

ETICA E SOCIETÀ



Nulla sarà più come prima?

Effetti sociali della pandemia
da Covid-19 in Italia

a cura di
Ivo Colozzi, Martina Mignardi

FrancoAngeli 

ETICA E SOCIETÀ



COLLANA DIRETTA DA IVO COLOZZI

COMITATO SCIENTIFICO: Francesco Botturi, Paolo Cavana, Ivo Colozzi, Pierpaolo Donati, Fiorenzo Facchini, Fabio Ferrucci, Fabio Folgheraiter, Dina Galli, Massimo Gandolfini, Carla Landuzzi, Monica Minelli, Assuntina Morresi, Laura Palazzani, Carmine Petio, Massimo Puglisi, Paola Visconti, Stefano Zamagni

COORDINATORE COMITATO EDITORIALE: Carla Landuzzi

La Fondazione IPSSER (Istituto Petroniano Studi Sociali Emilia Romagna) opera nel campo delle attività formative, culturali e della ricerca, con specifico riferimento alla promozione umana, ai servizi alla persona e alla famiglia e alle problematiche sociali ed economiche facendo specifico riferimento ai principi di solidarietà, sussidiarietà e pluralismo riconosciuti dalla Costituzione italiana. In particolare la Fondazione ha realizzato e promuove studi e ricerche nell'ambito delle scienze antropologiche e delle scienze sociali, con particolare riferimento ai settori delle politiche socio-sanitarie e al servizio sociale, e iniziative di formazione nel settore dei servizi sociali e socio-sanitari, rivolte agli operatori, impegnati a diverso titolo nelle strutture pubbliche, nei servizi delle cooperative sociali, nelle organizzazioni di volontariato. Per dare ulteriore visibilità alle proprie attività di ricerca e formazione ha deciso di creare questa collana che proporrà al pubblico interessato i risultati delle ricerche e delle riflessioni promosse dalla Fondazione. La caratteristica principale di tali pubblicazioni sarà, oltre al taglio programmaticamente interdisciplinare e transdisciplinare, l'attenzione puntuale agli aspetti etici delle questioni trattate e alle loro implicazioni sul sistema culturale del nostro paese, nella consapevolezza dell'importanza di tale sistema nei processi di educazione e formazione delle nuove generazioni.

Dal punto di vista tipologico, saranno ospitati in questa collana: testi di ricerca empirica e intervento sociale; manuali e testi per la didattica; testi di dibattito e divulgazione.

La collana prevede per ciascun testo la valutazione preventiva di almeno due referee anonimi.



Il presente volume è pubblicato in open access, ossia il file dell'intero lavoro è liberamente scaricabile dalla piattaforma **FrancoAngeli Open Access** (<http://bit.ly/francoangeli-oa>).

FrancoAngeli Open Access è la piattaforma per pubblicare articoli e monografie, rispettando gli standard etici e qualitativi e la messa a disposizione dei contenuti ad accesso aperto. Oltre a garantire il deposito nei maggiori archivi e repository internazionali OA, la sua integrazione con tutto il ricco catalogo di riviste e collane FrancoAngeli massimizza la visibilità, favorisce facilità di ricerca per l'utente e possibilità di impatto per l'autore.

Per saperne di più: [Pubblica con noi](#)

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "[Informatemi](#)" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

Nulla sarà più come prima?

Effetti sociali della pandemia
da Covid-19 in Italia

a cura di
Ivo Colozzi, Martina Mignardi

ETICA E SOCIETÀ

FrancoAngeli 

Con il contributo di:



Progetto grafico di copertina di Elena Pellegrini

Isbn cartaceo: 9878835181347

Isbn e-book Open Access: 9788835191223

Isbn e-pub Open Access: 9788835191230

Copyright © 2026 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

Publicato con licenza *Creative Commons*
Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale
(CC-BY-NC-ND 4.0).

Sono riservati i diritti per Text and Data Mining (TDM), AI training e tutte le tecnologie simili.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore.
L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni
della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito
HYPERLINK "<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>" <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

Stampa: Geca - Divisione Libri di Ciscra Spa, Via Belvedere 42, 20862 Arcore (MB).

Copyright © 2026 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy. ISBN 9788835191223

Indice

Introduzione , di <i>Ivo Colozzi</i>	pag.	7
Gli impatti sociali del Covid-19 in Emilia-Romagna , di <i>Martina Mignardi</i>	»	11
Gli adolescenti durante il Covid , di <i>Alessandra Farneti</i>	»	55
Le scuole, dopo le tempeste. Spunti logici e analogici per fare meglio scuola , di <i>Stefano Versari</i>	»	70
Anziani: prendersene cura dopo il Covid , di <i>Raoul Mosconi</i>	»	95
L’impatto del Covid sul capitale sociale degli italiani , di <i>Ivo Colozzi</i>	»	115
Religiosità e pandemia: la società italiana tra cam- biamenti e continuità , di <i>Martina Mignardi</i>	»	135
Riflessioni conclusive: la resilienza “elastica” della società italiana tra digitalizzazione e nuove sfide	»	167
Riferimenti bibliografici e sitografici	»	171

Introduzione

di Ivo Colozzi

Le ragioni che hanno portato a pensare il volume che sto presentando sono spiegate bene, credo, dal titolo che abbiamo scelto. Negli anni della pandemia da Covid-19 abbiamo sentito spessissimo ripetere da politici, scienziati, protagonisti dei media e dei social che nulla sarebbe stato come prima e la frase “niente (o nulla) sarà come prima” l’abbiamo anche vista scritta in molti muri delle nostre città. Ma a distanza ormai di qualche anno dalla fine della pandemia ci siamo chiesti: è proprio così? La frase citata è un caso di profezia autoavverantesi¹ o le cose sono andate diversamente da come i “profeti” avevano detto?² In altri termini, assumendo il Covid come “causa”, quali sono stati gli “effetti” che esso ha prodotto nella società italiana? Naturalmente, essendo la società italiana una realtà estremamente complessa gli aspetti da considerare sarebbero moltissimi e solo considerandoli tutti, se mai fosse possibile, potremmo avere una risposta “oggettiva”, cioè scientificamente valida secondo la concezione positivista del fare scienza. Noi, convinti dei limiti di questa impostazione³ abbiamo scelto di occuparci solo di alcuni di tali aspetti o “effetti sociali” consapevoli che in

¹ Le profezie autoavveranti sono un fenomeno studiato sia dalla psicologia che dalla sociologia in cui una credenza o un’aspettativa si avvera a causa del comportamento che ne deriva. In sostanza, se crediamo fortemente in qualcosa, il nostro comportamento (coscivo o inconscio) si allinea a quella convinzione, creando un circolo che la rende vera. Un esempio classico è l’effetto Pigmalione, in cui le aspettative di un insegnante influenzano i risultati di uno studente, oppure l’esempio di una banca che fallisce perché i depositi si spostano in massa a causa di una voce. Cfr. Merton R. K., 1971; Watzlavik P., Beavin J.H., Jackson D.D., 1971.

² Mi riferisco al noto episodio del profeta Giona che cerca di rifiutare la missione assegnatagli da Dio di annunciare a Ninive la sua distruzione perché sa che non si verificherà a causa della misericordia dello stesso che accetterà il pentimento degli abitanti di Ninive. Cfr. Gion. 1, 1-16.

³ La letteratura sui limiti del paradigma scientifico positivista è enorme sia in ambito epistemologico che in quello più propriamente sociologico. Mi limito a ricordare alcuni dei contributi classici più importanti: Popper K.R., 1959; Kuhn T.S., 1962; Lakatos I., 1978; Feyereabend P.K., 1975; Weber M., 2022; Giddens A. (ed.), 1974; Corbetta P., 2014.

questo modo l'immagine che emergerà sarà sicuramente parziale e, perciò, opponibile, ma non arbitraria perché basata su dati attendibili e sulla competenza e affidabilità dei nostri collaboratori.

In questa prospettiva ci siamo chiesti anzitutto: che effetti ha prodotto la pandemia da Covid-19 e il modo in cui è stata affrontata dai governi che hanno gestito il paese durante quella emergenza sui minori e, in particolare, sugli adolescenti, cioè sulla generazione ancora impegnata nel processo di ricerca e formazione della propria identità? La risposta è stata affidata ad Alessandra Farneti che ha insegnato Psicologia dello sviluppo nella Facoltà di Scienze della formazione della Libera Università di Bolzano e ha diretto due corsi di alta formazione all'Università di Bologna⁴.

Rimanendo nell'ambito dei minori in formazione, che effetti ha avuto la pandemia sulla scuola italiana, cioè sul sistema di servizio che, assieme alla famiglia, più contribuisce alla formazione delle nuove generazioni e che, a causa dei periodi di lockdown, ha dovuto affrontare un cambiamento radicale delle modalità di funzionamento? Abbiamo chiesto una risposta a questo quesito a Stefano Versari, già Direttore Generale nei ruoli del Ministero dell'istruzione e Capo Dipartimento per il sistema educativo di istruzione e formazione nel Governo Draghi⁵.

L'altra categoria sociale che più ha subito gli effetti devastanti del Covid-19 è stata quella degli anziani, specie di quelli ricoverati in strutture come le case di riposo e le RSA che, specie, agli inizi della pandemia sono stati i più esposti al contagio pagandone le conseguenze con un numero elevatissimo di morti. Molti di noi ancora ricordano le immagini della fila interminabile di camion militari che trasportavano le salme dei deceduti, in gran parte provenienti da strutture per anziani. Quelle immagini e le proteste vibranti di moltissimi famigliari dei ricoverati hanno messo in moto un processo di problematizzazione delle modalità tradizionali di assistenza agli anziani fragili e non autosufficienti. La domanda che ci siamo posti è stata: quel processo ha effettivamente cambiato l'assistenza agli anziani? Davvero oggi, dopo il Covid-19, l'assistenza non è più come prima? Abbiamo affidato la risposta a questa domanda a Raoul Mosconi, direttore dell'Azienda Servizi alla Persona di Ravenna Cervia e Russi.

⁴ Tra le sue pubblicazioni: *Elementi di psicologia dello sviluppo. Dalle teorie ai problemi quotidiani*, Carocci 1998; *Insegnanti e bambini. Idee e strumenti per favorire la relazione* (con Alessia Cadamuro), Carocci 2008; *Scarpe gialle per girare il mondo a testa in giù*, Libreria Universitaria, 2013; *Il naso rosso*, EDB 2020.

⁵ Versari è attualmente Presidente di Serinar Forlì-Cesena S.C.p.A. Esperto di politiche educative, scolastiche, formative e dell'istruzione terziaria, è autore e curatore di numerose pubblicazioni, saggi e contributi in riviste scientifiche e volumi collettanei.

Un altro aspetto molto importante per i sociologi oltre ai diversi tipi di persone (giovani, adulti, anziani, maschi, femmine, ricchi, poveri ecc.) sono le relazioni che le legano o le connettono. Nel linguaggio della sociologia l'insieme di queste relazioni viene definito "capitale sociale". La domanda che ci siamo posti, riguardo a questa dimensione della vita sociale è stata: la pandemia ha modificato/cambiato stabilmente, cioè anche una volta finiti i lockdown e le altre restrizioni imposte dalle misure di contenimento del virus, le relazioni tra le persone nel nostro paese e se sì quali relazioni ha modificato di più, quelle tra familiari/parenti, quelle con gli amici, quelle con i colleghi di lavoro, quelle con gli estranei e/o la relazione con le istituzioni, cioè il senso di fiducia o, al contrario, di estraneità che gli italiani avevano nei loro confronti prima della pandemia? A questa domanda ha cercato di rispondere il sottoscritto, già professore ordinario di Sociologia all'Università di Bologna e autore di diversi lavori sul tema del capitale sociale⁶.

Un'altra immagine televisiva che è probabilmente rimasta nella memoria di tanti è quella di Papa Francesco che celebra in perfetta solitudine una liturgia di intercessione per la fine della pandemia. Così come era vuota Piazza San Pietro quella sera sono rimaste vuote per molte domeniche tutte le chiese italiane per una decisione del Governo condivisa e avallata dalla Conferenza episcopale italiana. Questo fatto così nuovo e "strano" che ha stravolto la consuetudine secolare della messa domenicale e degli incontri di preghiera tra i fedeli ha avuto ripercussioni stabili sul modo degli italiani di vivere la loro fede o la loro religiosità? Il Covid-19 può essere aggiunto alle cause o ai fattori che hanno favorito in Italia il processo di secolarizzazione e di distacco dalla Chiesa cattolica? Abbiamo chiesto di rispondere a questa impegnativa domanda a Martina Mignardi, che ha conseguito il Dottorato di ricerca in Sociologia della Religione presso l'Università di Padova⁷.

Alla stessa Mignardi, che cura con me il presente volume, abbiamo affidato la redazione del rapporto che illustra i risultati della ricerca realizzata dalla società SWG di Trieste per conto della Fondazione Ipsser su "Gli impatti sociali del Covid-19 in Emilia-Romagna". Questa ricerca in realtà rappresenta il punto di avvio del nostro lavoro, nel senso che il nostro primo pensiero per cercare di capire se e quali effetti avesse avuto la pandemia sulla

⁶ Fra i lavori più recenti mi permetto di ricordare: I. Colozzi (a cura di), *Scuola e capitale sociale*, Erickson, Trento 2011; I. Colozzi (a cura di), *Capitale sociale e rendimento scolastico*, Erickson, Trento, 2018.

⁷ Martina Mignardi attualmente insegna religione cattolica in una scuola primaria e svolge parallelamente attività di ricerca sociologica. Ha svolto ricerche accademiche nell'ambito delle scienze sociali, approfondendo vari aspetti dell'esperienza religiosa, considerando i gruppi religiosi di minoranza e di maggioranza. Collabora con vari gruppi di ricerca, tra i quali la fondazione IPSSER e l'associazione Insight.

società italiana era stato di realizzare una ricerca su un campione rappresentativo della popolazione italiana e di commentarne i risultati. Purtroppo questo desiderio si è scontrato con la difficoltà di reperire un finanziamento sufficiente, per cui abbiamo dovuto ripiegare su una indagine regionale. Il capitolo della Mignardi illustra i risultati ottenuti e ci dice se, come e quanto la pandemia ha impattato sulla popolazione dell'Emilia-Romagna, in particolare sui gruppi sociali e sugli aspetti che ho prima ricordati, ma non solo. Il questionario, infatti, conteneva anche domande che riguardano, ad es., l'opinione sulle scelte del governo o sulla sicurezza dei vaccini e sulla disponibilità a farli. Non potendo, però, considerare la regione Emilia-Romagna un campione rappresentativo di ciò che pensano e fanno gli italiani, gli approfondimenti che abbiamo chiesto agli altri collaboratori non partono dai dati della ricerca ma cercano di tener conto di tutta la letteratura nazionale disponibile, in modo da avvicinarsi il più possibile all'obiettivo iniziale di comprendere se, come e quanto l'Italia del dopo Covid sia diversa da quella pre-pandemia.

Gli impatti sociali del Covid-19 in Emilia-Romagna

di *Martina Mignardi*

Introduzione

L'analisi presentata in questo report si basa su un'indagine condotta tra gennaio e febbraio 2025 su un campione statisticamente rappresentativo della popolazione residente nella regione Emilia-Romagna. Il campione, composto da 1.500 individui, è stato selezionato secondo criteri che garantissero una distribuzione equilibrata rispetto alle principali variabili socio-demografiche quali genere, fascia d'età e area geografica di residenza (le nove province della regione), come verrà illustrato nel paragrafo successivo. La raccolta dei dati è avvenuta tramite la somministrazione di un questionario strutturato, composto da 53 domande a risposta chiusa, utilizzando la metodologia CATI (Computer-Assisted Telephone Interviewing)¹. Le attività di rilevazione sono state svolte da SWG S.p.A., istituto specializzato in ricerche demoscopiche a livello nazionale. La struttura del presente capitolo ricalca l'organizzazione tematica del questionario e si articola in nove sezioni. La prima è dedicata alla descrizione del campione, con particolare attenzione agli aspetti demografici; le sezioni successive analizzano progressivamente i principali ambiti esplorati dall'indagine: l'impatto della pandemia sulla sfera lavorativa e sulle relazioni interpersonali; la valutazione delle politiche messe in atto per la gestione della pandemia e del sistema sanitario regionale; i livelli di fiducia e sfiducia nei diversi attori istituzionali; la percezione della coesione sociale nella fase post-pandemica; l'impatto della pandemia sulla pratica religiosa; la valutazione sulla didattica a distanza nelle scuole ed infine l'eredità comportamentale del Coronavirus.

¹ Il metodo CATI (Computer-Assisted Telephone Interviewing) prevede l'intervista telefonica assistita da computer, che consente di standardizzare la somministrazione del questionario, migliorare il controllo della qualità del dato e ottimizzare i tempi di raccolta.

1. Metodologia

L'analisi dei dati è stata condotta mediante approcci sia univariati, attraverso la distribuzione percentuale delle risposte, sia bivariati, tramite l'incrocio tra variabili. L'interpretazione è stata orientata da una lettura descrittiva e comparativa tra sottogruppi, limitatamente ai casi in cui tali confronti apportavano un valore interpretativo significativo. In particolare, sono state esplorate le relazioni tra variabili sociodemografiche e contestuali. In un caso specifico è stata inoltre applicata la correlazione di Pearson per misurare la forza e la direzione dell'associazione lineare tra variabili quantitative. Nei casi in cui l'analisi incrociata non restituisse elementi interpretativi aggiuntivi, oppure quando la numerosità dei sottogruppi risultava insufficiente a garantire l'affidabilità statistica sono stati riportati esclusivamente i dati univariati. Questa scelta ha permesso di mantenere un equilibrio tra profondità analitica e chiarezza espositiva, garantendo al tempo stesso la solidità delle interpretazioni proposte.

2. Rappresentatività del campione e articolazione territoriale

Come già accennato, il campione è stato costruito in modo da rispecchiare fedelmente la composizione della popolazione residente in Emilia-Romagna. La selezione è avvenuta mediante una procedura di campionamento stratificato per quote, basata su tre variabili chiave: genere, fascia d'età e provincia di residenza. Questo tipo di disaggregazione ha garantito una copertura omogenea dell'intero territorio regionale, rendendo possibile anche l'analisi delle differenze territoriali tra le province. L'utilizzo di un campione rappresentativo consente di estendere, con un adeguato livello di confidenza statistica, i risultati ottenuti all'intera popolazione emiliano-romagnola. Tale rappresentatività costituisce una condizione fondamentale per la validità dell'indagine e per la possibilità di trarre conclusioni attendibili e generalizzabili.

3. Il profilo sociodemografico del campione

Il campione oggetto dell'indagine è costituito da 1.500 individui residenti nella regione Emilia-Romagna, selezionati secondo criteri di stratificazione per genere, età e area geografica, al fine di garantire la rappresentatività statistica rispetto alla popolazione di riferimento. Dal punto di vista della variabile di genere, la distribuzione risulta sostanzialmente bilanciata, con una

leggera prevalenza femminile: il 51.5% del campione è composto da donne, mentre il 48.5% da uomini. In relazione alla variabile dell'età, il campione è stato articolato in tre macro-fasce anagrafiche: il 20% degli intervistati rientra nella classe di età compresa tra i 18 e i 34 anni (giovani), il 51% da persone tra i 35 e i 64 anni (adulti), mentre il restante 29% è costituito da soggetti con più di 64 anni (anziani, over 64). Questo equilibrio tra fasce d'età consente una lettura trasversale delle opinioni e delle esperienze raccolte, tenendo conto delle differenze generazionali. La distribuzione territoriale copre proporzionalmente le nove province dell'Emilia-Romagna, in linea con la densità demografica regionale. La provincia di Bologna risulta la più rappresentata (23%), seguita da Modena (16%), Reggio Emilia (11%) e Parma (10%). Le restanti province – Ravenna e Forlì-Cesena (9% ciascuna), Ferrara (8%), Rimini (7.5%) e Piacenza (6.5%) – mostrano una copertura coerente con il rispettivo peso demografico. Questa articolazione permette di condurre analisi disaggregate su base territoriale, utili per evidenziare eventuali differenze intra-regionali nei vissuti post-pandemici. La condizione economica percepita è stata rilevata attraverso una scala soggettiva articolata in quattro categorie. Il 56% del campione riferisce una situazione economica che gli permette di vivere “tranquillamente”, mentre il 36% segnala “difficoltà” nella gestione delle risorse economiche. Una quota più contenuta dichiara condizioni di maggiore agio (5%) o di disagio economico più accentuato (3%, non in grado di arrivare a fine mese). Per quanto riguarda il livello di istruzione, nel campione il 22% degli intervistati ha un titolo considerato elevato, come una laurea specialistica, un master o un dottorato. La maggior parte, il 54%, ha invece conseguito un titolo di livello medio, che comprende il diploma di maturità, la laurea triennale o corsi universitari ancora in corso. Infine, il 24% ha un livello di istruzione basso, che include la scuola elementare, la scuola media, gli studi superiori non completati o un diploma professionale. Questa suddivisione ha permesso di analizzare in modo più dettagliato le differenze tra i vari livelli di istruzione nel campione. Infine, con riferimento all'esperienza diretta o familiare del contagio da Covid-19, il 73% degli intervistati dichiara che lui stesso o un familiare è stato contagiato, mentre il 7% riporta almeno un caso di ricovero all'interno del proprio nucleo familiare o in prima persona dovuto al virus. Questi dati attestano un'elevata esposizione diretta all'esperienza pandemica, elemento rilevante per l'interpretazione delle percezioni e delle opinioni emerse nell'indagine.

4. Covid-19 e sfera lavorativa

Il mercato del lavoro è stato segnato in modo profondo dalla pandemia da Covid-19, che ha agito come catalizzatore di trasformazioni già in corso e ha introdotto, al contempo, nuove dinamiche di precarietà, discontinuità occupazionale e riconfigurazione organizzativa. In particolare, l'emergenza sanitaria ha accelerato processi di digitalizzazione, flessibilizzazione del lavoro e remotizzazione delle attività, rendendo più evidenti sia le opportunità che le criticità associate a un mercato del lavoro in costante mutamento (Eurofound, 2021; ILO, 2020). La rilevazione condotta si propone di analizzare tali trasformazioni a partire dalle esperienze dei cittadini, con particolare attenzione alle dinamiche occupazionali emerse nel periodo post-pandemico.

Nel campione analizzato, circa sei persone su dieci (il 60%, pari a 904 individui) hanno dichiarato di svolgere un'attività lavorativa, anche se in forma saltuaria o occasionale. Il restante 40% (596 soggetti) si è identificato come non occupato al momento della rilevazione. All'interno di questo sottogruppo, le categorie prevalenti risultano essere i pensionati o ritirati dal lavoro, le casalinghe/i, gli studenti/esse, e i disoccupati/e. Categorie residuali sono quelle costituite da persone in cerca di prima occupazione, soggetti inabili al lavoro e individui che si definiscono benestanti e non necessitano di lavorare.

Le analisi riportate nella presente sezione si concentrano sui 904 rispondenti che si sono dichiarati occupati² – includendo sia coloro che svolgono un'attività lavorativa regolare sia chi è impiegato in forma saltuaria o occasionale – indagando l'impatto che l'emergenza sanitaria ha avuto sulle loro traiettorie professionali.

A tal fine, è stata posta agli intervistati la seguente domanda: «*La pandemia ha portato cambiamenti nella sua attività lavorativa?*» – con l'invito, nel caso di risposta affermativa, di indicare la tipologia di tali cambiamenti.

Dall'analisi dei dati emerge che, *per una quota maggioritaria dei lavoratori emiliano-romagnoli, la pandemia da Covid-19 non ha determinato modifiche sostanziali nella propria attività lavorativa*: il 55% degli intervistati appartenenti alla popolazione attiva dichiara infatti l'assenza di cambiamenti occupazionali legati all'emergenza sanitaria. Tra coloro che hanno invece riportato delle variazioni, la tipologia più frequente riguarda l'introduzione, almeno parziale, del lavoro da remoto, indicata dal 22% del campione, che ha iniziato a lavorare da casa per alcuni giorni alla settimana. Cambiamenti

² Le percentuali riportate nelle analisi successive fanno dunque riferimento esclusivamente a questo sottogruppo.

di minore incidenza riguardano un aumento delle ore lavorative (8%), una riduzione delle ore (7%) e il passaggio al lavoro completamente da remoto (5.5%). Infine, fenomeni più marginali, ma comunque rilevanti da un punto di vista qualitativo, riguardano le interruzioni del rapporto di lavoro: l'1.5% del campione ha dichiarato di essere stato licenziato, mentre l'1% ha lasciato volontariamente il proprio impiego.

Dal confronto tra le variabili anagrafiche e le risposte fornite, si osservano alcune lievi variazioni. Le donne riportano più frequentemente rispetto agli uomini una riduzione delle ore di lavoro in seguito alla pandemia (8% contro 6%) e un'incidenza leggermente maggiore di licenziamenti subiti (2% contro 1%). Al contrario, gli uomini riferiscono una maggiore diffusione del lavoro da remoto parziale, ovvero lo svolgimento dell'attività lavorativa da casa per alcuni giorni a settimana (23% contro 21%). Differenze più marcate emergono invece in relazione all'età. In particolare, la fascia over 64 mostra una maggiore esposizione ai cambiamenti lavorativi: solo il 44% dichiara di non aver subito variazioni nella propria condizione lavorativa, contro il 53.5% dei giovani (18-34 anni) e il 57% degli adulti (35-64 anni). Il dato appare particolarmente evidente nella quota di coloro che hanno ridotto le ore di lavoro: mentre tale percentuale è contenuta tra i giovani (3%) e gli adulti (7%), si registra un incremento significativo tra gli over 64, che raggiungono il 24%. Una possibile spiegazione di questa differenza può essere ricondotta al maggior rischio sanitario associato all'età avanzata durante la pandemia, che ha probabilmente indotto molti lavoratori *senior* a ridurre l'attività lavorativa, specie in assenza della possibilità di accedere al lavoro da remoto.

Anche l'aumento delle ore di lavoro presenta una distribuzione disomogenea per età. La fascia 18-34 anni riporta l'incidenza più elevata (12%), quasi il doppio rispetto agli adulti (7%) e agli over 64 (6%). Questo potrebbe riflettere una maggiore flessibilità o pressione lavorativa nei confronti dei più giovani durante il periodo post-pandemico. Il lavoro da casa per alcuni giorni a settimana, che rappresenta il cambiamento lavorativo più frequentemente segnalato nel campione complessivo, risulta trasversalmente distribuito tra le fasce d'età: interessa infatti il 21.5% dei giovani, il 22.5% degli adulti e il 20% degli over 64, a conferma di una diffusione relativamente uniforme dello *smart working* parziale. Quanto al lavoro svolto esclusivamente da remoto, è la fascia più giovane a riportare l'incidenza maggiore (8%), seguita dagli over 64 (6%) e dagli adulti (4%). Infine, i licenziamenti, sia subiti che volontari, si attestano su valori molto bassi e distribuiti in modo omogeneo tra le diverse fasce d'età, oscillando tra lo 0% e il 2%.

L'analisi per provincia evidenzia alcune differenze significative nella distribuzione delle risposte relative all'impatto della pandemia sull'attività lavorativa. Le percentuali più elevate di lavoratori che non hanno subito cambiamenti a seguito dell'emergenza Covid-19 si registrano nelle province di Forlì-Cesena (70%) e Modena (66%). All'estremo opposto, le province di Bologna (40%) e Ferrara (40,5%) presentano le incidenze più basse. Le restanti province si collocano in una fascia intermedia, con valori compresi tra il 56% e il 63%.

Tale andamento appare coerente con le percentuali di diffusione dello *smart working* parziale (lavoro da casa per alcuni giorni alla settimana), considerevolmente più alte nelle province di Ferrara (33%), Bologna (32%) e Reggio Emilia (28%), a fronte di valori decisamente inferiori nelle altre province, che oscillano tra l'11% e il 20%.

La provincia di Piacenza si discosta nettamente per quanto riguarda l'incidenza di lavoratori e lavoratrici che hanno ridotto le ore di lavoro rispetto al periodo pre-pandemico: 22%, contro valori compresi tra l'1% e il 12% nelle altre province.

I dati che riguardano l'aumento delle ore di lavoro risultano essere distribuiti in modo omogeneo tra le province, con percentuali più significative a Ferrara (14.5%) e Rimini (11.5%). Per quanto concerne il lavoro svolto esclusivamente da casa (*smart working* totale), la provincia di Bologna mostra l'incidenza più elevata (9%), seguita da Reggio Emilia (7%). Nelle restanti province, la diffusione di questa modalità lavorativa risulta più contenuta, con percentuali comprese tra l'1.5% e il 5.5%. Infine, come già osservato rispetto alle classi d'età, anche la distribuzione dei licenziamenti (sia subiti che volontari) appare sostanzialmente omogenea tra le province, con incidenze generalmente comprese tra lo 0% e il 2%.

Per quanto riguarda la composizione del nucleo familiare, l'analisi mostra come le percentuali di chi riporta di non aver subito cambiamenti nell'attività lavorativa si discostano in maniera significativa dalla media generale (55%, cfr. paragrafo 1) nuclei monogenitoriali composti da un solo genitore con figlio/a (68.5%) e nei nuclei familiari in cui è presente una persona disabile o non autosufficiente (34.5%). Questo suggerisce che quest'ultima categoria sia quella che ha subito più cambiamenti nella routine lavorativa.

Questi dati suggeriscono che i *caregiver* familiari di persone con disabilità o non autosufficienti siano tra coloro che hanno subito maggiori trasformazioni nella propria routine lavorativa. Le analisi dettagliate confermano tale ipotesi: in questa tipologia familiare si registrano le percentuali più elevate per aumento delle ore di lavoro (21.5%), alternanza tra lavoro in presenza e *smart working* (31%) e lavoro esclusivamente da remoto (9.5%). Tali

valori superano di gran lunga quelli osservati negli altri assetti familiari. Le interpretazioni possibili di tali evidenze possono riguardare, da un lato, un incremento del bisogno economico – con conseguente maggiore impegno lavorativo – e, dall’altro, un aumento del carico assistenziale legato alla sospensione, riduzione o trasformazione dei servizi di supporto alle famiglie con persone fragili durante la pandemia (es. chiusura temporanea di centri diurni, assistenza domiciliare, ecc.). In tal senso, la diffusione del lavoro da remoto in queste famiglie potrebbe riflettere anche la necessità di conciliare attività lavorativa e responsabilità di cura.

Nel caso delle famiglie monogenitoriali, emerge una dinamica particolare riguardo all’impatto della pandemia sull’attività lavorativa. Una quota considerevolmente superiore rispetto alle altre tipologie familiari ha dichiarato di non aver subito cambiamenti nell’attività lavorativa a seguito della pandemia, indicando una certa stabilità occupazionale in questo gruppo. Tuttavia, tra coloro che hanno vissuto modifiche, le variazioni nelle modalità di lavoro sono distribuite in modo piuttosto equilibrato tra *smart working* completo, lavoro da casa parziale, aumento e riduzione delle ore lavorative. Questa distribuzione suggerisce che, pur mantenendo una sostanziale continuità nel lavoro, i genitori soli hanno dovuto adattarsi a situazioni diverse, probabilmente influenzati dalla necessità di bilanciare impegni lavorativi e responsabilità familiari. L’equilibrio tra aumento e riduzione delle ore lavorative può riflettere risposte individuali differenziate alle esigenze personali e lavorative emerse durante la pandemia.

Per quanto riguarda la sfera economica, i cambiamenti nell’attività lavorativa a seguito della pandemia hanno interessato in misura maggiore le persone con difficoltà economiche: il 42% di coloro che dichiarano di non riuscire ad arrivare a fine mese ha subito variazioni nel proprio lavoro, mentre tale incidenza risulta più contenuta (38%) tra chi vive agiatamente. Questo suggerisce una certa polarizzazione nell’impatto del Covid-19 in relazione alla condizione reddituale, con effetti più marcati tra i soggetti economicamente svantaggiati (Blundell et al., 2020; OECD, 2021).

In particolare, la riduzione delle ore lavorative – e le relative conseguenze economiche – ha colpito maggiormente le fasce meno abbienti, con una incidenza del 10% tra chi vive con qualche difficoltà e del 6.5% tra chi non riesce a far fronte alle spese mensili. Parallelamente, anche l’aumento delle ore lavorative risulta più frequente nelle stesse categorie (10.5% e 13%, rispettivamente), probabilmente in risposta all’incremento dei prezzi, soprattutto dei beni di prima necessità, che ha imposto un maggiore impegno lavorativo per far fronte ai bisogni quotidiani (Ferreira et al., 2022; ISTAT, 2023).

Il dato più significativo che evidenzia la stretta correlazione tra impatti lavorativi della pandemia e condizione economica riguarda i licenziamenti non volontari: nel gruppo che non riesce ad arrivare a fine mese la percentuale raggiunge il 9.5%, nettamente superiore rispetto alle altre fasce reddituali, in cui i dati risultano molto più contenuti o assenti. Tale fenomeno può essere attribuito alla più accentuata precarietà occupazionale presente nei contesti di maggiore vulnerabilità economica (Kuhn et al., 2021).

5. L'impatto della pandemia sulle relazioni interpersonali

Le restrizioni imposte per contenere la diffusione del Covid-19, quali *lockdown*, distanziamento sociale e limitazioni agli incontri, hanno costretto le persone a riorganizzare le proprie relazioni e a sperimentare nuove forme di comunicazione, spesso mediate da tecnologie digitali. Questo cambiamento ha avuto ripercussioni significative sia a livello personale che collettivo, influenzando non solo i rapporti familiari e amicali, ma anche quelli di prossimità e professionali, contribuendo a ridefinire i confini e le modalità di socialità nella vita quotidiana (Castells, 2020; Hampton e Wellman, 2020; Borgonovi e Andrieu, 2020; OECD, 2021). Questa sezione analizza l'impatto della pandemia da Covid-19 sulle relazioni interpersonali dei cittadini dell'Emilia-Romagna, con particolare attenzione alle dinamiche familiari e sociali. La prima parte offre una panoramica generale sulle trasformazioni intervenute nei rapporti con familiari conviventi, parenti, amici, vicini di casa e colleghi di lavoro. A tal fine, è stata posta agli intervistati la seguente domanda: «*In conseguenza della pandemia, come sono cambiate le sue relazioni con le seguenti persone?*». Successivamente, per ciascuna tipologia relazionale (familiari conviventi, parenti, amici, vicini di casa e colleghi di lavoro) è stata condotta un'analisi descrittiva delle risposte in chiave comparativa, evidenziando le differenze emerse in relazione a variabili demografiche e di contesto che verranno esplicitate per ogni categoria.

5.1 Cambiamenti nelle interazioni familiari e sociali

I dati analizzati indicano che, *per la maggior parte dei cittadini emiliano-romagnoli, la pandemia da Covid-19 non ha comportato cambiamenti sostanziali nelle relazioni interpersonali*. La maggioranza degli intervistati dichiara infatti di non aver riscontrato variazioni nei rapporti con i parenti

(70%), i vicini di casa (68%), gli amici (63%), i familiari conviventi (60%) e i colleghi di lavoro (56%).

Tra le relazioni che hanno invece subito modifiche, quelle con i familiari conviventi risultano le più frequentemente rafforzate (29%), un dato che appare coerente con l'ipotesi di una maggiore vicinanza emotiva e quotidiana favorita dal contesto di convivenza forzata durante i periodi di restrizione.

Al contrario, i rapporti amicali sono quelli che sembrano aver risentito maggiormente dell'emergenza sanitaria, con il 21% del campione che ne segnala un indebolimento.

Questo dato suggerisce come le relazioni amicali siano risultate più vulnerabili alle limitazioni imposte dalle misure di contenimento. A differenza dei legami quotidiani e abitativi, che hanno potuto beneficiare di una maggiore prossimità fisica, i rapporti di amicizia – spesso basati su interazioni volontarie e occasioni sociali esterne al nucleo domestico – hanno subito una compressione significativa, in parte attribuibile alla riduzione delle opportunità di incontro in presenza. Ciò può essere interpretato alla luce della teoria del capitale sociale di Putnam (2000), che distingue tra *bonding social capital* (legami forti come quelli familiari) e *bridging social capital* (legami più deboli e volatili, tipici delle amicizie e delle reti sociali estese). Le misure di distanziamento sociale hanno reso particolarmente fragili proprio questi legami più deboli, essenziali però per il benessere sociale e l'accesso a risorse sociali più ampie.

Ciò evidenzia il ruolo cruciale del contesto e della frequenza di contatto nella tenuta dei legami interpersonali durante una crisi prolungata (Granovetter, 1973).

Infine, la cessazione totale delle relazioni risulta un fenomeno residuale, con percentuali molto basse, concentrate in particolare nell'ambito lavorativo (2% per i colleghi di lavoro).

5.2 *Pandemia e relazioni familiari*

Le relazioni familiari sono state ulteriormente approfondite tramite la domanda: *Quale delle seguenti espressioni descrive meglio le situazioni che la sua famiglia (per chi vive solo, o con coinquilini, si consideri la famiglia di origine) ha vissuto durante la pandemia?*

Dall'analisi dei dati emerge che, *per una quota significativa di cittadini emiliano-romagnoli, il periodo pandemico ha rappresentato un'esperienza prevalentemente positiva sul piano delle relazioni familiari.* In particolare, il 27% degli intervistati ha riferito un miglioramento nella comunicazione e

una maggiore vicinanza emotiva con i familiari conviventi, mentre il 24% ha dichiarato di aver scoperto o riscoperto nuovi valori condivisi all'interno della famiglia. Un ulteriore 14% del campione ha descritto la propria esperienza come neutra, indicando che i rapporti familiari sono rimasti sostanzialmente invariati rispetto al periodo pre-pandemico. Le esperienze negative, pur presenti, sono risultate meno diffuse: il 12.5% degli intervistati ha lamentato una mancanza di spazi personali, il 6% ha riportato un aumento dei conflitti familiari e il 4.5% ha percepito un raffreddamento delle relazioni o una maggiore distanza emotiva. Nel complesso, la somma delle esperienze positive (pari al 63% del campione) risulta ampiamente superiore a quella delle esperienze negative (23%), suggerendo che, per la maggioranza degli emiliano-romagnoli, l'emergenza sanitaria ha offerto un'occasione per rafforzare i legami familiari.

Tale dinamica sembra aver avuto anche effetti di lungo periodo: *il 29% degli intervistati riferisce che le relazioni familiari – già rafforzate durante la pandemia – sono attualmente più solide rispetto al passato.*

L'analisi comparativa per sottogruppi non ha evidenziato differenze rilevanti rispetto al genere, al reddito o alla posizione all'interno del nucleo familiare (essere genitore o figlio/a). Tuttavia, sono emerse differenze consistenti in base all'età e alla composizione del nucleo. In particolare, nella fascia over 64 si registra una percentuale più bassa di soggetti che hanno percepito un rafforzamento delle relazioni familiari (22.5%), rispetto a quanto osservato nei giovani (31%) e negli adulti (32%). Analogamente, le famiglie monogenitoriali mostrano livelli inferiori di rafforzamento dei legami familiari (21%), rispetto alle coppie senza figli (32%) e alle coppie con figli (34%). Allo stesso tempo, i nuclei monogenitoriali presentano una maggiore incidenza di relazioni familiari indebolite a seguito della pandemia (10%, contro il 3.5% nelle coppie senza figli e il 6% nelle coppie con figlio/i). Questi risultati suggeriscono che la capacità di rafforzare i legami familiari durante eventi di crisi può essere influenzata da fattori strutturali, come l'età e la composizione del nucleo familiare, con implicazioni potenzialmente rilevanti per l'organizzazione dei servizi di supporto psicosociale in contesti post-pandemici.

5.3 *Pandemia e relazioni con i parenti*

Quella con i parenti, è la relazione che risulta essere rimasta più costante e meno influenzata dalla pandemia, con il 70% degli intervistati che hanno

affermato che con questi, i rapporti sono rimasti invariati rispetto al periodo pre-pandemico.

Analogamente a quanto osservato per le relazioni con i familiari conviventi, l'analisi comparativa in chiave descrittiva per sottogruppi non evidenziano differenze marcate in relazione al genere, alle fasce d'età o alla posizione all'interno del nucleo familiare. Tuttavia, emergono variazioni in base alla tipologia di nucleo familiare: le famiglie monogenitoriali mostrano una percentuale più bassa di relazioni rafforzate con i parenti a seguito della pandemia (7%), rispetto a individui che vivono soli (13.5%), coppie senza figli (16%), coppie con figlio/i (14.5%) e persone che vivono con coinquilini (10%). Parallelamente, le famiglie monogenitoriali registrano una maggiore incidenza di relazioni con i parenti indebolite dall'emergenza sanitaria (24%), rispetto ai valori osservati nelle altre tipologie familiari (13% per chi vive solo, 13% per coppie senza figli, 14% per coppie con figli, e 10% per chi convive con altri).

