Italia*] io mi sono detto ‘non voglio litigare per la religione. Non lo farò mai’. Così l’ho ‘messa nell’armadio’. [...] Loro [*i figli*] non sono battezzati. Avevamo deciso insieme che lasciavamo a loro decidere e non avremmo imposto le nostre religioni. Ma non possono essere battezzati come cattolici o fare la preghiera per diventare musulmani per scelta nostra. (Ismail)

L’immagine dell’armadio rappresenta in modo efficace il modo in cui la coppia decide di relazionarsi con la dimensione religiosa: la si mette ‘nell’armadio’ di casa a simboleggiare un patto di ‘neutralità’ tra i coniugi.

Anche la ‘migrazione’ verso la religione dell’altro rappresenta, da questo punto di vista, una strategia che di fatto supera la differenza religiosa. Ho incontrato negli anni casi di conversione più o meno ‘reale’ dei partner. Più spesso sono donne ‘europee’ convertite all’islam a raccontare un processo di conversione effettivamente legato a un percorso di cambiamento di identità religiosa:

C’è stato un periodo che proprio ci siamo dissociati dagli amici e dai parenti... per proteggerci dal giudizio. E ho avuto modo proprio in questo periodo di conoscere meglio anche la sua religione (l’islam) e quindi convertirmi. (Giorgia)

Vi sono anche casi in cui la conversione è solo un atto formale per permettere al matrimonio di esser riconosciuto/registrato nel Paese del coniuge musulmano, come nel caso di alcuni uomini europei convertiti all’islam:

Mi sono convertito solo formalmente per sposare mia moglie che viene dal Marocco. Questo ha sistemato la questione della registrazione del matrimonio lì e anche, formalmente, la facciata verso i parenti di lei. Ma per me non è cambiato nulla. Non sono musulmano ecco. (Vittorio)

Vi sono, infine, quelle coppie che descrivono un processo di ‘spiritualizzazione’ della religione. I racconti si focalizzano qui sul tentativo di raggiungere un equilibrio di coppia in cui entrambi i genitori possono contribuire a trasmettere parte della propria identità religiosa. I partner cercano una ‘terza via’ tra la secolarizzazione e la trasmissione univoca, costruendo una dimensione che fa della creatività costante la pratica familiare più diffusa, elaborata non in una sola tappa, ma in più momenti. La ‘strategia spirituale’ scavalca la rappresentazione della religione all’interno del suo ‘recinto’ istituzionale per cercare di approdare a una dimensione spirituale oltre le diversità dogmatiche.

Loro hanno imparato il *Pater Noster* prima della *Fathia* capisci che intendo... se decidono di diventare cristiani per me non è un problema. [...] È più importante Dio per noi, che non la religione. [...] Il mostrare che io credo nella mia religione crea problemi solo per chi non crede in niente. Noi non abbiamo nessun problema su questo perché entrambi crediamo. L’importante è credere.

(Omar)

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

(Cristina)

La vita familiare quotidiana diventa uno spazio per condividere le pratiche religiose e un incentivo ad approfondire personalmente l'interpretazione delle parole di Dio. È questo, in particolare, il risultato delle attività delle associazioni di famiglie cristiano-musulmane che ho documentato in Francia e Belgio (Cerchiaro, 2019). In queste coppie si sviluppa una sorta di 'bussola spirituale' che, in linea con la teoria dell'individualizzazione religiosa (Davie, 1990; Heelas & Woodhead, 2005) e a dispetto della teoria della secolarizzazione (Norris e Inglehart, 2004), non registra necessariamente una perdita di religiosità per l'individuo. Al contrario, in queste coppie, emergono forme di religiosità più soggettiva e privatizzata (Roof, 1999; Pollack & Pickel, 2007). I partner costruiscono qui nuovi 'sistemi di plausibilità', intesi come un'interpretazione più personale del significato religioso, che va verso la co-costruzione e la trasmissione di contenuti religiosi privati dei loro elementi dogmatici e istituzionalizzati divisivi.