L'analisi basata sul reddito mette in evidenza una netta polarizzazione nelle esperienze relazionali. Chi dichiara di vivere in condizioni agiate riporta una maggiore incidenza di relazioni con i parenti rafforzate (25%) rispetto a chi vive con tranquillità (13.5%), con qualche difficoltà economica (12%) o a chi non riesce ad arrivare alla fine del mese (15%). Al contrario, la percezione di un indebolimento dei rapporti con i parenti risulta significativamente più diffusa tra coloro che non riescono a coprire le proprie esigenze economiche (22%) e tra chi vive con qualche difficoltà (17%), mentre è meno presente tra chi vive con tranquillità (12%) e chi gode di condizioni agiate (4%). Inoltre, la percentuale più elevata di relazioni annullate con la parentela si osserva tra chi non riesce ad arrivare alla fine del mese (6.5%), rispetto a valori più contenuti nelle altre fasce di reddito (1% tra i soggetti agiati, 0.5% tra chi vive con tranquillità e 1% tra chi vive con qualche difficoltà).

5.4 Pandemia e relazioni amicali

Le relazioni con gli amici sono quelle uscite più indebolite dalla pandemia, con il 21% di intervistati che ne hanno riportato un indebolimento.

L'analisi comparativa evidenzia come variabili quali età, tipologia di nucleo familiare e condizioni economiche presentino variazioni marcate riguardo all'impatto della pandemia sulle relazioni amicali.

I giovani risultano la fascia d'età con la più alta incidenza di relazioni amicali rafforzate (18%), rispetto al 13% degli adulti e all'11% degli over

64. Gli anziani (over 64), invece, mostrano una maggiore stabilità nei rapporti con gli amici, con il 68% che li ha mantenuti invariati, a fronte del 60.5% dei giovani e del 61% degli adulti. L'indebolimento più evidente delle relazioni amicali è stato riscontrato nella fascia adulta, con il 24.5%, rispetto al 17% dei giovani e al 19% degli over 64.

Per quanto riguarda la composizione familiare, i nuclei monogenitoriali registrano una percentuale più bassa di relazioni amicali rafforzate (6%), rispetto al 14% di chi vive da solo, al 14% delle coppie senza figli, al 13% delle coppie con figli/o e al 16% di chi vive con altre persone. Inoltre, in questo gruppo si osserva un'incidenza più elevata di relazioni annullate (4%), rispetto all'1% riscontrato nelle altre tipologie familiari.

Come nel caso delle relazioni con i parenti, analizzando il reddito emergono interessanti differenze tra chi vive un benessere economico e chi ha difficoltà: il 23% di chi vive agiatamente ha livelli più alti di rapporti amicali rafforzati dalla pandemia (contro il 13% di chi vive con tranquillità, e l'11.5% di chi non riesce ad arrivare alla fine del mese). D'altra parte, il deterioramento delle relazioni con gli amici è riportato in misura molto più elevata tra chi vive con difficoltà economiche (28%), rispetto all'8% di chi vive agiatamente e al 18% di chi vive con tranquillità.

5.5 Pandemia e rapporto con vicini di casa e colleghi

Dopo le relazioni con i parenti, quelle con i vicini di casa risultano essere tra le più stabili a seguito della pandemia: il 68% del campione ha infatti affermato che sono "rimaste come prima". Al contrario, le relazioni con i colleghi di lavoro sono state tra le più compromesse e allo stesso tempo sono quelle che rispetto a tutte le altre sono risultate essere nettamente più scarse, con il 18% degli intervistati che ha riferito di non intrattenere alcun rapporto con i colleghi prima della pandemia.

L'analisi comparativa in merito ai rapporti con i vicini di casa non evidenzia differenze rilevanti in relazione al genere, alle fasce d'età o alla posizione all'interno del nucleo familiare. Tuttavia, emerge che gli individui che vivono con altre persone riportano una minore incidenza di indebolimento delle relazioni (4%), rispetto a chi vive da solo (12%), a coppie senza figli (10%) e a coppie con figli (16%). Le famiglie monogenitoriali si distinguono per i livelli più elevati di indebolimento (21%).

Anche in questo caso, analizzando la variabile reddituale, si osserva che chi vive in condizioni agiate registra una maggiore percentuale di rapporti rafforzati con i vicini (25%), rispetto a chi vive con tranquillità, con difficoltà

o in condizioni di grave disagio economico (rispettivamente 11%, 11% e 9%). Parallelamente, i livelli di rapporti indeboliti sono più bassi tra gli agiati (4%) e più elevati tra coloro che vivono con difficoltà economiche (fino al 18%).

Per quanto concerne i rapporti con i colleghi di lavoro, le variazioni più rilevanti sono associate alle diverse tipologie di nucleo familiare: le famiglie monogenitoriali e le persone che vivono con altri presentano le percentuali più basse di rapporti con i colleghi rafforzati dalla pandemia (rispettivamente 4% e 3%), rispetto a chi vive solo (11%), coppie senza figli (10.5%) e coppie con figli (9.5%).

Ulteriori approfondimenti hanno evidenziato che coloro che non hanno subito variazioni nella propria attività lavorativa in conseguenza della pandemia mostrano una maggiore stabilità nelle relazioni con i colleghi, mentre chi ha subito una riduzione delle ore lavorative manifesta livelli più elevati di rapporti indeboliti.

6. La valutazione delle politiche pandemiche e del sistema sanitario regionale

L'emergenza sanitaria causata dalla pandemia da Covid-19 ha rappresentato una delle sfide più complesse per le istituzioni pubbliche a livello globale. In Italia, tra il 2020 e il 2022, i governi Conte e Draghi hanno adottato una serie di misure straordinarie finalizzate al contenimento della diffusione del virus e alla tutela della salute pubblica. Tali misure – tra cui *lockdown* prolungati, obblighi vaccinali, introduzione del *green pass* e altre restrizioni – hanno avuto un impatto profondo sulla vita quotidiana della popolazione, generando reazioni contrastanti in termini di percezione e accettazione (Ricciardi e Boccia, 2021; Barbieri et al., 2022). In questo contesto, la nostra ricerca ha valutato fondamentale indagare come i cittadini abbiano giudicato tali interventi, con particolare attenzione a tre ambiti:

- (a) le politiche di contenimento e prevenzione (*lockdown*, vaccinazione, *green pass*);
- (b) questioni legate alla vaccinazione anti Covid-19;
- (c) la valutazione del Sistema Sanitario Regionale (SSR).

6.1 Analisi dei giudizi sulle misure governative durante l'emergenza Covid-19

Le opinioni dei cittadini riguardo a tali misure sono state rilevate attraverso una scala di valutazione numerica da 0 (completamente negativa) a 10 (completamente positiva), in risposta alla seguente domanda: *quale giudizio complessivo dà alle misure imposte dai governi (Conte e Draghi) per fermare la diffusione del Coronavirus (es. lockdown, vaccinazione obbligatoria, green pass obbligatorio)?*

Il 70% del campione ha espresso un giudizio complessivamente positivo, attribuendo un punteggio pari o superiore a 6 su una scala da 0 (del tutto negativo) a 10 (completamente positivo). Le valutazioni più frequenti sono state 7/10 (19%) e 8/10 (19%), con una media complessiva pari a 6.2. Questi risultati suggeriscono una prevalenza di consenso tra i cittadini emiliano-romagnoli rispetto alle politiche di contenimento messe in atto – tra cui il *lockdown*, l'obbligo vaccinale e il *green pass* – e riflettono una percezione generalmente favorevole dell'operato dei governi Conte e Draghi nel periodo emergenziale.

L'analisi comparativa³ mette in evidenza alcune differenze: la quota di giudizi positivi risulta leggermente più elevata tra gli uomini (71%, m=6.2) rispetto alle donne (69.5%, m=6.1).

A livello generazionale, si osservano valori più alti tra i giovani (73%, m=6.4) e gli over 64 (73%, m=6.5), rispetto agli adulti (67%, m=5.9).

In relazione al livello di istruzione, la quota più elevata di approvazione si registra tra chi possiede un titolo di studio alto (75%), rispetto a chi ha un livello medio (68%) o basso (69.5%). Le medie delle valutazioni seguono lo stesso andamento: 6.4 per l'istruzione alta, 6.1 per il livello medio e 6.1 per quello basso.

Per quanto riguarda l'esperienza di ricovero per Covid-19, il 70.5% di chi non ha vissuto direttamente o indirettamente tale esperienza ha espresso un giudizio positivo, rispetto al 64% tra chi è stato ricoverato o ha avuto un familiare ricoverato. Sebbene la differenza tra i due gruppi non sia molto ampia, essa potrebbe riflettere un vissuto più problematico dell'esperienza pandemica, in cui il contatto diretto con la malattia ha probabilmente esposto alcune fragilità del sistema sanitario o ha generato aspettative disattese rispetto alla gestione dell'emergenza. L'esperienza personale di ricovero potrebbe infatti aver accentuato una percezione più severa delle carenze organizzative/comunicative/strutturali nella risposta istituzionale alla pandemia.

³ Per agevolare l'interpretazione dei dati, i giudizi sono stati raggruppati in due categorie: giudizi positivi (punteggi compresi tra 6 e 10) e giudizi negativi (punteggi compresi tra 0 e 5).

In alternativa, è possibile che questo gruppo abbia percepito le misure restrittive come insufficienti a prevenire il contagio o la gravità della malattia.

La differenza più marcata si riscontra in relazione alla condizione economica dichiarata. Tra gli intervistati che affermano di vivere in modo agiato, la percentuale di giudizi positivi raggiunge l'85% (m=6.8); tra chi riferisce una situazione "tranquilla", il dato scende al 73% (m=6.6); ulteriormente più basso è il livello di approvazione tra chi vive con difficoltà economiche (66%, m=6), fino ad arrivare al 41% tra coloro che dichiarano di non riuscire ad arrivare alla fine del mese (media 4.6). Il graduale decremento nei livelli di approvazione in funzione del benessere economico percepito suggerisce che le misure adottate durante la pandemia siano state vissute come meno legittime o più penalizzanti proprio da chi si trovava in una condizione di maggiore vulnerabilità.

Differenze interessanti emergono anche in relazione alla provincia di residenza. Le percentuali più elevate di giudizi positivi sulle misure adottate dai governi si riscontrano tra i residenti delle province di Modena (77%), Rimini (75%) e Bologna (75%), che mostrano i livelli più alti di approvazione. Al contrario, i livelli di insoddisfazione più marcati si osservano nelle province di Forlì-Cesena (41%), Piacenza (39%) e Ferrara (37%). Le province di Ravenna, Parma e Reggio Emilia si collocano su valori più vicini alla media complessiva del campione, senza scostamenti rilevanti in termini di approvazione o disapprovazione.

6.2 Analisi dei giudizi sulla questione vaccinale anti Covid-19

Le opinioni dei cittadini riguardo alla sicurezza del vaccino anti-Covid-19 sono state rilevate attraverso due indicatori principali: la percezione della sicurezza e dell'efficacia del vaccino, e l'eventuale disponibilità a sottoporsi alla vaccinazione al momento della compilazione del questionario.

La prima dimensione è stata misurata tramite una scala numerica da 1 (completamente in disaccordo) a 10 (completamente d'accordo), in relazione alla seguente affermazione: *«I governi hanno messo in circolazione il vaccino anti Covid-19 prima di averne valutato la sicurezza e l'efficacia.»*

La disponibilità alla vaccinazione, invece, è stata rilevata attraverso le risposte alla seguente domanda: *«Se il medico di base oggi le proponesse il vaccino anti Covid-19, lei cosa farebbe?»*

Il 56% del campione si dichiara d'accordo con l'affermazione secondo cui il vaccino anti Covid sarebbe stato immesso in circolazione dai governi

prima che ne fossero pienamente valutate l'efficacia e la sicurezza, assegnando un punteggio pari o superiore a 6 su una scala da 1 (del tutto in disaccordo) a 10 (completamente d'accordo). Nel complesso, la distribuzione delle risposte appare relativamente omogenea, segnalando una pluralità di opinioni e l'assenza di un orientamento fortemente prevalente. Tuttavia, si osserva una maggiore concentrazione nei punteggi 1/10, 6/10 e 8/10, ciascuno indicato dal 13% degli intervistati, suggerendo la presenza di tre nuclei principali: uno nettamente contrario, uno moderatamente favorevole, e uno marcatamente concorde con l'affermazione proposta. La media complessiva è di 5.7, e si colloca leggermente al di sopra del punto medio della scala segnalando una lieve tendenza all'accordo, pur senza indicare un consenso pienamente condiviso. Nel complesso, questi dati indicano una fiducia solo parziale o condizionata nei confronti della gestione istituzionale della campagna vaccinale e, più in generale, della comunicazione pubblica sulla sicurezza e l'efficacia dei vaccini durante la pandemia.

L'analisi descrittiva in chiave comparativa sulla percezione della sicurezza del vaccino anti Covid-19 tra i diversi sottogruppi della popolazione rispondente è stata condotta ricodificando i giudizi in due macro-categorie: "posizione di disaccordo" (punteggi da 1 a 5) e "posizione di accordo" (punteggi da 6 a 10). Per quanto riguarda il genere, emergono lievi differenze: le donne mostrano livelli più alti di accordo con l'affermazione proposta (59%) rispetto agli uomini (53%), con una media dei punteggi pari a 5.8 per le donne e 5.6 per gli uomini. Questo suggerisce che le donne esprimono una maggiore sfiducia rispetto agli uomini sulla sicurezza del vaccino messo in circolazione dai governi. Più marcate risultano invece le differenze rispetto al livello di istruzione: la sfiducia nella sicurezza del vaccino aumenta al diminuire del titolo di studio. La percentuale di accordo è pari al 59% tra chi ha un basso livello di istruzione, 56.5% tra chi ha un livello medio, e 53% tra coloro con istruzione alta. Le medie seguono la stessa tendenza: 5.9 per il livello basso, 5.8 per il medio, e 5.3 per il livello alto. Questo risultato è coerente con numerosi studi che evidenziano come un più alto livello di istruzione sia associato a una maggiore fiducia nella scienza, nelle istituzioni sanitarie e nelle pratiche di prevenzione medica (Putnam, 2000; Larson et al., 2016; Allum et al., 2008; Peretti-Watel et al., 2015). L'istruzione, infatti, può contribuire allo sviluppo di competenze critiche nella lettura delle fonti e nella valutazione dell'affidabilità delle informazioni, riducendo la suscettibilità alla disinformazione e alle narrative complottiste che hanno circolato durante la pandemia. La condizione economica percepita evidenzia alcune variazioni nei livelli di accordo con l'affermazione secondo cui il vaccino anti Covid-19 sarebbe stato immesso sul mercato prima di averne valutato

adeguatamente sicurezza ed efficacia. I valori più alti di accordo – e dunque di maggiore sfiducia nella sicurezza vaccinale – si rilevano sia tra i rispondenti che si dichiarano “agiati” (75%, media = 6.1), sia tra coloro che riferiscono di non riuscire ad arrivare a fine mese (67%, media = 5.9). Valori più contenuti, e quindi indicativi di maggiore fiducia, si osservano invece tra quanti dichiarano di vivere “tranquillamente” (53%, media = 5.4) o “con qualche difficoltà” (58%, media = 5.9). Tali risultati non delineano un andamento lineare lungo l’asse socioeconomico, suggerendo piuttosto che la percezione della sicurezza vaccinale possa riflettere orientamenti trasversali, non direttamente riconducibili alla condizione economica dichiarata. Anche su base territoriale emergono alcune differenze. I livelli più elevati di accordo con l’affermazione – e dunque di sfiducia nella sicurezza del vaccino – si registrano nelle province di Forlì-Cesena (74.5%), Rimini (64%), Reggio Emilia (63%) e Ravenna (62.5%). Al contrario, le province di Bologna (60.5%) e Ferrara (54%) mostrano percentuali più elevate di disaccordo, indicativi di una maggiore fiducia nella sicurezza vaccinale. Le restanti province si attestano su valori prossimi alla media regionale, senza scostamenti particolarmente marcati. Infine, si osserva una chiara differenziazione in relazione alla disponibilità dichiarata a sottoporsi alla vaccinazione anti-Covid. I livelli più alti di accordo con l’affermazione proposta – e quindi di sfiducia – si riscontrano tra coloro che oggi affermano che rifiuterebbero la vaccinazione se proposta dal medico di base (68.5%), seguiti dagli indecisi (57%). Al contrario, tra gli intervistati che si dichiarano disponibili a vaccinarsi, la quota di accordo si attesta al 39%, evidenziando un’associazione tra atteggiamenti più favorevoli verso la vaccinazione e una maggiore fiducia nella sua sicurezza.

Tab. 1 – Se il medico di base oggi le proponesse il vaccino anti-Covid-19, lei cosa farebbe?

Certamente si	24%
Incerti	44.5%
Certamente no	31.5%

Come mostrato nella tabella 1, il 24% del campione ha dichiarato che, qualora oggi il medico di base proponesse la vaccinazione contro il Covid-19, la accetterebbe con certezza. Il 44.5% si è detto incerto, mentre il 31.5% ha affermato che certamente non accetterebbe la vaccinazione. Questi dati suggeriscono un quadro di incertezza diffusa, in cui solo una minoranza appare pienamente favorevole alla vaccinazione. A coloro che hanno dichiarato

che certamente non si vaccinerebbero è stato chiesto di specificarne il motivo. Le risposte mostrano che la motivazione prevalente è la percezione di inutilità del vaccino (46%). Seguono la preoccupazione per i possibili effetti collaterali (37%), la contrarietà generale ai vaccini (9%), altre motivazioni non specificate (7%) e, in una minima parte, l'incertezza nella risposta (1%).

Con l'obiettivo di approfondire ulteriormente la questione vaccinale, l'analisi comparativa tra sottogruppi ha preso in considerazione diverse variabili socio-demografiche, quali genere, fascia d'età e provincia di residenza, nonché variabili di contesto, come l'eventuale contagio da Covid-19 dell'intervistato o di un familiare, l'eventuale ricovero per Covid-19 (personale o familiare), e il livello di fiducia o sfiducia nei confronti del Servizio Sanitario Nazionale.

Dal punto di vista del genere, emergono differenze nella disponibilità a vaccinarsi qualora la vaccinazione fosse oggi proposta dal medico di base. Le donne presentano una percentuale più alta di indisponibilità (35%) rispetto agli uomini (28%). Questi ultimi, oltre a essere più disponibili alla vaccinazione (26% contro il 22% delle donne), mostrano anche livelli più elevati di incertezza (46% rispetto al 43% delle donne).

Tra le diverse fasce d'età emergono differenze abbastanza rilevanti: gli over 64 sono più disponibili ad una eventuale vaccinazione (31%) rispetto ad adulti (22%) e giovani (19%). Questa differenza appare coerente con l'esposizione differenziale al rischio sanitario che ha caratterizzato la pandemia: le persone anziane, maggiormente vulnerabili alle forme gravi della malattia, possono aver sviluppato una maggiore propensione a considerare la vaccinazione come uno strumento di protezione personale e collettiva. I giovani appaiono invece più incerti (55%) rispetto ad adulti ed anziani (rispettivamente il 43.5% e 40%). I livelli più elevati di indisponibilità alla vaccinazione si registrano tra gli adulti (34.5%), seguiti dagli over 64 (29%) e dai giovani (26%).

Tra chi ha vissuto l'esperienza di contagio da Covid-19 (diretto o di un familiare) ci sono livelli inferiori di disponibilità a vaccinarsi (22%) rispetto a chi non ha vissuto questa condizione (29%) e livelli superiori di incertezza (47%, rispetto al 39% di chi non è stato contagiato/ha avuto familiari contagiati). I livelli di indisponibilità alla vaccinazione, in questo caso, risultano in linea con la media generale del campione.

Differenze più marcate emergono in relazione all'esperienza di ricovero per Covid-19. In modo controintuitivo, tra chi ha vissuto direttamente o indirettamente (tramite un familiare) un ricovero si osservano livelli più bassi di indisponibilità (25%) rispetto a chi non ha vissuto questa esperienza (32%), ma anche livelli inferiori di disponibilità (17% contro 25%). In questo

sottogruppo, la quota di incerti è nettamente più alta (58%), rispetto a chi non ha avuto esperienze di ricovero (43%), suggerendo un vissuto ambivalente e più problematico. Questi dati suggeriscono che l'esperienza diretta con la malattia può generare dubbi, preoccupazioni, riflessioni più profonde, o percezioni ambivalenti riguardo ai rischi e benefici della vaccinazione.

Anche dal punto di vista territoriale emergono differenze. Le province con la percentuale più alta di cittadini disponibili a vaccinarsi sono Rimini (34%), Bologna (31%) e Ravenna (27%). Al contrario, i livelli più elevati di indisponibilità si registrano a Piacenza (43.5%) e Forlì-Cesena (43%), dove quasi la metà del campione si dichiara contraria a una possibile vaccinazione proposta dal medico di base. Nelle restanti province, i dati si mantengono in linea con la media complessiva del campione, sia per quanto riguarda la disponibilità e l'indisponibilità, sia per i livelli di incertezza, che non mostrano scostamenti rilevanti.

Infine, si osservano differenze nella disponibilità alla vaccinazione anti-Covid in relazione al livello di fiducia dichiarato nel Servizio Sanitario Nazionale. Tra coloro che esprimono fiducia nel SSN, la quota di intervistati disponibili a vaccinarsi si attesta al 29%, un valore circa doppio rispetto a quanto rilevato tra chi dichiara di non avere fiducia (14%). Questa differenza sottolinea come la fiducia nelle istituzioni sanitarie rappresenti un fattore cruciale nel modellare gli atteggiamenti verso le misure di prevenzione, inclusa la vaccinazione. Il dato è in linea con numerosi studi che evidenziano come la percezione di affidabilità e competenza del sistema sanitario influisca direttamente sulla propensione delle persone ad aderire alle campagne vaccinali e ad accettare le raccomandazioni mediche (Larson et al., 2018; Betsch et al., 2018). I livelli di incertezza (ovvero la quota di chi si dichiara indeciso) risultano invece relativamente stabili rispetto alla media complessiva del campione.

6.3 Valutazione del Sistema Sanitario Regionale (SSR)

La valutazione del Sistema sanitario regionale è stata rilevata attraverso una scala di valutazione numerica da 0 (assolutamente cattivo) a 10 (assolutamente buono), in risposta alla seguente domanda: *Cosa pensa dello stato del sistema sanitario oggi nella sua regione?*

Il 73% del campione ha espresso un giudizio complessivamente positivo in merito allo stato del sistema sanitario emiliano romagnolo, attribuendo un punteggio pari o superiore a 6 su una scala da 0 (assolutamente cattivo) a 10 (assolutamente buono). Le valutazioni più frequenti sono state pari a 7/10

(25%) e 6/10 (23%), con una media complessiva pari a 6.2. In sintesi, il giudizio dei cittadini emiliano-romagnoli sul sistema sanitario regionale risulta prevalentemente positivo.

L'eventuale presenza di differenze nella valutazione dello stato del servizio sanitario emiliano romagnolo tra i vari sottogruppi del campione è stata condotta dividendo le valutazioni in due categorie: buono stato (punteggi compresi tra 6 e 10) e cattivo stato (punteggi compresi tra 0 e 5). Dal punto di vista del genere non emergono differenze particolarmente marcate. Tuttavia, le donne tendono a esprimere valutazioni leggermente più critiche sullo stato del Sistema Sanitario Regionale (SSR): il 28% di loro considera il SSR in cattive condizioni, rispetto al 25% degli uomini. Anche la media delle valutazioni è più bassa tra le donne (6) rispetto a quella degli uomini (6.3).

Differenze più marcate si osservano tra le fasce d'età. Gli adulti risultano essere il gruppo più critico, con il 70% che valuta positivamente lo stato del SSR e una media di 5.9. Al contrario, i giovani e gli over 64 esprimono giudizi più favorevoli, con percentuali di valutazione positiva pari rispettivamente al 78% (m=6.3) e al 76% (m=6.4). Questa maggiore approvazione da parte dei giovani e degli anziani potrebbe avere motivazioni differenti: i primi, avendo generalmente una minore interazione con il sistema sanitario, potrebbero nutrire una visione più idealizzata; gli over 64, pur essendo utenti più frequenti, potrebbero invece riconoscere e apprezzare maggiormente gli sforzi e le risposte del sistema, specialmente in relazione alla gestione della pandemia.

Per quanto riguarda l'istruzione, i giudizi più severi provengono da chi possiede un titolo di studio di livello medio, con il 28% che considera il SSR in cattivo stato, rispetto al 24% di chi ha un titolo basso e al 25% di chi ha un titolo alto. Tuttavia, è proprio tra i più istruiti che si registra la media di valutazione più elevata (6.4), contro una media di 6.1 sia tra chi ha un'istruzione media e bassa.

Tra coloro che hanno vissuto un'esperienza diretta o indiretta (attraverso un familiare) di ricovero per Covid-19, il 69% attribuisce al Servizio Sanitario Regionale (SSR) una valutazione positiva, rispetto al 74% registrato tra chi non ha avuto tale esperienza.

Dal punto di vista territoriale, le differenze sono ancora più marcate. Le province di Ferrara (44.5%) e Parma (40%) presentano le percentuali più alte di giudizi negativi sullo stato del SSR, significativamente superiori alla media regionale. Al contrario, i livelli più elevati di giudizi positivi si registrano nelle province di Rimini (83%) e Bologna (78%). Le altre province mostrano valori in linea con la media generale del campione, senza scostamenti rilevanti.

7. Fiducia e sfiducia istituzionale

La pandemia da Covid-19 ha rappresentato un evento sistemico in grado di ridefinire in profondità le dinamiche di interazione tra cittadini e istituzioni. Oltre agli effetti diretti in ambito sanitario, economico e sociale, la crisi pandemica ha sollevato interrogativi rilevanti circa il ruolo delle istituzioni pubbliche e la loro capacità di rispondere efficacemente a situazioni di emergenza prolungata. In questo contesto, la fiducia istituzionale si configura come una variabile cruciale, assumendo rilevanza strategica sia in termini di legittimazione dell'azione pubblica, sia per la possibilità di implementare efficacemente misure di intervento (Bouckaert et al. 2020; Mazzucato, 2020).

Alla luce di ciò, questa sezione si propone di indagare i livelli attuali di fiducia e sfiducia istituzionale nella popolazione residente in Emilia-Romagna, con particolare attenzione ai seguenti attori istituzionali: la comunità scientifica, il Servizio Sanitario Nazionale, le Forze dell'Ordine, l'amministrazione comunale, la Chiesa Cattolica, l'Unione Europea, il Parlamento e il Governo nazionale. L'analisi si focalizza sul livello di fiducia che il campione di cittadini ripone nelle istituzioni menzionate, misurato attraverso una scala metrica da 0 a 10, dove 0 indica l'assoluta mancanza di fiducia e 10 il massimo livello di fiducia.

La prima parte dell'analisi offre una panoramica generale sui livelli complessivi di fiducia espressi dal campione. Successivamente, i livelli di fiducia attribuiti a ciascuna istituzione sono approfonditi mediante un'analisi descrittiva condotta in chiave comparativa. Al fine di agevolare la lettura e l'interpretazione dei dati, i punteggi sulla scala da 0 a 10 sono stati raggruppati in due categorie: "fiducia" (da 6 a 10) e "non fiducia" (da 0 a 5). Nel caso della Chiesa Cattolica, data la complessità delle dinamiche che ne influenzano la percezione da parte della popolazione, l'approfondimento è stato condotto includendo ulteriori variabili di contesto, con l'obiettivo di analizzare in modo più dettagliato le variazioni nei livelli di fiducia e sfiducia.

Infine, per valutare le relazioni tra i livelli di fiducia nelle diverse istituzioni, è stata calcolata la correlazione di Pearson.⁴

⁴ Un indicatore statistico che misura la forza e la direzione della relazione lineare tra due variabili continue. Questo metodo permette di comprendere come la fiducia verso una determinata istituzione si associ alla fiducia verso le altre, fornendo una mappatura delle percezioni istituzionali all'interno della popolazione.

7.1 Profilo generale della fiducia nelle istituzioni

L'analisi dei dati mostra che la maggioranza della popolazione residente in Emilia-Romagna manifesta elevati livelli di fiducia nei confronti della comunità scientifica (79%), seguita dal Servizio sanitario nazionale (69%), dalle forze dell'ordine (Polizia e Carabinieri, 69%) e dall'amministrazione comunale (59%). Una quota più ridotta di intervistati dichiara fiducia nella Chiesa cattolica (44.5%), nell'Unione europea (43.5%), nel Parlamento (37.5%) e nel Governo nazionale (34.5%).

La comunità scientifica è quella che ha raccolto il maggior numero di valutazioni indicative di fiducia (punteggi da 6 a 10), con un tasso complessivo del 79%. Le risposte più frequenti sono state 7/10 (20%), 8/10 (20%) e 6/10 (14%), mentre il punteggio medio complessivo si attesta a 6.9. Ciò indica che la comunità scientifica gode di un'elevata legittimazione agli occhi della popolazione emiliano-romagnola, probabilmente anche grazie al ruolo centrale svolto durante la pandemia nella gestione dell'emergenza sanitaria. Il profilo dei punteggi, distribuiti soprattutto nella fascia alta della scala, indica una fiducia non solo diffusa ma anche stabile e ben consolidata. Approfondendo la distribuzione dei livelli di fiducia nella comunità scientifica tra i diversi sottogruppi della popolazione emiliano-romagnola, non emergono differenze di rilievo in relazione al genere. Gli uomini mostrano un livello di fiducia leggermente più elevato (81%, $m=7$) rispetto alle donne (78%, $m=6.8$), ma lo scarto tra i due gruppi risulta contenuto. Dal punto di vista anagrafico, gli over 64 si confermano il gruppo più fiducioso, con l'83% di valutazioni positive e una media di 7.2, seguiti dai giovani (80%, $m=7$) e dagli adulti (77%, $m=6.7$). In questo caso, la differenza tra le fasce d'età appare meno marcata rispetto ad altre istituzioni. Per quanto riguarda il livello di istruzione, si osserva una tendenza secondo cui la fiducia nella comunità scientifica risulta più elevata tra i rispondenti con titoli di studio più alti: tra coloro che possiedono un titolo elevato, l'83% esprime fiducia (media=7.3), a fronte del 79% tra chi ha un titolo medio (media=6.9) e del 77.5% tra chi ha un titolo basso (media=6.6). Anche la condizione economica percepita sembra associarsi a livelli differenti di fiducia espressa. I valori più alti si registrano tra coloro che dichiarano di vivere "tranquillamente" (84%, media=7.2), seguiti da chi si definisce "agiato" (79.5%, media=7) e da chi vive "con difficoltà" (74%, media=6.6). Il livello più contenuto si osserva tra chi afferma di non riuscire ad arrivare a fine mese (65%, media=6.4). A livello territoriale, i residenti nelle province di Ravenna (84%), Bologna (83.5%) e Reggio Emilia (83%) risultano i più fiduciosi. Al contrario, la provincia di

Piacenza presenta i livelli più bassi (73%), mentre le altre province si collocano in prossimità della media regionale.

I livelli di fiducia nel *Servizio Sanitario Nazionale*, misurati attraverso le valutazioni comprese tra 6 e 10, si attestano al 69%, risultando pari a quelli rilevati per le Forze dell'Ordine. Il SSN si configura pertanto come la seconda istituzione più fidata tra quelle analizzate nella popolazione emiliano-romagnola, subito dopo la comunità scientifica. Le risposte più frequenti sono state 7/10 (21%), 6/10 (19%) e 8/10 (17%), mentre il punteggio medio complessivo si attesta a 6.1.

Tale distribuzione evidenzia una fiducia diffusa e relativamente solida nei confronti del SSN, con una predominanza di valutazioni nella fascia medio-alta della scala. Questo risultato sembra riflettere una percezione positiva del servizio sanitario, probabilmente rafforzata dall'esperienza della pandemia e dal riconoscimento del suo ruolo essenziale nella gestione dell'emergenza e nella protezione della salute collettiva.

L'analisi comparativa per sottogruppi, dal punto di vista del genere, mostra come le differenze nei livelli di fiducia verso il Servizio Sanitario Nazionale risultano contenute: gli uomini esprimono un livello di fiducia leggermente più alto (70%, $m=6.2$) rispetto alle donne (68%, $m=6$).

Anche sul piano generazionale si conferma la tendenza osservata in relazione ad altre istituzioni: gli over 64 sono la fascia più fiduciosa (74%, $m=6.4$), seguiti dai giovani (72%, $m=6.3$), mentre gli adulti si attestano sui livelli più bassi (65%, $m=5.7$).

Per quanto riguarda il titolo di studio, l'analisi descrittiva mostra come chi possiede un titolo di studio alto esprima più fiducia (74%, $m=6.3$), rispetto al 71% di chi ha un titolo basso ($m=6.1$) e al 66% di chi ha un titolo medio ($m=6$). Ancora una volta, dal punto di vista economico il livello più alto di fiducia nel SSN si registra tra coloro che dichiarano di vivere "tranquillamente" (75%, $m=6.5$), seguiti da chi si definisce "agiato" (74%, $m=6.4$) e da chi vive "con difficoltà" (60%, $m=5.7$); mentre la fiducia è considerevolmente più bassa tra coloro che riferiscono di non arrivare a fine mese (50%, $m=5$). Infine, sul piano territoriale, la fiducia più elevata si registra nelle province di Rimini (75%) e Bologna (72.5%), mentre i livelli più bassi sono rilevati a Ferrara (59%) e Parma (61%). Le restanti province si attestano attorno alla media regionale.

La somma dei punteggi da 6 a 10 attribuiti alla fiducia nelle *Forze dell'Ordine (Polizia e Carabinieri)* ha raggiunto il 69% del campione. Le risposte più frequenti sono state 7/10 (21%), 6/10 (19%) e 8/10 (15%). Il punteggio medio complessivo si attesta a 6. Questi risultati suggeriscono che le Forze dell'Ordine godono di un livello di fiducia relativamente elevato tra

la popolazione emiliano-romagnola, posizionandosi tra le istituzioni percepite come più affidabili. L'elevata frequenza di valutazioni comprese tra il 6 e l'8 indica una fiducia stabile.

L'analisi descrittiva in chiave comparativa dei livelli di fiducia nella polizia e nei carabinieri tra i cittadini emiliano-romagnoli evidenzia alcune differenze non trascurabili tra i diversi sottogruppi. In termini di genere, gli uomini mostrano un livello di fiducia leggermente superiore rispetto alle donne: il 70% ha espresso punteggi compresi tra 6 e 10 ($m=6.1$), contro il 68% delle donne ($m=6$).

Più marcate sono le differenze tra le fasce d'età. Gli over 64 risultano nettamente più fiduciosi, con l'81% di risposte positive e una media di 6.7, a fronte del 65% degli adulti ($m=5.9$) e del 60% dei giovani ($m=5.5$), che rappresentano la generazione con meno fiducia in polizia e carabinieri.

Per quanto riguarda il livello di istruzione, si osserva un andamento inversamente proporzionale tra il titolo di studio e la fiducia espressa: la fiducia è del 65% tra chi possiede un titolo di studio alto ($m=5.9$), del 67% tra coloro con un titolo medio ($m=6$) e raggiunge il 77.5% tra gli intervistati con titolo basso ($m=6.4$).

Anche rispetto alla condizione economica percepita si conferma la tendenza osservata in altre istituzioni: i livelli di fiducia più elevati si riscontrano tra coloro che vivono "tranquillamente" (73.5%, $m=6.4$), seguiti da chi si definisce "agiato" (67%, $m=6.2$) e da chi vive "con difficoltà" (64%, $m=5.7$). I livelli più bassi si rilevano tra gli intervistati che dichiarano di non arrivare a fine mese: solo il 43.5% esprime fiducia, con una media di 5.

Anche a livello territoriale emergono differenze significative. Le province con i livelli più alti di fiducia nelle Forze dell'Ordine sono Rimini (77%), Ravenna (74%) e Forlì-Cesena (72%). Al contrario, i livelli più bassi si registrano a Bologna (63.5%), Parma (66%) e Ferrara (66%). Le restanti province presentano valori in linea con la media regionale.

Il 59% degli intervistati ha attribuito valutazioni indicative di fiducia nei confronti *dell'amministrazione del proprio Comune di residenza* (punteggi compresi tra 6 e 10). La risposta più frequente è stata 6/10 (21%), seguita da 7/10 (18%) e 5/10 (13.5%). Il punteggio medio complessivo si attesta a 5.5. La predominanza di giudizi intermedi e l'assenza di polarizzazioni marcate suggeriscono un livello di fiducia moderatamente positivo e tendenzialmente diffuso all'interno della popolazione.

I risultati dell'analisi comparativa, per quanto riguarda le differenze di genere, mostrano variazioni minime nei livelli di fiducia verso l'amministrazione comunale: le donne esprimono una fiducia leggermente superiore

(59.5%, m=5.6) rispetto agli uomini (58%, m=5.4), ma la distanza tra i due gruppi risulta poco rilevante.

Differenze più marcate emergono invece tra le diverse fasce d'età. Gli over 64 presentano i livelli di fiducia più elevati (70%), sebbene con una media leggermente inferiore (5.2) rispetto ai giovani (55%, m=5.6). Gli adulti (54%, m=5.1) risultano il gruppo meno fiducioso tra i tre.

Analizzando il livello di istruzione, si osserva che gli individui con un titolo di studio basso manifestano la percentuale più alta di fiducia (65%, m=5.7), seguiti da chi possiede un titolo di studio alto (60%, m=5.4). I meno fiduciosi risultano essere i soggetti con un titolo di studio medio (56%, m=5.4), sebbene la distanza tra i gruppi non sia particolarmente ampia. In relazione alla condizione economica percepita, le differenze sono più significative. I cittadini che dichiarano di vivere "tranquillamente" esprimono i livelli di fiducia più alti (65%, m= 5.7), seguiti da chi vive "con difficoltà" (52.5%, m=5.2) e da chi si definisce "agiato" (51%, m= 5.5). I livelli di fiducia più bassi si registrano tra coloro che riferiscono di non arrivare a fine mese (43.5%, m=4.2). Considerando che il giudizio sull'amministrazione comunale è strettamente legato, se non vincolato, al contesto locale, l'analisi territoriale assume un peso specifico. I residenti nella provincia di Rimini si distinguono per i livelli di fiducia più alti (71%), seguiti da quelli di Bologna (64%). La provincia con i livelli di fiducia più bassi è Ferrara (51%), mentre le restanti si attestano intorno alla media regionale.

I livelli di fiducia nella *Chiesa Cattolica*, calcolati considerando le valutazioni da 6 a 10 nel campione di intervistati emiliano-romagnoli, si attestano al 44.5%. Le risposte più frequenti sono state 0/10 (20%), 6/10 (17.5%), 5/10 (12%) e 7/10 (11.5%), mentre il punteggio medio complessivo è pari a 4.3.

I risultati evidenziano una polarizzazione delle opinioni nei confronti della Chiesa Cattolica all'interno del campione: la consistente quota di intervistati che esprime un'assenza totale di fiducia (20% con punteggio 0/10) affiancata a una parte rilevante che esprime livelli di fiducia moderati/ alti (17.5% con punteggio 6/10 e 11.5% con 7/10), suggerisce una distribuzione fortemente divisa delle percezioni, evidenziando la coesistenza di posizioni contrastanti nel campione analizzato.

L'analisi descrittiva in chiave comparativa dei livelli di fiducia nella Chiesa cattolica tra i cittadini emiliano-romagnoli evidenzia differenze tra i diversi sottogruppi.

Riguardo al genere, le donne (46%, m=4.4) mostrano livelli di fiducia leggermente superiori rispetto agli uomini (42.5%, m=4.3). Differenze più marcate emergono invece tra le fasce d'età: la fiducia nella Chiesa Cattolica cresce con l'aumentare dell'età, passando dal 37% nei giovani (m=4) al 39%

negli adulti (m=4), fino al 59% tra gli over 64 (m=5.2), quasi il doppio rispetto ai giovani.