2.2. I processi di identificazione dei figli

In questa sezione, mi concentrerò invece su come i figli cresciuti in queste coppie raccontino le proprie identità in relazione al background dei loro genitori. In linea con il lavoro di altri studiosi (e.g. Arweck & Nesbitt, 2010; Edwards et al., 2010), questa sezione non pretende di affrontare e spiegare tutte le implicazioni e l'intera varietà di fattori (ad esempio, l'influenza di genere, età e classe sociale) che sono in gioco nei processi identificativi di questi giovani adulti. Sintetizzando i risultati già pubblicati altrove (Cerchiaro, 2020, 2021), mi concentrerò invece sulle tre principali rappresentazioni discorsive analizzando come questi giovani adulti discutano di etnia, razza e religione per costruire un racconto unitario di sé⁶. La mia analisi si ispira alla nozione di "identità narrativa" delineata da Paul Ricoeur (1991: 73), definita come 'il tipo di identità a cui un essere umano ha accesso grazie alla mediazione della funzione narrativa'. Avendo parlato prima di socializzazione e trasmissione nei racconti di vita dei partner, voglio qui trattare come gli individui con background 'misto' sviluppino la propria identità rifacendosi a tre tipi ideali di racconto di sé in cui etnia, razza e religione appaiono intrecciate e interdipendenti. Queste identificazioni sono: 'singola', 'duale' e 'oltre' (traduzione letterale delle categorie *single*, *dual*, *beyond*).

⁶ Le interviste in questa sezione utilizzano dati provenienti da due ricerche (2010-2013 e 2015-2017) e si concentrano, in particolare, su 66 interviste biografiche (Bertaux, 1998) con i figli (tra i 16 e i 34 anni) di 40 famiglie 'cristiano-musulmane' residenti in Veneto.

2.2.1. L'identificazione 'singola'

La caratteristica principale dell'identificazione discorsiva singola ruota attorno a un aspetto dominante della cultura di uno dei genitori che funge da veicolo principale per esprimere il proprio senso di appartenenza. In queste interviste l'identificazione con la cultura del genitore musulmano e la propria identità musulmana emergono come l'elemento centrale. Queste narrazioni si riferiscono in particolare a famiglie in cui il padre è un musulmano praticante e dove la famiglia dà forte centralità alla componente religiosa come elemento identificativo dell'identità familiare.

Yousra, una studentessa universitaria con padre algerino ('musulmano praticante') e madre italiana ('cristiana ma non molto praticante'), ci dà alcuni spunti di riflessione a riguardo. Yousra indossa l'*hijab* e si definisce una musulmana praticante. La religione emerge qui subito come l'elemento di identificazione dominante:

Poiché nell'islam tuo padre deve trasmettere la propria religione ai suoi figli, noi (mio fratello ed io) siamo stati cresciuti nella religione di mio padre. Conosciamo ovviamente la religione di mia madre, il cattolicesimo, ma ne pratichiamo solo una, l'islam. [...] Per me è stato un processo di consapevolezza graduale. Non è stato facile rendersi conto che sembravo una straniera a molte persone. A causa del mio nome, del mio aspetto... ora ancora di più a causa del velo. Mi chiedono del mio paese d'origine... anche se sono nata in Italia [...] Soprattutto ora che l'islam e i musulmani in generale non sono visti bene. [...] Sento più fortemente la mia parte algerina. [...] Per esempio... quando ero al liceo abbiamo avuto diverse discussioni sul velo. Quando ho iniziato a indossarlo penso che fosse anche un modo per rispondere a coloro che lo vedevano come un simbolo di sottomissione. È stata una mia scelta e mi sono detta 'Devi esserne orgogliosa. Non nascondere chi sei'

(Yousra, 22 anni, figlia di padre algerino e madre italiana).

Nel racconto di Yousra, etnia, razza e identificazione religiosa sembrano convergere in un unico discorso identitario unificante. Le identità socialmente attribuite che, in questo caso, portano i figli a essere identificati come 'stranieri' a causa di alcuni marker di differenza (nome, fenotipo della pelle e velo islamico come simbolo religioso stigmatizzato), producono una reazione identitaria descritta come un rafforzamento dell'identificazione con la cultura del genitore di minoranza. Il tipo di identificazione singola, in questo senso, richiama la nozione di "identità reattiva" definita come soggettività formata nel processo di costruzione della relazione "noi-loro" (Vetik et al., 2006: 1085). I miei risultati suggeriscono, infatti, come alcuni figli reagiscano a un ambiente sociale stigmatizzante nei confronti dell'islam e dei migranti musulmani rafforzando la loro identificazione con la cultura del genitore musulmano ed enfatizzando in particolare la centralità della propria identità religiosa. Come afferma Allievi a questo riguardo, "le identità reattive producono

conflitti, soprattutto conflitti sui e intorno ai simboli, e in particolare ai simboli religiosi, perché sono ben posizionati per essere sfruttati e utilizzati come una bandiera” (2012: 384). Questo è particolarmente evidente nel discorso di Yousra sulla sua scelta di indossare il velo. Dichiararsi musulmana comporta l’uso di un simbolo religioso come parte di un processo più ampio di identificazione.

Omar, ad esempio, racconta come l’aver sposato una donna musulmana di origine siriana abbia rappresentato una scelta importante per rafforzare la sua stessa identità siriana e musulmana:

Siamo in Italia, siamo nati qui. Parliamo italiano qui, ma siamo musulmani. [...] Ho appena sposato una donna musulmana nata in Italia da una famiglia siriana. Capisci. Questa scelta è centrale riguardo a cosa e chi sono? [...] La religione, se ci credi davvero, è la parte più importante di te stesso. [...] Sì, mia madre è italiana e sono cresciuto tra due culture... siriana e italiana. Ma non mi sento misto. [...]

(Omar, 33 anni, figlio di padre siriano e madre italiana)

Come evidenziano questi estratti, c’è una forte connessione tra la narrazione della propria religiosità e la loro identificazione con la cultura di minoranza del genitore musulmano. Questa identificazione ‘singola’ discute l’essere ‘misti’ più in riferimento ai background dei genitori, o delle competenze linguistiche e delle reti familiari transnazionali, che in termini di identità etnica. La centralità data alla religione lega insieme elementi di identificazione etnica e razziale che vengono mostrati e descritti come questioni secondarie o comunque incorporate nella propria identità musulmana.

2.2.2. L’identificazione ‘doppia’

La caratteristica principale del tipo di identificazione doppia è proprio il riconoscersi con la categoria ‘mista’, nozione spiegata come un senso di appartenenza a due mondi culturali e come un sentimento di connessione con i background di entrambi i genitori. In queste forme discorsive di identificazione, i partecipanti usano più spesso il termine ‘misto’ per sottolineare la loro appartenenza etnico-razziale, mentre si distanziano da qualsiasi appartenenza religiosa. A differenza del tipo di identificazione ‘singola’, la religione non emerge come un tema significativo per articolare il proprio discorso su appartenenza e identità. L’enfasi viene così posta sul colore della pelle, sulla cittadinanza, sull’essere multilingue, sui nomi (e cognomi), mentre viene esclusa un’identificazione con entrambe le religioni.

Rama-Elena racconta il suo sentirsi mista in senso etnico-razziale, ma non religioso, sebbene racconti di aver conosciuto nel contesto familiare le religioni di entrambi i genitori praticanti:

Mi sento ‘mista’. [...] Sia io che mio fratello... puoi vederci... capelli afro, pelle scura... ma non come quella di mio padre. [...] Ho sempre dovuto affrontare il fatto che vengo identificata come straniera. È la storia della mia vita affrontare queste discussioni. Spieghi ai tuoi compagni di classe che tuo padre

è senegalese e che sei metà italiana e metà senegalese. [...] Sto ancora bilanciando queste due parti di me... è un compito costante, ma allo stesso tempo è una ricchezza. [...] Ti dico ad esempio che voglio trascorrere più tempo in Senegal in futuro, migliorare il mio *wolof*. Perché è una parte importante di me. [...] Io sono mista anche nel nome... 'Rama-Elena'. Il primo è tipicamente senegalese... era per darmi delle radici, mi ha detto mio padre. E ho queste radici doppie... Uso il nome senegalese come mio fratello. Perché è parte della tua identità che altrimenti andrebbe persa. [...] Non sono credente. Non è mai stato un problema. [...] Anche se i miei genitori hanno cercato di trasmettermi parti della loro religione... mi hanno anche lasciata libera di decidere alla fine.

(Rama-Elena, 22 anni, padre senegalese e madre italiana).