Per quanto riguarda il titolo di studio, la fiducia diminuisce sensibilmente con l'aumento del livello di istruzione: chi ha un titolo basso registra un livello di fiducia pari al 58% (m=5), mentre chi possiede titoli medi (40.5%, m=4.1) o alti (40%, m=4.1) manifesta una fiducia notevolmente inferiore.

Infine, la fiducia cresce all'aumentare del benessere economico: il 52% di chi si definisce "agiato" esprime fiducia (m=5.2), seguito da chi vive "tranquillamente" (49%, media=4.6) e da chi vive "con difficoltà" (39.5%, m=4.1). La fiducia è invece molto bassa tra coloro che dichiarano di non arrivare a fine mese, con solo il 15% (m=2) che esprime valutazioni positive.

Dal punto di vista territoriale, Rimini (50%) si conferma la provincia con i livelli più elevati di fiducia nella Chiesa Cattolica, seguita da Modena (48%) e Piacenza (47%). I livelli più bassi si rilevano a Bologna (40%), mentre le altre province si collocano in linea con la media regionale.

Le analisi aggiuntive hanno inoltre esplorato i livelli di fiducia nella Chiesa Cattolica in relazione alla domanda: "*Quale delle seguenti espressioni descrive meglio le situazioni che la sua famiglia ha vissuto durante la pandemia?*"

Tra le varie risposte, le variazioni più rilevanti si registrano tra coloro che hanno indicato di *aver riscoperto o scoperto nuovi valori*: questa risposta è stata scelta dal 29% di chi esprime fiducia nella Chiesa, contro il 20% di chi non ne ha. Allo stesso tempo, sono stati esplorati i livelli di fiducia nella Chiesa Cattolica in relazione alla seguente domanda: "*in conseguenza della pandemia, quanto sono cambiate le sue relazioni con le seguenti persone?*" (familiari conviventi, parenti, amici, vicini di casa, colleghi di lavoro). Dall'analisi emergono alcune differenze interessanti. Nei casi dei familiari conviventi, dei parenti, degli amici e dei colleghi di lavoro, coloro che dichiarano fiducia nella Chiesa Cattolica (quindi hanno dato punteggi da 6 a 10) riportano più frequentemente relazioni rafforzate e meno frequentemente relazioni indebolite rispetto a chi non nutre fiducia nella stessa istituzione. Per quanto riguarda, invece, i rapporti con i vicini di casa, chi ha fiducia nella Chiesa Cattolica riporta con minore frequenza sia un indebolimento dei rapporti, sia la condizione di non aver avuto relazioni con queste persone già prima della pandemia.

I risultati delle analisi aggiuntive indicano perciò che la fiducia nella Chiesa Cattolica sembra associata a una più ampia visione valoriale e relazionale. In particolare, la maggiore incidenza, tra chi ha fiducia nella Chiesa, della risposta "abbiamo riscoperto o scoperto nuovi valori" può essere interpretata come un'indicazione di una lettura della pandemia in chiave riflessiva

e spirituale. Allo stesso modo, la maggiore frequenza di relazioni rafforzate tra chi esprime fiducia nella Chiesa – soprattutto con familiari, amici e colleghi – sembra indicare una maggiore propensione a valorizzare i legami sociali e familiari anche in situazioni di crisi. Il dato sui vicini di casa, infine, può suggerire una minore tendenza all'isolamento sociale o una maggiore apertura comunitaria nei confronti del contesto abitativo. Nel complesso, questi risultati sembrano suggerire l'ipotesi che la fiducia nella Chiesa Cattolica sia associata a un sistema valoriale orientato alla coesione relazionale e alla risignificazione delle esperienze difficili, come quelle vissute durante la pandemia.

Solo il 43.5% del campione ha espresso votazioni di fiducia verso l'*Unione europea* (comprese tra 6 e 10). Le modalità di risposta più frequenti sono state 5/10 e 6/10 (entrambe al 16.5%), seguite da 7/10 (13.5%) e 0/10 (12%). Il punteggio medio complessivo sulla scala si attesta a 4.7. Questi risultati suggeriscono un atteggiamento ambivalente nei confronti dell'Unione Europea, caratterizzato da una distribuzione delle risposte polarizzata tra valutazioni lievemente positive e giudizi fortemente critici. La concentrazione attorno ai punteggi mediani (5 e 6) potrebbe indicare una percezione incerta o poco definita del ruolo e dell'efficacia dell'UE.

L'analisi descrittiva in chiave comparativa dei livelli di fiducia nell'Unione Europea tra i cittadini emiliano-romagnoli evidenzia alcune differenze di rilievo tra i diversi sottogruppi. In termini di genere, gli uomini mostrano un livello di fiducia leggermente superiore rispetto alle donne, con il 45.5% di risposte positive ($m=4.8$) contro il 42% delle donne ($m=4.7$). Per quanto riguarda le fasce d'età, i giovani registrano il livello più alto di fiducia (49%, $m=5$), seguiti dagli over 64 (43%, $m=4.9$) e dagli adulti (42%, $m=4.4$), questi ultimi risultano quindi i più sfiduciati. Dal punto di vista del livello di istruzione, coloro con un titolo di studio medio mostrano una maggiore fiducia (42%, $m=4.6$) rispetto a chi ha un livello alto (37%, ma con media più elevata, $m=5$) e basso (39%, $m=4.7$). Le differenze più marcate emergono tuttavia in relazione al reddito: i cittadini che dichiarano di non arrivare a fine mese presentano i livelli più bassi di fiducia (24%, $m=3$), seguiti da chi vive con difficoltà economiche (35.5%, $m=4.4$). Percentuali più elevate si riscontrano tra chi vive agiatamente (44%, $m=4.8$) e soprattutto tra coloro che dichiarano di vivere tranquillamente, con il 50% di risposte positive e una media di 5. L'analisi territoriale della fiducia nell'Unione Europea mostra una distribuzione disomogenea tra le province emiliano-romagnole. I livelli più alti si registrano a Rimini (54%) e Ravenna (50%), seguite da Reggio Emilia (49%), Bologna (47%) e Piacenza (46%). Al contrario, la fiducia

risulta più bassa nelle province di Modena (36%), Ferrara (37%) e Forlì-Cesena (37%), dove prevalgono giudizi negativi.

Solo il 37.5% del campione ha espresso votazioni di fiducia verso il *Parlamento italiano* (da 6 a 10). In particolare, le valutazioni più frequenti sono state 5/10 e 6/10 (entrambe al 19%) e 4/10 e 0/10 (entrambe al 12%), con una media complessiva pari a 4.4. Questi risultati suggeriscono una percezione prevalentemente critica nei confronti dell'istituzione parlamentare, con una distribuzione delle risposte che tende a concentrarsi sui valori centrali o inferiori della scala. L'elevata frequenza di punteggi medi (5 e 6) potrebbe riflettere una fiducia parziale o condizionata, mentre la presenza consistente di giudizi molto bassi indica una componente significativa di sfiducia strutturale. Nel complesso, il dato evidenzia una relazione fragile tra cittadini e Parlamento. L'analisi comparativa per sottogruppi, per quanto riguarda il genere, ha rilevato come le differenze nei livelli di fiducia siano pressoché irrilevanti: il 37% degli uomini e il 37.5% delle donne ha espresso un punteggio pari o superiore a 6. La media dei punteggi si attesta in entrambi i gruppi a 4.4, indicando un sostanziale equilibrio tra i generi nella percezione di fiducia verso le istituzioni. Dal punto di vista generazionale, la fascia degli over 65 appare la più fiduciosa: il 43% degli intervistati appartenenti a questa categoria ha attribuito un punteggio pari o superiore a 6 sulla scala di fiducia, con una media complessiva di 4.9. Al contrario, il livello di fiducia più basso si riscontra tra gli adulti (35-64 anni), con il 34% di risposte positive e una media di 4. I giovani (18-34 anni) si collocano in linea con il dato generale del campione, con una quota del 37% e una media di 4.4. Analizzando il livello di istruzione, le persone con un basso titolo di studio esprimono i livelli di fiducia più alti (41%, $m=4.6$), seguite da coloro con istruzione elevata (37%, $m=4.5$). I meno fiduciosi risultano essere gli individui con un titolo di studio medio (36%, $m=4.2$). Le differenze più marcate emergono tuttavia in relazione alla condizione economica percepita. I livelli più elevati di fiducia si registrano tra coloro che dichiarano di vivere tranquillamente dal punto di vista economico (41.5%, $m=4.6$), seguiti da chi vive agiatamente (36%, $m=4.6$) e da chi riferisce di vivere con qualche difficoltà (33%, $m=4.2$). I livelli più bassi si osservano tra le persone che dichiarano di non riuscire ad arrivare alla fine del mese: in questo gruppo, solo il 17% ha espresso giudizi positivi, con una media di 3.2. Anche a livello territoriale si rilevano differenze rilevanti. Le province con i più alti livelli di fiducia sono Piacenza (46%), Rimini (45%), Reggio Emilia (42%) e Forlì-Cesena (41%). All'opposto, la provincia con il livello più basso di fiducia è Modena, con appena il 28% di risposte positive. Le restanti province si attestano su valori prossimi alla media regionale del campione.

Infine, solo il 34.5% del campione ha espresso valutazioni indicative di fiducia verso il *Governo italiano* (punteggi compresi tra 6 e 10). La risposta più frequente è stata il punteggio 0/10 (18%), seguita dalle valutazioni 5/10 e 6/10 (entrambe al 14.5%). Il punteggio medio complessivo sulla scala si attesta a 4. Questi risultati suggeriscono un diffuso sentimento di sfiducia nei confronti del governo nazionale tra la popolazione emiliano-romagnola. L'analisi descrittiva ha evidenziato come dal punto di vista del genere, uomini e donne mostrano livelli di fiducia sostanzialmente simili: rispettivamente il 34% e il 35% degli intervistati ha espresso punteggi pari o superiori a 6. Tuttavia, la media dei punteggi è leggermente più alta tra le donne (4.1) rispetto agli uomini (4). Le differenze risultano leggermente più marcate in relazione all'età. I più fiduciosi sono gli over 64 (39.5%, $m=4.4$), seguiti dai giovani (35%, $m=4$), mentre gli adulti (31.5%, $m=3.7$) sono il gruppo più sfiduciato. Per quanto riguarda il livello di istruzione, i cittadini con un titolo di studio basso esprimono i livelli più alti di fiducia (38%, $m=3.8$), seguiti da chi possiede un titolo di studio alto (34%, $m=3.8$) e da chi ha un titolo di studio medio (33%), che però registra la media più elevata (4.4). Questo dato suggerisce una fiducia più "intensa" tra i soggetti con istruzione intermedia, nonostante la minore incidenza percentuale di giudizi positivi. Differenze più nette emergono rispetto alla condizione economica percepita. I cittadini che dichiarano di vivere "tranquillamente" mostrano i livelli più elevati di fiducia (38%, $m=4.2$), seguiti da chi vive "agiatamente" (33%, $m=4.2$) e da chi vive "con difficoltà" (31%, $m=3.9$). Il livello di fiducia più basso si riscontra tra coloro che non riescono ad arrivare a fine mese: solo il 24% ha espresso fiducia, con una media di 2.7. Anche sul piano territoriale si osservano alcune variazioni. I residenti della provincia di Rimini si attestano come i più fiduciosi (50%), seguiti da quelli di Piacenza (46%) e Forlì-Cesena (40%). Al contrario, i livelli più bassi di fiducia si registrano tra i residenti di Modena, Bologna e Ravenna, dove solo il 29% degli intervistati ha espresso un giudizio positivo. Le restanti province mostrano valori in linea con la media complessiva del campione.

7.2. Relazioni di fiducia tra le istituzioni: un'analisi correlazionale

L'analisi delle correlazioni tra i livelli di fiducia riposti nelle diverse istituzioni evidenzia *pattern* significativi e interpretabili alla luce delle differenti funzioni e ruoli svolti dagli attori istituzionali. In primo luogo, si osserva una forte correlazione tra le istituzioni politiche centrali, in particolare tra Parlamento e Governo ($r = .768$), a indicare una percezione condivisa della loro

interdipendenza nella gestione della sfera pubblica a livello nazionale. Allo stesso modo, le istituzioni tecnico-scientifiche quali gli scienziati e il Servizio Sanitario Nazionale ($r = .695$) mostrano un elevato grado di fiducia connessa, probabilmente a riflettere la loro stretta interdipendenza e il ruolo complementare nel garantire servizi e competenze specialistiche alla collettività.

Le correlazioni moderate rilevate tra le forze dell'ordine e la Chiesa Cattolica ($r = .551$), nonché con le amministrazioni locali, indicano una convergenza di fiducia tra istituzioni percepite come prossime alla vita quotidiana dei cittadini.

Di particolare rilievo sono invece le correlazioni più deboli tra la fiducia nel Governo e quella negli scienziati ($r = .215$) o tra la Chiesa cattolica e le istituzioni scientifiche e sanitarie (r compresi tra $.244$ e $.339$). Tali risultati segnalano una possibile disgiunzione nella percezione tra autorevolezza scientifica e *leadership* politica, nonché una differenziazione netta tra la dimensione spirituale e quella tecnico-scientifica, riflettendo diversi ambiti valoriali e di legittimazione sociale.

8. Prossimità, solidarietà e fragilità: percezioni della coesione sociale dopo il Covid-19

La pandemia di Covid-19 ha messo in luce tanto fragilità strutturali quanto risorse collettive spesso trascurate. Le restrizioni alla mobilità, la chiusura degli spazi pubblici e l'isolamento forzato hanno minato i legami di prossimità, la partecipazione attiva e il senso di appartenenza comunitaria (Borkowska e Laurence, 2021). Questa sezione si propone di analizzare il sentimento di coesione sociale tra i cittadini emiliano-romagnoli nel periodo successivo alla pandemia, attraverso il grado di accordo o disaccordo espresso in relazione a tre affermazioni chiave, valutate su una scala da 0 a 10, dove 0 corrisponde al totale disaccordo e 10 al massimo accordo, nelle seguenti affermazioni:

- (a) *durante la pandemia l'Italia ha dimostrato di essere un paese dove la gente è disposta ad aiutarsi reciprocamente*
- (b) *l'Italia è un paese dove esistono legami forti tra le persone*
- (c) *durante la pandemia alcune persone hanno affermato che quando rimangono pochi posti in rianimazione, è inutile farli occupare da persone anziane o con patologie pregresse.*

La prima parte dell'analisi offre una panoramica generale sui livelli complessivi di accordo espressi dal campione in merito alle prime due affermazioni.

L'ultima affermazione, invece, solleva questioni di natura etica, medica e sociale, particolarmente rilevanti in un contesto emergenziale come quello vissuto durante la pandemia di Covid-19. Essa richiama scenari in cui le risorse sanitarie sono state fortemente limitate e le scelte cliniche hanno dovuto basarsi su criteri di priorità, urgenza e probabilità di sopravvivenza. L'elevata controversia di questa affermazione – considerata l'ampia portata delle implicazioni morali, giuridiche e sanitarie – ha reso necessaria un'analisi più approfondita, condotta in chiave comparativa rispetto a variabili quali genere, fascia d'età, provincia di residenza, presenza di persone disabili o non autosufficienti conviventi, eventuale esperienza di ricovero per Covid dell'intervistato o di un suo familiare, e grado di religiosità. Tale analisi mira a mettere in luce eventuali differenze nella distribuzione dei livelli di accordo tra i diversi sottogruppi della popolazione.

8.1 Analisi dell'affermazione: durante la pandemia l'Italia ha dimostrato di essere un paese dove la gente è disposta ad aiutarsi reciprocamente

La grande maggioranza degli intervistati concorda con l'affermazione secondo cui “durante la pandemia, l'Italia ha dimostrato di essere un paese dove la gente è disposta ad aiutarsi reciprocamente”, con un grado di accordo pari al 61.5%, calcolato sommando le risposte da 6 a 10 sulla scala di accordo. In particolare, le valutazioni più frequenti sono state 6/10 (24%), 7/10 (17%) e 5/10 (15%). L'analisi complessiva dei dati mostra che la maggioranza degli intervistati esprime un grado di accordo superiore alla soglia centrale della scala, con una media pari a 5.6 su 10. Tale risultato indica un orientamento generale verso il riconoscimento della solidarietà e della disponibilità all'aiuto reciproco durante la pandemia, sebbene il consenso non possa essere definito particolarmente forte o unanime. Questo dato suggerisce la presenza di un clima di fiducia e coesione sociale che, pur manifestandosi in modo moderato, rappresenta un elemento significativo nell'esperienza collettiva del periodo pandemico.

8.2 Analisi dell'affermazione: l'Italia è un paese dove esistono legami forti tra le persone

Analogamente a quanto osservato nel caso precedente, anche per l'affermazione “l'Italia è un paese dove esistono legami forti tra le persone” la

somma delle percentuali relative alle risposte che indicano un grado di accordo (valori da 6 a 10) raggiunge il 61.5%. Le valutazioni più frequenti risultano essere 6/10 (24.5%), 7/10 (18.5%) e 5/10 (15.5%), mentre la media complessiva si attesta nuovamente a 5.6. Il dato evidenzia una tendenza simile a quella emersa nella valutazione precedente, con una maggioranza di intervistati che esprime un accordo moderato rispetto all'esistenza di legami forti tra le persone in Italia. La media complessiva (5.6) suggerisce un orientamento positivo ma non marcato verso la percezione di coesione sociale. Sebbene oltre il 60% degli intervistati manifesti un certo grado di consenso, il risultato indica che la percezione di legami solidi è diffusa ma non profondamente radicata.

8.3 Analisi dell'affermazione: durante la pandemia alcune persone hanno affermato che quando rimangono pochi posti in rianimazione, è inutile farli occupare da persone anziane o con patologie pregresse.

Il 66% degli intervistati si è dichiarato in disaccordo con l'affermazione secondo cui sarebbe inutile far occupare i posti in rianimazione da persone anziane o con patologie pregresse, nel caso in cui le disponibilità fossero limitate. Tale percentuale è stata ottenuta sommando le risposte comprese tra 0 e 5, che esprimono un grado di disaccordo più o meno marcato. La media complessiva del campione si attesta a 4, indicando una tendenza prevalente al dissenso, sebbene non in maniera netta o uniforme. Le valutazioni più frequenti si concentrano sui punteggi 0/10 (24%), 5/10 (15.5%) e 6/10 (12%), evidenziando una certa polarizzazione dell'opinione pubblica rispetto a un tema particolarmente delicato e controverso. La grande incidenza di risposte sul valore minimo della scala suggerisce la presenza di un orientamento etico diffuso contrario a criteri di selezione basati unicamente su età o condizioni cliniche pregresse. Tale atteggiamento sembra riflettere una visione della vita umana fondata su principi di uguaglianza e dignità intrinseca, che si mantengono saldi anche in situazioni di emergenza, discostandosi significativamente dalla razionalità strumentale propria dell'etica utilitaristica. Questo orientamento richiama una prospettiva normativa in cui i diritti fondamentali dell'individuo prevalgono sulla logica dell'efficienza o del calcolo costi-benefici. Allo stesso tempo, le risposte collocate nella fascia centrale della scala, in particolare i punteggi di 5 e 6, indicano che una parte non marginale della popolazione adotta posizioni più sfumate, potenzialmente influenzate dalla complessità delle decisioni cliniche in condizioni di crisi. Nel complesso, i dati restituiscono un quadro in cui il principio di equità

nell'accesso alle cure appare ampiamente condiviso, pur convivendo con una certa articolazione nei giudizi individuali, che riflettono le tensioni etiche e pragmatiche generate da un contesto emergenziale senza precedenti.

L'analisi descrittiva⁵, dal punto di vista del genere, ha evidenziato come le donne (68%, m=3.9) esprimano un livello di disaccordo leggermente superiore rispetto agli uomini (63%, m=4.1). Più marcate risultano le differenze generazionali: il disaccordo cresce al crescere dell'età, passando dal 59% tra i giovani (m=4.6), al 65.5% tra gli adulti (m=3.9), fino al 71% tra gli over 64 (m=3.6). Un dato interessante riguarda la convivenza con persone disabili o non autosufficienti: chi non convive con persone in queste condizioni mostra un livello di disaccordo più elevato (67%, m=3.9) rispetto a chi invece vive con esse (59.5%, m=4.2). Una situazione analoga si rileva anche rispetto all'esperienza diretta o indiretta di ricovero per Covid-19: chi non ha vissuto tale esperienza mostra un disaccordo maggiore (67%, m=4) rispetto a chi l'ha vissuta in prima persona o attraverso un familiare (55%, m=4.5). Anche il grado di religiosità – misurato attraverso la frequenza di partecipazione a riti religiosi o la dichiarazione di ateismo – presenta differenze significative. Il disaccordo con l'affermazione risulta maggiore tra coloro che dichiarano una religiosità bassa (70.5%, m=3.7), seguiti da chi ha una religiosità media (67%, m=3.8), dagli atei (66%, m=3.9) e, infine, da chi presenta un alto livello di religiosità (60%, m=4.5). Dal punto di vista territoriale, emergono differenze significative: Ravenna registra il più alto livello di disaccordo (85%), seguita da Reggio Emilia (75%); mentre la provincia con il valore più basso è Forlì-Cesena (41%). Le restanti province si collocano in prossimità della media regionale.

9. L'impatto della pandemia sulla pratica religiosa

La pandemia di Covid-19 ha inciso profondamente non solo sulla salute pubblica e sull'economia, ma anche sulle dimensioni più intime e spirituali dell'esistenza umana. In Emilia-Romagna, come nel resto del mondo, le restrizioni imposte per contenere la diffusione del virus hanno comportato la sospensione delle celebrazioni religiose in presenza, la chiusura temporanea dei luoghi di culto e un drastico cambiamento nelle pratiche collettive e individuali della fede. In questo contesto, la religiosità ha assunto nuove forme,

⁵ Al fine di facilitare la lettura e l'interpretazione dei dati, l'analisi descrittiva in chiave comparativa dei livelli di accordo con tale affermazione è stata condotta raggruppando i punteggi espressi sulla scala da 0 a 10 in due macro-categorie: "disaccordo" (valori da 0 a 5) e "accordo" (valori da 6 a 10).

trovando espressione in spazi digitali o attraverso gesti privati, al di fuori delle consuete modalità comunitarie (Keisari et al, 2022; Giorgi et al, 2023; Marchica et al, 2022).

L'obiettivo di questa sezione è analizzare l'evoluzione della religiosità nella regione Emilia-Romagna durante e dopo la crisi pandemica, al fine di comprendere in che modo l'emergenza sanitaria abbia inciso sul rapporto con il sacro, in un contesto già attraversato da profonde trasformazioni culturali e sociali.

La ricerca ha rilevato come tra pre e post pandemia i livelli di religiosità siano rimasti pressoché inalterati: se prima dello scoppio del Covid-19 il 28% degli intervistati partecipava con regolarità⁶ a funzioni religiose, il 25% del campione partecipava a funzioni religiose almeno una volta all'anno (nelle festività) e il 25.5% non partecipava mai; attualmente le percentuali sono rispettivamente il 27%, il 25.5% e il 26%. Le percentuali di quanti si dichiarano *non credenti* sono rimaste invariate tra pre e post pandemia e corrispondono al 21.5% del campione di emiliano-romagnoli.

I dati presentati mostrano perciò una sostanziale stabilità nei livelli di partecipazione religiosa tra il periodo pre-pandemico e quello successivo alla crisi sanitaria da Covid-19.

Da un punto di vista statistico e sociologico, tali differenze possono essere considerate non significative, suggerendo che la pandemia, pur avendo avuto un impatto profondo su molte dimensioni della vita individuale e collettiva, non ha determinato cambiamenti strutturali nel comportamento religioso degli abitanti dell'Emilia-Romagna. Questo dato contrasta con alcune ipotesi iniziali formulate nei primi mesi della crisi sanitaria, secondo le quali la pandemia avrebbe potuto innescare un "ritorno al sacro" (Berger, 1999; Testoni et al. 2022; Keisari et al. 2022) o, al contrario, accelerare i processi di secolarizzazione già in atto (Garelli 2020; Giorgi et al., 2023).

L'Emilia-Romagna, caratterizzata da una lunga traiettoria di secolarizzazione culturale, rappresenta dunque un caso esemplare di continuità nella disaffiliazione religiosa, confermando tendenze già rilevate in contesti urbani e post-industriali.

Nel complesso, i dati indicano che la pandemia da Covid-19 non ha rappresentato un punto di svolta nella religiosità degli emiliano-romagnoli, ma piuttosto un fattore di stress gestito attraverso strategie di adattamento individuali, senza una significativa ricomposizione delle appartenenze religiose o delle pratiche collettive.

⁶ Percentuale calcolata sommando i dati di coloro che partecipavano tutti i giorni, più di una volta a settimana e almeno una volta al mese.

10 La didattica a distanza in Emilia-Romagna: valutazioni e implicazioni a cinque anni dall'inizio della pandemia

Anche il settore dell'istruzione è stato profondamente influenzato dalla pandemia da Covid-19. L'impossibilità di svolgere le attività scolastiche in presenza ha reso necessario il ricorso alla didattica a distanza (DaD), una modalità fino ad allora utilizzata in maniera marginale e mai su scala così estesa. Questo repentino cambiamento ha rappresentato una sfida complessa non solo per gli studenti e le loro famiglie, ma anche per il corpo docente, mettendo alla prova le infrastrutture tecnologiche, le competenze digitali e la capacità di adattamento dell'intero sistema scolastico (Di Pietro et al. 2020; OECD, 2020; Cedefop, 2020). A cinque anni dall'inizio dell'emergenza pandemica, il presente contributo si propone di analizzare le opinioni dei cittadini residenti in Emilia-Romagna rispetto a una serie di affermazioni chiave riguardanti la didattica a distanza. In particolare, l'indagine si focalizza sul grado di accordo o disaccordo, misurato su una scala da 0 a 10 – dove 0 indica il completo disaccordo e 10 il completo accordo – rispetto alle seguenti cinque affermazioni:

- (a) *La scuola italiana è attrezzata per gestire la didattica a distanza in maniera efficace*
- (b) *Con la didattica a distanza le disuguaglianze tra ricchi e poveri aumentano*
- (c) *Con la didattica a distanza aumentano i disagi psicologici degli alunni*
- (d) *Molti genitori rischiano di avere problemi con il lavoro perché devono occuparsi dei figli che seguono*
- (e) *L'esperienza della didattica a distanza contribuisce a innovare i metodi di insegnamento*

Dal punto di vista metodologico, i risultati relativi alle prime tre affermazioni sono analizzati presentando la distribuzione percentuale dei punteggi attribuiti dagli intervistati. A seguire è presentato un approfondimento analitico di tipo comparativo, finalizzato a esplorare eventuali variazioni nella percezione dell'impatto della didattica a distanza in relazione ad alcune caratteristiche socio-demografiche degli intervistati: genere, età, condizione economica, livello di istruzione, tipologia del nucleo familiare e provincia di residenza. Al fine di agevolare l'interpretazione dei dati e facilitare le comparazioni, i giudizi espressi sulla scala da 0 a 10 sono stati ricodificati in due macro-categorie: “posizione di disaccordo” (punteggi da 0 a 5) e “posizione di accordo” (punteggi da 6 a 10).

Per quanto riguarda le ultime due affermazioni, si è invece optato per la presentazione delle sole distribuzioni percentuali, in quanto l'analisi incrociata non ha restituito differenze rilevanti né evidenziato elementi interpretativi di particolare rilievo.

10.1 La scuola italiana è attrezzata per gestire la didattica a distanza in maniera efficace

L'analisi dei dati mostra che il 59% degli intervistati ritiene che la scuola italiana non sia adeguatamente attrezzata per gestire efficacemente la didattica a distanza, avendo attribuito un punteggio compreso tra 0 e 5 sulla scala di valutazione adottata. In termini più dettagliati, le opinioni tendono a concentrarsi maggiormente sui valori intermedi della scala, con una prevalenza dei punteggi pari a 6/10 (21%) e 5/10 (19%).

Per quanto riguarda l'analisi delle variazioni nelle opinioni in base alle caratteristiche socio-demografiche, i dati non evidenziano differenze marcate in relazione al genere. Tuttavia, si rileva una lieve tendenza tra le donne a esprimere una maggiore fiducia nella capacità della scuola italiana di gestire efficacemente la didattica a distanza: il 44% delle rispondenti si colloca nella macro-categoria dell'accordo, a fronte del 39% degli uomini. Con riferimento alla variabile età, gli individui con più di 64 anni mostrano una distribuzione equilibrata tra posizioni di accordo e disaccordo (rispettivamente il 50.5% e il 49.5%). Al contrario, sia la fascia giovanile che quella adulta manifestano un livello elevato di disaccordo rispetto all'efficacia della gestione della didattica a distanza da parte del sistema scolastico italiano, con percentuali pari rispettivamente al 62.5% e al 62%. L'analisi condotta in base al livello di istruzione non evidenzia scostamenti rilevanti: la distribuzione delle opinioni risulta sostanzialmente omogenea tra i tre gradi considerati e rispecchia la media osservata sull'intero campione. Diversamente, l'analisi descrittiva delle opinioni in relazione alla tipologia del nucleo familiare evidenzia differenze rilevanti. In particolare, i nuclei familiari con figli – sia coppie genitoriali sia famiglie monogenitoriali – tendono a esprimere livelli più elevati di accordo rispetto all'efficacia della didattica a distanza (rispettivamente 57% e 59%), rispetto ai nuclei senza figli (coppie senza figli, persone che vivono sole o con coinquilini), per i quali la quota di accordo si attesta al 42%. Anche la variabile relativa alla condizione economica soggettiva mostra una distribuzione differenziata delle opinioni. Gli individui che si dichiarano in una situazione economica agiata esprimono in misura mag-

giore un giudizio positivo sull'efficacia della gestione della didattica a distanza (63%), rispetto a chi riferisce una condizione di relativa tranquillità economica (43%) o di difficoltà (38%). Tale quota si riduce ulteriormente tra coloro che dichiarano di non riuscire ad arrivare alla fine del mese, tra i quali solo il 20% si colloca nella macro-categoria dell'accordo. Anche considerando la provincia di residenza, si rilevano differenze marcate tra i territori analizzati. Le province di Forlì-Cesena (72%), Ferrara (68%) e Piacenza (66.5%) presentano le percentuali più elevate di disaccordo rispetto all'affermazione secondo cui la scuola italiana sarebbe adeguatamente attrezzata per gestire in modo efficace la didattica a distanza, indicando una percezione più scettica a riguardo. Al contrario, nelle province di Ravenna (54%) e Parma (50.5%) si osservano i livelli più alti di accordo, suggerendo una maggiore fiducia nella capacità del sistema scolastico di affrontare tale modalità didattica. Le restanti province evidenziano posizionamenti in linea con la media regionale, senza scostamenti particolarmente rilevanti.

10.2 Con la didattica a distanza le disuguaglianze tra ricchi e poveri aumentano

L'analisi dei dati evidenzia che il 65.5% del campione di cittadini emiliano romagnoli concorda sul fatto che la didattica a distanza (DaD) contribuisca ad ampliare le disuguaglianze socio-economiche tra le fasce più abbienti e quelle meno agiate (percentuale calcolata sommando i valori attribuiti alle votazioni da 6 a 10 sulla scala di accordo). Le risposte si concentrano prevalentemente sui punteggi 6/10 (20%) e 7/10 (19%) nella scala, indicando una percezione diffusa del potenziale impatto della DaD dell'aggravarsi delle disparità economiche.

L'approfondimento comparativo per sottogruppi della popolazione ha rilevato come le donne mostrino una lieve tendenza a considerare la DaD come un fattore che accresce tali disuguaglianze più frequentemente rispetto agli uomini (69% vs. 64%). Analogamente, i soggetti con un livello di istruzione basso mostrano un grado di accordo leggermente più elevato (70%) rispetto a chi possiede un'istruzione media (65%) o alta (67%). Più marcate risultano le differenze generazionali ed economiche. Gli individui di età superiore ai 64 anni manifestano il livello di accordo più alto (75%), seguiti dai giovani (66%) e dagli adulti (62%). In modo controintuitivo, le persone che dichiarano difficoltà economiche – in particolare, coloro che faticano ad arrivare alla fine del mese – esprimono un livello di accordo sensibilmente più basso (44%) rispetto a coloro che si definiscono agiati (71%), tranquilli (70%) o in

difficoltà economica moderata (63%). Dal punto di vista territoriale, emergono differenze rilevanti tra le province. Piacenza registra il valore più elevato di accordo (74%), seguita da Parma (72%), Forlì-Cesena (71%) e Ferrara (70%), indicando una percezione più marcata dell'acuirsi delle disuguaglianze economiche legate alla DaD. All'opposto, Reggio Emilia presenta la percentuale più alta di disaccordo (46%), evidenziando una visione più scettica rispetto a tale interpretazione. Le restanti province mostrano valori prossimi alla media regionale.

10.3 Con la didattica a distanza aumentano i disagi psicologici degli alunni

L'analisi dei dati mostra che il 76% del campione intervistato ritiene che la didattica a distanza contribuisca all'aumento del disagio psicologico tra gli alunni. Le risposte si concentrano prevalentemente sui punteggi 7/10 (22%) e 8/10 (19%) nella scala di accordo, suggerendo una percezione ampiamente condivisa circa l'impatto negativo della DaD sul benessere psicologico degli studenti.

Disaggregando i dati per sottogruppi socio-demografici, si osservano alcune differenze. Le donne mostrano una percentuale di accordo leggermente superiore rispetto agli uomini (78% contro 74%) nel percepire la DaD come un fattore di incremento del disagio psicologico. Analogamente, la quota di rispondenti over 64 che esprimono accordo risulta più alta (81%) rispetto ai giovani (76%) e agli adulti (73%). Relativamente al livello di istruzione, si osservano percentuali di accordo maggiori tra coloro che possiedono un titolo elevato (81%) rispetto ai rispondenti con titolo di studio basso (78%) o medio (73%). In aggiunta a quanto analizzato nelle affermazioni precedenti, questa analisi comparativa ha incluso anche la variabile relativa alla composizione del nucleo familiare. In particolare, famiglie composte da coppie con figli presentano una quota di accordo pari al 77%, rispetto al 75.5% dei nuclei senza figli (comprendenti coppie senza prole, coloro che vivono soli o con dei coinquilini) e al 73% delle famiglie monogenitoriali. Inoltre, l'analisi evidenzia come la percezione dell'impatto negativo della didattica a distanza sul benessere psicologico degli studenti cresca progressivamente con il migliorare della condizione economica dichiarata. Tra i rispondenti che affermano di non arrivare alla fine del mese, il 59% esprime accordo con tale affermazione; la percentuale sale al 73% tra chi dichiara di vivere con difficoltà economiche, al 78% tra coloro che vivono in modo tranquillo e raggiunge il 79.5% tra i soggetti che si definiscono economicamente agiati. A livello territoriale, le percentuali più elevate di accordo si registrano nelle

province di Piacenza (82%), Forlì-Cesena (81%), Modena (80%) e Parma (80%). Al contrario, la provincia di Reggio Emilia presenta il livello di accordo più basso (60%) rispetto al resto del campione regionale. Le altre città presentano livelli di accordo in linea con la media del campione.

10.4 Molti genitori rischiano di avere problemi con il lavoro perché devono occuparsi dei figli che seguono la didattica a distanza

Il 75.5% del campione si dichiara concorde nel ritenere che la presenza di figli impegnati nella didattica a distanza (DaD) possa rappresentare un potenziale fattore critico per l'attività lavorativa dei genitori. Le risposte si concentrano prevalentemente sui punteggi 7/10 (21.5%) e 8/10 (18%) nella scala di accordo, indicando una percezione largamente condivisa circa le possibili ripercussioni della DaD sull'equilibrio tra vita familiare e professionale.

10.5 L'esperienza della didattica a distanza contribuisce a innovare i metodi di insegnamento

Il 55.5% del campione ritiene che la didattica a distanza rappresenti un contributo potenziale all'innovazione dei metodi di insegnamento. Le risposte si concentrano prevalentemente sui punteggi 6/10 (21%), 5/10 (17%) e 7/10 (17%) nella scala di accordo, evidenziando una tendenza verso una valutazione tendenzialmente favorevole, ma caratterizzata da una moderata eterogeneità nelle opinioni, segno di una percezione non pienamente consolidata all'interno del campione, rispetto alla capacità innovativa attribuita alla DaD.

11. L'eredità comportamentale del Covid-19

A cinque anni dall'emergenza sanitaria legata al Covid-19, questa ricerca ha ritenuto opportuno indagare in che misura alcune abitudini comportamentali, acquisite durante il periodo pandemico (Cheng et al., 2021; Plohl e Musil, 2021), siano ancora presenti nella quotidianità dei cittadini emiliano-romagnoli. Per questo motivo, il questionario ha incluso una sezione specificamente dedicata alla rilevazione delle pratiche adottate dai partecipanti nei sette giorni precedenti la somministrazione del questionario, con particolare

attenzione a quelli riconducibili a pratiche di prevenzione e precauzione. L'obiettivo è stato quello di valutare la persistenza o l'attenuazione dei comportamenti protettivi legati all'emergenza pandemica, e di identificare eventuali tracce comportamentali residue, oggi normalizzate o abbandonate.

I comportamenti che sono stati indagati sono i seguenti:

- evitare luoghi affollati o pubblici,
- il mantenimento della distanza interpersonale minima di un metro,
- il lavaggio delle mani più frequente rispetto alla propria norma abituale,
- e l'uso della mascherina in ambienti affollati o pubblici.

L'analisi dei dati ha consentito (a) di valutare il livello di interiorizzazione delle pratiche preventive con la possibile normalizzazione di specifici comportamenti e (b) le differenze emergenti in relazione a variabili socio-demografiche e contestuali, quali genere, età, livello d'istruzione, fiducia nel sistema sanitario nazionale, nonché l'esperienza personale o familiare di ricovero per Coronavirus e la disponibilità a ricevere la vaccinazione anti-Covid-19 eventualmente proposta dal medico al momento dell'indagine.

11.1 Analisi dei comportamenti

La tabella⁷ presenta la distribuzione delle risposte relative all'adozione dei quattro comportamenti di prevenzione sanitaria, messi in atto negli ultimi sette giorni dai partecipanti al questionario. Il comportamento più frequentemente adottato è risultato il lavaggio delle mani più frequente del solito, indicato dal 68% del campione, suggerendo una sua parziale interiorizzazione nella routine quotidiana post-pandemica. Seguono l'evitamento di luoghi affollati (29%) e il mantenimento della distanza interpersonale di almeno un metro (21%). L'uso della mascherina in spazi pubblici affollati è il comportamento meno adottato e si attesta al 20%. I dati complessivamente suggeriscono che, a distanza di cinque anni dall'emergenza Covid-19, alcuni comportamenti protettivi, in particolare quelli legati all'igiene personale, permangono in misura consistente, mentre altri – legati alla gestione dello spazio pubblico e della socialità – risultano notevolmente ridimensionati.

⁷ Il totale delle citazioni (n=2075) supera il numero dei rispondenti (n=1500) in quanto la domanda relativa ai comportamenti adottati negli ultimi sette giorni prevedeva risposte multiple. Ciascun partecipante poteva indicare uno o più comportamenti messi in atto, determinando così un numero complessivo di risposte superiore alla numerosità del campione.