In questo estratto, Rama-Elena evidenzia alcune questioni importanti che danno senso al suo sentirsi 'mista'. In particolare, questo processo di 'razzializzazione' raccontato da molti giovani adulti richiama spesso l'essere identificati in base a caratteristiche fisiche come il colore della pelle, i tratti somatici del viso o la struttura dei capelli. Avere un background misto non è solo riferito a una questione di identificazione e appartenenza legata alla percezione di sé, ma al rapportarsi con la percezione sociale del proprio aspetto fisico come 'diverso' dalla norma e segno di 'alterità' socialmente costruita sul fenotipo della pelle (quello che nel contesto nord europeo e americano viene definito *racialization*, *white privilege* e *white passing*). Affrontare la percezione esterna che categorizza alcuni di questi individui come non-italiani in base al colore della pelle spinge così molti dei partecipanti con un fenotipo di pelle più scuro ad affrontare discorsi sul processo di razzializzazione e su cosa porti ad esser percepiti o a 'passare per' italiani. L'identità è qui discorsivamente costruita come un senso di appartenenza duale, mettendo al centro le proprie doppie radici etnico-razziali. La rivendicazione del proprio essere 'misti' è da una parte espressa come parte di una 'competenza culturale multipla' (vedi Jackson e Nesbitt, 1993), la capacità di adattarsi a diversi contesti culturali e di sentirsi a casa in luoghi diversi, dall'altra emerge come un discorso di attivismo politico, spesso declinato al plurale, e legato ad un fatto generazionale ('noi generazione di figli misti') che vuole farsi portavoce di un'istanza anti-razzista nel proprio contesto sociale. La propria identità mista è in sintesi descritta come qualcosa che necessita di essere costantemente 'alimentata' nel processo di conoscenza del proprio background minoritario, ma anche come una complessità ulteriore che deve essere gestita e bilanciata in relazione alla propria percezione sociale.

2.2.3. L'identificazione 'oltre'

In un terzo tipo di narrazioni, gli individui tendono a rigettare una rappresentazione binaria della propria identità e del senso dato all'appartenenza. Le narrazioni cercano qui di contrastare l'idea di essere 'misti' come sinonimo di essere 'divisi a metà', sviluppando invece un discorso identitario centrato sul cosmopolitismo come approccio alla propria identità che permette loro di superare una

nozione statica di appartenenza etnica e religiosa. Prevale qui una rappresentazione olistica e individualizzata di se stessi, che connette questioni razziali, etniche e religiose.

Samira, la figlia trentatreenne di un padre egiziano e di una madre italiana, rappresenta così la propria identità esemplificando questa tipologia in alcuni dei suoi elementi caratterizzanti:

Quando avevo 20 anni, all'università, dicevo di essere metà egiziana e metà italiana. Ma poi le persone mi chiedevano 'ma quanto in percentuale ti senti mista?' E ci pensavo e dicevo... mi sento 60 per cento italiana perché vivo qui e 40 per cento egiziana [sorride]. Poi per lavoro ho iniziato a viaggiare in Africa, Medio Oriente. [...] Ci è voluto tempo per rimettere insieme tutti i pezzi del mio puzzle familiare... ma non mi considero metà di qualcosa. È diverso. Mi sento europea più che italiana, cittadina del mondo, europea ovviamente, ma anche africana, araba... Tutto questo ma non solo. Non è una somma di cose che puoi contare e mettere in frazioni... e quantificare. [...] Una cosa è come gli altri ti guardano. Ovviamente per le persone sembro più araba a causa dei miei capelli e delle mie caratteristiche fisiche. Un'altra cosa è come mi vedo io. Credo che persone come me siano la prova che dobbiamo abbattere le barriere e vederci oltre.

Samira spiega come nel corso degli anni, grazie ai suoi viaggi e alle connessioni transnazionali, abbia spostato la percezione del suo esser 'mista' dall'idea di essere una percentuale frammentata delle origini dei propri genitori verso un sentimento di appartenenza più fluido e dinamico. L'uso di narrazioni ricorrenti sul sentirsi 'cittadini del mondo,' o sul rifiutare di quantificare l'appartenenza sono elementi che ci informano sul tentativo di de-costruire la rappresentazione di 'essere misti' come l'essere 'a metà tra due mondi'.

Come continuazione del suo discorso, Samira esprime il suo rifiuto di definirsi 'non religiosa' ritenendola una semplificazione della propria persona. Sebbene non si definisca né cattolica né musulmana, la sua narrazione è più focalizzata sulla sua visione personale delle religioni e dei valori.

Anche per la religione vale lo stesso. Ho grande rispetto e fascino per l'islam, per la dimensione della preghiera. E ho grande ammirazione per la figura di Gesù nel cristianesimo. Prego spesso. A modo mio. [...] Non ho bisogno di definirmi musulmana o cristiana. Ma ho la mia spiritualità. Credo in un Dio... puoi pregare in molti modi...

(Samira, 33 anni, padre egiziano e madre italiana).

La spiritualità a cui fa riferimento emerge come una dichiarazione personale, un'affermazione individualizzata di autonomia da un'idea collettiva e istituzionalizzata di appartenenza religiosa. Un'enfasi particolare sul proprio cosmopolitismo funge quindi da viatico per una riconfigurazione dell'identità in direzione post-etnico-razziale e post-secolare.