Tab. 2 – Adozione comportamenti (frequenze, %)

Comportamento	Frequenza (n)	Percentuale su risposte (n=2075)	Percentuale su rispondenti (n=1500)
Ho evitato luoghi affollati/pubblici	440	21%	29%
Sono rimasto ad almeno un metro di distanza dalle altre persone	310	15%	21%
Mi sono lavato le mani più frequentemente del solito	1026	49.5%	68%
Ho indossato la mascherina per stare in luoghi affollati/pubblici	299	14.5%	20%
Totale citazioni	2075	100%	–

L'analisi dei comportamenti⁸ preventivi condotta in chiave comparativa rispetto alle variabili socio demografiche e contestuali evidenzia moderate differenze dal punto di vista del genere: le donne mostrano una maggiore propensione al lavaggio frequente delle mani (71% contro 66% negli uomini) e all'uso della mascherina (21% contro 19%). Gli uomini, al contrario, tendono più frequentemente a evitare luoghi affollati (32% contro 27%) e a mantenere il distanziamento fisico (24% contro 18%). In relazione all'età, si osserva che gli individui over 64 riportano un maggiore evitamento dei luoghi pubblici (32%), rispetto a giovani (24%) e adulti (30%). I giovani, invece, mostrano una tendenza più accentuata al mantenimento della distanza interpersonale (27%) rispetto ad adulti (19%) e anziani (18.5%). Le differenze nella tendenza a lavarsi frequentemente le mani risultano invece contenute, con valori intorno al 70% per giovani e over 64, e leggermente inferiori (67%) per gli adulti. L'uso della mascherina risulta più frequente tra gli anziani (25%) rispetto a giovani e adulti (entrambi al 18%). Considerando il titolo di studio, si osserva che i soggetti con livello alto di istruzione ripor-

⁸ La scelta di calcolare le percentuali in relazione al numero dei rispondenti (anziché al numero totale delle risposte fornite) è stata fatta alla luce della disomogeneità numerica tra i sottogruppi della popolazione analizzata (ad esempio nel caso della variabile anagrafica, del titolo di studio...etc.). Utilizzando come base di calcolo il numero dei rispondenti per ciascun sottogruppo, si garantisce invece una lettura proporzionale e comparabile dei dati, che consente di evidenziare in che misura ogni comportamento è diffuso all'interno di ciascun gruppo, a prescindere dalla numerosità assoluta dello stesso. Questa strategia consente dunque di preservare l'equità comparativa tra sottogruppi e di offrire una rappresentazione più fedele delle differenze comportamentali osservate nel campione.

tano percentuali più elevate nell'evitare luoghi affollati (33%) e nel mantenere la distanza interpersonale (25%) rispetto a coloro con titolo medio (29% e 21%) o basso (27% e 16%). Al contrario, il lavaggio frequente delle mani è più diffuso tra i soggetti con titolo di studio basso (73%), rispetto a quelli con istruzione media (69%) e alta (62%). L'uso della mascherina segue una tendenza simile: 21.5% tra chi ha un titolo basso, rispetto al 20% e 19% tra chi ha un titolo alto e medio, rispettivamente. Tra i partecipanti che dichiarano di non avere fiducia nel Servizio Sanitario Nazionale (SSN) si registrano percentuali più elevate nell'adozione di comportamenti di evitamento (34% contro 27%) e distanziamento (23% contro 19.5%), rispetto a coloro che dichiarano fiducia nel SSN. Il lavaggio delle mani risulta invece più frequente tra chi ha fiducia nel sistema sanitario (71% contro 62%). L'uso della mascherina è riportato più spesso da chi non ha fiducia (23%) rispetto a chi ne ha (18%). Coloro che hanno vissuto direttamente, o tramite un familiare, un ricovero per Covid-19, riportano percentuali inferiori nell'evitare luoghi affollati (26% contro il 30% tra chi non ha avuto tale esperienza), ma una maggiore frequenza nell'adozione del mantenimento della distanza interpersonale (45% contro 19%). Il lavaggio delle mani risulta meno diffuso in questo gruppo (58%) rispetto a chi non ha avuto esperienza di ricovero (69%). Le percentuali relative all'uso della mascherina sono simili (21.5% e 20%).

In relazione alla disponibilità a vaccinarsi qualora fosse proposto dal medico di base, si osserva che chi si dichiara favorevole aderisce più frequentemente all'evitamento di luoghi affollati (32%) rispetto agli incerti (27%) e ai contrari (30.5%). Il mantenimento della distanza è riferito dal 23% sia tra i favorevoli che tra gli incerti e dal 15% tra i contrari. Il lavaggio delle mani è più frequente tra i contrari alla vaccinazione (72.5%) rispetto ai favorevoli (66%) e agli incerti (67%). L'uso della mascherina è più alto tra i favorevoli (23%), rispetto ai contrari e agli incerti (entrambi al 19%).

Conclusioni

Il complesso delle analisi condotte restituisce un quadro articolato degli effetti prodotti dalla pandemia sulla popolazione emiliano-romagnola, segnato da una marcata eterogeneità nelle traiettorie di adattamento. I cambiamenti osservati si distribuiscono in modo non uniforme e riflettono differenze socio-economiche, generazionali e territoriali, risultando particolarmente intensi tra coloro che hanno vissuto direttamente o indirettamente l'esperienza del ricovero per Covid-19. Nel complesso, l'impatto della pan-

demia non appare né lineare né omogeneo: esso varia in funzione delle risorse disponibili, della posizione sociale e dei livelli di vulnerabilità, delineando percorsi differenziati tra i gruppi di popolazione. A cinque anni dall'emergenza sanitaria, l'esperienza pandemica si configura perciò come un acceleratore di tendenze già in atto più che come un fattore di trasformazione sistemica. Essa ha reso più visibili e acute dinamiche preesistenti, portandole a maturazione in tempi più rapidi, senza tuttavia produrre cambiamenti strutturali irreversibili o generare un nuovo "ordine sociale". Uno degli ambiti più rilevanti riguarda la sfera lavorativa: il Covid-19 ha favorito una rapida digitalizzazione e l'ampia diffusione del lavoro da remoto, contribuendo alla stabilizzazione di modelli professionali ibridi. Pur caratterizzato da una distribuzione non omogenea tra categorie e settori, questo cambiamento ha ridefinito tempi, spazi e percezioni del lavoro, lasciando un'impronta anche nella fase post-pandemica.

L'ambito educativo rappresenta uno dei terreni più ambivalenti emersi dalla ricerca: la didattica a distanza ha introdotto elementi di innovazione nei processi formativi, ma ha al contempo amplificato disuguaglianze preesistenti, soprattutto sotto il profilo digitale, relazionale e psicologico. Il giudizio della popolazione riflette questa duplicità: accanto alle criticità, vengono riconosciute anche alcune potenzialità trasformative. Rimane tuttavia aperta la questione di quali innovazioni introdotte durante la fase pandemica siano state effettivamente integrate nella pratica scolastica ordinaria. In prospettiva, parrebbe utile approfondire gli impatti della pandemia sui processi di apprendimento attraverso un'analisi sistematica dei risultati INVALSI pre e post-pandemici.

Sul versante delle relazioni familiari e del rapporto con le istituzioni, le evidenze raccolte mostrano come le disuguaglianze economiche rappresentino un elemento trasversale capace di modellare in profondità sia le dinamiche interne ai nuclei sia le forme di fiducia nei confronti della sfera pubblica. La famiglia si conferma la principale risorsa di protezione e di sostegno nei momenti di crisi, dimostrando una notevole resilienza; tuttavia, tale resilienza non è distribuita in modo uniforme: i nuclei caratterizzati da condizioni economiche più fragili risultano maggiormente esposti agli effetti negativi della pandemia, non soltanto sul piano materiale, ma anche su quello relazionale ed emotivo. La disponibilità di risorse economiche si configura dunque come un fattore decisivo nella capacità di attivare strategie efficaci e di mantenere un equilibrio familiare durante e dopo la fase emergenziale. Queste differenze si riflettono direttamente anche sul piano della fiducia istituzionale. Gli individui e le famiglie maggiormente colpite da difficoltà eco-

nomiche tendono infatti a manifestare livelli più bassi di fiducia nelle istituzioni, percepite come insufficientemente capaci di rispondere ai bisogni reali o di garantire un sostegno adeguato nei momenti di vulnerabilità. Il disagio materiale si intreccia così con una crescente distanza emotiva e simbolica dalla sfera pubblica, alimentando sentimenti di disillusione, risentimento o sfiducia. Tale dinamica conferma le evidenze della letteratura internazionale, secondo cui la sicurezza economica costituisce un prerequisito essenziale per la costruzione della fiducia civica, mentre contesti segnati da instabilità e disuguaglianze tendono a minare il rapporto tra cittadini e istituzioni (Rothstein e Stolle, 2008; OECD, 2022).

Nel loro complesso, queste evidenze mostrano come l'intreccio tra condizioni economiche, solidarietà familiare e fiducia istituzionale rappresenti uno dei nodi interpretativi centrali per comprendere l'eredità sociale della pandemia. Le disuguaglianze economiche non solo amplificano le vulnerabilità materiali dei nuclei familiari, ma incidono anche sulla qualità dei legami affettivi e sul grado di fiducia verso il sistema pubblico.

Il quadro complessivo evidenzia come la pandemia abbia agito simultaneamente da amplificatore delle disuguaglianze e da catalizzatore di adattamenti e innovazioni, generando un'eredità complessa. L'esperienza pandemica sembra quindi aver funzionato come una lente sulle vulnerabilità strutturali del territorio, senza tuttavia modificare in modo sostanziale i sistemi di valore o le dimensioni identitarie più profonde.

Gli adolescenti durante il Covid

di *Alessandra Farneti*

Premessa

In questo capitolo si tenterà di fare un quadro delle problematiche adolescenziali in genere e di quelle relative alla chiusura forzata durante l'epidemia di Covid in particolare.

Il materiale bibliografico è sterminato e dovremo fare riferimento solo ad alcune delle numerosissime ricerche sull'argomento.

1. Alcune considerazioni sull'adolescenza

Prima di iniziare questo capitolo sugli adolescenti durante il Covid 19, è necessario fare qualche premessa e riflessione sul tema più generale dell'adolescenza. Non potrò certo citare la smisurata bibliografia in proposito né essere esaustiva, ma solo accennare ad alcune tematiche generali, riferendomi ad alcuni lavori classici e ad altri recenti. Vi sono fiumi di ricerche su questo periodo della vita. Dalle teorie classiche, che hanno studiato tutti gli aspetti, sia cognitivi sia affettivi sia relazionali alle numerosissime ricerche che sono state condotte sul tema nel corso degli anni.

Qui faremo un breve excursus per ricordare quelli che dovrebbero essere i passaggi e i cambiamenti nelle fasce di età che vanno, appunto, dalla pubertà all'adolescenza alla giovinezza, ma dobbiamo premettere che non c'è un periodo della vita più sensibile ai cambiamenti ambientali di quello adolescenziale e che, per questo motivo, le ricerche invecchiano velocemente e, di conseguenza, i dati si modificano con grande rapidità. (Pellai, 2001; Palmonari, 2013; Pellai, Tamborini, 2013)

L'adolescenza è un periodo della vita che dovrebbe andare dalla pubertà alla giovinezza, ma oggi si è, a mio avviso, molto allungato.

Ancora dopo i 20 anni si possono osservare comportamenti adolescenziali e forse anche molti adulti mostrano caratteristiche simili a quelle degli adolescenti del passato.

È vero che la vita dura molto più che in passato, che gli studi si protraggono per molti anni, facendo sì che la dipendenza dagli adulti sia molto più lunga, ma anche molti giovani che lavorano mantengono un comportamento adolescenziale: continuano, infatti, a vivere coi genitori, non hanno una propria indipendenza economica e tendono ad accompagnarsi e a fare figli sempre più tardi.

Vi sono alcuni punti fermi che delineano le caratteristiche di pubertà e adolescenza, a prescindere dall'ambiente e dai cambiamenti storici.

Ricorderemo qui alcuni autori fondamentali che hanno definito i tratti caratteristici del periodo adolescenziale.

Due importanti teorie classiche sull'adolescenza sono quelle psicoanalitiche di Freud e di Erikson. Secondo Freud durante l'adolescenza c'è una sorta di rapida ripetizione delle fasi precedenti *orale, anale e fallica*. L'adolescente mostra, infatti, comportamenti che sono tipici delle fasi precedenti: ha spesso problemi con il cibo (tanto che nei casi patologici si possono manifestare anche anoressia e bulimia), spesso non si lava e non cambia gli abiti, mostra interesse per il sesso e rivive il complesso di Edipo, anche se ora disprezza i genitori (paura dell'incesto).

L'andamento del processo dipende molto, secondo Freud, da come l'individuo ha vissuto l'infanzia. L'adolescenza diventa così una specie di cartina tornasole delle relazioni che il bambino ha stabilito con i familiari.

Per Erikson (1980) l'adolescenza è una fase fondamentale per la *costruzione dell'identità* e, anche per lui, è la conseguenza dell'iter che l'individuo ha percorso negli stadi psico-sociali precedenti.

Senza entrare nei dettagli delle teorie, possiamo affermare che tutti gli autori concordano sul fatto che l'adolescenza è un periodo fondamentale della vita, in cui si gettano le basi della maturità.

I processi fondamentali restano quelli della *separazione* e della *costruzione di una propria identità* e per raggiungere questi obiettivi il soggetto mette in atto una serie di meccanismi di difesa, fra cui i più frequenti sono:

- *la scissione della realtà* in parti totalmente buone o totalmente cattive, con conseguenti brevi innamoramenti di persone o idee;
- *l'identificazione proiettiva*, (attraverso la quale il ragazzo attribuisce parti buone agli oggetti di identificazione (come divi, cantanti, personaggi dei social ecc....) e parti cattive ad adulti di riferimento (genitori, insegnanti, ecc....):

- *l'intellettualizzazione*, attraverso la quale si cerca di spostare i conflitti dal piano affettivo ed emozionale a quello cognitivo;
- *l'ascetismo* (oggi molto raro) in cui il ragazzo manifesta un moralismo estremo e rifugge dal divertimento e da quello che considera peccaminoso. (Farneti, 1998, p. 243)

A questi meccanismi si sono aggiunti oggi *l'isolamento totale* volontario, come nel fenomeno dell'Hikikomori (per cui ci si chiude in una stanza per mesi o anni, comunicando solo via computer) e il rifiuto di frequentare la scuola e gli amici.

Nessuno, inoltre, può negare che l'adolescenza sia il periodo in cui c'è uno sviluppo sessuale molto rapido e quindi ci sono dei cambiamenti fisici evidenti, con i quali i ragazzi fanno i conti. È stato detto che l'adolescente è come un *granchio a primavera* perché il granchio a primavera perde il proprio guscio e, perdendo il proprio guscio, è naturalmente soggetto a maggiori difficoltà e anche esposto a molti pericoli (D'Intino, 2008).

O ancora che

l'adolescente è come una biglia che corre lungo un crinale di montagna: non possiamo sapere da quale parte cadrà. È difficile prevedere l'evoluzione dell'adolescenza: intervengono ostacoli, esperienze e traumi che pregiudicano il suo percorso (Bordi, 2009, p. 103).

Nel libro *I paradossi degli adolescenti* (2024), Massimo Ammaniti sottolinea che oggi esistono tante *adolescenze*: quella maschile e quella femminile, quella delle classi sociali più elevate e quella delle classi più svantaggiate, quella dei ragazzi occidentali e quella degli immigrati provenienti da paesi stranieri.

L'adolescente è fragile dal punto di vista affettivo ed emozionale per quanto la sua intelligenza raggiunga l'apice proprio verso i quindici anni.

C'è, perciò, una profonda incongruenza fra lo sviluppo cognitivo e quello affettivo perché i cambiamenti fisici sono così rapidi che rendono difficile riconoscere la propria identità.

Sempre desideroso di conferme da parte degli altri, l'adolescente che si guarda allo specchio cerca di capire chi ha di fronte e nota tutti i propri difetti, con disappunto e disagio. Paradossalmente, le sue ottime capacità logiche e cognitive, gli consentono di criticare in modo molto acuto il mondo degli adulti e di trovarne tutte le incongruenze, ma la sua fragilità emotiva lo rende facile preda di paure e ansie.

Spesso la crescita non è armonica e alcune parti del corpo si sviluppano prima di altre; il bombardamento di ormoni produce a volte inestetismi e i ragazzi non si accettano, pensando che questi difetti saranno perenni.

Inutile dir loro che è una fase transitoria, perché la paura del giudizio degli altri è così forte da creare ansia e continuo bisogno di conferme.

Il gruppo dei pari diventa fondamentale e i ragazzi cercano di mimetizzarsi, assumendo tutti gli stessi atteggiamenti e modo di presentarsi.

Ovviamente le variabili che intervengono sono numerosissime e rendono assai complicato stabilire come siano gli adolescenti di oggi. Già nel 1928 Margaret Mead, nel suo famoso libro *L'adolescenza in Samoa* aveva dimostrato che questa fase della vita viene vissuta in modo molto diverso, a seconda dell'ambiente culturale e, in una società primitiva, praticamente non esiste proprio perché appena il ragazzo ha raggiunto un certo livello di crescita viene considerato adulto. Nelle nostre società occidentali, ormai omologate nel consumismo e nel benessere, l'adolescenza è diventata un periodo di transizione a volte molto lungo e penoso. Senza andare a Samoa, basta guardare indietro alle nostre società contadine, dove i ragazzini a dieci-dodici anni lavoravano nei campi con gli adulti o venivano mandati a servizio. Possiamo quindi dire che le problematiche dell'adolescenza sono il frutto dei cambiamenti sociali.

Ma, proprio per questo, cosa dobbiamo attenderci per il futuro? Mi piace riportare qui una riflessione di Vecchioni, trovata su Facebook, che delinea bene l'atteggiamento di noi adulti e vecchi nei confronti degli adolescenti:

Sono vissuto negli anni '60 e, guardando i ragazzi di oggi, posso dire che sono felice di essere nato in quegli anni. Non c'era il cellulare, Facebook, Twitter e quando dovevamo vederci per giocare citofonavamo a casa del nostro amico e chiedevamo alla sua mamma se poteva scendere a giocare. Non avevamo bisogno di abiti alla moda firmati tanto li sporcavamo ogni giorno. Ci emozionavamo per un bacio sulla guancia. Costruivamo capanne con tutto quello che trovavamo, giocavamo al 'cuoco' in giardino con terra e fiori. La fantasia era tutto. Non avevamo videogiochi, solo bambole e palloni. Vinceva chi lasciava la scia più lunga sgommando con la bicicletta. Quando iniziava a fare buio sapevamo che dovevamo rientrare senza che nessuno ci avvisasse.

Eravamo piccoli ma non ci fingevamo grandi, né vedevamo l'ora di diventarlo. Vivevamo in un mondo dove la sostanza contava molto più dell'apparenza, dove non si pubblicavano le foto dei pranzi su Facebook ma li gustavamo assieme alla nostra famiglia, perché la famiglia era tutto.

I baci li davamo davvero, non mettevamo le faccine su una bacheca e i "ti voglio bene" erano sinceri. Era più sostanza, non apparenza.

Roberto Vecchioni

Credo che molti di noi vecchi abbiano pensato le stesse cose e si siano posti in un atteggiamento critico verso le nuove generazioni, ma bisogna stare molto attenti a non formulare giudizi superficiali su quella che viene definita Generazione Z.

1.2 Generazione Z e genitori

La cosiddetta generazione Z è caratterizzata da un uso intensivo di tecnologie e social media, e da un diverso modo di interazione con i coetanei. Dobbiamo ricordare che questa generazione affronta sfide uniche, che inducono l'aumento dei disturbi di salute mentale come ansia e depressione: si trovano a vivere in una società fluida, dove è molto forte la spinta al successo e ad una certa perfezione fisica, definita dai media.

In secondo luogo, spesso gli adolescenti sono molto soli, con genitori super impegnati e poco presenti. Nessuna meraviglia, quindi, che cerchino sui social relazioni e senso di comunità, con tutti i rischi connessi. Bisogna poi considerare che, mentre in passato si trascorrevano molto tempo per strada, nei cortili e nei giardini, insieme agli amici e vicini di casa, liberi di giocare e chiacchierare, oggi i pericoli sono così aumentati che non è più possibile permetterlo e si è costretti a cercare luoghi protetti e organizzati, come palestre e associazioni varie. Alle problematiche classiche dell'adolescenza, dunque, se ne sono aggiunte altre, legate all'ambiente e al diverso modo di comportarsi degli adulti.

Gli adolescenti di un tempo erano costretti a sottostare a regole molto severe e tutti i genitori si comportavano allo stesso modo. Creavano una specie di barriera protettiva, spesso vissuta con insofferenza dai più giovani, che cercavano di ribellarsi ma, nel contempo, ne erano rassicurati.

Non ci si può ribellare se nessuno ti impone niente! Quindi, l'atteggiamento ribelle degli adolescenti oggi spesso non ha più alcun senso perché sono liberi di fare quello che vogliono.

Dobbiamo poi considerare il fatto che, se in passato gli adulti condividevano dei principi di fondo, a prescindere dalla loro provenienza e dalle loro idee, oggi ognuno si sente libero di pensarla come vuole. La famosa frase "*Alle nove a casa*", che ci rendeva tutti uguali, non ha più alcun senso.

Ma come si può cercare una strada alternativa a quella degli adulti se sono gli adulti a seguire i ragazzi?

Io ho definito spesso i genitori di oggi "*genitori plastilina*" perché non sanno tener duro e si modificano a seconda delle richieste dei figli. Con

grande probabilità dobbiamo rifarci al sessantotto, per trovare l'inizio di questo cambiamento, perché fu la prima volta che gli adulti seguirono i più giovani nella rivolta verso le regole vigenti.

Lorenzo Cantatore (2015), nell'analizzare le fiabe, mette in evidenza la presenza degli steccati, che limitavano lo spazio interno da quello esterno e che non si dovevano scavalcare fino ad una certa età, senza il permesso degli adulti. Era un limite simbolico, che indicava l'importanza di una barriera protettiva che gli adulti alzavano. Scavalcare la recinzione era affrontare il mondo, da soli, dopo la necessaria separazione dagli adulti. Ma se il recinto non c'è più? Come potrò separarmi e conquistare la mia identità?

Possiamo, quindi, chiederci chi sono gli adolescenti di oggi e se ci sono ancora differenze spiccate con gli adulti o se viviamo tutti in un mondo che annulla le differenze e fa sì che molti adulti presentino le stesse problematiche degli adolescenti.

È una domanda che si sono posti in molti e non mancano ricerche che mettono in evidenza quanto gli stadi di sviluppo si stiano modificando e quanto siano spesso sovrapponibili le problematiche psicologiche adolescenziali e quelle degli adulti.

È ovvio che permangono differenze che riguardano vari aspetti come lo sviluppo fisico e sociale. Tuttavia, negli ultimi anni, parecchi studi hanno sottolineato che: alcune caratteristiche tipiche degli adolescenti vengono riscontrate anche negli adulti, portando a un avvicinamento pericoloso.

Gli adolescenti sono in fase di crescita rapida con cambiamenti fisici ed ormonali accentuati. Gli adulti hanno completato questa fase ma, sebbene alcuni tratti come l'aspetto e il metabolismo possano cambiare con l'età, oggi con l'uso di tecnologie, stili di vita, farmaci, alcuni adulti mantengono caratteristiche fisiche più giovani rispetto al passato.

Ormai non ci si stupisce più nel vedere che molti personaggi pubblici ricorrono alla chirurgia estetica per mantenere un aspetto giovanile. Labbra gonfiate, uso di botulino, ecc. ... ci dimostrano che il problema del proprio aspetto fisico non è solo degli adolescenti.

Gli adulti dovrebbero poi avere una maggiore stabilità emotiva e capacità di giudizio, mentre la cronaca non fa che mostrarci adulti molto instabili, alla continua ricerca dell'approvazione sociale e capaci di azioni completamente irresponsabili.

Si parla, poi, tanto dell'uso dei social media nei ragazzi, ma ormai anche molti adulti ne sono completamente soggiogati. Non è difficile vedere una famiglia seduta al ristorante, mentre ciascuno guarda il proprio cellulare senza occuparsi degli altri. Così in treno o in autobus non c'è quasi nessuno che non

sia perso sul suo cellulare o tablet. Oggi alcuni adulti adottano, inoltre, abitudini di svago e mode tipiche degli adolescenti, riducendo le distanze.

Ammaniti ha definito la nuova generazione di genitori “*adultescenti*”, adulti che sono ancora adolescenti nel modo di comportarsi, di vestirsi e di organizzare la propria vita. Nel rapporto con i figli preferiscono essere loro amici piuttosto che assumersi delle responsabilità. “*I figli non vengono guidati con mano sicura, spesso vengono assecondati, giustificati e addirittura sostenuti contro una scuola che pretende troppo e li giudica sempre in modo severo*” (Ammaniti, 2024, p. 137). È molto difficile che i genitori oppongano i “*no che fanno crescere*” (Phillips, 1999) È molto importante, invece, che gli adulti pongano dei limiti, accettando le rimostranze e le ribellioni dei figli (Pellai, 2024).

In conclusione, alcune differenze tra adulti e adolescenti si stanno attenuando, specialmente per effetto di cambiamenti sociali, culturali e tecnologici. Il risultato è il diffondersi di gravi patologie che, purtroppo, non terminano con la fine dell’adolescenza ma permangono nella giovinezza e nell’età adulta, talvolta anche con esiti tragici (Vicari, 2021, 2025).

Da sempre ci ripetiamo che l’adolescenza è un’età critica, ma ci sentiamo confortati all’idea che sia solo una fase di passaggio da sopportare e supportare, quindi destinata a finire e a consegnarci individui maturi e pronti alla vita adulta. E se invece non fosse così? Se la famosa crisi adolescenziale non fosse una semplice crisi? (Vicari, 2025; Pontillo, Vicari, 2025).

1.3 Le nuove tecnologie

La salute mentale degli adolescenti è definita non solo come assenza di disturbi diagnosticabili ma soprattutto come il raggiungimento di alcuni obiettivi fondamentali come l’autostima, la capacità di affrontare nuovi compiti, un buon inserimento nella vita sociale. (WHO, 2018)

Le ricerche sulla correlazione tra l’uso delle nuove tecnologie e i disturbi degli adolescenti non sono tutte concordi.

Con la pandemia c’è stato un incremento notevole del tempo che gli adolescenti hanno speso su computer, tablet e cellulari, sia per necessità, sia perché era l’unico modo possibile di interagire con gli amici e i compagni di scuola ed è anche vero che i disturbi mentali fra gli adolescenti sono aumentati notevolmente, ma non è così certo che siano da attribuire solo all’uso delle nuove tecnologie e dei social media. Sono tante le variabili che rendono difficile una convergenza dei risultati delle ricerche. (Ferguson et al., 2022; Orben e Przybylski, 2019, Taverna, Sangiuliano, 2025;).

I principali problemi legati ai rapidi cambiamenti e all'uso delle nuove tecnologie (Keles, McCrae, Grealish, 2020; Haidt, 2024; Amadori, Righi, 2025) si possono genericamente riassumere così:

- *problemi di salute mentale* come sentimenti di ansia, depressione, bassa autostima, (specialmente quando ci si confronta costantemente con le immagini e le vite degli altri); isolamento sociale; (Tweng, Joiner., 2020; Ohannessian, Fagle, Salafia, 2021;)
- *cyberbullismo*: le piattaforme digitali possono essere utilizzate per minacce e diffamazioni, causando danni psicologici agli adolescenti vittime della dipendenza tecnologica;
- *uso senza limiti delle nuove tecnologie*: l'uso compulsivo di smartphone e videogiochi può portare ad una forte dipendenza, riducendo il tempo dedicato allo studio, al sonno, alle relazioni sociali reali. L'uso di dispositivi digitali prima di dormire può interferire con il ritmo circadiano, provocando dei sogni e sonno di scarsa qualità (Alonzo et al. ,2019). È molto frequente ormai vedere adolescenti, a volte poco più che bambini, sempre connessi, anche di notte o fino ad ore molto tarde. Vivono in una specie di bolla in cui la realtà è solo digitale e le relazioni si vivono in modo molto diverso da quelle reali;
- *riduzione della capacità d'attenzione*: l'esposizione continua a contenuti veloci e multimediali. può influire sulla capacità di concentrazione e di approfondimento;
- *l'esposizione a contenuti inappropriati*; i giovani possono entrare in contatto con materiale, violento, pornografico e sbagliato per la loro età e ciò può influenzare gli atteggiamenti, la loro crescita, i loro valori;
- *rischi di privacy e sicurezza*: la condivisione di informazioni personali può portare a rischio di truffe, furti di identità o falsi maestri online. Il sovraccarico di informazioni e disinformazione per la facilità di accesso a molteplici fonti può portare a confusione, paura e credenze errate, se non si sviluppano capacità critiche di valutazione delle fonti.

È importante che i genitori, gli insegnanti e gli educatori siano consapevoli di questi rischi e adottino una strategia di uso consapevole e responsabile dei nuovi media, favorendo un equilibrio tra vita digitale, relazioni reali e promuovendo l'educazione digitale. Abbiamo visto sopra, tuttavia, che molti

adulti sono vittime quanto i più giovani della dipendenza dai media e non sono, ovviamente, in grado di aiutare i figli o di educarli correttamente.

Le grandi opportunità che ci sono offerte dai nuovi media e dall'intelligenza artificiale andrebbero sfruttate al meglio sia in famiglia, sia nelle scuole ma spesso l'ignoranza degli adulti fa sì che non se ne conosca la portata e si usino solo a scopo di divertimento, o peggio, di attacchi e di offese alle persone.

1.4 La comunicazione.

C'è un aspetto molto importante, legato ad un uso sbagliato dei media, quello della comunicazione. Anche questo è un argomento di tale portata che è difficile trattarlo in poche righe, ma è necessario almeno sottolinearne l'importanza nelle relazioni. (Ricci Bitti, Zani, 1983; Anolli, 2002)

Comunicare significa creare un circolo (virtuoso o vizioso) con chi abbiamo di fronte. È un processo complesso che si basa sulle teorie della mente e sul significato simbolico di gesti e posture. Quando dobbiamo affrontare gli altri, cerchiamo di renderci piacevoli, scegliendo abiti, trucco, pettinature ecc. Questo perché "*pensiamo che penseranno di noi...*" "*Io penso che tu pensi che io pensi che tu pensi, che lui pensi, ecc.*" è il cosiddetto *pensiero ricorsivo*, che sta alla base della *Teoria della mente* o meglio detta *rappresentazione della soggettività*. (Battistelli, 1992, 1995; Battacchi, Battistelli, Celani, 1998)

Questo produce la *circolarità della comunicazione*: se ci avviciniamo a qualcuno con un bel sorriso, è molto probabile che ne riceveremo in cambio un altro e che "*pensiamo che lui/lei pensi che siamo simpatici*". Da quel momento la probabilità che il circolo sia virtuoso è molto alta. Al contrario, se ci si avvicina con un'espressione fredda o minacciosa, la circolarità della comunicazione sarà viziosa.

L'analisi transazionale di Berne ci ha indicato come le posture del corpo, la posizione di braccia e gambe, ecc. siano molto importanti nel processo di comunicazione. Non è un caso che alle hostess di aereo insegnino ad avvicinarsi ai passeggeri col busto piegato in avanti e le braccia tese verso di loro: questo fa sentire i passeggeri accuditi e rassicurati.

Nella comunicazione ci sono poi molti altri elementi come gli odori corporei, i profumi, il colore della pelle, ecc. Tutti questi elementi non possono essere presenti nella comunicazione virtuale attraverso le chat dei cellulari. La comunicazione, dunque, è solo verbale e quelle che vediamo sullo schermo sono immagini bidimensionali che nulla hanno a che fare con la

comunicazione fra persone concrete. La possibilità di modificare tali immagini, inoltre, può produrre effetti molto negativi e, talvolta anche pericolosi. Si possono, infatti, montare video creati ad hoc in cui succedono anche cose molto spiacevoli, utilizzando il volto di qualcuno., fino ad arrivare alla pornografia. Gli adolescenti, perciò, avrebbero bisogno di contatti reali con gli altri, sperimentando direttamente la comunicazione nella sua complessità.

Il mondo virtuale ha introdotto forme “malsane” di comunicazione, che si stanno studiando ma che non sappiamo ancora bene dove ci porteranno. Il metaverso è un esempio inquietante di come vi siano persone che vivono in case virtuali, comprano mobili e oggetti di arredamento per un avatar che li rappresenta.

Dobbiamo fare di tutto per difendere i nostri adolescenti dal pericolo di perdere il contatto con la realtà concreta, pur utilizzando al meglio quello che le nuove tecnologie ci permettono di fare.

2. L’impatto del Covid sugli adolescenti

2.1 Le relazioni familiari

Dobbiamo ricordare qui, prima di tutto, la distinzione fra *home* e *house* nella lingua inglese, dove con *home* si indicano i rapporti familiari e con *house* gli spazi fisici della casa. (Farneti, Battistelli, 2022)

La pandemia è stato sicuramente un momento di emergenza, in cui tutti i sistemi sono stati scossi da piccole o grandi rivoluzioni interne ed esterne. La paura dilagante, la crisi economica, talvolta la perdita del lavoro o le sostanziali modifiche al lavoro stesso, la cessazione di tutte le attività abituali, il bombardamento di informazioni da parte dei media, ecc. hanno profondamente e rapidamente modificato sia il macro-sistema che il crono-sistema, per citare Bronfenbrenner (1979).

Questo ha avuto inevitabili conseguenze su tutti gli altri sistemi, anche se è ancora impossibile farne una valutazione precisa.

Il lungo periodo di reclusione forzata è stato un banco di prova per famiglie e insegnanti, che ha coinvolto bambini, adolescenti, giovani e adulti.

L’entità delle ripercussioni psicologiche è dipesa da un numero imprecisato di variabili: il carattere e le abitudini, le nevrosi preesistenti, la capacità di resilienza, la solidità dei rapporti, oltre naturalmente al livello sociale, la disponibilità economica, ecc. hanno avuto un peso enorme sui vissuti e i risvolti della pandemia (Farneti, 2020 a. b.; Farné, 2021).

Se, per esempio, un genitore ha una tendenza all'ossessività e alle fobie, l'ambiente potrebbe trasformarsi in una specie di incubo per chi non è in grado di decifrare certi comportamenti o di comprendere pienamente il linguaggio adulto. La clausura, poi, ha messo in evidenza problemi che non emergevano durante le giornate piene di impegni: fra i tanti, quello della scuola a distanza e delle competenze necessarie a docenti e famiglie per aiutare i bambini e i ragazzi nei normali processi di apprendimento. Non possiamo addentrarci qui nelle complicate questioni tecniche e didattiche. Possiamo solo fare alcune considerazioni molto sintetiche sulle problematiche psicologiche che si sono dovute affrontare, anche se i dati delle numerose ricerche non sono tutti concordi. A questo proposito c'è un'ampia letteratura (Vicari, S., Pontillo, M., 2022 a, b.).

In primo luogo bisogna tener conto del fatto che la maggior parte dei genitori lavora e si occupa dei figli solo per poche ore al giorno, appoggiandosi di solito a istituzioni, nonni, babysitter. Durante la pandemia, invece, si sono trovati a doversi occupare dei figli a tempo pieno, scoprendo sia gli aspetti positivi, sia quelli negativi. È ovvio che questa sia stata un po' come una cartina tornasole delle dinamiche familiari, spesso coperte e celate dall'indaffaramento. I giorni della settimana si sono trasformati tutti in domeniche e si sa che in psicologia esiste la cosiddetta "*nevrosi della domenica*" (di cui ha scritto Ferenczi già nel 1919), in cui il trovarsi insieme, faccia a faccia, in uno stato di inattività, produce spesso stati di malessere. Già Leopardi scriveva, riferendosi alla domenica: *Diman tristezza e noia recheran l'ore, ed al travaglio usato ciascuno in suo pensier farà ritorno*. Se a questo si aggiunge l'impossibilità di uscire, la situazione può diventare rischiosa. Quando le relazioni sono solide, lo stare sempre insieme può essere un'opportunità ma se le relazioni sono precarie potrebbero innescarsi dinamiche molto pericolose.

Altre variabili importanti sono l'età, il numero dei figli e le condizioni di salute.

Per i ragazzi con disabilità e per le loro famiglie, infine, il Covid 19 è stato un banco di prova molto duro, che ha accentuato le differenze e le difficoltà (Ianes, Bellacicco, 2021)

2.2 Il luogo in cui si viveva

Un'altra variabile importante è stata certamente il luogo in cui si viveva: diversa è la reclusione in mezzo alla campagna, dove si può uscire e passeggiare, dalla reclusione in un piccolo appartamento in città. Sembra strano ma alcune ricerche dicono che chi abita in un piccolo paese ha vissuto peggio

la reclusione di chi abita in città. Questo sembra dovuto al fatto che nei piccoli paesi si è abituati ad una vita sociale quotidiana in un clima di tranquillità, socialità che è mancata durante il Covid. In città, al contrario, i rapporti sono sporadici e si vive in mezzo al rumore e alla confusione. La tranquillità e il silenzio, durante il lockdown, sono stati, quindi, apprezzati dagli abitanti, nonostante la reclusione forzata.

2.3 La casa

Mai come in questo periodo la casa ha manifestato tutte le sue potenzialità ma anche i suoi limiti.

Sulla casa e sulle sue implicazioni sociologiche, economiche, storiche, e filosofiche, si è scritto tanto e ci sono testi molto interessanti che mostrano come siano mutate l'idea, la progettazione e la realizzazione delle case nel corso dei secoli, ma sono pochi gli studi e le riflessioni su come l'ambiente domestico possa essere percepito dai bambini e come la sua struttura, gli oggetti che vi sono contenuti, la distribuzione degli spazi, possano avere un notevole peso sullo sviluppo cognitivo e affettivo (Sarti, 1999; Cantatore, 2015; Coccia, 2021).

In una prospettiva psicologica la casa può assumere tanti significati, sia cognitivi che affettivi, a seconda che si osservino l'adattamento del bambino all'ambiente, le sue capacità spazio-temporali, la denominazione e l'uso corretto degli oggetti, oppure si osservi invece il significato simbolico che il bambino attribuisce alla propria casa (Farneti, Battistelli, 2022).

Sia i rapporti familiari, sia gli spazi fisici, sono stati importantissimi durante il Covid. La tipologia, la grandezza, il luogo in cui è collocata, sono stati di cruciale importanza per vivere più o meno serenamente questo lungo periodo di clausura forzata. Spesso l'abitare è anche correlato alla costituzione della famiglia, perché ci sono ancora (anche se poche) famiglie allargate che vivono nella stessa casa (spesso in appartamenti vicini) e naturalmente questo rende più facile il compito dei genitori che possono continuare ad appoggiarsi a nonni o a parenti.

Si è visto come la maggior parte della gente si sia dedicata ad attività domestiche con rinnovata passione: la cucina, per esempio, è diventato un modo per trascorrere le ore e coinvolgere anche i bambini (non si era mai visto un consumo così alto di lievito e di farine!).

La casa, che durante la vita "normale" è praticamente un luogo di passaggio, si è trasformato in un luogo da esplorare, aprendo armadi e cassetti, ritrovando vecchie fotografie, facendo ordine e pulizie, quasi che finalmente

ci si fosse accorti dell'importanza del proprio nido. Le cose di casa hanno riacquisito una loro vita, sollecitando ricordi e legami affettivi dimenticati (Farneti, Montanari, 2022). In questo senso la pandemia potrebbe aver portato a cambiamenti importanti e positivi se fossimo capaci di far tesoro dell'esperienza.

A prescindere dalla situazione relazionale e abitativa, tuttavia, sia gli adulti, sia i ragazzi, sia i bambini, hanno dovuto mettersi alla prova con le nuove tecnologie, divenute indispensabili per il lavoro, lo studio e i contatti sociali.

Sappiamo quanto siano importanti le relazioni sociali e la comunicazione con gli altri e lo schermo di un computer non potrà mai sostituire l'aula di una scuola o l'ufficio né tanto meno la relazione diretta con colleghi o compagni e insegnanti.

Molti genitori hanno comprato cellulari anche a bambini sotto gli undici anni, proprio per permettere loro di rimanere in contatto con gli amici. Questo ha fatto sì che oggi abbiamo molti ragazzini dipendenti dai social, ecc. proprio perché hanno cominciato ad usarli troppo presto, senza la capacità critica necessaria. (Twenge & Joiner, 2020)

Non possiamo affermare che sia stato solo il lockdown a provocare questa nuova dipendenza, ma certamente i lunghi mesi di solitudine hanno contribuito al dilagare del fenomeno.

La casa è stata un importante contenitore in cui sono emersi tanti nuovi aspetti delle relazioni, tante opportunità nell'uso del proprio ambiente, ma anche tanti *scheletri negli armadi*. I divorzi e le separazioni sono, infatti, aumentati drasticamente.

Gli adolescenti sono così stati testimoni o protagonisti di drastici cambiamenti e non possiamo limitarci ad incolpare i social media del loro malessere.

2.4 Il lutto

Tra il 1918 e il 1920 l'influenza, denominata poi "Spagnola", fece milioni di morti nel mondo. Le cifre sono spaventose e vanno dai dieci ai cento milioni di persone, anche se le stime sono solo approssimative. Intere famiglie morirono e molte persero genitori o figli. Il ricordo di questa tragedia è rimasto nei vecchi che, anche se non erano stati colpiti direttamente, ne parlavano con orrore ai più giovani. La coincidenza con la fine della Prima guerra mondiale, tuttavia, ha fatto sì che la pandemia non facesse altro che aggravare una situazione di per sé già disastrosa per il gran numero di giovani morti al fronte.

Dopo circa cento anni si è ripresentata una pandemia mondiale della stessa gravità ma sembra che, adesso come allora, soltanto chi ha avuto gravi perdite si ricordi bene di quello che è successo. Se ne parla poco e si ricordano raramente le file di camion militari che portavano via i morti. Gli effetti a lungo termine si sono confusi con altri eventi drammatici come la guerra in Ucraina o le stragi in Israele e in Palestina. Gli effetti della pandemia, dunque, sembrano essere stati “assorbiti” da altri gravi problemi mondiali. Non dobbiamo dimenticare, però, che per chi è stato colpito da un lutto in famiglia o fra amici e parenti, gli effetti possono essere molto gravi e duraturi.

In generale si può dire che vivere un lutto costituisca un momento di presa di coscienza. Per un adolescente la morte di un genitore o di un nonno può portare alla presa di coscienza della finitezza e dell’ineluttabilità, concetti che ancora non sono stati elaborati. Spesso i ragazzi non hanno proprio un’idea della morte: si sentono eterni e, per questo, talvolta si mettono anche a rischio, con sfide pericolose dagli esiti tragici.

I ragazzi che hanno visto scomparire un nonno o un genitore, tuttavia, si sono trovati ad affrontare la perdita di persone che facevano parte della loro vita e la scomparsa è stata improvvisa e inaspettata. Durante il Covid, inoltre, le persone sono morte da sole, senza che nessuno potesse avvicinarsi, perciò non ci sono stati neppure i rituali che rendono più facile accettare la separazione.

Nel nostro mondo occidentale viviamo quasi nell’illusione dell’immortalità e, soprattutto i ragazzi, non hanno un’idea della finitezza e della precarietà della vita. Ma cosa sappiamo degli adolescenti che sono stati colpiti da gravi lutti? Qualcuno ha parlato di lutto “*complicato*” (Lee & Neimeyer, 2022), che è stato aggravato dal fatto di non poter salutare chi se ne andava, dal dolore di saperlo solo in un ospedale inaccessibile, di poterlo salutare solo per telefono, laddove le condizioni lo permettevano. Alcuni autori hanno mostrato che il lutto per morte causata da Coronavirus è stato molto più difficile da elaborare e ha avuto effetti prolungati rispetto ad altri lutti (Breen, Lee, & Neimeyer, 2021). Sapere che un genitore, un nonno, un amico veniva strappato alla sua casa e alla sua vita per essere relegato in un ospedale, dove non si poteva più vedere e, spesso, moriva da solo, senza un ultimo abbraccio o saluto, è stato considerato un elemento determinante nel prolungamento del lutto (Wallace et al., 2020). Teniamo poi conto del fatto che la morte si aggiungeva alla paura e all’angoscia determinate dall’epidemia. Durante il Covid, infatti, non solo si era relegati in casa o si poteva uscire solo a certe condizioni, ma si veniva anche martellati continuamente dall’informazione di tv e giornali che non facevano che aumentare il senso di precarietà e disagio. Il futuro sembrava incerto, il lavoro a rischio, l’educazione legata alle lezioni a distanza. Gli adulti spesso non sono stati in grado di

aiutare i figli ad accettare tutto questo. La perdita di una persona cara, perciò, non era altro che la tragica conclusione di un momento psicologicamente già molto difficile.

Per molti ragazzi, infine, il lutto è stato accompagnato dal senso di colpa perché spesso sono stati proprio i più giovani a portare il virus, dovendo frequentare la scuola dopo il periodo di lockdown. Se il nonno o la nonna si sono ammalati e poi sono morti, i ragazzi si sono sentiti dire che il virus l'avevano portato loro. Talvolta sono stati anche redarguiti: “*Non sei stato attento! Non hai messo sempre la mascherina!*” Ovviamente questo ha portato ad un forte senso di disagio e talvolta anche a gravi patologie, come hanno dimostrato molti studi, reperibili anche in internet. Niente riti, niente funerali, niente tombe su cui piangere, con conseguente prolungamento del lutto, hanno mostrato un lato della morte che ha lasciato un vuoto incolmabile in chi l'ha incontrata durante il lockdown (Wallace et al., 2020).

Conclusioni

Non possiamo trarre conclusioni definitive sulle conseguenze a lungo termine della pandemia perché, come abbiamo visto, le situazioni differiscono troppo. Possiamo, tuttavia, ritenere che gli adolescenti, così come gli adulti, abbiano dovuto rielaborare il senso di finitezza e di fragilità, che così spesso dimentichiamo.

Scriveva Papa Francesco nell'Enciclica *Fratelli tutti*:

Il dolore, l'incertezza, il timore e la consapevolezza dei propri limiti che la pandemia ha suscitato, fanno risuonare l'appello a ripensare i nostri stili di vita, le nostre relazioni, l'organizzazione delle nostre società e soprattutto il senso della nostra esistenza. Se tutto è connesso, è difficile pensare che questo disastro mondiale non sia in rapporto con il nostro modo di porci rispetto alla realtà, pretendendo di essere padroni assoluti della propria vita e di tutto ciò che esiste. Non voglio dire che si tratta di una sorta di castigo divino. E neppure basterebbe affermare che il danno causato alla natura alla fine chiede il conto dei nostri soprusi. È la realtà stessa che geme e si ribella. Viene alla mente il celebre verso del poeta Virgilio che evoca le lacrimevoli vicende umane. Velocemente però dimentichiamo le lezioni della storia, «maestra di vita».

Le scuole, dopo le tempeste. Spunti logici e analogici per fare meglio scuola

di *Stefano Versari*

Nell'ultimo lustro sono molteplici le prove vissute dalle scuole. A tutti evidente la prolungata emergenza pandemica da Covid-19, su cui ci si soffermerà. Cui hanno fatto seguito ulteriori eventi, certamente meno impattanti, non per questo trascurabili per una parte almeno delle scuole: gli effetti della guerra in Ucraina, con l'accoglienza di migliaia di studenti fuggiti dalla loro terra; le alluvioni, che in alcuni territori hanno interessato numerosi plessi e comunità scolastiche. Ben diverse nella scala delle complessità, eppure diffusamente vissute nelle scuole, le difficoltà non di rado "ansio gene" connesse alla gestione del PNRR. Altrettanto dicasi per la percezione di costante instabilità ordinamentale introdotta dal ricorso sistematico ed eccessivo alle decretazioni d'urgenza¹, con rapide e successive innovazioni della normativa scolastica, non di rado scoordinate e scarsamente ponderate.

Il "concetto di storia" del filosofo tedesco Walter Benjamin è che il progresso si fonda sulla catastrofe e che la vera catastrofe "è *il non decidere e lasciare che tutto resti così com'è*"², che tutto continui come prima. Per questo è necessario che le molteplici esperienze vissute vengano elaborate dalle scuole, per contribuire al loro divenire.

¹ "Il ricorso sistematico ed eccessivo alla decretazione d'urgenza condiziona la forma di governo in quanto altera sul piano fattuale le dinamiche della democrazia parlamentare che, secondo la Costituzione, accoglie una dimensione di pluralismo politico che non può essere neutralizzata marginalizzando il ruolo delle Camere entro procedure parlamentari declinate in senso meramente formale": Renzo Dickmann, *Gli eccessi della decretazione d'urgenza tra forma di governo e sistema delle fonti. (Osservazioni a margine di Corte cost., 25 luglio 2024, n. 146)*, Federalismi.it, n. 22/2024, p. 59.

² Cfr. Gentili D., 2019, p. 129.

1. Una inusitata produzione scientifica

La Pandemia ha rappresentato un esempio paradigmatico di “fatto sociale totale” (Mauss 2002), in grado di coinvolgere e per certi aspetti sconvolgere gli elementi culturali e relazionali di gran parte dell’umanità. L’entità della prova ha determinato una inusitata produzione di indagini scientifiche di natura statistica, sociologica, pedagogica, psicologica, medica, antropologica e via dicendo³.

Il premio Nobel per la fisica, Giorgio Parisi, in relazione alla mole di informazioni disponibili nel tempo della pandemia, scrive⁴:

Si ha l’impressione che aumentando il flusso dei dati non aumenti la conoscenza, ma solo la confusione. Sembra quasi un paradosso, ma non lo è: è la prova che è solo un’illusione pensare che i dati siano trasparenti.

I dati vanno interpretati con adeguate chiavi di lettura. Neppure il diffuso ricorso all’indagine statistica, una delle metodologie scientifiche maggiormente perfezionate, è stato sufficiente per districarsi, anche in ragione della scarsa competenza sociale nell’utilizzo di strumenti matematici di base. Non mancano poi letture critiche dell’enfatizzazione probabilistica laddove, osserva Enzo Melandri⁵,

l’algoritmo della probabilità è per lo più inteso come una razionalizzazione soggettiva del nostro incompleto sapere, quasi una razionalizzazione della nostra ignoranza; oppure, cosa che non fa molta differenza, come una misura dell’attendibilità della nostra attuale credenza, o aspettativa, rispetto a credenze o aspettative simili di cui abbiamo esperienza passata.

La grande quantità di studi e ricerche ha contribuito ad ottenere l’effetto contrario al voluto: una sorta di “rumore di fondo” cognitivo. È un poco come se, in una sala concerti, il brusio del pubblico arrivasse a sovrastare l’esecuzione musicale, che pure si vorrebbe ascoltare. L’effetto paradossale, noto

³ Analizzando alcune fonti bibliometriche ed estendendone gli esiti al 2025, sono stimabili nell’ordine di 25.000 le indagini scientifiche a livello internazionale solo limitandosi al tema *Covid19-scuola-education*, nell’ordine del 4% quelle a livello italiano. cfr. Aristovnik A., Karampelas K., Umek L., Rav D., 2023; Ofori E. K., Zhang J., Nyantakyi G., Hayford I.S., Tergu C.T., 2023; Zammarchi G., Carta A., Columbu S., Frigau L., Musio M., 2024.

⁴ Parisi G., *Presentazione*, in Mira A., Massarenti A., 2021, pp. XI-XV. Scritto utile per imparare a districarsi nell’esorbitanza di dati quotidiani, che sovrastano pure l’oggi post-pandemico. Con sitografia: <https://www.mondadorieducation.it/content/uploads/2020/11/sitografia.pdf?x87950>

⁵ Melandri E., 2023, p. 201.

da tempo, è quello di generare una diversa forma di “censura”. Ovvero realizzare una censura non, come di consueto, per asportazione di notizie. Al contrario, anche laddove non ricercata, si è determinata una censura per eccesso di informazioni, così da rendere arduo elaborare un giudizio personale criticamente fondato. È quanto osserva Umberto Eco⁶:

Una cultura però può censurare non solo per cancellazione e reticenza, ma anche per eccesso di informazione... Rischiamo di restare sommersi da un eccesso di informazioni, e la differenza fra il silenzio e il troppo rumore è davvero minima.

Tentando di districarsi nel diffuso “rumore cognitivo” e con riferimento al vissuto scolastico, in questo scritto ci si propone la rilettura di alcune esperienze delle scuole, adottando chiavi interpretative sia logiche che analogiche.

2. Innovazioni sperimentate nella pratica scolastica

Il Covid-19 ha determinato carico emotivo, isolamento sanitario, ansia sociale con effetti significativamente negativi sulle comunità scolastiche. In generale, tuttavia, le scuole non sono state travolte dalla pandemia e hanno affrontato le complessità quotidiane inaspettate, resistendo alla crisi e rinnovandosi diffusamente in termini di consapevolezza del compito educativo e di innovazione relazionale, culturale, didattica e tecnologica⁷. Di seguito alcune acquisizioni esperienziali delle scuole, fra quelle più diffusamente riconosciute nella prassi e dalla letteratura scientifica⁸.

⁶ Eco U., *Perché le università*, Bologna 20 settembre 2013 <https://disf.org/files/eco-perche-universita.pdf>

⁷ Versari S., 2021. Il volume raccoglie note diffuse nell’incalzare della pandemia, nel corso del 2020, per sostenere le scuole nell’emergenza. Una sorta di guida didattica e “diario di bordo” della resistenza e resilienza delle scuole.

⁸ Per le ragioni richiamate risulta impossibile, nello spazio del presente contributo, accennare alle molteplici indagini scientifiche in relazione ai diversi temi qui tratteggiati. Ci si limita pertanto a parziali e limitati riferimenti bibliografici in nota, da cui eventualmente spiegare gli approfondimenti desiderati. Fra gli studi più recenti di carattere generale, di organismi internazionali e nazionali, si suggeriscono: OECD (2024); UNESCO (2024); European Commission (2024); Education International & CSEE-ETUCE (2024). A livello italiano, fra gli altri: Invalsi (2020); Indire (2022); Osservatorio UniCatt OCPI (2022).

2.1 Didattica digitale

Sono assai cresciute le competenze tecnologiche e, anche grazie alle ingenti risorse del PNRR-Istruzione⁹, molte scuole hanno investito in formazione, strumentazioni per la didattica digitale e per le videolezioni, valutazioni online, registri elettronici, repository digitali, piattaforme LMS (Learning Management Systems, applicazioni software per l'amministrazione, la documentazione, il monitoraggio, la rendicontazione e l'erogazione di corsi didattici, programmi di formazione o programmi di apprendimento e sviluppo¹⁰) e via dicendo. Certo, non sono mancati difficoltà attuative come pure contrasti interni alle comunità professionali, in particolare durante la didattica a distanza (DAD). Scelta, quest'ultima, per certi aspetti obbligata almeno nella prima fase pandemica, nel bilanciamento fra due opzioni entrambe dannose: non fare scuola per assicurare il distanziamento, oppure farla in modalità consapevolmente sminuita nella relazionalità (Ranieri M., 2020-2). Come che sia, il forzato utilizzo ha reso la didattica digitale competenza maggiormente diffusa nella professionalità docente. Attraverso le pratiche *blended learning*, con insegnamento misto sia in presenza che a distanza, si è meglio sperimentata la didattica ibrida come metodologia che supera l'emergenza coniugando spazi fisici e digitali¹¹. Si è maggiormente diffuso il convincimento esperienziale che l'innovazione digitale non costituisca una fra le tante discipline d'insegnamento, essendo ampiamente integrabile in ogni disciplina; si è pure affermata la necessità di costante presidio dei rischi connessi all'uso delle nuove tecnologie¹².

2.2 Benessere

Nelle scuole è significativamente cresciuta l'attenzione al benessere psicologico e socio-emotivo, condizione essenziale per la didattica personalizzata e l'apprendimento; per imparare a prendersi cura pedagogicamente di sé; per rivedere l'organizzazione scolastica nella logica del benessere relazionale, mediante l'integrazione equilibrata fra le molteplici componenti sistemiche. Diffuse le esperienze scolastiche di progetti di educazione socio-relazionale ed emotiva, tutoraggio, sportelli di ascolto, giochi cooperativi...

⁹ Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza: <https://pnrr.istruzione.it/>

¹⁰ Panda S. 2020.

¹¹ Domini M. 2015, in particolare il capitolo "Didattica ibrida, modelli teorici, applicazioni pratiche", pp. 32-40.

¹² Adamoli M. 2021.; AA.VV. 2022.

Il “prendersi cura”, degli altri come di sé, da pratica di frequente retorica, è divenuta maggiormente parte significativa del “fare scuola”¹³.

2.3 Personalizzazione

La didattica digitale a distanza ha reso visibili (e spesso aggravato) divari digitali, sociali, economici, culturali. La marginalità è stata aggravata nei contesti di separatezza determinati dell’esperienza pandemica. Particolarmente complesse le condizioni di studenti limitati in spazi abitativi assai ristretti e privi di dotazioni digitali¹⁴. La maggioranza delle scuole si è attivata perché nessuno allievo “sparisse dai radar delle scuole” attivando ogni possibile azione. In “primis”, per il recupero del contatto umano, per comprendere gli accadimenti personali, mappare le esigenze e realizzare molteplici forme di sostegno e accompagnamento¹⁵. La personalizzazione della didattica è stata centrale ed inglobante molteplici metodi didattici, quali, a puro titolo d’esempio, l’educazione esperienziale, la *peer education*, la scuola aperta e la scuola all’aperto, collaborativa, *problem-based*, ecc.¹⁶.

2.4. Insegnamento

La crisi imposta alla relazionalità ha determinato anche nei docenti difficoltà psicologiche, emotive e nella percezione dell’efficacia del proprio insegnamento¹⁷. Al contempo, è cresciuta la consapevolezza del compito

¹³ Quinto A., 2023; Bembich C., Pieri M., 2023.

¹⁴ Utili suggerimenti degli interventi da realizzarsi in relazione alle condizioni personali di ciascun studente sono desumibili dall’indicatore *Homepos*, basato sulla presenza o meno in casa dell’allievo di un certo tipo di beni, quali un posto tranquillo per studiare; un computer utilizzabile per lo studio; una scrivania per fare i compiti; pubblicazioni ed enciclopedie; collegamento a Internet; cameretta personale per lo studio. cfr. Stefano Versari, 20021, pp. 28-37.

¹⁵ Un esempio di azione mirata accogliente, in un contesto culturalmente diffidente verso la relazionalità scolastica, viene da una scuola del bolognese: durante il lockdown per il Covid, una famiglia di immigrati non disponeva di connessione digitale che consentisse la didattica a distanza. Il padre dell’allieva si dimostrava riluttante alla proposta della scuola di consegnare i compiti su cartaceo direttamente presso l’abitazione, da parte di un collaboratore scolastico volontario. La mediazione individuata prevedeva la consegna dei nuovi compiti e il ritiro di quelli svolti, tutti in cartaceo, solo la sera, quando il padre era presente a casa, al ritorno dal lavoro.

¹⁶ Molina A., Michilli M., Gaudiello I. (2021).

¹⁷ Matteucci M.C. (2020), *Insegnanti, pandemia, DaD. Benessere psicologico e lavorativo degli insegnanti in tempo Covid-19*, Università di Bologna, novembre 2020. <https://amsacta.unibo.it/id/eprint/6537/>

dell'insegnante di mediatore di senso per il “divenire” della persona-studente (Indire 2022) e, a questo fine, di “produttore” di didattica innovativa in relazione alla realtà di contesto.

L'esperienza del limite e le dotazioni del PNRR hanno consentito l'incremento rilevante della formazione in servizio, anche informale ed auto-organizzata mediante iniziative di comunità di pratica, micro formazione, didattica tra pari (Valenzano 2017; Turrini (a cura di) 2021).

Si è maggiormente consolidata la consapevolezza che l'innovazione si realizza mediante l'esercizio della responsabilità personale, il protagonismo e la crescita professionale di ciascun insegnante e ripensando a tali fini i collegi docenti e i consigli di classe come laboratori di innovazione e di sviluppo educativo e sociale (Salerno 2021).

2.5 *Dirigenti scolastici*

Rilevanti le difficoltà organizzative ed emotive sperimentate da ciascun dirigente scolastico. È stato necessario – per loro in primo luogo, così come per tutto il personale scolastico – “mettere in gioco” le capacità personali di resistenza ad eventi impattanti; di resilienza, per sostenere quanto prima il ritorno scolastico a contesti sistemici equilibrati; di riduzione d'ansia, propria ed altrui, per riuscire a gestire le emergenze successive. Molteplici le competenze sperimentate: l'assunzione di posture riflessive per riconsiderare in termini esperienziali gli avvenimenti; la ricognizione delle risorse e dei vincoli personali e di sistema; l'analisi delle competenze e criticità per potere definire il progetto personale e professionale; l'intraprendenza e determinazione nel pianificare azioni funzionali al raggiungimento degli obiettivi, delineando gli elementi di ri-progettazione; l'implementazione della leadership e del management in contesti di necessaria flessibilità; la focalizzazione sulla “scuola comunità educante”, operando con i dipartimenti, i consigli di classe, il collegio docenti, come pure con i genitori e il territorio; l'attivazione di molteplici canali di comunicazione per studenti e famiglie, per fare fronte alle limitazioni relazionali in presenza (Dello Preite 2021).

2.6 *Relazioni cooperanti*

I *lockdown* hanno significativamente rinforzato l'esperienza di scuola come comunità educante e spazio di relazione, socializzazione e sviluppo umano. Molte le scuole che hanno imparato a investire maggiormente nella

costruzione del gruppo classe, nella collaborazione tra studenti, nel clima educativo, con studenti e genitori. Si è accresciuta la consapevolezza della scuola come ecosistema relazionale e verificato un cambiamento positivo nella collaborazione tra i soggetti interni alla scuola, con l'aumento degli scambi professionali e di informazione (Argentin, Santagati, Truscello 2022).

2.7 Relazioni territoriali

Sono state sperimentate diffuse esperienze di recupero della centralità delle scuole nei contesti sociali e relazionali delle comunità territoriali. Non pochi sono stati sollecitati a prendersi “cura” delle scuole del proprio territorio, a riconoscerle come “bene comune” e a sentire in esse il “battito della comunità”, adottando l'espressione usata per ricostruire le scuole dopo il sisma in Emilia del 2012. Pure diffuso l'utilizzo dei Patti di comunità¹⁸ quali strumenti per realizzare la “scuola aperta alla società civile”, che già il Regolamento dell'autonomia delle istituzioni scolastiche sosteneva, oltre due decenni or sono, auspicando l'ampliamento dell'offerta formativa tenendo conto “delle esigenze del contesto culturale, sociale ed economico delle realtà locali”¹⁹. È stato diffusamente sperimentato il paradigma di cittadinanza sociale, mutualisticamente partecipe della co-costruzione del bene comune.

2.8 Flessibilità

Il tempo della pandemia ha costituito occasione per sperimentare principi di flessibilità in precedenza impensabili, in termini di tempo, spazio e organizzazione scolastica. Le scuole sono state diffusamente capaci di “gestire l'imprevisto”, mostrando inattese doti di resistenza (nell'impatto con la dura nuova realtà) e di resilienza (nella fase di ripresa, una sorta di rinascita). Significativa e diffusa l'esperienza organizzativa innovativa delle scuole: ge-

¹⁸ Rapporto Labsus 2022 sull'amministrazione condivisa dell'educazione, Le scuole da beni pubblici a beni comuni, https://www.labsus.org/wp-content/uploads/2023/04/LAB-SUS_Rapporto-2023_DEF.pdf; Indire, Osservatorio nazionale sui Patti di Comunità, <https://www.indire.it/progetto/osservatorio-nazionale-sui-patti-educativi/>

¹⁹ Decreto del Presidente della Repubblica 8 marzo 1999, n. 275, “Regolamento recante norme in materia di Autonomia delle istituzioni scolastiche ai sensi dell'art.21 della Legge 15 marzo 1999, n. 59”, art. 9 comma 1.

stione delle emergenze, adattamento dei calendari, utilizzo di strumenti flessibili, decisioni rapide, coinvolgimento dinamico degli stakeholder (OECD 2022). Oggi molte scuole hanno piani di continuità didattica, strumenti digitali innovativi e una maggiore elasticità nelle modalità organizzative: è stato sperimentato nella pratica didattica e organizzativa il principio costituzionale e regolamentare di autonomia delle istituzioni scolastiche.

3. Focus sulla didattica digitale

Come richiamato, la didattica digitale è stata oggetto di necessaria attenzione da parte delle scuole durante la pandemia. Ne consegue l'opportunità del seguente breve focus sul tema²⁰.

La crescita delle dotazioni digitali e della connettività delle istituzioni scolastiche negli ultimi lustri è stata estremamente significativa. Il registro elettronico è ora utilizzato nel 100% delle istituzioni scolastiche. Le aule cablate hanno superato l'80% e quelle connesse oltre il 90%. Quelle in grado di svolgere didattica digitale con BYOD (bring your own device) sono attorno al 70%.

Durante la pandemia, e a seguire con il PNRR, le dotazioni delle scuole sono cresciute in maniera accelerata e significativa, con la consapevolezza della necessità di coesistenza delle chiavi di volta dell'innovazione digitale: l'*hardware* (le dotazioni tecnologiche materiali), il *software* (le dotazioni immateriali di programmi informatici e piattaforme digitali) e il *setting* (la disponibilità di locali adeguatamente progettati e ibridamente dotati).

Per l'accesso ai mondi digitali è essenziale la "connettività". Dopo il terremoto in Emilia del 2012 venne coniato un breve epigramma valido per tutte le scuole del Paese: «*connectio sine qua non*». Esprime la condizione necessaria di connettività a fondamento dell'innovazione didattica digitale e integrata. A questi fini è operativo nel nostro Paese, dallo scorso decennio, il Piano nazionale BUL (banda ultra larga), cresciuto anche durante la pandemia, con un piano pluriennale di connettività internet delle sedi scolastiche italiane²¹.

²⁰ S. Versari, Capo Dipartimento per il sistema educativo di istruzione e formazione, Ministero dell'istruzione, 19.05.2022 audizione VII Commissione cultura, Camera dei Deputati, "Innovazione didattica, anche legata all'uso delle nuove tecnologie" https://documenti.camera.it/leg18/resoconti/commissioni/stenografici/xhtml/07/indag/c07_innovazione_didattica/2022/05/19/resoconto.0008.html

²¹ <https://bandaultralarga.italia.it/>; <https://www.infodata.ilsole24ore.com/2022/05/03/banda-larga-cosa-e-successo/>

È evidente la necessità di adeguate competenze digitali, ovvero possedere adeguata dimestichezza e spirito critico nell'utilizzo scolastico e formativo del digitale. Per tali ragioni già nel 2017 era stato definito, a livello europeo, un quadro delle competenze digitali richieste ai docenti e formatori (DigCompEdu)²². Auspicabile che il quadro europeo delle competenze digitali divenga parte del portfolio del docente, non solo nel percorso di formazione e prova (Di Stasio et al. 2021; Pettenati et al. 2025).

Dal punto di vista culturale, la pandemia ha contribuito a superare significativamente, nel mondo scolastico, la dicotomia “digitale *versus* analogico”, talora tradotto semplicisticamente in “virtuale *versus* reale”. Visione illogica perché non rispondente al principio di realtà: l'uno e l'altro possono contribuire alla nostra comprensione del reale, se utilizzati con modalità educative. È così che il digitale è entrato diffusamente nel fare scolastico con metodologie differenziate: *coding, making, tinkering, unplugged...*²³.

Quale l'idea di fondo? Di fronte alla pervasività del digitale nella vita quotidiana, è necessario adoperarsi perché gli studenti non perdano di vista la dimensione creativa e sviluppino la capacità di individuare soluzioni e costruzioni digitali, utilizzando al meglio gli strumenti di cui dispongono.

Permane tuttavia, soprattutto ad *extra* delle istituzioni scolastiche, una sorta di dicotomia fra la richiesta di disciplinizzazione degli insegnamenti del digitale, da un lato, e quella di diffondere conoscenza ed uso del digitale, dall'altro. Viceversa, tutte le esperienze scolastiche in atto a livello internazionale suggeriscono l'idea del digitale utilizzato strumentalmente per costruire un quadro complessivo di apprendimento dell'alunno. Senza necessità di ricondurlo a nuova disciplina scolastica, per evitare di frantumare l'unitarietà dell'insegnamento, fondamentale ad esempio nella scuola primaria.

Altra consapevolezza derivata dall'esperienza della pandemia è quella, per certi aspetti dicotomica, del digitale in relazione all'inclusione della disabilità. È infatti certo che la didattica digitale a distanza ha costituito elemento di grave frattura relazionale in presenza di disabilità richiedenti il contatto personale. È però altrettanto vero che, recuperata la relazionalità in presenza, l'utilizzo di plurimi strumenti digitali innovativi e compensativi, rispetto alla specifica disabilità, ha consentito azioni inclusive nell'agire scolastico per altri versi impensabili (Agostini 2024).

²² <https://publications.jrc.ec.europa.eu/repository/handle/JRC107466>; https://digcompedu.cnr.it/DigCompEdu_ITA_FINAL_CNR-ITD.pdf.

²³ Materiali esplicativi ed esperienziali, in continuo aggiornamento, sul sito: <https://serviziomarconi.istruzioneer.gov.it/>

La revisione dei metodi di valutazione, la realizzazione di nuovi ambienti di apprendimento strutturati con le tecnologie dell'informazione, della comunicazione e avanzate introducono opportunità impensabili per studenti vulnerabili, come dimostrato in esperienze di Realtà Virtuale Immersiva, consentendo di definire nuove e diverse modalità di espressione, non altrimenti realizzabili²⁴.

A tale proposito, sarà opportuno riflettere ulteriormente circa la modalità BYOD (*Bring Your Own Device* ovvero “porta il tuo dispositivo”), che si fonda sull'utilizzo del proprio strumento digitale nella didattica di classe, facilitante l'apprendimento in quanto ognuno conosce lo smartphone o il tablet che possiede. Questa impostazione si scontra con alcuni recenti divieti di utilizzo di strumenti individuali “connessi”, durante l'orario scolastico²⁵. Evidente che utilizzare la connessione durante l'orario scolastico può essere pericoloso eppure, al contempo e a certe condizioni, può costituire una potenzialità, laddove l'utilizzo dello strumento personale faciliti la didattica digitale integrata. Infine, si consideri che la didattica in presenza, cui si è tornati dopo la pandemia, non significa didattica senza digitale. Al contrario, come più volte ribadito in questa sede, il digitale è utilissimo per sostenere la didattica in presenza, con l'utilizzo innovativo delle strumentazioni e degli applicativi oggi disponibili.

4. Focus sulle “classi capovolte”

Durante il lockdown e la forzata “didattica a distanza” (DAD), come pure negli anni successivi per non pochi studenti nelle zone colpite da alluvioni, molti insegnanti hanno ripensato la propria pratica didattica in relazione al contesto emergenziale. Diversi di questi, pur senza riferirsi formalmente alle

²⁴ Progetto BET, *Oltre il Covid-19: la nuova era dell'insegnamento. Analisi dei bisogni sull'innovazione nella didattica e lo sviluppo delle competenze digitali nella scuola post Covid*, 2021, https://www.oxfamedu.it/wp-content/uploads/2023/06/BET_Report_OLTRE-IL-COVID19_LA-NUOVA-ERA-DELLINSEGNAMENTO.pdf.

²⁵ Con Circolare Ministeriale 16 giugno 2025, n. 3392, il Ministro dell'istruzione e del merito ha introdotto il divieto, alle superiori, di “*utilizzo dello smartphone durante l'orario scolastico anche a fini didattici*”. Il divieto – successivo a quello per il primo ciclo di istruzione – è motivato da preoccupazioni per la salute mentale e la capacità di concentrazione dei giovani. Il divieto Sebbene problematico l'utilizzo a scuola degli smartphone, con il divieto viene meno la possibilità di attività veloci e mirate, come quiz interattivi, sondaggi istantanei o consultazione rapida di risorse online, senza la necessità di spostarsi in un'aula computer o di distribuire dispositivi. Questo nel medesimo momento in cui ci si prefigge di implementare la Scuola digitale con le Linee guida per l'introduzione dell'Intelligenza Artificiale nelle Istituzioni scolastiche (DM 9 agosto 2025, n.166).

“classi capovolte” (le “*flipped classroom*”), ne hanno nella sostanza applicato i principi, appena reso possibile dall’evoluzione pandemica. Utilizzando in parte rilevante la formazione asincrona (a distanza e senza possibilità di interazione diretta), con l’uso di video-lezioni registrate, podcast, materiali autoprodotti o selezionati online. Ricorrendo poi, per come possibile, a piccoli gruppi di apprendimento diffusi, volti al confronto, al chiarimento dei dubbi, al lavoro condiviso (nei casi di didattica a distanza, in *breakout room* per piccoli gruppi più spesso su piattaforme di semplice e gratuito utilizzo, come Zoom o Meet)²⁶.

È così risultata enfatizzata – pur nell’oggettiva complessità data dalla distanza fisica e dal conseguente venir meno della relazionalità compiuta – la centralità dello studente, accompagnato nell’apprendimento e con maggiore autonomia nella gestione e tempi dello studio.

Il modello delle *classi capovolte* risale almeno all’inizio degli anni Novanta del secolo scorso. Si tratta, nella sostanza, del rovesciamento della logica tradizionale della lezione frontale. Ovvero, i contenuti vengono resi disponibili agli studenti prima della lezione (tramite libri, video, schede, letture, materiali multimediali), mentre il tempo in classe è dedicato ad attività collaborative, esercitazioni, discussioni guidate con i pari, *problem solving* facilitati dagli insegnanti²⁷.

Numerose indagini e studi qualitativi condotti in Italia e in Europa tra il 2020 e il 2022 hanno documentato pratiche *flipped* adottate nel corso di situazioni emergenziali²⁸. Positivo il maggiore *engagement* degli studenti, specialmente con attività sincrone ben progettate e cooperative. Sono pure emerse disuguaglianze di accesso, che hanno penalizzato studenti privi di dispositivi adeguati o connessioni stabili. Ulteriore difficoltà si è evidenziata nella scarsa formazione tecnologica dei docenti, non di rado privi di esperienze pregresse nella modalità didattica e mancanti di comunità professionali di supporto e formazione.

La maggiore familiarità con strumenti digitali e metodologie attive ha reso la *classe capovolta*, in più contesti, una strategia stabile, anche con il ritorno alla didattica in presenza, adottando per l’apprendimento, ad esempio, metodologie *blended learning*.

²⁶ Ema A., Toto S. (2021). Suggerimenti operativi per l’organizzazione di percorsi in presenza o *blended learning*, sincroni e asincroni, in: Ligorio M.B., Cacciamani S., Casareni D. (2009); Gastaldi S. (2020).

²⁷ Bergmann J., Sams A., 2012; Maglioni M. Biscaro F., 2014; Maglioni M., Pancucci V., 2019; Paladino G., Spalatro C., 2020.

²⁸ Gopalan C., Butts-Wilmsmeyer C., Moran V., 2021; Divjak B. et al., 2022; Lupetti E., 2023.

La sfida è ora integrare diffusamente questa metodologia didattica in una visione pedagogica strutturale, fondata su personalizzazione degli apprendimenti, autonomia dello studente e valorizzazione del tempo scuola per attività ad alto valore aggiunto.

La *classe capovolta*, inoltre, è strumento strategico per mantenere per quanto possibile il servizio scolastico, in particolare nella scuola primaria, in realtà in rapidissimo calo demografico site nelle piccole isole, nelle aree montane e in generale nelle “aree interne”²⁹. In queste realtà, per mantenere presidi scolastici, talora non è più sufficiente nemmeno il ricorso alla pluriclasse, dato il ridotto numero di studenti. Occorre perciò valutare il ricorso a nuove modalità organizzative, ad esempio utilizzando la lezione disciplinare a distanza per gruppi classe dislocati in plessi differenziati; adottando a complemento formativo il tempo scuola in presenza con *problem solving* per piccoli gruppi di apprendimento, mediante il sostegno e l’accompagnamento facilitante di educatori³⁰.

5. Focus sulle povertà educative

L’emergenza Covid ha impattato maggiormente sugli studenti con contesti familiari “poveri” dal punto di vista economico, culturale e sociale. Nel Nord Italia questi sono, in parte rilevante, studenti privi di cittadinanza italiana (CNI). Le indagini Invalsi evidenziano diffusamente e con costanza nel tempo che, laddove è alto il numero di studenti CNI (in primo luogo in Lombardia, dal punto di vista dei numeri assoluti, e in Emilia-Romagna dal punto di vista percentuale), le competenze in italiano e matematica sono molto basse per gli studenti di prima generazione; sono invece insufficienti per quelli di seconda. I divari sono presenti sia al termine della primaria, sia al termine della secondaria di I grado. Così che nei prossimi tre o quattro lustri

²⁹ Le aree interne comprendono complessivamente 1904 comuni con, in media, 2400 abitanti a comune. <https://politichecoesione.governo.it/it/politica-di-coesione/strategie-tematiche-e-territoriali/strategie-territoriali/strategia-nazionale-aree-interne-snai/le-aree-interne-2021-2027/>

³⁰ Approfondimenti e materiali sono reperibili nel documento di lavoro: #PluriclassiAppennino “Inverno demografico”, scenari, opportunità, per le “piccole scuole” in Emilia-Romagna, Ufficio scolastico regionale per l’Emilia-Romagna, Dicembre 2023 <https://www.istruzioneer.gov.it/wp-content/uploads/2024/01/2023-documento-lavoro-Pluriclassi.pdf>

sono da attendersi crescenti dispersioni di talenti e povertà educative, emarginazione e germi di possibili conflitti sociali³¹.

Le povertà sociali hanno acuito l'impatto della pandemia sugli apprendimenti, non ultimo in ragione delle condizioni abitative e di inadeguate dotazioni digitali familiari³². In queste situazioni la concentrazione in alcuni plessi scolastici di studenti CNI ha ulteriormente incrementato le difficoltà, per la carenza di opportunità di *peer education*, per piccoli gruppi o quanto meno a distanza. Si consideri ad esempio che a Bologna comune (analoghi risultati per tutti i capoluoghi dell'Emilia-Romagna), la percentuale media di studenti CNI nelle scuole primarie è di circa il 27%. Ma nei plessi la situazione è molto differenziata e se vi sono diversi plessi con meno del 10% di studenti CNI, ve ne sono diversi con il 60%, 70% e oltre di studenti CNI. È la fotografia di scuole nei fatti destinate a omologhi per condizione di appartenenza sociale, culturale, etnica. Scuole nelle quali essendo molte le classi senza o con pochissimi studenti nativi, si alimenta il fenomeno delle “*white flight*”: ricerca da parte dei nativi di scuole diverse da quelle del territorio di bacino oppure di forme alternative di istruzione (cd. istruzione parentale)³³. Viene meno in queste condizioni l'educazione interculturale perché si riduce radicalmente la possibilità materiale di “incontro” con studenti nativi.

La tempesta Covid ha evidenziato le complessità richiamate ma, a ben vedere, sulla scorta della letteratura scientifica, al di là di diffusi e generosi interventi di contesto, non risultano riflessioni istituzionali sistemiche, quali ad esempio: revisione delle politiche di edilizia popolare; “ricucire le periferie”, rendendole attrattive; rivedere le politiche di bacino scolastico; intervenire sui trasporti pubblici per ridurre le separatezze scolastiche; valorizzare i Cpia (Centri provinciali per l'istruzione degli adulti) nell'ambito delle com-

³¹ Invalsi: indice ESCS (<https://www.invalsiopen.it/indicatore-escs-valutazione-equa/>); risultati invalsi diario di bordo per la scuola (<https://www.invalsiopen.it/leggere-risultati-invalsi-diario-bordo-scuola/>); grafici interattivi GRADO 2, 5, 8, 10, 13:

<https://public.tableau.com/app/profile/invalsi/viz/Rapporto2022-2023-Grado2-Grado5-Grado10/INIZIO>;

<https://public.tableau.com/app/profile/invalsi/viz/RAPPORTO2022-2023-Grado8-Grado13/INIZIO>.

³² Questi elementi sono misurati dalle indagini Invalsi con riferimento all'indicatore HOMEPOS, sopra richiamato in nota. Per le povertà educative: Save the children, *L'impatto del Coronavirus sulla povertà educativa*, 2020 (https://s3.savethechildren.it/public/files/uploads/pubblicazioni/limpatto-del-coronavirus-sulla-poverta-educativa_0.pdf); Istituto Demopolis, *Gli italiani e la povertà educativa minorile nell'era Covid*, 2020 (<https://www.demopolis.it/?p=7914>).

³³ Fenomeno da tempo segnalato anche in Italia: Pacchi C., Ranci C., 2017.

petenze non solo linguistiche, ma anche disciplinari e dell'orientamento; rendere l'istruzione e formazione professionale "opzione qualificante", sempre meno residuale;...

La pandemia, dunque, non pare avere istruito adeguatamente circa la necessità di affrontare il problema segnalato, non insuperabile se preso in carico per tempo. Ad esempio, Kamala Harris, candidata per i democratici alla presidenza USA nel 2024, ha raccontato di avere avuto la fortuna, da ragazzina nera, di andare in una scuola migliore grazie al servizio di scuolabus istituito per le minoranze che vivevano nei quartieri più disagiati (Johnson M., 2022).

6. Conoscenza logica e analogica

Il processo di comprensione necessita di accoglimento e mantenimento, per divenire apprendimento. Come osserva Oliver Sacks³⁴:

Non è sufficiente apprendere qualcosa, "arrivare" a qualcosa in un lampo. La mente deve essere in grado di accogliere questo qualcosa, di mantenerlo. Questo processo di accoglimento, la capacità di creare uno spazio mentale, una categoria con connessioni potenziali, e la capacità di crearlo con prontezza, mi sembrano cruciali nel determinare se un'idea o una scoperta prenderà piede o darà frutto, o se verrà dimenticata, sbiadirà e morirà senza seguito.