Conclusioni: Verso una teoria sulla ricostruzione identitaria

Questo articolo ha cercato di offrire alcuni spunti per riconsiderare le teorie con cui siamo soliti analizzare il pluralismo nelle sue varie declinazioni inerenti alla diversità religiosa ed etnico-razziale. Guardare alle famiglie miste ci consente, in questo senso, di guardare alla diversità culturale non come a gruppi sociali maggioritari e minoritari che agiscono nel tessuto sociale come entità separate, ma come a spazi di pratiche di interazione quotidiana dove la *mixedness* diventa un caleidoscopio familiare del pluralismo sociale. Sono alcuni dei dati discussi, infatti, a richiedere un cambio di paradigma per essere colti e non ignorati.

Partiamo dall'aspetto religioso e da ciò che da queste famiglie 'interreligiose' possiamo cogliere. Nella sua comprensione iniziale degli effetti della diversificazione religiosa, Peter Berger (1967) affermava che il pluralismo religioso, come risultato dei processi di modernizzazione, stava riducendo la plausibilità dei sistemi religiosi, portando a un declino religioso generalizzato. Nel corso degli anni, il sociologo austriaco aveva però progressivamente cambiato idea, sostenendo che la teoria della secolarizzazione intesa come "declino" della religione nella vita sociale si era rivelata "empiricamente insostenibile" e proponendo così un nuovo paradigma incentrato sullo studio della "religione in un'epoca pluralista" (Berger, 2005, 2014). Nel suo libro *The Many Altars of Modernity*, Berger (2014) affermava infatti che il pluralismo religioso stava portando alla "coesistenza di diversi sistemi di valori e visioni del mondo nella stessa società" (p. IX) con il risultato di erodere le convinzioni che legano gli individui alle loro credenze religiose 'date per scontate' senza necessariamente eliminarle del tutto, ma dando vita a un processo di trasformazione religiosa più complesso e diversificato. Questo processo, secondo Berger, poneva alla fede religiosa una sfida diversa da quella del secolarismo. Durante uno dei suoi ultimi interventi pubblici⁷, il sociologo aveva condensato questo suo rinnovato approccio verso il pluralismo religioso riformulandone la domanda di ricerca in questi termini: "Il pluralismo religioso ti costringe a fare delle scelte. Ti costringe a porti una domanda molto basilare: Cosa è centrale per la mia fede e cosa no?".

I racconti di vita di partner e figli ci hanno fornito, a questo proposito, delle risposte a questa domanda, superando alcune semplificazioni o aspetti non colti dall'indagine quantitativa. In molte coppie assistiamo infatti a una secolarizzazione religiosa che non è il risultato della relazione quanto un distacco dal proprio background religioso che ha preceduto la relazione. In altre coppie osserviamo, invece, quella che in sociologia della religione è stata definita come la "svolta spirituale" (*spiritual turn*) (e.g. Heelas e Woodhead 2005; Houtman e Aupers, 2007); una religiosità che si pone come terzo polo rispetto alla consueta polarizzazione tra

⁷ GordonConwell. (2014, December 3). *Peter Berger - religious pluralism – Dean's forum* [Video]. YouTube. Available at: <<https://www.youtube.com/watch?v=eR81kX1NVEY&t=1751s>>.

religioni tradizionali da un lato e scienza, ragione e secolarismo dall'altro. In questo terzo spazio la religione non è scomparsa ma si è trasformata, deprivandosi dei suoi aspetti dogmatici e di un senso di appartenenza univoco e istituzionalizzato. La spiritualità di questo gruppo di coppie e figli che si definiscono 'oltre' una categorizzazione binaria dell'appartenenza richiama ciò che Houtman e Tromp (2021) hanno definito come "spiritualità post-cristiana" (p. 36), con cui si intende un tipo di spiritualità che "si distingue decisamente dalla tradizionale concezione cristiana dell'autorità religiosa" (ibid.) senza implicare un distacco dalla religione stessa. Gli autori hanno chiarito che "questa [spiritualità] non significa che si considerino Dio, la Bibbia o le idee dei predicatori cristiani come false o imperfette. Significa piuttosto che queste ultime non sono più accettate come autorevoli, nel senso di essere intese come superiori alle fonti di autorità religiosa presenti in altre religioni" (ibid.).