La prima difficoltà, la prima barriera, si incontra nella propria stessa mente, nel permettere a se stessi di incontrare nuove idee e poi di portarle a un livello di coscienza pieno e stabile, di dare loro forma concettuale, mantenendole nella mente anche se non incontrano, o contraddicono, le proprie concezioni, credenze e categorie.

Trascorsi cinque anni dalla pandemia, sopravvenuti ulteriori eventi di particolare complessità, ancorché minore impatto complessivo, il solo empirismo logico, alla fin fine, non pare in grado di determinare artefatti cognitivi compiutamente esaustivi. L'unificazione della conoscenza sotto l'egida delle sole scienze empiriche e della logica non risulta sufficiente per consentire la costruzione dello "spazio mentale" necessario alla compiuta comprensione degli accadimenti. Specialmente di quelli di cui si tratta, drammaticamente complessi e inaspettati, con riflessi travolgenti anche sul fare delle scuole.

Per la migliore comprensione cognitiva del tema in esame, oltre ai principi logici, vengono in soccorso i principi analogici.

³⁴ Sacks O., 2023, p. 189

Quale il rapporto fra logica e analogica? In termini semplificati, potrebbe dirsi che la logica – a partire dal sillogismo aristotelico – è descritta dalla linea. Questa esclude la molteplicità ed esige l'univocità, così come il razionalismo cartesiano e la logica matematica. La scienza, per garantire l'obiettività, si affida a procedimenti che seguono la linearità: misurazione, replicabilità e dimostrazione (deduttiva o induttiva stretta).

Tuttavia, è la tesi di Melandri (2004) che facciamo nostra in queste pagine, la linearità non esaurisce la razionalità. Laddove se ne rivela l'insufficienza, emerge il principio complementare del "circolo". Questo incarna il pensiero ermeneutico che riconosce valore all'analogia, alla somiglianza, alla pluralità, alla contraddizione, motori della conoscenza. Se la linea è il percorso rettilineo (deduzione rigorosa), il circolo è il movimento di ritorno e di inclusione che caratterizza l'interpretazione e la generazione del senso, fondandosi sulla percezione e la somiglianza:

il riconoscimento percettivo, l'identificazione delle "stesse" cose, la continuità del "sé" che ne fa esperienza, tutto questo e quanto ne deriva presuppone l'uso di un principio comportamentistico di carattere analogico, piuttosto che logico; (...) anche i "paradigmi" che governano l'uso del linguaggio ordinario si formano e agiscono a partire da un sistema di somiglianze³⁵

Nella complessità, per sostenere la progressione nella comprensione e conoscenza, occorrono metodi interdisciplinari, interagenti fra saperi diversi. Per tali ragioni si enfatizza in questa sede la funzione induttiva dell'analogia³⁶, che Douglas Hofstadter definisce "motore del pensiero":

invece di essere considerata centrale nella cognizione, l'analogia tende tutt'oggi ad essere vista meramente come un sofisticato strumento di logica, a cui si attinge solo in speciali circostanze piuttosto rare. Questa percezione quasi universale della natura del pensiero analogico è un gran peccato, perché in realtà l'analogia pervade profondamente il pensiero...l'analogia è ciò che ci porta ad ogni destinazione mentale possibile. È il modo di arrivare ad ogni idea, per quanto sia piccola o banale. Invece di essere rare, le analogie sono eventi mentali ipercomuni, anzi onnipresenti, generati parecchie volte ogni

³⁵ Id. pp. 10-11.

³⁶ Sul procedimento analogico centrali gli studi di Enzo Melandri – in particolare i già citati *La linea e il circolo* e *L'analogia, la proporzione, la simmetria* – e Melchiorre V., 1996. Si vedano anche, fra gli altri: Cicero V., 2012; Mariani E., 2012; Possati L.M., 2013; Bonfanti A., 2016; Nappo F., 2024.

secondo, ed è solo grazie alla continua cascata di analogie nel nostro cervello che riusciamo ad orientarci nel mondo³⁷.

Nominalmente, l’analogia è identificata come relazione di affinità tra due o più entità, per alcune caratteristiche comuni che rendono possibili nessi di similitudine³⁸.

Il metodo analogico è diffuso in ambito scolastico per illustrare, ad esempio, fenomeni matematici e fisici³⁹. Nota, ad esempio, l’analogia idraulica dei fluidi per spiegare i fenomeni connessi all’elettrodinamica: la differenza di potenziale, la resistenza elettrica e la corrente elettrica, che deriva il suo nome proprio dall’analogia con la corrente dei corsi d’acqua. Eppure,

dobbiamo fare i conti con un paradosso: il concetto stesso di analogia implica che non se ne possa dare una definizione univoca e inclusiva di tutti i suoi usi (...). Per lo più l’analogia appartiene al contesto del linguaggio ordinario. In questo contesto essa compare, ricorre, si rende riconoscibile come un uso discorsivo più o meno frequente. È tale uso un uso logico, un uso retorico? Poco importa, per ora. Basterà rilevare che tale uso costituisce un fatto, cioè qualcosa di individuabile come tale. Non c’è bisogno di definizione per riconoscere un fatto; di una cosa, di un evento noi diciamo che è un fatto quando crediamo che tutti ne abbiano o dovrebbero avere esperienza e quindi ne presupponiamo una certa qual preliminare comprensione da parte di ciascuno⁴⁰.

Conviene un maggiore ricorso al “paragone”, assai utile per desumere modalità innovative di costruzione e adattamento nel farsi delle scuole. Per tali ragioni, nel seguito dello scritto, si adotta diffusamente il procedimento analogico, per delineare ulteriori importanti acquisizioni esperienziali, ancorché talora solo percepite e non diffusamente razionalizzate. Acquisizioni centrali per il rinforzo sistemico delle istituzioni scolastiche.

³⁷ Douglas Hofstadter, *L’analogia come forma del pensiero*, Lectio Magistralis, Bologna 2013 - https://magazine.unibo.it/archivio/2013/hofstadter_laureato_ad_honorem/nuovalectionmagistralisdefdefdef.

³⁸ Enciclopedia Treccani, dizionario di filosofia (2009) (<https://www.treccani.it/enciclopedia/>); Dizionario italiano De Mauro (<https://dizionario.internazionale.it/>)

³⁹ Esempi di utilizzo dell’analogia nella didattica disciplinare in: Sbaragli S. et al. (2008); Stella A., Villani G. (2017); Ginammi A, Brunetto D., Valente G. (2025); Massironi S. (2024); Camillo Bortolato, *Metodo analogico*: <https://camillobortolato.it/metodo/> .

⁴⁰ Melandri E., *L’analogia, ecc.*, op. cit., pp. 13-14.

7. Il fiume del benessere della scuola, le sponde del caos e della rigidità

Per la conoscenza e comprensione dell'esperienza umana, Daniel J. Siegel, pioniere nel campo della neurobiologia interpersonale (IPNB), ricerca analogicamente modelli che emergono da approcci scientifici interdisciplinari. A questi fini applica i principi della teoria del caos e della complessità alla mente umana, vista come un sistema complesso contestualmente altamente differenziato (con molte parti) e altamente interconnesso (le parti comunicano tra loro).

L'integrazione è una proprietà emergente di un sistema complesso che regola il flusso di energia e informazioni, operante ai margini del caos e della rigidità, permettendo così la creatività e l'adattamento.

Siegel ricorre alla metafora del “fiume del Benessere”⁴¹ per descrivere il funzionamento della mente umana. Il corso del fiume rappresenta, nel suo centro, lo stato ottimale di benessere e salute di un sistema complesso, di una relazione, di una persona, integrato con le sue differenziate parti componenti e specializzate, connesso e bilanciato con esse. Questo stato di benessere è caratterizzato da cinque caratteristiche della mente (*faces*, secondo l'acronimo inglese): essere flessibile, adattiva, coerente (che si mantiene insieme dinamicamente nel tempo), energica e stabile. Gli estremi disfunzionali della mancanza di integrazione sono, agli opposti fra loro, il caos e la rigidità, che costituiscono le due sponde del fiume. Il sistema mentale/relazionale scivola verso le sponde quando l'integrazione fallisce. Si finisce così nel *caos*: mancanza di controllo e struttura; disorganizzazione, impulsività, reazioni eccessive, instabilità, imprevedibilità, confusione e turbolenza emotiva e cognitiva. Oppure, al contrario, nella *rigidità*: eccesso di controllo e struttura; inflessibilità, dogmatismo, paura del cambiamento, mancanza di adattabilità e di apertura, comportamento compulsivo.

La salute mentale consiste dunque nel riuscire a navigare il fiume dell'esistenza, mantenendosi nel flusso dell'integrazione (lontano dalle sponde), bilanciando la differenziazione (la capacità delle parti di essere uniche) con il collegamento (la capacità delle parti di comunicare).

A sua volta Oliver Sacks (2018) dal punto di vista neurologico attinge ai progressi della teoria del caos e della simulazione neurale per descrivere le “costanti allucinatorie” (i *pattern* geometrici e visivi che precedono spesso l'attacco di emicrania, noti come aura). Sacks argomenta che l'emicrania e le sue manifestazioni auriche possono offrire una visione diretta e privilegiata dell'organizzazione neuronale, come pure dei sistemi auto-organizzati

⁴¹ Siegel D.J. (2018); Id. (2020).

della natura, descritti dai teorici del caos. In pratica, la natura dinamica e il *pattern* dei sintomi emicranici sono considerati esempio di come un sistema complesso (il cervello) possa passare da uno stato di equilibrio a uno stato di caos e poi riorganizzarsi. Ovvero, Sacks descrive l'emicrania come un *caos* del sistema nervoso che inizia come instabilità, uno stato lontano dall'equilibrio.

Gli studi richiamati di Daniel J. Siegel e Oliver Sacks rendono analogicamente meglio comprensibili gli accadimenti della pandemia. Questa ha determinato l'impossibilità a permanere al centro del fiume, nell'area dell'equilibrio, seppure quotidianamente mutevole, dell'integrazione del sistema complesso scuola. L'emergenza ha spinto, prima, verso la sponda del *caos* e dell'instabilità, alla ricerca affannosa e disordinata di modelli organizzativi transeunti che consentissero comunque di "fare scuola". A seguire, nello sbilanciamento tipico della condizione di squilibrio, la corrente del fiume ha spinto verso la sponda opposta, quella della rigidità, del dogmatismo nel definire costrutti con vincoli eccessivi, durante la pandemia e, a seguire, nella gestione del PNRR per la scuola.

Navigare al centro del fiume è stato ed è compito quotidiano di integrazione del sistema complesso scuola. Senza dimenticare che il "sistema scolastico" è costruito teorico che definisce la realtà variegata di una moltitudine di scuole, ciascuna caratterizzata da un *proprium* specifico.

Stare al centro del fiume è compito concreto di ciascuna scuola, possibile quando è equilibrato e compensato (integrato) il rapporto fra le molteplici componenti. Le esperienze derivate dagli accadimenti di questi anni, se rielaborate e razionalizzate, possono insegnare a organizzarsi per affrontare realtà talora più imprevedibili dell'immaginabile, cercando di permanere nell'area centrale del fiume della realtà.

8. Tempo lineare e tempo circolare: i tempi plurimi della scuola

Si è detto, riprendendo Enzo Melandri (2004) della linea, del cerchio e di come il secondo possa integrare gli strumenti di conoscenza della prima. Linea e cerchio compaiono pure, diffusamente, nella concezione della temporalità.

Il tempo lineare – proprio della cultura occidentale – colloca la vicenda umana in una dimensione di progressione; determina una sorta di meccanicismo dell'esistenza, scandita dall'orologio che statuisce la linearità del tempo, la razionalità e apre al futuro e alla trasformazione.

Il tempo circolare, viceversa, descrive l'eterno ritorno, un movimento che si ripete ciclicamente senza un vero inizio, né una fine definitiva; è la circo-

larità giorno/notte, stagioni, semina/raccolto. La persona e la comunità trovano senso identitario nel ritmo della ripetizione, più che nel progresso verso un fine. Il tempo circolare, potrebbe dirsi, custodisce la memoria, la tradizione, il tempo “giusto”.

In altri termini, il tempo lineare è identificabile con Kronos (il tempo cronologico), mentre il tempo circolare è identificabile con Kairos (il tempo giusto). Compete all’essere umano integrare i due tempi, riconoscendo un tempo plurale: non un solo tempo, ma diversi tempi che coesistono in una logica di senso (il tempo biologico, il tempo storico, il tempo personale, il tempo cosmico).

Nelle scuole la pandemia ha spezzato il tempo circolare, perché ha interrotto le ritualità scolastiche, la *routine* (entrata/uscita, lezioni a scuola/compiuti a casa, giorni di scuola/giorni di vacanza, lezioni/verifiche...). La pandemia ha pure spezzato il tempo lineare, perché ha disorientato e messo in pausa il cammino scolastico; ha generato incertezze sul senso e sul futuro di ciascuno (Mancaniello M.R. 2020-1); ha imposto un tempo complesso, stratificato, nel chiuso delle mura domestiche, percepito per momenti: rallentato o accelerato, mai normale⁴²; ha impedito di vivere il lutto per la morte di congiunti, “scomparsi” entro reparti ospedalieri, senza la consolazione dell’ultimo saluto⁴³; ha reso una moltitudine intimamente partecipe del sentimento leopardiano, pieno di dolorosa ironia, de “*le magnifiche sorti e progressive*”.

La decisione politico-istituzionale di proseguire comunque e come possibile (a distanza) il fare scuola, ha significato l’impegno di tutta la comunità scolastica per individuare modalità innovative atte a continuare per quanto possibile a educare al tempo circolare (ordine, ritmi, ritualità per assicurare relazionalità, stabilità, memoria e radicamento) e al tempo lineare (cammino negli apprendimenti per favorire crescita e fiducia nel futuro). Le esperienze sono state molteplici e differenziate, in relazione alle età anagrafiche, ai percorsi scolastici, alle condizioni abitative e anche alle aree residenziali. Le aree interne assai meno urbanizzate, ad esempio, hanno consentito modalità di contrasto alla pandemia meno limitate ai ristretti spazi domestici, potendo usufruire di spazi verdi assai prossimi⁴⁴.

La razionalizzazione dell’esperienza di disorientamento del tempo pandemico e i tempi rallentati, imposti dal confinamento, suggeriscono di compendiare la logica razionalista del tempo scuola lineare, pensato per insegnamenti/apprendimenti cronologici. Superando, una buona volta, i “programmi

⁴² Burchi S. (2023); Caianiello S. (2020).

⁴³ De Santo R.M. (2008); Fawer Caputo C., Julier-Costes M. (2015).

⁴⁴ Di Salvatore L., *Covid-19 e strategia nazionale per le aree interne*, 20 novembre 2020 eticacconomia.it

scolastici”, fondati sul Kronos, persistenti in molte prassi scolastiche. Propo-
nendosi invece la concretizzazione dell’insegnamento per obiettivi di ap-
prendimento, fondati sul Kairos, con unità di apprendimento multidiscipli-
nari e percorsi didattici integrati. Dedicando il tempo necessario per appren-
dimenti profondi, interdisciplinari, depurati da inutili “superfetazioni disci-
plinari”, evitando la fretta dettata da scadenze artificiali. Senza enfatizzare il
pensiero lento oppure, al contrario, il pensiero rapido. Entrambi basilari e
complementari fra loro (Maffei L. 2014). Ricercando invece la comprensione
ontologica dei “tempi distesi”, propri dell’apprendimento⁴⁵.

9. Tempeste, resistenza e resilienza

Nel vocabolario della lingua italiana vi sono termini di cui talora esplose
un uso diffuso e, per certi aspetti, sovrabbondante. Uno di questi, dotato di
particolare attrattiva metaforica, è il termine resilienza, di cui l’Accademia
della Crusca data intorno al 2011 l’inizio di un utilizzo disinvolto⁴⁶. Il ter-
mine descrive, nella sostanza, l’elasticità di un materiale, cioè la capacità di
deformarsi se sottoposto a carico di energia, tornando rapidamente allo stato
iniziale. Del tutto diverso il termine resistenza, che invece indica la capacità
di opporsi, contrastandolo, ad un carico di energia.

Donald Boesch è uno dei primi a fare ricorso, negli anni Settanta del se-
colo scorso, ai termini resistenza e resilienza in riferimento ad un ecosistema
(Boesch D.F. 1974)

Due aspetti della stabilità sono importanti per comprendere gli effetti delle
perturbazioni sugli ecosistemi. La resistenza, ovvero la capacità dell’ecosistema
di resistere allo stress senza subire cambiamenti, e la resilienza, ovvero
la velocità con cui l’ecosistema ritorna a uno stato di equilibrio dopo una
perturbazione. (...) La relazione tra stabilità, complessità dell’ecosistema e
diversità delle specie è rilevante per la comprensione e la previsione degli
effetti del disturbo. (Boesch 1974, p. 109)

Tra sabato 27 e le prime ore del 30 ottobre 2018 venti con velocità supe-
riore ai 200 km/h interessano ampie zone delle Alpi orientali, provocando
danni gravissimi alle foreste di Lombardia, Veneto, Trentino-Alto Adige e
Friuli Venezia-Giulia. L’evento, denominato dai meteorologi “tempesta

⁴⁵ Cerini G. (a cura di), 2005; Chipa S., Mosa E., Orlandini L. (a cura di), 2022.

⁴⁶ Cresti S., *L’elasticità di resilienza*, Accademia della Crusca, Consulenza linguistica del
12 dicembre 2014 <https://accademiadellacrusca.it/it/consulenza/lelasticita%C3%A0-di-resilienza/928>

Vaia”, determina l’abbattimento di oltre 8 milioni di metri cubi di legname e rivela come alcune modalità storiche della gestione del territorio fossero ormai insostenibili.

Gli schianti da vento sono indubbiamente sconvolgenti e pericolosi per l’essere umano, oltreché assai dannosi economicamente. Dal punto di vista ecologico, però, costituiscono una sorta di nuovo inizio ed una opportunità per l’ecosistema, che naturalmente si rigenera. Gli esseri umani sono chiamati ad aumentare la stabilità, ovvero resistenza e resilienza dei popolamenti forestali, rispondendo con l’esperienza al quesito: quali misure scegliere nel nuovo contesto ambientale, per rigenerare i boschi adattandoli a fenomeni atmosferici di intensità in precedenza sconosciuta? (Motta et al. 2018)

Di tutta evidenza la possibile analogia fra la tempesta Vaia – gli “schianti”, la ricrescita della natura, l’accompagnamento riflessivo ed esperienziale della rinascita ecologica – e, dall’altro, le vicende pandemiche per la scuola.

Durante la pandemia le comunità scolastiche sono state colpite da numerosi lutti. Non sono mancati neppure contesti di *stress* (“risposta aspecifica dell’organismo”) e *burnout* (sindrome cronicizzata con esaurimento, disaffezione lavorativa e ridotta efficacia professionale). Situazioni vissute dai docenti in maniera differenziata, con incremento delle difficoltà nelle fasi di insegnamento digitale a distanza e nella didattica mista, anche con riferimento alla percezione di non avere raggiunto adeguatamente gli obiettivi di lavoro⁴⁷.

Ciò nonostante, le scuole hanno dimostrato una resistenza inaspettata al *caos*, riscoperto un afflato comunitario impreveduto, “compattato” le risorse professionali e umane disponibili, costituendo nell’immediatezza gruppi coesi e motivati, seppure ridotti, per affrontare le molteplici emergenze quotidiane. È l’esito della legge della generatività umana, per cui un fine solidale consente di realizzare obiettivi apparentemente impossibili, quando “sentiti” e condivisi (Caporale C., Pirni A. 2020).

Le scuole hanno pure dimostrato diffusa resilienza, recuperando uno stato di equilibrio al momento del superamento dell’emergenza. Nella fase di ripresa, tuttavia e contro ogni aspettativa, si è inserita una ulteriore dimensione inutilmente defaticante: ci si riferisce al PNRR, un’opportunità purtroppo declinata burocraticamente in termini *stressogeni* per le scuole (Cimmino C. 2024).

⁴⁷ Biondi M., Iannitelli A. (2020); Stanzione I., De Santis C. (2021). Una indagine riguardante il personale sanitario mostra, fra l’altro, che i soggetti con un grado di istruzione più alto hanno risentito maggiormente dell’impatto fisico e psicologico della pandemia: Bassi A., Fabbri A., Pregliasco F., 2022.

10. Analogie fra Alpi e scuole

Tre decenni or sono il geografo tedesco Werner Bätzing, scrisse un saggio sulle Alpi (Bätzing W. 2005), tuttora il migliore studio complessivo in materia. Il testo cui ci si riferisce, in più passaggi, suggerisce similitudini sostanziali, così che togliendo il soggetto “Alpi” e sostituendolo con il termine “scuola”, si potrebbero ottenere fra i migliori contributi sul farsi della scuola⁴⁸.

Di seguito, alcuni temi inerenti al territorio alpino analogicamente utili per fare scuola, al meglio possibile.

10.1 La complessità⁴⁹

Gli agenti principali del grande mutamento strutturale del mondo alpino, richiamati da Bätzing, sono stati in primo luogo gli agenti economici che lo hanno interessato nel XIX e XX secolo. Le Alpi hanno reagito al cambiamento con modalità differenziate, dando luogo a interazioni complesse, articolate e diversamente modificative di società, ambiente, economia. Così che un approccio olistico appare illogico se non preceduto dallo studio delle singole dinamiche, interrelazioni e logiche interne⁵⁰.

In perfetta analogia con quanto richiamato per le Alpi, le complessità di questi anni hanno determinato un cambiamento differenziato da scuola a scuola, dando luogo a contesti articolati, diversamente modificativi delle interazioni nella comunità professionale, scolastica e con il territorio. Per questo, seguendo le indicazioni di Bätzing, perché la ricerca di una visione olistica possa avere esito positivo, occorre disporre di molteplici fattori di conoscenza delle dinamiche, relazioni, logiche con cui ciascuna singola comunità scolastica ha operato ed opera. È questa conoscenza specifica il fondamento, in un tempo ed un luogo dati, per ricercare l'integrazione delle diverse componenti sistemiche dell'istituzione scolastica, nella condivisione degli accadimenti e delle conseguenti azioni da predisporre.

⁴⁸ Si vedano ad esempio le pagine 291-293, 292 nota 1, 402 e seguenti, in particolare 408.

⁴⁹ Bätzing W. (2005), pp. 291-293.

⁵⁰ Id. p. 292, e p.292 n. 1. La parola Alpi è stata sostituita con la parola scuole

10.2 Il paesaggio culturale

Bätzing sottolinea che spopolamento e trasformazione strutturale delle Alpi hanno determinato una significativa diminuzione del cosiddetto “paesaggio culturale”, modellato nel tempo dall’agricoltura e dalla pastorizia e mantenuto dall’uomo. I cambiamenti non sono neutri e vanno valutati tenendo conto delle condizioni di contesto. Quel che è certo è che le Alpi non sono un mondo “vergine”, ma un paesaggio intensamente antropizzato e il loro futuro dipende dalla sintesi efficace fra sostenibilità e cultura locale.

Analogicamente, ciascuna singola scuola esprime un *proprium* storico e culturale. Perché intimamente radicata nel territorio, di cui diviene in qualche modo espressione e da cui ricava il capitale sociale da questo espresso⁵¹. Nel disorientamento implicito alle situazioni emergenziali, il paesaggio culturale delle scuole va recuperato in termini riflessivi, traendone le conoscenze esperienziali. Ad esempio: recuperando e valorizzando le competenze dei docenti di maggiore esperienza, prossimi al pensionamento o alla mobilità in uscita, per aiutare a definire con modalità condivise i possibili contenuti della “valigia professionale” di ciascun nuovo docente di quella specifica scuola; curando con attenzione, *ad intra*, il clima della comunità scolastica, ovvero l’integrazione equilibrata fra le molteplici componenti; rafforzando il rapporto con la comunità territoriale, *ad extra*, mediante “scuole aperte” con confini permeabili, travalicando i confini fisici per realizzare scuole integrate in territori educativi⁵²; innovando le attività didattiche in relazione alle esperienze di contesto sviluppate nelle emergenze, sicuramente diversificate da luogo a luogo e a seconda che la scuola si trovi in agglomerati urbani o nelle piccole aree interne del Paese.

Infine, così come le trasformazioni ambientali in atto fanno delle Alpi un “sistema di allerta ecologica”, con coerente analogia le scuole costituiscono un diffuso “sistema di allerta sociale” del divenire delle comunità territoriali.

10.3 Il tempo

L’approccio tradizionale dei contadini di montagna, orientato al mantenimento della stabilità ecologica, è in netto contrasto con le logiche di sviluppo turistico e industriale degli ultimi decenni, che spesso sono state impostate

⁵¹ Una declinazione del capitale sociale in ambito scolastico, in: Colozzi I., 2011.

⁵² Versari S., *op. cit.*, pp. 157-161; AA.VV., 2022.

come “rapina” dell’ambiente preesistente. Il tempo legato alla civiltà contadina alpina, richiamato da Bätzing, è un tempo ciclico e armonico, in cui la vita umana è sincronizzata con i ritmi della natura. Al contrario, il tempo accelerato, più spesso dilapidato, tipico della modernità e del turismo di massa, viene inteso come una risorsa da sfruttare, da misurare e da accelerare in nome del profitto.

La necessità didattica di tempi plurimi nelle scuole per realizzare apprendimenti rispettosi di ciascuno, già esaminata nel presente contributo, trova ulteriore rafforzamento nell’analogia con il tempo armonico che, per le scuole, è ricerca di consonanza e collegialità della comunità scolastica e professionale; armonizzazione delle tre «tensioni» di ogni soggetto umano (verso il «basso»: corpo; verso l’«alto»: spirito; verso il «largo»: comunione)⁵³; realizzazione della collegialità professionale, nelle relazioni aperte con il territorio.

11. Una tappa per “fare meglio scuola”

In questa sede ci si è proposti di ripensare gli effetti delle “tempeste” che in misura diversa hanno interessato le scuole in questi ultimi anni con l’obiettivo di comprendere meglio gli accadimenti, traendo gli insegnamenti possibili dalle variegata esperienze. A questi fini, oltre al metodo logico, si è utilizzato quello analogico, che consente maggiori connessioni fra il “sentire” e il “conoscere” quanto sperimentato, condizioni generative della sapienza esperienziale⁵⁴.

Enfatizzando la necessità di porre attenzione al *proprium* di ciascuna scuola si è inteso poi suggerire di evitare semplificazioni sommative e di concentrare la riflessione sull’esperienza specifica dell’istituzione scolastica di riferimento. Le semplificazioni non hanno utilità alcuna nei singoli contesti scolastici. I dati, gli indicatori, le indagini servono certamente alla com-

⁵³ L’espressione è del filosofo Emmanuel. Mounier ed esprime la sollecitudine degli ambienti educativi, e perciò anche della scuola, a incrementare nel soggetto umano responsabilità, creatività e capacità di partecipazione sociale: Ministero dell’istruzione e del merito, *Nuove Indicazioni 2025, scuola dell’infanzia e primo ciclo di istruzione. Materiali per il dibattito pubblico*, p.8.

⁵⁴ Ci si riferisce in particolare agli studi sulle neuroscienze di Antonio Damasio, fra questi: Damasio A., 2025; Id, 2022.

preensione critica di contesti generali, per l'esercizio della cittadinanza sociale e quali strumenti per il decisore politico. Ma sono massimamente utili quando riferite ai contesti decisionali e professionali in cui si opera⁵⁵.

Scopo ultimo di questo intervento, alla fin fine, è quello di favorire la rigenerazione quotidiana del "fare scuola" sviluppando la "memoria condivisa" per incontrare il reale, riconoscerlo e non disertare il disastro accaduto con la pandemia. Disastro nel senso etimologico del termine: dis-astro, negazione dell'astro, distruzione delle stelle. Non è possibile fare memoria delle "brutte cose" che sono accadute, senza disporsi a ri-generare, mossi dalla speranza condivisa di dare un senso rinnovato all'esistenza e perciò stesso al reale.

Maria Zambrano osserva che l'essere umano è l'unico essere vivente a cui non basta nascere e che ha bisogno di rinascere continuamente al senso della vita⁵⁶. Perché non riesce a soddisfare il bisogno intimo di compiutezza, eppure è mosso dalla speranza di potervi riuscire. Senza la speranza di un senso compiuto della propria esistenza non è possibile trarre l'energia necessaria per ricercare incessantemente il significato del proprio essere. È la speranza che muove la ricerca continua di senso, generando capacità creativa, ri-generatrice e comunicatrice di sé. È nella comunicazione di sé e del proprio senso dell'esistenza che si fonda la sorgente dell'educazione e perciò stesso del fare scuola.

Speranza e paura sono probabilmente le due parole "magiche" che esprimono il senso profondo degli accadimenti richiamati, che possono sostenere il ripensamento generatore del fare scuola al meglio possibile e che, a ben vedere, accompagnano nel quotidiano il gesto educativo:

Non puoi capire, marito mio, come è tremenda la paura
che confina con la speranza e ogni giorno si insinua in essa.
Non c'è speranza senza paura, e paura senza speranza⁵⁷.

⁵⁵ A tale proposito, possono risultare di grande aiuto le indagini Invalsi riferite alle singole istituzioni scolastiche.

⁵⁶ Zambrano M. (2009), pp. 53-55.

⁵⁷ Andrzej Jawień (pseudonimo di Karol Wojtyła, San Giovanni Paolo II), *La bottega dell'orefice*, poema drammatico in tre parti, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1979.

Anziani: prendersene cura dopo il Covid

di *Raoul Mosconi*

1. Anziani e Covid 19: oltre l'emergenza

La condizione degli anziani durante la pandemia da Covid 19 è stata oggetto di diverse narrazioni. Dopo una prima fase dai toni giustamente drammatici, con il tempo, la cronaca sugli over 65 si è arricchita di umanità ed esperienze positive anche se spesso tristi. Tuttavia di quel biennio non si è fatta autentica memoria collettiva e oggi sui media il tema degli anziani è trattato saltuariamente per descrivere contesti e realtà particolari con le loro luci e le loro ombre. Le analisi dei demografi descrivono, invece, la realtà dell'invecchiamento della popolazione e gli scenari futuri con numeri e statistiche che dovrebbero preoccupare. La cura degli anziani e la sua organizzazione vista in relazione all'andamento demografico rappresenta, infatti, problematiche di dimensioni estremamente ampie e complesse del cui impatto non ci si rende ancora del tutto conto.

Nel 2020 il Coronavirus venne descritto come una malattia e un rischio soprattutto per le persone anziane (Leonini L. 2020), il distanziamento sociale e il confinamento erano necessità per tutelarli. La semplificazione comunicativa che contrapponeva giovani e vecchi ha inizialmente nascosto la trasversalità dell'infezione e frenato il valore e le potenzialità della solidarietà fra le generazioni. Durante la crisi pandemica, sebbene con grave ritardo, i numerosi decessi di anziani supportarono le scelte del distanziamento sociale e del confinamento, ma ci si era dimenticati che l'età avanzata, la contemporanea presenza di più malattie croniche e la mancanza di relazioni sociali sono altrettante condizioni non favorevoli per affrontare qualsiasi malattia.

L'emergenza pandemica che ha colpito prima di tutto le persone anziane e specialmente quelle accolte nelle Residenze Sanitarie Assistenziali, da ora

RSA¹, è stata sicuramente uno degli elementi che ha spinto verso l'approvazione della riforma dell'assistenza agli anziani non autosufficienti.

Gli anziani non autosufficienti sono persone con disabilità di natura fisica (motoria), sensoriale e/o mentale (cognitiva), questo determina la loro dipendenza permanente da terzi nello svolgimento di una o più attività, essenziali e ricorrenti, della vita quotidiana. L'assistenza a lungo termine di queste persone, da ora Long Term Care, consiste nel complesso di servizi – domiciliari, semi-residenziali e residenziali – e di sostegni economici forniti per fare fronte alle diverse condizioni di dipendenza.

La riforma della non autosufficienza, dopo una gestazione durata anni, è stata introdotta con la Legge Delega 33/2003, che ha registrato sinora l'approvazione di un solo decreto attuativo. E così, mentre tardano ad arrivare gli esiti a suo tempo annunciati, il dibattito rimane circoscritto agli addetti ai lavori, mentre appare ancora insufficiente nell'opinione pubblica l'indispensabile attenzione alla condizione degli anziani che tenga insieme, allo stesso tempo, opportunità e rischi, al bivio fra le prospettive della *silver economy*² e il piano inclinato dell'ageismo³.

Alla domanda circa quanti morti in meno si sarebbero registrati se nella fase iniziale della pandemia si fossero da subito protette le persone più fragili e vulnerabili, indipendentemente dalla loro età, non si è in grado di dare risposte. Si dovrebbe, invece, cercare di rispondere alla domanda su come prendersi cura degli anziani non autosufficienti dopo gli esiti lasciati dal Covid 19 nella realtà sanitaria e sociale del nostro paese.

Un approccio comunitario che tenga in relazione persone, famiglie e servizi pubblici e privati può aiutarci a vedere la realtà in una prospettiva costruttiva a favore delle componenti non autosufficienti e più fragili della popolazione.

¹ Le Residenze Sanitarie Assistenziali, da ora RSA, vengono considerate in una accezione ampia e generalista quali strutture residenziali sociosanitarie destinate a persone non autosufficienti che necessitano di un livello di assistenza superiore rispetto a quello che può essere offerto a domicilio, ma non richiedono un ricovero ospedaliero.

² Per *silver economy* o *longevity economy* si intende l'insieme delle attività economiche legate ai bisogni e ai consumi delle persone di età avanzata, ovvero over 65.

³ Secondo l'Accademia della Crusca, il termine ageismo deriva dall'inglese *ageism*, coniato dallo psichiatra e geriatra americano Robert Butler nel 1969, e sta ad indicare la «discriminazione, pregiudizio o marginalizzazione di una persona in relazione all'età; in particolare discriminazione nei confronti degli anziani». Durante la pandemia da Covid-19 atteggiamenti di ageismo si sono manifestati nel considerare la morte degli anziani come di minor gravità, in quanto soggetti non produttivi o meno produttivi.

2. La pandemia e gli anziani

L'emergenza sanitaria in Italia ebbe inizio ufficialmente il 21 febbraio 2020. Furono via via adottati provvedimenti straordinari e urgenti finalizzati a prevenire e contenere il diffondersi della pandemia. Su indicazione dell'Organizzazione Mondiale della Sanità già il 22 gennaio, un mese prima, il Ministero della Salute segnalava la diffusione in Cina di una polmonite da nuovo Coronavirus, i rischi ad essa connessi e in particolare i gravi effetti potenziali sulle persone più anziane. La circolare recitava: «Una forma inizialmente lieve può progredire in una forma grave, soprattutto in persone con condizioni cliniche croniche preesistenti quali ipertensione e altri problemi cardiovascolari, diabete, patologie epatiche e altre patologie respiratorie; anche le persone anziane potrebbero essere più suscettibili alle forme gravi.» (Ministero della Salute, 2020). Questa segnalazione è evidentemente caduta nel vuoto sorprendendo le persone anziane là dove vivevano, presso i loro domicili o in strutture residenziali, insieme a chi era chiamato a prendersi cura di loro, fossero stati caregiver e assistenti familiari, da ora badanti, o operatori socio-sanitari e infermieri.

Molto dura, nei fatti, è stata la realtà della pandemia vissuta specialmente per gli anziani ricoverati nelle RSA, soprattutto prima delle vaccinazioni di massa praticate su questo target di popolazione. Quanto successo nelle strutture nei 44 giorni, dal 21 febbraio al 05 aprile 2020, ha fatto gridare alla «strage nascosta» perché si è stimato che un terzo dei decessi da Covid avvenuti in quel periodo, oltre 15.000 persone, si sia registrato solo fra i ricoverati in RSA (Ranci C. 2023). Come risulta dalla tabella che segue, questo dato, rilevato come «eccesso di mortalità» presso le strutture residenziali, è stato ottenuto comparando, nello stesso arco di tempo, la media dei decessi registrati nel quinquennio precedente ed è ritenuto più attendibile di quello riferito alla causa diagnosticata di morte.

Le cause di quanto accadde non possono essere sbrigativamente attribuite alle strutture, in primis le RSA, che si sono trovate a gestire una pandemia di portata mondiale, inizialmente senza indicazioni perché dimenticate dai decreti nazionali e, successivamente, dovendo fare i conti con la mancanza del necessario. Si pensi alla caccia alle mascherine e alla carenza di risorse umane, infermieri e operatori socio-sanitari, in organizzazioni non preparate a fronteggiare un'emergenza di tale portata.

Tab. 1 – Mortalità in eccesso nei mesi di marzo - aprile 2020 rispetto al periodo corrispondente negli anni 2015 -2019, Italia

	Decessi marzo-aprile 2020	Decessi marzo - aprile 2015-19 (media)	Mortalità in eccesso 2020-valori assoluti	Mortalità in eccesso 2020-percentuale
Abitazioni	52.906	41.652	+11.254	+27,0%
Istituti di cura	66.540	45.580	+20.960	+46,0%
Hospice	6.817	6.546	+271	+4,1%
Strutture residenziali	25.803	10.194	+15.609	+153,1%
Altro luogo	2.573	2.601	-28	-1,1%
TOTALE	154.638	106.572	+48.066	+45,1%

(Fonte: Costanzo Ranci, *Cronaca di una strage nascosta. La pandemia nelle case di riposo*, Mimesis, Milano-Udine, 2023).

È oggi evidente la carenza dei piani di protezione delle RSA, ma è innegabile che nelle fasi di maggiore criticità esse abbiano operato, addirittura, come luoghi di contenimento dell'infezione sollevando da una eccessiva pressione il sistema sanitario già in pieno sovraccarico (Poli S. 2021). Oltre al dramma dei decessi, che ha riguardato anche gli operatori dei servizi alla persona, la situazione è stata aggravata dalla carenza di informazioni e dal silenzio delle autorità e delle strutture. Con la pandemia sono emerse tutte le problematiche preesistenti e che affliggono ancora oggi queste realtà e, più in generale, il settore dell'assistenza agli anziani.

In primo luogo la debolezza delle relazioni con il Servizio sanitario nazionale che non considera questi servizi parte integrate del sistema dell'offerta sanitaria del nostro paese. Eppure le RSA erano e continuano ad essere il principale servizio di riferimento per la popolazione anziana e non solo quando l'aggravarsi della non autosufficienza non è più gestibile a casa con le «badanti» o con i pochi altri servizi esistenti. Se nell'immaginario collettivo le RSA somigliano alle vecchie «case di riposo» con gli ospiti intenti a giocare a carte o lavorare a maglia, nella realtà, già da molto prima del Covid, sono decisamente cambiate. Si registra un continuo aumento delle complessità assistenziali a cui queste sono chiamate a rispondere. Vengono accolti ospiti di età sempre più avanzata e maggiormente fragili, non solo a causa di co-morbilità, quando non affetti da demenze e disturbi cognitivi. Stentano a prendere forma percorsi diagnostici terapeutici assistenziali condivisi con i servizi sanitari territoriali e ospedalieri, così le RSA finiscono spesso per essere in relazione quasi esclusivamente con il Pronto Soccorso. L'organizzazione e gli operatori di queste strutture sono chiamati sempre più spesso ad accompagnare alla fine della vita gli anziani e a gestire l'elaborazione del lutto coi loro familiari in assenza di formazione specificamente indirizzata.

A questo si somma la crisi delle vocazioni per le professioni di cura, specialmente infermieristiche, che dopo il Covid si sta aggravando. Servirebbero poi investimenti per adeguare immobili, rinnovare attrezzature, ausili e tecnologie per rendere coerenti i setting assistenziali ai nuovi bisogni.

Insieme alle necessità degli ospiti, quindi, è cambiata anche la missione delle strutture e, con essa, l'organizzazione, la quantità e le competenze del personale impiegato insieme alla necessità di una maggiore e diversa integrazione con altri servizi sanitari e sociali. A questi cambiamenti non hanno fatto seguito innovazioni nelle normative regionali che regolano la definizione e il calcolo delle tariffe stabilite per i posti accreditati, pensate per altri tipi di utenza e che non rispondono quindi alle attuali esigenze.

Le critiche rivolte alle RSA dopo la crisi pandemica avevano dato corpo a idee di rinnovamento per fare fronte ai limiti emersi con la pandemia. Perché i cambiamenti attesi si realizzino, il dibattito e le decisioni politiche dovrebbero occuparsi – oltre che degli aspetti gestionali, amministrativi e dell'atavico sottofinanziamento – di dare forma ad una strategia a rete nella quale le RSA siano funzionalmente connesse alla filiera dei servizi in favore degli anziani: siano essi sanitari e sociali, pubblici e privati⁴. Tali reti dovrebbero essere capaci di dialogare e collaborare per intensità di cura, sostenere e orientare i caregiver nei percorsi assistenziali, promuovere la prevenzione e l'invecchiamento attivo.

3. Invecchiamento della popolazione e scenari demografici al 2050 in Italia

Le speranze di vita nel nostro paese sono tornate ad essere superiori a quelle del periodo pre-pandemico. Ci sono voluti quattro anni per recuperare la «normalità storica» e se non ci fosse stata la pandemia si sarebbero potute registrare condizioni di sopravvivenza ancora migliori⁵. Le previsioni demografiche dell'Istat, aggiornate al 2024, indicano come il peso della struttura per età della popolazione sia il più rilevante e dirompente fra i comportamenti demografici attesi. Accanto ad una diminuzione della popolazione residente a 54,7 milioni nel 2050, dai circa 59 milioni di oggi, saranno gli anziani di 65 anni e più a passare dal 24,3 % al 34,6%⁶. Se il calo della popolazione

⁴ Notarnicola E., Perobelli E., *RSA di oggi e di domani*, www.secondowelfare.it, 07 luglio 2025.

⁵ ISTAT, *Indicatori demografici anno 2024*, pubblicato il 31 marzo 2025.

⁶ ISTAT, *Report Previsione della popolazione residente e famiglie - base 1° gennaio 2024*, pubblicato il 28 luglio 2025.

risulta inevitabile, l'innalzamento dell'età degli italiani prelude a scenari sociali ed economici non ancora del tutto immaginabili.

La speranza di vita alla nascita nel 2050, ai valori mediani del report dell'Istat, sarà per le femmine di 87,8 anni, con una speranza di vita a 65 di altri 24,4 anni e per i maschi di 84,3, con una speranza di vita a 65 di altri 21,5 anni. L'aumento degli abitanti con più di 85 anni sarà quello che maggiormente determinerà la crescita dei bisogni di cure. All'interno di questa fascia di popolazione si concentra infatti la quota più rilevante di individui fragili⁷ che passeranno dal 3,9% attuale al 7,2 % nel 2050⁸.

Dall'ultimo report Istat sulle residenze socio-assistenziali e socio-sanitarie emerge che, in Italia, tra gli anziani ospitati nelle strutture residenziali il 77% abbia più di 80 anni di età. Il tasso di ricovero di questa fascia di popolazione è pari a 67 ospiti ogni 1.000 residenti, oltre 15 volte superiore a quello registrato per gli anziani con meno di 75 anni di età, per i quali il tasso si riduce a 4,4 ricoverati per 1.000 residenti⁹.

Anche il numero dei decessi in una popolazione che invecchia tenderà strutturalmente a crescere, perché ci saranno più individui esposti al rischio di morte a parità di altri fattori. Se questo andamento non venisse confermato si dovrebbero cercare le cause nella variabilità della virulenza delle epidemie influenzali da un anno all'altro, nel mutamento delle condizioni climatico – ambientali o in circostanze eccezionali, come è avvenuto nel periodo pandemico. Secondo lo scenario mediano dell'Istat un picco dei decessi sarà raggiunto nel 2059, quando se ne dovrebbero contare 851 mila contro i 663 mila stimati per il 2025 e gli 812 mila del 2050.

Nel nostro paese, dove la cura degli anziani è ampiamente demandata alle reti familiari con un carico prevalente sulla componente femminile, è l'aumento della quota di persone anziane sole sul totale delle famiglie l'aspetto che all'interno del mutamento demografico finirà per pesare maggiormente sui sistemi di welfare e comunità. Le trasformazioni previste porteranno a una generalizzata riduzione del numero medio di componenti delle famiglie su tutto il territorio nazionale dai 2,21 di oggi ai 2,03 nel 2050. L'aumento del numero di persone che vivono da sole riguarda tutte le età, ma colpisce soprattutto gli anziani e in maggioranza donne (vedi tabb. 2 e 3).

⁷ Nella letteratura scientifica è stata introdotta la definizione di «fragile» per indicare un individuo con una precaria stabilità delle condizioni cliniche, un elevato rischio di complicanze a cascata che possono esitare nella perdita dell'autonomia funzionale o nella morte.

⁸ ISTAT, *Report Previsione della popolazione residente e famiglie*, op. cit.

⁹ ISTAT, *Report Le strutture residenziali socio-assistenziali e socio-sanitarie 01 gennaio 2023*, pubblicato il 6 febbraio 2025.

Tab. 2 – Famiglie in Italia previsioni al 2050

Anno	Valori assoluti (in migliaia)			Valori percentuali		
	2024	2040	2050	2024	2040	2050
Totale famiglie	26.478	27.205	26.752	100	100	100
di cui con almeno un nucleo	16.073	15.662	14.899	60,7	57,6	55,7
di cui senza nucleo	10.405	11.543	11.853	39,3	42,4	44,3
Persone sole	9.734	10.744	11.005	36,8	39,5	41,1
di cui maschi	4.458	4.778	4.792	16,8	17,6	17,9
di cui femmine	5.267	5.967	6.213	19,9	21,9	23,2

(Fonte: ISTAT, *Report Previsione della popolazione residente e famiglie - base 1° gennaio 2024*, 28 luglio 2025, elaborata dall'autore).

Tab. 3 – Popolazione per fasce di età previsioni al 2050

	Valori percentuali		
	2024	2040	2050
Popolazione 0 - 14	12,2	10,6	11,1
Popolazione 15 - 64	63,5	56,8	54,3
Popolazione 65 e più	24,3	32,6	34,6
Popolazione 85 e più	3,9	5,4	7,2

(Fonte: ISTAT, *Report Previsione della popolazione residente e famiglie...cit.*)

L'indicatore demografico Istat sulla dipendenza degli anziani, che rappresenta il rapporto tra popolazione di 65 anni e più e popolazione in età attiva fra i 15 e i 64 anni, pari nel 2024 al valore di 34, salirà a 57 nel 2040 per arrivare a 64 nel 2050¹⁰.

I contemporanei effetti causati da aumento della speranza di vita, instabilità coniugale e restringimento numerico delle famiglie farà passare, in termini assoluti, da 9,7 milioni a 11 milioni le persone che vivranno sole in Italia nel 2050 e che rappresenteranno oltre il 41% delle famiglie. Saranno soprattutto le donne che vivranno sole ad aumentare, salendo da 5,3 a 6,2 milioni (+ 18%), mentre gli uomini passeranno dagli attuali 4,5 a 4,8 milioni (+ 8%). Già nel 2024 tra i quasi 10 milioni di persone che vivono sole in Italia, quelle con 65 anni e più ammontavano a 4,6 milioni, di qui al 2050 si prevede che raggiungeranno i 6,5 milioni.

¹⁰ ISTAT, *Report Previsione della popolazione residente e famiglie*, op. cit.

Vivere soli, specie per le persone anziane, è spesso una condizione involontaria e, soprattutto, può incidere fortemente sulla qualità della vita in particolare in presenza di limitazioni nelle attività quotidiane. La riduzione della capacità funzionale si presenta in misura sempre più marcata al superamento della soglia dei 75 anni, che è più soggetta a bisogni specifici e a fragilità conseguenti all'invecchiamento stesso. Di qui al 2050 il numero di ultrasessantacinquenni che potrebbero vivere soli è destinato a salire di oltre 1,7 milioni, di cui 1,2 milioni di donne.

4. Stima del bisogno di cura potenziale e risposte assistenziali per gli anziani con più di 65 anni in Italia

In assenza di una regia nazionale e di un quadro d'insieme omogeneo le informazioni relative ai bisogni della popolazione anziana sono frammentate e non sempre sono aggiornate. Queste condizioni rendono difficile, quindi, una lettura nazionale del bisogno, ma è possibile fare delle stime.

Partendo dai dati Istat contenuti nell'Indagine Europea sulla salute (Ehis) (pubblicata nel 2021, base dati 2019), gli autori del Rapporto annuale dell'Osservatorio Long Term Care (da ora OLTC) dell'Università Bocconi hanno elaborato una definizione e una stima sulla popolazione non autosufficiente (Fosti G. et al. 2022), «misurando» lo stato di salute degli over sessantacinque in Italia. Nella definizione «non autosufficienti» essi comprendono le persone di età uguale o superiore a 65 anni con gravi limitazioni funzionali secondo la classificazione proposta nell'indagine Ehis. Tali limitazioni dal glossario Istat sono definite come segue:

- *limitazioni motorie*: gravi difficoltà o incapacità nel camminare su una superficie pianeggiante per 500 metri oppure nel salire una rampa di scale (circa 12 scalini) senza alcun aiuto.
- *limitazioni sensoriali*: grave difficoltà o incapacità nel vedere con o senza occhiali oppure difficoltà nel sentire ciò che si dice in una conversazione con un'altra persona in una stanza con o senza rumore avvalendosi anche di apparecchi acustici.
- *limitazione cognitiva*: difficoltà o incapacità grave di ricordare o concentrarsi.

Dalle elaborazioni dell'OLTC, dati 2019, risultavano essere quasi 3,9 milioni gli individui anziani non autosufficienti, pari al 28,4% della popolazione di riferimento (vedi tab. 4).

Tab. 4 – Over 65 con limitazioni funzionali per fascia di età, stima 2019

Fascia di età	Prevalenza da Istat (2021)	Popolazione di riferimento (01.01.2019).	Stima
65 - 74	14,6%	6.684.129	975.883
75 - 84	32,5%	4.875.513	1.584.542
85 e più	63,8%	2.133.573	1.361.220
Totale	28,4%	13.693.215	3.888.873

(Fonte: elaborazione autori 4° Rapporto OLTC su dati Istat 2021 e Banche dati Istat.)

Gli stessi autori hanno stimato il numero degli anziani non autosufficienti in Italia per gli anni successivi applicando le percentuali del 2019: in questo modo è stato stimato che nel 2021 il numero di ultrasessantacinquenni con limitazioni funzionali era di 3.959.395, salito nel 2022 a 3.990.559, per arrivare nel 2023 a superare i quattro milioni (Fosti G. et al. 2025) (vedi tab. 5).

Tab. 5. – Over 65 con limitazioni funzionali per fascia di età, stima 2023

Fascia di età	Prevalenza dati Istat (2021)	Popolazione di riferimento (01.01.2023).	Stima
65 - 74	14,6%	6.913.692	1.009.399
75 - 84	32,5%	5.024.159	1.632.852
85 e più	63,8%	2.243.446	1.431.319

(Fonte: elaborazione autori 7° Rapporto OLTC su dati Istat 2021 e Banche dati Istat.)

In Italia sono soprattutto le famiglie a farsi carico direttamente – sia dal punto di vista economico che della ricerca delle soluzioni – delle risposte ai bisogni, diversi e complessi, dei loro congiunti anziani e non autosufficienti. In questa funzione sono sostenute dalle politiche di assistenza a lungo termine, Long Term Care, che nel nostro paese sono dominate dall'indennità di accompagnamento, sostegno monetario diretto alle persone, a discapito dell'offerta di servizi domiciliari, semiresidenziali e residenziali sui territori. In un paese caratterizzato da forti disequaglianze regionali nella distribuzione dei servizi la preminenza dei trasferimenti monetari, più capace di raggiungere capillarmente i beneficiari, ha consolidato una gestione privatistica delle risposte ai bisogni e l'auto-organizzazione delle famiglie nel prendersi cura delle persone non autosufficienti. Dall'indagine Ehis risultano impegnati come caregiver, non solo in favore degli anziani, 7.014.000 persone, delle quali 2.367.000 con un impegno assistenziale superiore alle 20 ore settimanali. Le fasce di età maggiormente impegnate sono, in ordine decrescente, quelle da 55 a 64 anni, da 45 a 54 anni e da 65 a 74 anni. Le donne costituiscono la maggioranza dei caregiver familiari (60%), confermando il carattere fortemente femminile del lavoro di cura in Italia.

Nel 2022 erano 1.602.498 gli ultrasessantacinquenni percettori di indennità di accompagnamento erogata dall'INPS pari all'11,4 % della popolazione in quella fascia di età. La percentuale salirebbe al 40% se si facesse riferimento solamente all'insieme delle persone non autosufficienti con più di 65 anni, confermando l'ampia diffusione di questa prestazione¹¹.

In questo scenario è il ricorso a lavoratrici domestiche di origine straniera, le cosiddette «badanti», spesso con contratti di lavoro irregolari, a rappresentare la soluzione più diffusa per la gestione della non autosufficienza. Socialmente legittimata, affatto osteggiata e complessivamente tollerata dalle politiche pubbliche, la presenza delle «badanti» rappresenta, pertanto, una sorta di contronarrazione rispetto a un certo *mainstream* circa il fenomeno migratorio nel nostro paese.

Nel settimo rapporto OLTC dai dati INPS sul lavoro domestico in Italia, incrociati con quelli Istat sulla popolazione residente, vengono censite nel 2023 complessivamente 1.034.243 badanti, sommando regolari e irregolari, con un tasso di irregolarità già stimato del 57,6%¹². In termini di incidenza percentuale questo implicherebbe la presenza di circa sette badanti ogni 100 cittadini over 75 e quasi 34 ogni 100 over 75 non autosufficienti¹³.

Relativamente alle risposte in termini di prestazioni reali, ovvero di servizi prestati in favore della popolazione non autosufficiente nel contesto italiano, si fa riferimento sempre al settimo rapporto OLTC dove si conferma una capacità produttiva complessiva della rete pubblica di offerta di servizi socio-sanitari molto ridotta rispetto ai bisogni da coprire.

Se si guarda alla disponibilità di posti residenziali essa è stata ridotta dalla pandemia, rimanendo sostanzialmente invariata nel triennio 2021-2023. Attualmente, la dotazione di posti letto per anziani non autosufficienti è molto elevata nelle regioni del Nord, con valori che si attestano nel Nord-Ovest a 28 posti letto ogni 1.000 residenti anziani e nel Nord-Est 31 posti ogni 1000 residenti di pari età. È nettamente inferiore la disponibilità di posti letto per non autosufficienti al Sud con appena 6 posti letto ogni 1.000 residenti anziani¹⁴.

Terminata l'emergenza Covid è invece aumentata sensibilmente l'offerta di posti nei servizi semiresidenziali socio-sanitari, chiusi per decreto durante

¹¹ Rapporto OASI 2024, Cap. 5 *L'assistenza agli anziani non autosufficienti: trend nazionali e profilazione degli ospiti delle RSA lombarde*, https://cergas.unibocconi.eu/sites/default/files/media/attach/05_Oasi_2024_L_assistenza_agli_anziani_non_autosufficienti.pdf

¹² Istat, *Conti nazionali 2018 per la categoria ATECO "T": Attività di famiglie e convivenze come datori di lavoro per personale domestico; produzione di beni e servizi indifferenziati per uso proprio da parte di famiglie e convivenze*.

¹³ 7° Rapporto Osservatorio Long Term Care, op. cit.

¹⁴ Istat, Report *Le strutture residenziali socio-assistenziali e socio-sanitarie 01 gennaio 2023*, pubblicato 06 febbraio 2025.

la pandemia nel 2020: oggi risulta incrementata del 30% rispetto alla disponibilità registrata nel 2019 (vedi tab. 6).

L'aumento attuale delle ore erogate di assistenza domiciliare integrata è invece da imputare al perseguimento dei target del PNRR che impegna il nostro paese a raggiungere il 10% degli over 65 con una misura di assistenza domiciliare entro il 2026. Tuttavia, rileva l'OLTC, a fronte di un aumento dei casi presi in carico diminuiscono le ore medie erogate per caso: 14 nel 2023 contro le 16 del 2021 e le 18 del 2019. Se l'Assistenza domiciliare rimane il servizio pubblico maggiormente capace di agire in maniera diffusa sul territorio il limitato numero di ore prestate, quindi la durata della presa in carico, ne dimostra i limiti in assenza di una definizione di target specifici verso cui viene attivata (vedi tab. 6).

Tab. 6 – Capacità produttiva per tipo di servizio erogato, serie storica 2019 – 2023

Tipo di Servizio	2019	2020	2021	2022	2023
Residenziale (in numero posti letto)	296.050	295.836	211.673	212.874	212.663
Semiresidenziale (in numero posti)	17.507	16.781	14.782	15.365	22.769
Domiciliare (ADI in ore erogate)	15.789.122	13.202.896	14.064.480	15.576.076	17.226.138

(Fonte: 7° Rapporto OLTC su dati Ministero della salute, Annuario statistico del Servizio sanitario Nazionale, dati Istat.)

Per quanto riguarda i bisogni a cui rispondono i servizi promossi dai Comuni sono difficili le comparazioni a causa degli ampi divari fra le varie aree del paese e della differenziazione tra le prestazioni erogate. Nel 2022 la spesa dei Comuni, singoli o associati, per gli interventi e servizi sociali destinati alle persone anziane è stata pari a 1,3 miliardi di euro, al netto delle quote coperte dal Servizio sanitario nazionale e dal contributo degli utenti. Rispetto all'anno precedente si è registrato un incremento di 49 milioni di euro (+3,9%)¹⁵. Le principali risposte che i Comuni mettono in atto in favore dei bisogni di questi cittadini, a titolo esemplificativo, sono: informative per l'orientamento tra i servizi disponibili; aiuto a domicilio per igiene personale, pulizia della casa, pasti, spesa, farmaci; supporto nelle attività quotidiane; sostegno ai caregiver attraverso contributi o servizi per l'assistenza familiare; integrazione al pagamento delle rette per RSA o case di riposo; accoglienza diurna e residenziale in servizi comunali; accompagnamento e trasporto sociale; ecc... (vedi tab. 7).

¹⁵ <https://www.istat.it/comunicato-stampa/la-spesa-dei-comuni-per-i-servizi-sociali-anno-2022/>

Tab. 7 – L'assistenza pubblica agli anziani non autosufficienti in Italia

Soggetto titolare	Misure
Stato	Indennità di accompagnamento, Legge 104/92, agevolazioni fiscali contributive.
Regioni	Servizi e interventi socio sanitari (domiciliari, semi-residenziali, residenziali, contributi economici).
Comuni	Servizi e interventi sociali (domiciliari, semi-residenziali, residenziali, contributi economici).

Oggi anziani e famiglie subiscono lo spezzettamento delle misure pubbliche che, essendo in capo a governance e fonti di finanziamento diverse, rispondono a regole di funzionamento e procedure di accesso tutte diverse. Questo rende complicato da parte delle pubbliche amministrazioni fornire servizi coerenti ai bisogni e si verifica piuttosto il contrario: cioè che siano i bisogni ad adeguarsi all'offerta, con i caregiver che organizzano e acquistano in autogestione altri servizi *out of pocket*, sempre che questi siano disponibili sui territori.

5. Dalla pandemia al Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza

La realtà del nostro paese si caratterizza per la scarsità di servizi pubblici per anziani con differenze notevoli tra le regioni, distribuzioni asimmetriche sui territori e tassi di copertura del bisogno che in questo momento abbiamo visto essere insufficienti. A causa dell'estrema eterogeneità territoriale anche l'offerta di servizi residenziali privati soffre di situazione estreme. Da un lato stenta a strutturarsi caratterizzandosi per il proliferare di strutture residenziali con un numero massimo di sei posti letto, inadeguate a farsi carico dei bisogni più complessi; dall'altro, in assenza di investimenti pubblici, la crescita del settore è stata sostenuta da ingenti investimenti immobiliari e finanziari da parte di importanti operatori economici anche internazionali interessati alla redditività del settore e inclini, pertanto, ad applicare tariffe esose. Chi è chiamato a farsi carico dei bisogni di una persona non autosufficiente sa che le risposte attivabili dipendono dalle offerte sul territorio di residenza, le quali, se disponibili, potranno essere acquistate in base alle proprie possibilità economiche. In Italia l'invecchiamento e la non autosufficienza sono ancora considerati problemi privati dei quali ciascuno dovrà farsi carico nel momento in cui *fatalisticamente* (nda) si presenteranno.

Il Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza¹⁶, frutto delle misure adottate dall'Ue per affrontare le conseguenze economiche del Covid 19, ha rappresentato l'opportunità per affrontare il tema dell'invecchiamento nel nostro paese. La pandemia aveva sensibilizzato l'opinione pubblica rispetto alla situazione degli anziani non autosufficienti creando le condizioni per l'approvazione di una riforma del welfare attenta a questi bisogni.

Decisivo in questo senso è stato il lavoro svolto dal Patto per un Nuovo Welfare sulla Non Autosufficienza¹⁷, da ora Patto, che aveva proposto l'introduzione di una riforma all'interno del PNRR. Il Patto è una coalizione sociale composta da 61 organizzazioni che rappresentano gli anziani non autosufficienti, i loro familiari, i pensionati, gli ordini professionali e i soggetti che offrono servizi. Affiancato dal Network Non Autosufficienza¹⁸ per il coordinamento scientifico questo Patto è nato per cogliere l'occasione storica offerta dal PNRR di promuovere una riforma nazionale dell'assistenza agli anziani in Italia. Obiettivi del Patto, costituito il 20 luglio del 2021, sono:

- elaborare proposte operative per il disegno della riforma dell'assistenza;
- promuovere le proposte presso il Governo, il Parlamento e la società civile affinché vengano recepite.

In ambito sanitario diversi interventi relativi alla salute della Missione 6 del PNRR «Reti di prossimità, strutture e telemedicina per l'assistenza sanitaria territoriale» hanno come beneficiari, anche in maniera indiretta, gli anziani attraverso: la costituzione di 1.288 Case di comunità su tutto il territorio nazionale entro il 2026, articolate per funzioni e attività svolte in «*hub e spoke*¹⁹»; il potenziamento dell'assistenza domiciliare con l'obiettivo di prendere in carico il 10% della popolazione anziana entro il 2026; lo sviluppo delle cure intermedie tramite la realizzazione degli Ospedali di comunità, uno ogni 100.000 abitanti. In ambito sanitario la dimensione della comunità

¹⁶ Consultabile all'indirizzo https://www.governo.it/sites/governo.it/files/PNRR_0.pdf

¹⁷ Patto per un nuovo Welfare sulla non autosufficienza <https://www.patononautosufficienza.it/>

¹⁸ Network Non Autosufficienza - *I Luoghi della Cura* Rivista Online

¹⁹ La locuzione angloamericana «*hub and spoke*», registrata nel *Dizionario di Economia e Finanza* della Treccani (2012), indica un modello di gestione e di sviluppo di reti applicabile a vari ambiti (dal trasporto alla sanità). In tale espressione il termine *hub* indica il mozzo della ruota, mentre lo *spoke* il raggio: il sistema di reti indicato dalla locuzione inglese è dunque simile ai collegamenti che intercorrono tra le due parti della ruota. In questo sistema vi è un punto centrale (detto *hub*) che consente di mettere in collegamento molteplici punti esterni (*spokes*). Le connessioni si indirizzano in tal modo sia dall'esterno verso il centro comune sia dal centro verso le numerose direttive esterne.

in questi nuovi setting, meglio disegnati nel Decreto ministeriale n. 77 del 2022²⁰, rappresenta la chiave di volta strategica nella prospettiva della cura alle persone anziane.

6 La riforma della non autosufficienza: una lettura critica

La legge 23 marzo 2023, n. 33 «Deleghe al Governo in materia di politiche in favore delle persone anziane» è stata approvata nell’ambito delle riforme previste dalle missioni 5 e 6 del PNRR, da ora Piano. Nel campo della Missione 5 «Inclusione e coesione sociale» il Piano prevede l’elaborazione di normativa riguardante il «sistema degli interventi in favore degli anziani non autosufficienti», da adottare entro la primavera del 2023, finalizzata alla individuazione di livelli essenziali delle prestazioni. In attuazione della delega, il 15 marzo 2024 è stato approvato il Decreto Attuativo 29/2024 «Disposizioni in materia di politiche in favore delle persone anziane, in attuazione della delega di cui agli articoli 3,4 e 5 della Legge 23 marzo 2023 n. 33». Il Patto aveva prodotto un’ampia mole di proposte per il Decreto, che il Governo non ha ritenuto di prendere in considerazione. Il testo elaborato dall’Esecutivo ha ricevuto parere negativo dalla Conferenza delle Regioni e le Commissioni parlamentari competenti hanno presentato numerose obiezioni. Il Patto nella consapevolezza della fatica, specialmente nel nostro paese, di produrre i cambiamenti, ritenendo che sia stata aperta una strada per innovazioni future ha elaborato una lettura critica sull’attuazione della delega²¹ che di seguito sintetizziamo.

Uno degli obiettivi della riforma è la costruzione di un settore integrato a livello di sistema istituendo, innanzitutto, il Sistema Nazionale per la Popolazione Anziana non Autosufficiente (da ora SNAA). Nella legge delega lo SNAA prevederebbe la programmazione integrata – a livello centrale, regionale e locale – di tutti gli interventi in favore della non autosufficienza a titolarità pubblica, suddivisi tra sanità, sociale e prestazioni monetarie INPS. Nel Decreto Attuativo, invece, questa programmazione comprende solo servizi e interventi sociali. Abbandonato l’obiettivo di governare congiuntamente il complesso dei servizi e delle prestazioni forniti dal pubblico è venuta meno anche l’opportunità di realizzare un sistema nazionale di monitoraggio integrato. È saltata, in questo momento, l’opportunità di ricomporre

²⁰ Decreto del Ministero della Salute del 23 maggio 2022, n. 77 Regolamento recante la definizione di modelli e standard per lo sviluppo dell’assistenza territoriale nel Servizio sanitario nazionale.

²¹ Patto per un Nuovo Welfare sulla Non Autosufficienza, 2024.

con la riforma le tre filiere del settore (politiche sociali, politiche sanitarie, prestazioni monetarie INPS).

Una semplificazione positiva viene, invece, dalla revisione dei sistemi di valutazione delle condizioni di non autosufficienza che determinano gli interventi erogabili. Con la riforma le valutazioni si riducono e dovrebbero essere non più di due, una Valutazione multidimensionale unificata di responsabilità statale e una a cura delle Unità di valutazione multidimensionali di competenza regionale.

Un altro obiettivo consisteva nella definizione di nuovi modelli d'intervento relativamente all'assistenza domiciliare che, nel passaggio dalla Legge delega al Decreto attuativo, è saltata mantenendo le attuali forme di coordinamento tra gli interventi sociali e sanitari erogati a domicilio.

La Legge 33 prevedeva anche la riforma dell'indennità di accompagnamento che è la prestazione più diffusa e rappresenta il 51% della spesa pubblica del settore. Consiste in un contributo economico a somma fissa, 531 euro mensili, senza vincoli d'uso. Era prevista la sua trasformazione in una nuova misura denominata «prestazione universale» attraverso una serie di azioni concatenate:

- mantenimento dell'accesso solo in base al bisogno di assistenza (universalismo);
- graduazione dell'ammontare secondo il bisogno;
- possibilità di utilizzare l'indennità per fruire di servizi alla persona regolari e qualificati.

Nel passaggio al Decreto, tuttavia, anche la revisione dell'indennità è scomparsa.

La parte dedicata ai caregiver familiari, assai scarna nella Legge delega, è stata, invece, notevolmente ampliata nel Decreto. Vengono definiti il ruolo dei caregiver, le modalità di relazione con gli operatori del sistema dei servizi, i compiti delle Regioni e viene previsto il coinvolgimento delle associazioni di caregiver nella programmazione regionale e nazionale.

L'ultimo obiettivo della riforma consisteva nell'espansione dell'offerta, in particolare di servizi alla persona, piuttosto scarsa nel nostro Paese. Per darvi attuazione sarebbe stato necessario aumentare i finanziamenti pubblici dedicati, ma il Decreto 29/2024 per il biennio 2025-2026 stanziava solo 500 milioni destinati alla prestazione universale. In assenza di una riprogettazione del sistema dell'assistenza non era pensabile fossero previste nuove risorse di natura strutturale stimate, per dare applicazione alla riforma, in 6-

8 miliardi annui aggiuntivi a regime. Tuttavia, per quantificare le risorse necessarie si dovrebbe partire dalla progettazione del sistema che andrebbe definita in maniera condivisa prima di discutere di finanziamenti. Per nessuna delle tre misure principali (domiciliare, residenziale, indennità) è previsto, al momento, un progetto di cambiamento. Ciò significa che, ad oggi, non vi è nessun percorso di sviluppo del settore per il quale richiedere nuovi fondi strutturali. Rimane anche non affrontato il problema che per un effettivo sviluppo del settore bisognerebbe ridurre le differenze territoriali.

Secondo il Patto il paradosso italiano è che: «la riforma è stata allo stesso tempo definitivamente approvata sul piano formale, ma rinviata a tempi migliori su quello sostanziale. In sintesi: nel 2023 la Legge delega ha introdotto la riforma e nel 2024 il Decreto attuativo l'ha rinviata»²².

7. Anziani: prendersene cura dopo il covid

Affrontare e gestire la pandemia è stata impresa non facile e non solo per il nostro paese. Il mantra «andrà tutto bene» ha alimentato l'illusione di chi non ne è stato colpito duramente, come invece gli anziani. Del resto già nel 2020 metteva in guardia il Ministero della salute: «le persone anziane potrebbero essere più suscettibili alle forme gravi».

Dalle sofferenze della pandemia occorre trarre l'insegnamento che la più efficace delle azioni da mettere in campo per la cura delle persone è l'invecchiamento attivo, ovvero «il processo di ottimizzazione delle opportunità per la salute, la partecipazione e la sicurezza al fine di migliorare la qualità della vita man mano che le persone invecchiano» (*World health organization*, 2002). Pilastri dell'invecchiamento attivo che le politiche pubbliche e le scelte personali quotidiane dovrebbero promuovere sono: salute, partecipazione e sicurezza²³. La salute è intesa non solo come salute fisica, ma anche benessere mentale e sociale. La partecipazione è l'insieme delle attività che le persone anziane possono svolgere negli ambiti sociali culturali e civili, oltre alla loro partecipazione alla forza lavoro e alla vita economica. La sicurezza è la possibilità di vivere in ambienti e contesti sociali sicuri e protetti insieme a quella di potere disporre di un reddito che consenta una vita dignitosa.

Diversi paesi europei, tra cui l'Italia, hanno sviluppato un progetto di ricerca condividendo la convinzione che l'invecchiamento attivo e la conseguente valorizzazione della popolazione anziana possano contribuire alla

²² Patto per un Nuovo Welfare sulla Non Autosufficienza, op. cit.

²³ ISTAT, *Invecchiamento attivo e condizione di vita degli anziani in Italia*, 2020.

crescita economica e creare le condizioni per una società più inclusiva²⁴. Il progetto ha portato alla definizione di uno strumento, l'«*Active ageing index*» (Aai) che consente di misurare e comparare quanto e come le persone anziane possono realizzare il loro potenziale nei diversi settori della vita. Nel progetto la popolazione target è rappresentata dalle persone di 55 anni e più perché è ormai ampiamente condivisa l'idea che l'invecchiamento sia un processo che riguarda tutte le fasi della vita. Si afferma il cosiddetto «*Life course approach*», che comporta un profondo cambiamento anche nella definizione stessa di età anziana. Le giuste prospettive dell'invecchiamento attivo comportano cambiamenti culturali, sociali e politici i cui effetti potranno essere valutati nel lungo periodo.

I mutamenti demografici e l'aumento dei bisogni di cura degli anziani, prescindendo da emergenze che si potrebbero verificare e sono sempre possibili, richiedono interventi urgenti partendo dagli strumenti e dalle risorse disponibili in questo momento. La strategia del coinvolgimento delle comunità come promotrici di salute nell'ambito dei Servizi sanitari territoriali, indicata dalla Missione 6 del PNRR e adottata con il DM 77/2022, è già applicabile alla cura delle persone anziane e di ciascun cittadino. È questo l'obiettivo con cui dovranno operare le Case di comunità, da ora CdC, secondo il DM 77/2022, luoghi privilegiati per la progettazione di interventi di carattere sanitario, sociale e di integrazione sociosanitaria, ma anche e soprattutto come attivatori di opportunità di co-produzione di servizi con le persone e le comunità locali (Caselli R. 2024). Le CdC, collocate in sedi facilmente accessibili, aperte tutto il giorno per offrire assistenza primaria, dovrebbero migliorare l'accesso a tutti i servizi, non solo quelli delle AUSL, perché la loro governance sarà affidata anche alle amministrazioni comunali e alla società civile (cittadini singoli e organizzati). I cittadini avranno l'opportunità di incidere rendendo le comunità locali protagoniste di interventi che saranno sempre più caratterizzati da valenza sociale, comunitaria e non solo sanitaria. Secondo il PNRR la CdC diventerà lo strumento attraverso cui coordinare i servizi rivolti in particolare a malati cronici, anziani e non autosufficienti, operando una ricomposizione dell'offerta e una contemporanea rilevazione puntuale dei bisogni delle comunità di riferimento.

²⁴ ISTAT, *Invecchiamento attivo e condizione di vita*, op. cit.

8. Un approccio di comunità

Le comunità, oltre le definizioni, si realizzano e incontrano nella realtà grazie alle peculiarità dettate dai loro membri, dai luoghi in cui sono collocate e dal tempo nel quale vengono vissute. Per quanto riguarda le comunità di abitanti, residenti in uno spazio geografico determinato, è noto come quelle più isolate si caratterizzino per relazioni più forti fra i loro membri, mentre nei centri urbani dove maggiore è il numero dei residenti ed esistono più opportunità di socializzazione le relazioni sono più deboli sebbene più frequenti: originate dall'essere vicini di casa, dalle conoscenze fatte a scuola o sul luogo di lavoro e dal tempo libero trascorso insieme. Con l'invecchiamento dei soggetti che vi partecipano sono i bisogni comuni o i motivi di salute a diventarne il focus o a decretarne la fine. Le reti sociali esistenti, o quelle nuove da tessere, che sono alla base delle comunità si alimentano poi con la pratica e l'agire dei loro membri.

Con la pandemia hanno assunto visibilità le reti dei parenti degli ospiti delle RSA per anziani: i loro familiari, obbligati dal distanziamento sociale a rimanere fuori dalle strutture, hanno fatto da megafono a quanto accadeva dentro. Nelle strutture residenziali la presenza dei parenti dovrebbe essere strategica per umanizzare la cura degli anziani, mentre le prestazioni alla persona devono essere assicurate da personale competente rivedendo al rialzo gli standard dell'accreditamento relativi alle risorse umane impiegate. Per le cure prestate quotidianamente in occasione di alzata o messa a letto, igiene personale, mobilitazione, ecc. sono necessarie risorse, competenze e strumenti in quantità inversamente proporzionale alle capacità residue degli anziani ospiti²⁵. La presenza e l'apporto dei caregiver in struttura può essere complementare alle prestazioni erogate per le attività rivolte ai loro cari e anche per l'animazione culturale e delle relazioni facendo comunità con ospiti e operatori.

Per consentire alle persone anziane di continuare a vivere a casa loro la presenza di caregiver è invece imprescindibile. È noto però che nel lungo periodo questa condizione, se non viene sostenuta, ha rilevanti impatti sul percorso di vita, nonché sulla salute fisica e mentale del caregiver stesso. Infatti chi assiste un anziano a casa patisce la solitudine e la carenza di servizi domiciliari in grado di rispondere a bisogni assistenziali che richiedono con-

²⁵ Attività riconducibili alla vita quotidiana nella cura della persona (ADL): mangiare in autonomia, sdraiarsi o alzarsi dal letto o sedersi e alzarsi da una sedia da solo/a; vestirsi e spogliarsi da solo/a, usare i servizi igienici da solo/a, farsi il bagno o la doccia.

tinuità e flessibilità. Il Decreto attuativo della riforma della non autosufficienza 29/2024 affronta in modo organico il ruolo dei caregiver, il loro rapporto con i servizi territoriali, la loro partecipazione all'identificazione dei bisogni e alla definizione dei Piani Assistenziali; molte proposte del Patto per un Nuovo Welfare sulla Non Autosufficienza sono recepite all'articolo 39. A domicilio la cura è caratterizzata dalle medesime prestazioni erogate in struttura organizzate, fruite però in modo diverso e personalizzato. La quantificazione dell'assistenza necessaria è determinata dai bisogni dell'anziano e mette in relazione le risorse di cui può disporre: siano esse servizi, assistenti familiari contrattualizzati o attività svolte direttamente dal caregiver²⁶. Le prestazioni integrative garantite dagli operatori dell'assistenza domiciliare, siano essi OSS o Infermieri, riproducono quelle erogate nelle strutture, sono puntuali e si esauriscono nel tempo della loro esecuzione, mentre i bisogni delle persone sono distribuiti sulle 24 ore per tutti i giorni dell'anno. Presso l'abitazione dell'anziano «la capacità di cura di un servizio che opera in un'economia di mercato è di necessità minore di quella che può essere espressa da un servizio pubblico (che per sua natura risponde anche alla domanda di eguaglianza e inclusività) ed ancora minore di quella che dovrebbe esprimere un'impresa sociale senza fini di lucro e un'associazione di volontariato filantropico. Infine, la capacità di cura di tutte queste organizzazioni è minore di quella potenzialmente disponibile da parte di cittadini attivi che si scambiano cura, vicinanza e aiuto in un regime di mutualità.» (Manzini E. 2025).

Sviluppare la sussidiarietà orizzontale nel campo della salute e del benessere degli anziani è una strada per offrire speranza in relazione alla qualità della vita e sulla quale costruire nuovi modelli di assistenza diffusi sui territori. La prossimità e le relazioni quotidiane sono condizione necessaria, ma non sufficiente, per fare nascere «comunità della cura» nelle quali le persone, a partire dai caregiver, sentendosi vicine diventano capaci di cure reciproche che possono essere scambiate. Situazioni di questo tipo possono verificarsi solo dal basso, entro perimetri relazionali e geografici di piccole dimensioni dettate dai contesti di vita. La nascita di queste comunità è replicabile e si può moltiplicare, ma le condizioni di partenza prossimità e relazioni quotidiane sono indispensabili per la loro sostenibilità e rappresentano la cifra caratteristica di tutti i sistemi sociali di prossimità. L'incontro, lo scambio e la

²⁶ Attività riconducibili alla vita quotidiana nella cura della persona a domicilio (IADL): preparare i pasti; usare il telefono, fare la spesa, prendere le medicine, svolgere lavori domestici leggeri, svolgere occasionalmente lavori domestici pesanti, gestire risorse economiche o attività amministrative.

possibilità di fare cose insieme determinano utilità concrete che rappresentano il collante di tutte le diverse e numerose tipologie di comunità di pratica (Pares e Percorsi di secondo welfare 2024).

Il ricorso alle nuove tecnologie di comunicazione e ai *social media* così importanti per sentirsi vivi durante la pandemia, mantenere relazioni e affetti e segnalare situazioni di emergenza deve trovare una ricaduta pratica nella quotidianità per essere funzionale all'agire comunitario. Affinché le persone possano fare comunità occorre che scoprano e imparino modi e possibilità per generare valore sociale attraverso l'utilizzo di tecnologie che sono già offerte dal mercato.

La dimensione comunitaria non potrà essere sostitutiva, nel nostro paese, di un aumento consistente e urgente delle risposte istituzionali ai bisogni degli anziani in termini sia quantitativi, servizi e risorse, sia qualitativi, dal domicilio alla residenzialità. La rete delle risposte dovrebbe anche essere meglio distribuita sui territori per favorire l'accesso, ma soprattutto ai fini della tenuta di un sistema di welfare, quello rivolto agli anziani, ancora in massima parte sulle spalle delle famiglie. Tutto ciò potrà avvenire a partire da nuove modalità di programmazione e committenza da parte del pubblico e di capacità di innovazione da parte dei gestori privati siano essi profit o non profit. I caregiver, che continueranno ad essere il cuore del sistema, dovranno ovviamente essere riconosciuti e sostenuti sempre di più nelle loro funzioni. Ovviamente tutto questo potrà essere fatto solo con maggiori stanziamenti economici a disposizione delle politiche per la non autosufficienza rispetto a quelli ad oggi previsti.

La collaborazione fra i cittadini potrà fare assumere alla cura degli anziani una dimensione comunitaria contrastando la solitudine; quella con i servizi, pubblici e privati, e le istituzioni del welfare ne sosterrà l'umanizzazione. Sarà in particolare nelle RSA che queste collaborazioni consentiranno di esplorare nuove opportunità per valorizzare le relazioni che sono mancate nella pandemia; di queste strutture, infatti, non si potrà fare a meno per gestire con appropriatezza la non autosufficienza.