I diversi processi di identificazione dei figli ci indicano, inoltre, come il processo lineare di 'diluizione' etnico-razziale previsto dal paradigma dominante della letteratura sulle relazioni interetnico e interrazziali sia, quantomeno, limitante. Vi è, infatti, una storia più ampia e variegata che le ricerche qualitative ci indicano (e.g.: Arweck & Nesbitt, 2010; Aspinall & Song, 2013; Qian, 2004; Rodríguez-García et al., 2019). I miei risultati riprendono lo studio di quella "transizione" individuata da Song e Gutierrez (2015: 697) nel loro studio nel Regno Unito. Ho qui mostrato come vi possa esser il rafforzamento e l'identificazione singola con la cultura minoritaria (nel nostro caso con particolare enfasi sull'identità musulmana) o ci possa esser un'identificazione mista (doppia) in termini etnico-razziali dove il significante della religione sembra effettivamente scomparire. Vi è però anche un terzo processo (oltre) caratterizzato dal rifiuto di una nozione statica e fissa di appartenenza etnica, razziale e religiosa. Espandendo il concetto di "cosmopolitismo" inteso da Vertovec e Cohen (2002: 11) come una "pratica", una "competenza", un "atteggiamento" e una "disposizione", ho definito questo ultimo tipo come caratterizzato da una "spiritualità cosmopolita" (Cerchiaro, 2021: 123) per comprendere in un'unica etichetta il discorso complessivo che lega insieme religione, etnia e razza. Combinando due termini apparentemente slegati, intendo così includere la rappresentazione cosmopolita di sé che rifiuta una categorizzazione etnica e razziale fissa e una religiosità che vuole riformulare il concetto stesso di 'appartenenza' a una religione.

Un'altra connessione con la letteratura sul transnazionalismo dovrebbe essere quindi fatta. Se alcuni studi focalizzati sui figli cresciuti in famiglie transnazionali hanno evidenziato come essi risultino particolarmente "allenati al transnazionalismo" (Nyíri, 2014) nel senso che imparano a vivere tra "qui" e "là" (Waldinger, 2008, 24) e ad affrontare i "costi emotivi" (Montes, 2013) della migrazione, alcuni risultati qui brevemente presentati contribuiscono ad ampliare la nostra conoscenza su come questi processi di 'allenamento' e i connessi 'costi emotivi' possano influenzare diversamente l'identità di questi individui misti.

I miei risultati complessivi contribuiscono, in definitiva, a dimostrare come non ci sia un processo univoco di "diluizione" o "perdita" (etnico-razziale e religiosa)

(Bratter, 2007; Song & Gutierrez, 2015; Voas, 2003), ma piuttosto un processo di (ri)costruzione dell'identità più plurale e dinamico. Se "l'identità riguarda l'appartenenza, ciò che hai in comune con alcune persone e ciò che ti differenzia dagli altri" (Weeks, 1990: 88), abbiamo visto come i figli di coppie miste rimodellino le loro identità scegliendo una, o muovendosi tra, o oltre, i confini simbolici dell'appartenenza. Questo 'rimodellamento' o 'ricostruzione' dei background genitoriali include e connette una rivendicazione personale di autonomia (che, come tale, spesso rifiuta di essere inserita in un universo coerente di simboli) e una relazionale per il proprio riconoscimento sociale (riconoscersi come agenti di cambiamento sociale).

In un passaggio illuminante il sociologo americano Jeffrey Alexander (2011: 87) afferma: "Se diciamo che stiamo interpretando, allora la sociologia non è un riflesso della realtà ma una sua ricostruzione – alla luce della teoria. Ciò che in realtà stiamo facendo come sociologi è creare significato". Qual è dunque il significato che stiamo creando interpretando i vissuti dei membri di queste famiglie?

Un cambio di paradigma interpretativo è ciò che ho provato ad avanzare in queste pagine. Passare dalle teorie sulla perdita/diluizione come effetto della diversità culturale ad una teoria della ricostruzione identitaria, una teoria capace così di spiegare i processi di ricostruzione o rimodellamento delle identità 'miste' all'interno ma anche 'tra' e 'oltre' i recinti binari dell'appartenenza.

Finanziamenti

This work was supported by the University of Padua, the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No. 747592, and the FWO (Research Foundation Flanders), grant number: 12X6120N.

Riferimenti bibliografici

- Alba, R. D., & Nee, V. (2003). *Remaking the American mainstream: Assimilation and contemporary immigration*. Harvard University Press.
- Alexander, J. C. (2011). Fact-signs and cultural sociology: How meaning-making liberates the social imagination. *Thesis Eleven*, 104(1), 87–93.
- Allievi, S. (2002). *Musulmani d'Occidente*. Carocci.
- Allievi, S. (2012). Reactive identities and Islamophobia: Muslim minorities and the challenge of religious pluralism in Europe. *Philosophy & Social Criticism*, 38(4-5), 379–387.
- Al-Yousuf, H. (2006). Negotiating faith and identity in Muslim–Christian marriages in Britain. *Islam and Christian–Muslim Relations*, 17(3), 317–329.

- Arweck, E., & Nesbitt, E. (2010). Young people's identity formation in mixed-faith families: Continuity or discontinuity of religious traditions? *Journal of Contemporary Religion*, 25(1), 67–87.
- Aspinall, P., & Song, M. (2013). Does racial mismatch in identification matter?. In *Mixed race identities* (pp. 78–98). Palgrave Macmillan.
- Berger, P. (2005). Orthodoxy and global pluralism. *Demokratizatsiya: The Journal of Post-Soviet Democratization*, 13(3), 437–448.
- Berger, P. (2014). *The many altars of modernity: Toward a paradigm for religion in a pluralist age*. Walter de Gruyter.
- Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociology theory of religion*. Doubleday.
- Bertaux, D. (1998). *Les récits de vie*. Éditions Nathan.
- Bratter, J. (2007). Will 'multiracial' survive to the next generation?: The racial classification of children of multiracial parents. *Social Forces*, 86(2), 821–849.
- Breger, R., & Hill, R. (Eds.). (1998). *Cross-cultural marriage: Identity and choice*. Routledge.
- Cerchiaro, F. (2016). *Amori e confini. Le coppie miste tra islam, educazione dei figli e vita quotidiana*. Guida Ed.
- Cerchiaro, F. (2017). Sfidare i confini. Perché e come studiare la coppia mista. In S. Allievi, R. Guolo, & K. Rhazzali (Eds.), *I musulmani nelle società europee: Appartenenze, interazioni, conflitti* (pp. 101–114). Guerini Editore.
- Cerchiaro, F. (2019). Fighting for what? Couples' communication, parenting and social activism: The case study of a 'Christian-Muslim' families' association in Brussels (Belgium). *Religions*, 10(4), 270.
- Cerchiaro, F. (2020). Identity loss or identity re-shape? Religious identification among the offspring of 'Christian-Muslim' couples. *Journal of Contemporary Religion*, 35(3), 503–521.
- Cerchiaro, F. (2021). Single, dual, beyond: Ethnic, racial and religious self-identification among mixed individuals raised in Christian-Muslim families in Italy. In J. Le Gall, C. Therrien, & K. Geoffrion (Eds.), *Mixed families in a transnational world* (pp. 109–129). Routledge.
- Cerchiaro, F. (2022). 'When I told my parents I was going to marry a Muslim...': Social perception and attitudes towards intermarriage in Italy, France and Belgium. *Social Compass*, 69(3), 329–346.
- Cerchiaro, F. (2023). Displaying difference, displaying sameness: Mixed couples' reflexivity and the narrative-making of the family. *Sociology*, 57(5), 1191–1208.

- Cerchiaro, F., & Odasso, L. (2023). 'Why do we have to circumcise our son?' Meanings behind male circumcision in the life stories of mixed couples with a Muslim partner. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 49(7), 1826–1844.
- Cerchiaro, F., Aupers, S., & Houtman, D. (2015). Christian-Muslim couples in the Veneto region, northeastern Italy: Dealing with religious pluralism in everyday family life. *Social Compass*, 62(1), 43–60.
- Childs, E. C., Lyons, A., & Jones, S. L. (2021). Migrating mixedness: Exploring mixed identity development in New York City. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 47(4), 782–801.
- Collet, B. (2015). From intermarriage to conjugal mixedness: Theoretical considerations illustrated by empirical data in France. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 662(1), 129–147.
- Davie, G. (1990). Believing without belonging: Is this the future of religion in Britain? *Social Compass*, 37(4), 455–469.
- Edwards, R., Caballero, C., & Puthussery, S. (2010). Parenting children from 'mixed' racial, ethnic and faith backgrounds: Typifications of difference and belonging. *Ethnic and Racial Studies*, 33(6), 949–967.
- Fresnoza-Flot, A. (2018). Raising citizens in 'mixed' family settings: Mothering techniques of Filipino and Thai migrants in Belgium. *Citizenship Studies*, 22(3), 278–293.
- Heelas, P., & Woodhead, L. (2005). *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Blackwell.
- Houtman, D., & Aupers, S. (2007). The spiritual turn and the decline of tradition: The spread of post-Christian spirituality in 14 Western countries, 1981–2000. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(3), 305–320.
- Houtman, D., & Tromp, P. (2021). The post-Christian spirituality scale (PCSS): Misconceptions, obstacles, prospects. In A. L. Ai, P. Wink, R. F. Paloutzian, & K. A. Harris (Eds.), *Assessing spirituality in a diverse world* (pp. 35–57). Springer.
- Jackson, R., & Nesbitt, E. (1993). *Hindu children in Britain*. Trentham Books.
- Kalmijn, M. (1991). Shifting boundaries: Trends in religious and educational homogamy. *American Sociological Review*, 56(6), 786–800.
- Kalmijn, M. (1998). Intermarriage and homogamy: Causes, patterns, trends. *Annual Review of Sociology*, 24(1), 395–421.
- Lendák-Kabók, K. (2024). The Yugoslav War that was not theirs: The case of national minority millennials. *Nations and Nationalism*, 30(2), 306–323.

- Lévi-Strauss, C. (1947). *Les structures élémentaires de la parenté*. Presses Universitaires de France.
- Montes, V. (2013). The role of emotions in the construction of masculinity: Guatemalan migrant men, transnational migration, and family relations. *Gender & Society*, 27(4), 469-490.
- Norris, P., & Inglehart, R. (2004). *Sacred and secular: Religion and politics worldwide*. Cambridge University Press.
- Odasso, L. (2016). *Mixités conjugales. Discrédits, résistances et créativité dans les familles avec un partenaire arabe*. Presses universitaires de Rennes.
- Pollack, D., & Pickel, G. (2007). Religious individualization or secularization? Testing hypotheses of religious change – The case of Eastern and Western Germany. *The British Journal of Sociology*, 58(4), 603–632.
- Qian, Z. (2004). Options: Racial/ethnic identification of children of intermarried couples. *Social Science Quarterly*, 85(3), 746–766.
- Ricoeur, P. (1991). Narrative identity. *Philosophy Today*, 35(1), 73-81.
- Rodríguez-García, D., Lubbers, M. J., Solana, M., & de Miguel-Luken, V. (2015). Contesting the nexus between intermarriage and integration: Findings from a multi-dimensional study in Spain. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 662(1), 223-245.
- Rodríguez-García, D., Solana, M., Ortiz, A., & Ballestín, B. (2019). Blurring of colour lines? Ethnoracially mixed youth in Spain navigating identity. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 47(4), 838-860.
- Roer-Strier, D., & Ben Ezra, D. (2006). Intermarriages between Western women and Palestinian men: Multidirectional adaptation processes. *Journal of Marriage and Family*, 68(1), 41–55.
- Roof, W. C. (1999). *Spiritual marketplace: Baby boomers and the remaking of American religion*. Princeton University Press.
- Safi, M. (2008). Inter-mariage et intégration: les disparités des taux d'exogamie des immigrés en France. *Population*, 63(2), 267–298.
- Saraceno, C. (2007). Coppie miste, un'ancora di salvezza? *Reset*, 103, 89–98.
- Sherkat, D. E. (2004). Religious intermarriage in the United States: Trends, patterns, and predictors. *Social Science Research*, 33(4), 606–625.
- Song, M. (2019). Is there evidence of 'whitening' for Asian/White multiracial people in Britain? *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 47(4), 934-950.

- Song, M., & Gutierrez, C. O. N. (2015). 'Keeping the story alive': Is ethnic and racial dilution inevitable for multiracial people and their children? *The Sociological Review*, 63, 680–698.
- Taguieff, P.-A. (1999). Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti. Raffaello Cortina.
- Törngren, S. O., & Sato, Y. (2019). Beyond being either-or: Identification of multiracial and multiethnic Japanese. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 47(4), 802–820.
- Vertovec, S., & Cohen, R. (Eds.). (2002). *Conceiving cosmopolitanism: Theory, context and practice*. Oxford University Press.
- Vetik, R., Nimmerfelft, G., & Taru, M. (2006). Reactive identity versus EU integration. *JCMS: Journal of Common Market Studies*, 44(5), 1079–1102.
- Voas, D. (2003). Intermarriage and the demography of secularization. *The British Journal of Sociology*, 54(1), 83–108.
- Voas, D. (2009). The rise and fall of fuzzy fidelity in Europe. *European Sociological Review*, 25(2), 155–168.
- Waldinger, R. (2008). Between 'here' and 'there': Immigrant cross-border activities and loyalties. *International Migration Review*, 42(1), 3–29.
- Weeks, J. (1990). *Coming out: Homosexual politics in Britain from the nineteenth century to the present* (Revised edn). Quartet Books.
- Wuthnow, R. (1993). *The future of Christianity*. Princeton University Press.