L'impatto del Covid sul capitale sociale degli italiani

di Ivo Colozzi

1. La definizione di capitale sociale (CS)

Da quando Loury (1977) lo ha introdotto nel linguaggio della ricerca sociale moderna e lo studio di Coleman (1988) lo ha inserito in prima linea sul fronte della ricerca sociologica, il termine capitale sociale (CS) si è diffuso in tutte le scienze sociali ed ha prodotto una letteratura immensa. Nonostante ciò, la definizione del fenomeno è rimasta elusiva, al punto che qualcuno ne ha parlato come un quasi-concetto, o ha addirittura proposto di abbandonarlo (Arrow 2000)¹

La mia intenzione è quella di arrivare ad una definizione il più possibile precisa e facilmente operazionalizzabile di CS, utilizzabile per la ricerca empirica. Ma per arrivarci, ritengo utile partire dalle definizioni proposte da alcuni degli studiosi più influenti del fenomeno. Cominciamo da Coleman (1990) che definisce funzionalisticamente il CS nel modo seguente:

[...] l'organizzazione sociale costituisce CS, rendendo possibile l'ottenimento di obiettivi che in sua assenza non potrebbero essere conseguiti, se non a un costo molto superiore (ed. it. 2005. p. 390).

Putnam (1993) offre una definizione simile esplicitando, però, il termine "fiducia":

Per CS intendiamo qui la fiducia, le norme che regolano la convivenza, le reti di associazionismo civico, elementi che migliorano l'efficienza dell'organizzazione sociale (ed. it. 1996 p. 196).

¹ Critiche alla vaghezza e all'inconsistenza delle varie definizioni di CS si possono trovare, fra gli altri, in Dasgupta (2000), Durlauf (2000, 2004), Manski (2000) e Portes (1998).

Fukuyama (1995) suggerisce che solo alcune norme e valori condivisi dovrebbero essere considerati CS.

Il CS può essere definito semplicemente come l'esistenza di una certa struttura di regole o norme informali condivise dai membri di un gruppo che permette la cooperazione fra di loro. La condivisione di valori e norme non produce CS di per sé, perché i valori possono essere del tipo sbagliato [...]. Le norme che producono CS [...] devono includere nella sostanza virtù come la sincerità, il rispetto degli impegni e la reciprocità (ed. it. 1996, pp. 378-79).

Nella ricerca del 2000, Putnam definisce il CS come:

connessioni fra individui-reti sociali e le norme di reciprocità e fedeltà che nascono da loro (ed. it. 2004, p. 19).

Ostrom (2000) scrive:

Capitale sociale è la conoscenza condivisa, gli accordi, le norme, le regole e le aspettative sui tipi di interazione che portano gruppi di individui ad una attività ricorrente (p. 176).

In maniera simile, Bowles e Gintis (2002) affermano:

il CS generalmente si riferisce alla fiducia, alla preoccupazione per i propri associati, ad una volontà di vivere seguendo le norme della propria comunità e di punire quelli che non lo fanno (p. 2).

Nel 2001 Nan Lin, uno dei più significativi esponenti della *network analysis*, ha scritto:

CS può essere definito operazionalmente come risorse incorporate in network sociali e rese accessibili ed usate dagli attori per azioni. Quindi, il concetto ha due componenti importanti: (1) rappresenta risorse incorporate (embedded) in relazioni sociali più che individui, e (2) l'accesso e l'uso di queste risorse poggia sugli attori (pp. 24-5).

Aldilà delle differenze terminologiche, mi pare che da tutte le definizioni si possano ricavare tre elementi che sembrano ritornare come costanti: a) un sentimento di fiducia reciproca fra i componenti di una rete di relazioni; b) un sentimento di fiducia nei confronti della rete in quanto tale; c) che porta la rete e i suoi nodi a migliorare la propria efficienza, o ad ottenere risultati che non potrebbero essere conseguiti se non ad un costo più elevato.

Per affermare che una determinata rete relazionale possiede CS, quindi, è necessario verificare che i singoli membri abbiano fiducia gli uni negli altri, che abbiano fiducia nella rete di cui fanno parte e che tale fiducia produca esiti quali la cooperazione, il sostegno reciproco, la disponibilità a fare e ad impegnarsi, che non si riscontrano in altre reti in cui quelle due forme di fiducia non esistono o dove per ottenerli è necessario impiegare risorse più costose come gli incentivi economici, la costrizione o il controllo sistematico.

I tre elementi che compongono la definizione sono tutti misurabili usando metodi e tecniche appropriate per cui la definizione che abbiamo dato soddisfa la condizione richiesta da Portes (2000) che le variabili usate per la misurazione empirica del CS siano osservabili.

2. Le forme o i tipi di capitale sociale

A partire dal 1991, P. Donati ha elaborato un suo approccio teorico-metodologico, denominato Teoria relazionale della società o Sociologia relazionale, che ha continuato a sviluppare in una serie di contributi². Nell'ottica della sociologia relazionale il CS non è una caratteristica dell'individuo come tale né delle strutture socio-culturali ma è una caratteristica delle relazioni sociali che sono capaci di valorizzare i beni relazionali primari e secondari³. L'approccio relazionale individua, quindi, in prima istanza, due tipi differenti di CS: primario e secondario.

Il CS primario consiste nelle relazioni che valorizzano i beni relazionali primari, operando con criteri prevalentemente informali, nelle reti familiari, parentali, di vicinato, di amicizia, di conoscenza. Il CS secondario consiste nelle relazioni che valorizzano i beni relazionali secondari e si genera nelle organizzazioni di terzo settore o di privato-sociale e nella più ampia sfera civica. All'interno di ciascuno dei due tipi sono individuabili due distinte dimensioni del CS che permettono di misurarne concretamente la consistenza: 1) la dimensione della fiducia; 2) la dimensione dell'aiuto reciproco o reciprocità.

² La bibliografia di P. Donati è molto ampia. La lista delle sue pubblicazioni aggiornata al 2025 è reperibile in <https://www.researchgate.net/profile/Pierpaolo-Donati>

³ I beni relazionali sono tutte le forme di beni prodotti dalle relazioni, ossia: beni che possono essere solo prodotti e fruiti assieme dai partecipanti ad una determinata azione o ad un determinato evento; beni né strettamente pubblici, né strettamente privati, appartengono cioè all'area sociale; beni che non sono frazionabili, né concepiti come somma di beni individuali; beni caratteristici delle reti informali (beni relazionali primari) e delle reti associative (beni relazionali secondari). Per un approfondimento si veda Donati, Solci (2011).

Per una esigenza di maggiore analiticità, nelle svariate ricerche empiriche dedicate al tema, la sociologia relazionale ha ulteriormente distinto ciascuno dei due tipi di CS in due sottotipi: 1) il Cs primario può essere distinto in CS familiare-parentale (proprio della sfera sociale prettamente familiare e di parentela cui gli individui appartengono) e CS comunitario allargato, che si riferisce alle reti informali di amicizia, vicinato e colleganza (colleghi di lavoro); 2) il CS secondario può essere distinto il CS associativo (riferito a chi partecipa ad una associazione di terzo settore o di società civile) e CS generalizzato, che indica la relazione di fiducia nei confronti dell'altro generalizzato (della società) e delle istituzioni.

3. Ipotesi di relazione fra i quattro tipi di capitale sociale

Ciascuna forma di CS va analizzata e compresa non solo in sé o al proprio interno, ma anche, per così dire, all'esterno, cioè attraverso il modo in cui si relaziona con le altre. In questa sede ci interessa proporre qualche elemento di riflessione con particolare riferimento a questo secondo aspetto.

3.1 Continuità/discontinuità fra le forme di CS

Da questo punto di vista, il primo problema è quello della continuità o della discontinuità fra le forme di CS, che tanto spazio ha occupato nella letteratura sul tema. Alcuni autori, ad esempio, affermano che il CS familiare è per definizione particolaristico o, per usare il linguaggio della *network analysis*, di tipo *bonding*, cioè capace di rafforzare i legami ma anche di escludere, per cui si pone in forte discontinuità col CS generalizzato che per definizione è universalistico, o di tipo *bridging*, cioè capace di “includere”, di costruire ponti fra gruppi che in sua assenza resterebbero isolati o tenderebbero a confliggere (Putnam 2004, Woolcock 1998). Fra CS familiare e CS generalizzato, quindi, ci sarebbe una relazione inversa: dove abbonda il primo, come nel caso delle regioni meridionali italiane studiate da Banfield (2006) e da Putnam (1996), il CS generalizzato sarebbe carente o assente e le istituzioni non riescono a funzionare o funzionano meno bene di quanto potrebbero o dovrebbero. Usando la terminologia propria del linguaggio economico, potremmo anche dire che, secondo questa prospettiva, il CS familiare, che resta un bene in sé, cioè per la famiglia, tende a produrre “esternalità negative” nei confronti della società civile e delle istituzioni. La ragione che spiega la relazione inversa tra CS familiare e CS generalizzato per Fukuyama consiste nel

“raggio corto” che caratterizza il primo. «La solidarietà interna del gruppo riduce la capacità dei membri del gruppo di collaborare con gli esterni, e spesso impone loro esternalità negative»⁴. Per far funzionare le istituzioni e produrre processi di sviluppo sarebbe, quindi, necessario, come documenta altra letteratura sui paesi del Terzo Mondo, indebolire il CS familiare.

Se, però, analizziamo la letteratura sui cosiddetti “distretti industriali” italiani o, per usare un termine più presente nelle ricerche sociologiche, sulla “Terza Italia” (Becattini 1998, Bagnasco 1977), risulta evidente la presenza di una relazione di perfetta continuità e sinergia fra il CS familiare, quello comunitario allargato, quello associativo e quello generalizzato. In questi casi le famiglie non sono solidali solo al proprio interno, ma cooperano fra di loro, dando vita ad imprese che a loro volta creano reti di collaborazione ed hanno nei confronti delle istituzioni rapporti di fiducia e di impegno che vengono ricambiati (reciprocati) dalle stesse istituzioni con livelli di efficienza amministrativa e di moralità politica (il cosiddetto “buon governo”) nettamente superiori a quelli riscontrabili nel resto d’Italia.

3.2 Il problema dell’incremento/decremento del CS

Un secondo problema riguarda il destino delle varie forme di CS nella società contemporanea, descritta dagli studiosi come società della globalizzazione o post-moderna o dopo-moderna. Quale che sia la definizione che si sceglie, il dato di fondo è che la società in cui viviamo sta sviluppando un insieme di trasformazioni di portata epocale, perché riguardano quegli elementi che nella società moderna costituivano le fonti di senso e di identità collettiva: la famiglia, lo stato-nazione, il posto di lavoro, la classe, ecc. (Beck 2000). Tali cambiamenti porteranno ad un aumento o a una diminuzione delle quattro forme di CS e, complessivamente, ad un incremento o ad una riduzione del CS? L’eventuale riduzione/scomparsa del CS va considerata un problema o un rischio per la tenuta della società e per l’ulteriore sviluppo della democrazia o va vista, invece, favorevolmente o, quantomeno, in modo non problematico?

Nonostante l’impegno profuso da un numero consistente di ricercatori, le risposte a queste domande sono tutt’altro che univoche o definitive.

Per quanto riguarda la famiglia, ad esempio, i dati sull’aumento costante delle separazioni e dei divorzi, quelli sulla diminuzione dei matrimoni e delle nascite, ma anche quelli sulla crescita delle migrazioni vengono interpretati

⁴ Fukuyama 2001, p. 29

dai più come un sintomo evidente di indebolimento progressivo del CS familiare. Altri dati, però, ci dicono che la fiducia nella famiglia continua a registrare percentuali di adesione molto alte; che in molti casi le reti di supporto familiare continuano a funzionare compensando, in alcuni contesti territoriali, la carenza di servizi pubblici e/o privati; che la tendenza dei migranti è di insediarsi dove già sono presenti familiari o parenti che potranno facilitare il loro inserimento, compensando i deficit di capitale finanziario e/o di capitale umano.

Anche per quanto riguarda il CS generalizzato, cioè la fiducia negli altri in generale e la fiducia nelle istituzioni, i risultati delle ricerche mostrano un trend in costante diminuzione, sia nel nostro paese che a livello mondiale. Secondo Sgobba (2020) non ci fidiamo più di politici, giornalisti ed economisti, almeno dal 2008, perché non hanno saputo né prevedere né gestire quella gravissima crisi finanziaria. Anche secondo le indagini di Eurofound la crisi del 2008 ha portato a un deciso calo della fiducia nelle persone e nelle istituzioni. I dati dell'EQLS-indagine europea sulla qualità della vita⁵ suggeriscono che la fiducia nelle istituzioni nazionali è in generale più volatile nell'Europa meridionale e orientale e più stabile nell'Europa occidentale e settentrionale e negli Stati baltici e, anche se in parte recuperata, non è più tornata ai livelli precedenti la recessione economica. Nel 2017 l'editoriale del *New Scientist* si domandava dove fosse andata a finire la fiducia nelle istituzioni tradizionali; mentre nel 2018 il segretario generale dell'Onu, António Guterres, dichiarava che «il mondo soffre di un grave disturbo da deficit di fiducia»⁶. Se nel passato la democrazia si basava sulla fiducia nelle istituzioni e nelle verità da loro diffuse, oggi gli studi mostrano che le persone non hanno più fiducia nei media e questa perdita di fiducia genera una crisi della verità, traghettandoci così verso una nuova fase, quella della post-verità (Ferrari e Moruzzi, 2020). Il termine, usato per la prima volta nel 1992 in un reportage sulla guerra del Golfo dal giornalista e scrittore Steve Tesich, è stato eletto parola dell'anno nel 2016 dall'Oxford Dictionary, che lo definisce come un concetto «indicante circostanze in cui i fatti oggettivi sono meno influenti dell'appello alle emozioni e ai pareri personali nel formare l'opinione pubblica» e in tal senso «indica il collasso del progetto moderno di disciplinare la conoscenza attraverso la promozione del modello scientifico come unica forma legittima di conoscenza»⁷. La post-verità è tipica di un sistema sociale

⁵ <https://www.eurofound.europa.eu/en/surveys-and-data/surveys/european-quality-of-life-survey>.

⁶ Cit. in Sgobba, 2020, p. 24.

⁷ Cfr. Waisbord, 2018, p. 1869

in cui circola una gran quantità di informazioni false o problematiche che rendono più difficoltoso il processo di costruzione delle opinioni per i cittadini e che generano una grande conflittualità sulla definizione di sapere e verità, confusione e sfiducia (Balmas, 2014; Humprecht et al., 2020).

Il livello e il tipo di informazioni acquisite dai cittadini hanno uno stretto legame con le dinamiche di fiducia nelle istituzioni politiche e nella scienza; Hooghe (et al., 2012) ha dimostrato empiricamente una correlazione positiva tra abilità cognitiva (intesa sia come educazione e disponibilità di informazioni, sia come capacità cognitiva) e fiducia nelle istituzioni, sottolineando la natura *knowledge-based* della fiducia nei soggetti istituzionali: «ci troviamo in una condizione di erosione generalizzata dell'autorità epistemica, in cui cresce lo scetticismo e la sfiducia rispetto alla figura dell'esperto e dell'intellettuale, in cui si moltiplicano le tesi cospirazioniste, le teorie alternative»⁸.

Secondo la filosofa inglese Onora O'Neill (2002) seppure la sfiducia, così come le teorie cospirative e complottiste, sia presente da decenni, attualmente – soprattutto a causa delle pratiche e degli standard introdotti dalle nuove tecnologie comunicative – la situazione appare decisamente più complessa. La O'Neill, però, nel coro di unanime consenso sull'attestazione di una irreversibile crisi della fiducia, smonta i tre principali luoghi comuni intorno al tema (cioè che sia in atto un declino della fiducia, che dovremmo fidarci di più e che dovremmo ricostruire la fiducia), spostando la questione dalla fiducia all'affidabilità: il problema, cioè, sarebbe la capacità di istituzioni ed esperti di mostrare di essere affidabili in una determinata circostanza.

4. Covid e CS

Se è vero che il CS in tutte le sue forme è così importante per il buon funzionamento della società e che molti dei processi caratterizzanti la società post-moderna sembrano andare nella direzione di un suo relativo indebolimento, ci pare interessante chiederci che impatto abbia avuto su di esso la pandemia da Covid-19. È indubbio, infatti, che in quei due anni si siano realizzati moltissimi cambiamenti che hanno impattato in modo molto significativo sul sistema sociale a livello micro, meso e macro soprattutto attraverso la sostituzione delle relazioni dirette *face to face* con quelle mediate dalle tecnologie digitali.

Per impatto microsociale faccio riferimento a tutto quanto riguarda la vita delle persone intese come singoli individui. In questo caso l'impatto della

⁸ Gemini et al., 2021, p. 67

pandemia è stato quello di rendere le tecnologie digitali strumenti abilitanti, ovvero dispositivi che mettono le persone nelle condizioni di poter fare qualcosa, di svolgere un'attività. Prima del Covid era assolutamente inimmaginabile usare le tecnologie digitali per "incontrare le persone", mentre durante il periodo di lockdown e anche dopo la riduzione della distanza fisica tramite le tecnologie social è diventata una strategia non solo tipica dei giovani, grazie alla diffusione dei videogiochi che consentono di parlare o chattare in tempo reale, ma anche degli adulti che hanno cominciato ad usare le piattaforme digitali come sostituto della presenza fisica.

L'impatto mesosociale sono le conseguenze socio-tecnologiche che hanno riguardato i piccoli gruppi sociali: famiglie, amici, colleghi, scuole, università e quant'altro. In questo caso, la pandemia ha reso le tecnologie digitali infrastrutture sociali vere e proprie, ovvero tecnologie che erogano servizi che rendono possibile la collaborazione sociale (Bennato 2011). Gli esempi sono molteplici: la didattica a distanza e lo smart working in primis.

Macrosociale è l'orizzonte dell'impatto che riguarda le grandi istituzioni sociali (nel senso sociologico del termine) come il mercato, la politica, la cultura.

Anche qui gli esempi abbondano. Per quanto riguarda il mercato, la crescita degli acquisti sui mercati digitali (Amazon, Ebay ecc.) e la nascita di una nuova categoria di distribuzione rappresentata dalle piattaforme di consegna a domicilio e dalle nuove infrastrutture rappresentate dai riders.

Per quanto riguarda la cultura l'impossibilità di andare al cinema o a teatro che è diventata parziale disabitudine e l'aumento degli acquisti di televisori di nuova generazione e degli abbonamenti a Sky, Netflix, Amazon Prime, ecc. per godersi in casa gli spettacoli.

Per quanto riguarda le istituzioni politiche, l'aver dovuto sperimentare per la prima volta dalla fine della Seconda guerra mondiale provvedimenti fortemente riduttivi dei diritti personali di libertà.

Tutti questi cambiamenti, molti dei quali hanno cominciato a configurare un nuovo stile di vita, non possono non aver influito anche sul CS nelle sue diverse articolazioni.

Al momento, però, non esiste una indagine *ad hoc* che si sia esplicitamente proposta di verificare il suddetto obiettivo o, se si preferisce, di rispondere alla domanda su quale sia stato l'effetto dei cambiamenti prodotti dalla pandemia di Covid sulle diverse forme di CS. Per cui, nel prosieguo di questo capitolo cercherò di arrivare ad una risposta utilizzando le ricerche disponibili, compresa quella realizzata da SWG per conto della Fondazione Ipsser, scontando il limite che tali ricerche non sono omogenee e non partono da un approccio condiviso.

4.1 La ricerca di *More in Common*

More in Common è un'iniziativa internazionale nata nel 2017 con lo scopo di creare società più forti, unite e resilienti nei confronti delle crescenti minacce rappresentate dalla polarizzazione e dalle divisioni sociali. Il team di *More in Common* lavora congiuntamente da Francia, Germania, Regno Unito e Stati Uniti con l'obiettivo comune di portare avanti la missione del progetto⁹. Nel settembre del 2020 il gruppo italiano ha pubblicato un Report intitolato *L'impatto del Covid sulla società italiana*. L'obiettivo era quello di fornire una prima istantanea sui seguenti temi:

L'impatto della pandemia sulla salute personale, la vita familiare, l'occupazione e la situazione finanziaria delle persone:

- a) Esperienze di condivisione, solidarietà, empatia e solitudine;
- b) Fiducia l'uno nell'altro, nel Governo, nei media, nella scienza e negli esperti di medicina;
- c) Pareri sulle risposte internazionali ed europee alla pandemia;
- d) Paure e aspirazioni per il futuro;
- e) Pareri sulle priorità politiche e sostegno alle politiche su questioni che vanno dalla tassazione all'occupazione e all'ambiente.

La ricerca è consistita in un sondaggio on line che ha coinvolto un campione di 2000 persone per paese.

Per quanto riguarda a) (esperienze di condivisione, solidarietà, empatia e solitudine), un italiano su due ha percepito solidarietà nei propri confronti e in quelli degli altri durante la pandemia. Questa percezione varia in base all'età, con le persone sopra i 55 anni che valutano il comportamento dei loro concittadini in modo più positivo e le persone sotto i 30 anni che lo valutano più negativamente.

Quanto a b) (fiducia l'uno nell'altro, nel Governo, nei media, nella scienza e negli esperti di medicina), durante la crisi il 42% degli italiani ha subito un deterioramento della fiducia negli altri; il 49%, però, ha dichiarato che non c'è stato nessun cambiamento e il 9% dice che la fiducia è aumentata. Complessivamente, quindi, il CS generalizzato, inteso come fiducia negli altri in generale per la maggioranza assoluta degli italiani non è stato intaccato dalla pandemia che, anzi, per una minoranza è servita ad aumentarlo. Il deterioramento della fiducia negli altri in generale ha interessato più le donne che gli uomini (44 vs. 41) e le persone sotto i 30 anni più che adulti e

⁹ Per maggiori informazioni cfr. www.moreincommon.com

anziani (46 vs. 43 e 40). Il dato è confermato anche dalla domanda che riguardava la coesione sociale. Il 46%, infatti, ha detto che dopo la pandemia non si sente né più diviso né più unito nei confronti degli altri italiani, mentre il 20% si sente più unito e il 4% “molto” più unito. A questa maggioranza si contrappone un 23% di intervistati che si sente più diviso e un 6% che risponde “molto” più diviso. La diminuzione della coesione è percepita un po’ di più dagli uomini rispetto alle donne e dagli anziani rispetto ai giovani.

Meno diffusa è la fiducia nel Governo. In questo caso, infatti, alla domanda “Ho fiducia nelle capacità del nostro attuale governo di affrontare le sfide che ci attendono”, ha risposto positivamente solo il 47% degli italiani. Tale livello deriva dal fatto che durante la crisi scatenata dal Covid-19 la fiducia nel governo nazionale è peggiorata per il 36%, non è cambiata per il 43 ed è migliorata per il 21%. I più critici nei confronti del Governo nazionale sono gli uomini e i residenti al Nord. La stessa domanda relativa ai governi locali ha dato i seguenti risultati: per il 24% la fiducia è peggiorata; per il 55% non è cambiata, per il 21% è migliorata. In questo caso i più delusi sono gli abitanti del Centro.

4.2 La ricerca dell’Istat sulla fiducia nelle istituzioni

Nel maggio del 2022, l’Istat ha presentato un Report sulla fiducia nelle istituzioni del paese basato sui dati provenienti dall’indagine *Aspetti della vita quotidiana* relativi all’anno 2021. L’indagine è eseguita su un campione di circa 25.000 famiglie distribuite in circa 800 comuni italiani di diversa ampiezza demografica. I dati dell’indagine multiscopo hanno consentito all’Istat di analizzare l’evoluzione della fiducia dei cittadini verso le istituzioni lungo un intero decennio (2012-2021) e di individuarne alcune caratteristiche. In termini sintetici si può dire che l’Italia si distingue per livelli di fiducia istituzionale relativamente bassi. Le uniche istituzioni che riescono a ottenere sufficienti livelli di fiducia dei cittadini sono le Forze dell’ordine e i Vigili del fuoco. Per il resto la fiducia nelle istituzioni della democrazia è sotto la sufficienza. Si tratta di caratteristiche di lungo periodo, stabili attraverso tutto il decennio analizzato.

A livello analitico, la graduatoria dei livelli di fiducia vede al primo posto i vigili del fuoco con il 68,9% di intervistati che assegnano punteggi tra 8 e 10 e appena l’1,7% di sfiduciati. Al secondo posto troviamo le forze dell’ordine che presentano la più alta percentuale di persone che accordano punteggi compresi tra 6 e 10 (33,8%) e un’elevata quota di cittadini che esprime livelli di fiducia tra 8 e 10 (42,2%).

Al terzo posto la figura istituzionale del Presidente della Repubblica che nel 2021 ha registrato un aumento del livello medio di fiducia e una percentuale di casi di totale assenza di fiducia di appena il 7,4%.

Il sistema giudiziario si attesta più o meno a metà della graduatoria per la fiducia accordata dai cittadini, con oltre il 44% di persone che esprimono livelli di fiducia pari o superiori a 6 (il 14,1% compreso tra 8 e 10) e il 42% circa che assegna punteggi compresi tra 1 e 5.

Si posizionano più o meno a pari merito il Parlamento italiano e il Governo nazionale: rispettivamente il 39,3% e il 37,0% di cittadini assegnano livelli di fiducia superiori o pari a 6 mentre il 13% e il 14,6% sono completamente sfiduciati.

Il Parlamento europeo ha visto crescere i livelli di fiducia nel tempo: nel 2021 si osserva una polarizzazione tra sfiduciati (43,5% punteggi 1-5) ed estremamente fiduciosi (41,6% punteggi 8-10).

All'ultimo posto della graduatoria si collocano i partiti politici che, però, negli ultimi anni hanno registrato un leggero incremento del livello di fiducia.

Tra le istituzioni a livello locale, infine, riscuotono più consensi in termini di fiducia le istituzioni del governo comunale rispetto a quello regionale, con una quota di punteggi compresi tra 6 e 10 pari al 50,0% per il governo comunale (nel 18,5% dei casi punteggi tra 8 e 10) e al 41,6% per il livello regionale (nel 12,8% dei casi punteggi tra 8 e 10). La fiducia nelle istituzioni locali è più elevata a Nord rispetto al Mezzogiorno. I livelli di fiducia nel governo comunale sono inoltre più elevati nei piccoli comuni (59% di punteggi tra 6 e 10 nei comuni fino a 10mila abitanti rispetto al 41% dei comuni dell'area metropolitana) e in alcune realtà regionali che si distinguono per livelli di efficienza delle istituzioni locali mediamente più elevati (come in Emilia-Romagna e Trentino Alto-Adige dove il 60% dei cittadini dà un voto di fiducia compreso tra 6 e 10). Stessa situazione si riscontra per il governo regionale, con differenze di oltre 10 punti percentuali tra Nord e Mezzogiorno¹⁰. Viceversa, i livelli di fiducia dei cittadini al Nord sono più bassi verso il governo nazionale.

Rispetto alle istituzioni che si occupano dell'ordine pubblico e della sicurezza, i livelli di fiducia si riducono, seppur in misura ridotta, man mano che si scende da Nord a Sud. L'unica istituzione per la quale i livelli di fiducia sono relativamente più elevati nel Mezzogiorno è il sistema giudiziario. Il Centro si distingue invece per la quota più elevata di cittadini che accordano punteggi compresi tra 6 e 10 al Presidente della Repubblica.

¹⁰ I punteggi più alti si registrano in Veneto e i più bassi in Calabria, Molise e Sicilia.

I livelli di fiducia tendono a crescere con l'età, però i giovani mostrano livelli di fiducia più elevati delle altre fasce d'età nei confronti del Parlamento europeo e del sistema giudiziario. Considerando gli orientamenti di fiducia per titolo di studio, i livelli sono maggiori tra i laureati.

4.3 Il Rapporto Censis sulla situazione sociale del paese

Nel 55° Rapporto, riferito al 2021, il Censis dedica alcune pagine ai temi che qui ci interessano nel paragrafo intitolato: *I risvolti sociali positivi: la riscoperta della solidarietà*.

Il Censis sostiene che, anche se è prematuro tirare un bilancio sugli effetti della pandemia, dai dati emerge una conseguenza relativamente controcorrente: la riscoperta dei legami comunitari e del valore della solidarietà.

Un terzo degli italiani, a partire dal primo momento di diffusione del Covid 19, si è impegnato in prima persona, partecipando a iniziative di solidarietà collettiva collegate con l'emergenza sanitaria, prima di tutto aderendo alle raccolte fondi di organizzazioni non profit impegnate in iniziative di solidarietà per le persone più vulnerabili, a quelle per la Protezione civile, a quelle in favore degli ospedali e delle strutture sanitarie. Inoltre, il 31,7% ha svolto attività gratuita in associazioni di volontariato impegnate nella lotta al Covid 19.

Anche nel giudizio sulla gestione dell'emergenza da parte delle istituzioni (dalle istituzioni sanitarie alla Protezione civile, fino al Governo), prevale una valutazione positiva, con il 56,3% degli italiani che la considera abbastanza adeguata, tenendo conto della complessità della situazione e il 20,7% che la ritiene adeguata e con buoni risultati, mentre il 23% la ritiene inadeguata e con risultati poco o per niente soddisfacenti. Tenendo conto del nostro modo di concettualizzare il CS, possiamo considerare questi dati come proxy del CS associativo e di quello generalizzato.

4.4 La ricerca della Statale di Milano

SPS Trend Lab dell'Università degli Studi di Milano ha sviluppato ResPOnSE COVID-19, una survey per monitorare l'opinione pubblica durante la pandemia¹¹. A differenza di altri sondaggi a campionamento trasversale – quelli detti in gergo “cross-sectional survey” – che sono stati realizzati nello stesso periodo, ResPOnSE COVID-19 ha un impianto del tipo “rolling cross

¹¹ <https://www.spstrend.it/progetto-response-covid-19/>

section” (RCS), usato di solito per studiare le campagne elettorali: permette di monitorare le dinamiche di breve termine nell’opinione pubblica. In pratica si raccolgono interviste standardizzate su campioni giornalieri e indipendenti per un dato periodo di tempo: così si possono cogliere variazioni di giorno in giorno nella pubblica opinione che altrimenti non si noterebbero. Durante il primo ciclo di raccolta dati, svolto tra il 6 aprile e il 9 luglio 2020, sono state realizzate più di 15.700 interviste tramite CAWI (la modalità di rilevazione più comune quando si tratta di somministrare sondaggi online) su un’ampia gamma di argomenti che spaziava dal rispetto delle disposizioni circa il comportamento – stare a casa, mantenere il distanziamento, indossare la mascherina – agli atteggiamenti nei confronti dell’economia e dell’uso dei media, al giudizio sul governo e la fiducia nelle istituzioni, alla percezione dei rischi relativi alla crisi sanitaria, al benessere personale, alle opinioni riguardo alla scienza e alla politica. Il questionario di base fotografava anche caratteristiche sociodemografiche quali età, genere, ruolo familiare, regione di residenza, situazione lavorativa, livello di istruzione e percezioni nei confronti del reddito familiare. Nel 2020 è stato realizzato un secondo ciclo di sondaggi – altre 3000 interviste – e poi un terzo a partire da febbraio 2021. In tutti e tre i casi, i campioni sono stati formati da volontari della community virtuale dell’istituto di ricerca Swg di Trieste.

Per quanto riguarda il tema che qui ci interessa, cioè la fiducia nei confronti delle istituzioni, l’opinione pubblica ha espresso un orientamento ambivalente. La fiducia nel parlamento nazionale è rimasta bassa ed è persino diminuita durante la crisi, mentre l’immagine dell’Unione Europea è migliorata. Gli intervistati hanno anche mostrato giudizi positivi sulle decisioni del Governo nazionale riguardanti le misure restrittive, mentre si sono dimostrati molto più critici rispetto alle misure economiche. La fiducia nelle istituzioni è risultata associata positivamente al sostegno per la performance del capo del governo e per quella delle istituzioni regionali del nord-ovest, il che ha aumentato la probabilità che le misure restrittive venissero rispettate.

4.5 La fiducia istituzionale attraverso il prisma della campagna vaccinale

In un saggio pubblicato su *La «Rivista trimestrale di Scienza dell’Amministrazione»*, Patrizia Laurano (2022) utilizza vari set di dati per ragionare sulla fiducia istituzionale usando come test di verifica la campagna vaccinale promossa in modalità diverse da tutti i governi dei paesi avanzati per contrastare la diffusione del virus Covid 19. Il suo contributo ha un carattere comparativo

e presenta i dati di molti paesi europei. Nel contesto di questo capitolo, però, noi ci soffermeremo solo sul paragrafo che l'autrice dedica all'Italia.

La Laurano sostiene che è interessante approfondire sul caso italiano per varie ragioni, tra le quali appare sicuramente rilevante il fatto che l'Italia si è trovata ad essere il primo paese europeo ad affrontare l'emergenza sanitaria, adottando misure particolarmente restrittive (lockdown del 10 marzo 2020) che hanno costituito un apripista, se non un modello, per gli altri paesi europei. È nota e confermata da ripetute indagini la bassa percentuale di fiducia mostrata dagli italiani nei confronti delle istituzioni politiche e governative, a cui si affianca invece – almeno a partire dal 2005 – una costante e sostanziale fiducia dei cittadini nei confronti della scienza e degli scienziati (Pellegrini e Rubin, 2020). Secondo i dati di *Observe-Science in Society*, confermati dalle indagini Eurobarometro, in questo ambito la fiducia degli italiani è in linea o al di sopra della media europea (Commissione europea, 2001; 2005; 2010). Una ricerca realizzata da IPSOS tra febbraio e marzo 2021, quindi in piena pandemia, sull'immagine della scienza in diversi Paesi, per un totale di circa 20 mila intervistati, restituisce in generale un livello di fiducia altissimo nei confronti della scienza: in Italia (che ha partecipato per la prima volta) circa 9 persone su 10 dichiarano di fidarsi in assoluto della scienza. Un sentimento confermato anche dalle alte percentuali di comportamenti rispettosi delle norme imposte dalle istituzioni o suggerite dagli esperti: il 93% ha confermato di aver indossato la mascherina negli ambienti pubblici (contro l'83% a livello globale), il 90% ha evitato i grandi raduni (contro il 79%) e l'85% si è lavato frequentemente le mani (contro il 78% del totale dei rispondenti all'indagine) (Rusconi, 2021). L'Italia ha sperimentato un picco di generale consenso verso le istituzioni locali, nazionali e internazionali (inclusa l'OMS) ad aprile 2020, per poi registrare un progressivo calo. Un calo che ha cominciato sempre più spesso a riguardare anche le figure degli esperti scientifici. Confrontando i dati raccolti da *Observe* ad aprile e a ottobre 2020, ad es., si osserva che nell'arco di pochi mesi, la percentuale di cittadini che giudica positivamente il ruolo degli esperti scientifici nazionali è diminuita del 23% (passando dal 72,4% al 49,5%) e un quarto dei cittadini esprime nei confronti di questa figura un giudizio negativo. Si levano anche giudizi critici verso la sovraesposizione mediatica degli esperti scientifici nazionali, percepita dal 61,9% (in aprile era il 47,8%) più come una fonte di confusione che di reale informazione. L'osservazione dell'autrice a proposito di questi dati è che essi segnalano la sconfitta del sistema di comunicazione che ha perso la sua grande occasione di mettere in campo il risultato di decenni di riflessione, di studi e di modelli sui modi corretti di informare i cittadini sulle questioni scientifiche.

Tra marzo e aprile 2021 (quindi in piena campagna vaccinale, iniziata ufficialmente il 27 dicembre 2020), l'Istituto di scienze e tecnologie della cognizione (ISTC) del CNR ha svolto una ricerca sperimentale per analizzare il rapporto di fiducia dei cittadini italiani (un campione di oltre 4000 cittadini italiani di età compresa tra 18 e 87 anni, il 56% dei quali composto da donne) nei confronti dei vaccini e della vaccinazione contro il SARS-COV-2 (Falcone et.al., 2021). L'88,8% ha dichiarato o di aver già fatto il vaccino o di essere intenzionato a farlo e il 75,7% del campione ha affermato di fidarsi «dell'autorità pubblica per la gestione della pandemia», in particolare del governo nazionale (74,5%). Questi dati mostrano una fiducia nelle autorità pubbliche decisamente più alta rispetto alle abituali rilevazioni sul tema condotte nel nostro paese: ad esempio, nel 22esimo rapporto annuale DEMOS&PI *Gli Italiani e lo Stato* (Ceccarini e Di Pierdomenico, 2018), nel rapporto 2018 dell'Euro Societal Change and Trust in Institutions (Eurofound, 2018) e nel Rapporto Italia 2020 (EURISPES, 2020) il dato oscillava tra il 15 e il 25%. Tenendo conto di questi dati, possiamo, quindi, affermare che l'emergenza Covid ha rappresentato un fattore significativo di crescita del CS generalizzato, inteso come fiducia nelle istituzioni. Ma come si potrebbe spiegare questo fenomeno?

Una delle ipotesi di risposta più interessanti è che si sia verificato quello che gli studiosi statunitensi chiamano «rally 'round the flag effect» (Mueller, 1970), cioè la tendenza da parte dell'opinione pubblica, in momenti di forte crisi nazionale, a superare le proprie differenze politiche, valoriali, economiche in nome di un superiore ideale di identificazione con il proprio paese: «raggrupparsi sotto la bandiera» (come è successo, ad esempio, dopo l'11 settembre 2001 negli USA), generando così un aumento della fiducia nelle istituzioni governative. È un fenomeno che svolge «un'importante funzione sociale, aiutando la collettività a reagire a uno choc in maniera unitaria, rapida ed efficiente». Le crisi, infatti, determinano un aumento del senso di incertezza dei soggetti e una diminuzione della percezione di sicurezza per cui «si tende a ricorrere a processi di controllo compensatorio, affidandosi ad agenzie esterne che si spera possano restituire ordine, prevedibilità e controllo al mondo» (Roccatò, 2021, p. 71). Sebbene l'«effetto rally» sia tipicamente innescato da crisi in cui un nemico affronta una nazione nel suo insieme, come accade nelle guerre e negli attacchi terroristici, anche l'emergenza COVID-19, innescata da un nemico invisibile e neutrale (il virus), ha portato a un diffuso aumento della fiducia dei cittadini nei governi nazionali di 15 paesi europei (compresa l'Italia). La sensazione di non avere più il controllo su ciò che ci circondava, sulla nostra stessa quotidianità ha determinato

un netto aumento di fiducia nelle istituzioni nazionali più direttamente coinvolte nella gestione della pandemia.

Gli effetti, però, del «rally 'round the flag», della cosiddetta luna di miele tra cittadini e istituzioni, hanno una durata limitata – solitamente di 6/12 mesi – e infatti, quando lo stato di emergenza sanitaria è diventato cronico, «le antiche preferenze e identificazioni sociali, culturali, economiche e politiche tendono a tornare salienti e rilevanti, le opposizioni tornano a fare valere le loro istanze e i mass media mainstream sottraggono il loro sostegno incondizionato alle decisioni prese per affrontare la crisi» (Roccatò, 2021, p. 73).

4.6 *La ricerca dell'Università di Verona*

Sandro Stanzani (2020) ha analizzato gli effetti del primo lockdown (marzo e aprile 2020) sulle dinamiche sociali e il CS degli italiani tramite una indagine su un campione rappresentativo della popolazione e confrontando i dati ottenuti con quelli dello stesso campione riferiti al 2017. Dal confronto fra le due rilevazioni emerge che la dotazione di capitale sociale al termine del *lockdown* risultava superiore a quella del dicembre 2017 (il valore medio passa da 4,89 a 5,52). L'effetto di crescita del senso di coesione sociale è confermato anche dal consistente aumento del numero medio di ore dedicate ad attività gratuite in favore di altri nell'ultimo mese. Si passa infatti da una media di 5,52 nel 2017 a 8,19 nel 2020. Secondo l'autore ciò conferma l'idea che la sfida lanciata dalla pandemia – ovvero la presenza di un comune pericolo che poteva abbattersi su chiunque, senza particolari distinzioni – ha sviluppato in un primo momento una sorta di solidarietà di base al di là delle differenze socio-culturali contribuendo a “cementare” il legame comunitario allargato della società italiana. Diverso è il discorso se si osserva il dato sull'interesse per la politica e quello sulla fiducia nelle istituzioni. Entrambi gli indici, infatti, sono calati rispetto al 2017. La peculiarità sottolineata da Stanzani è che la riduzione della fiducia nelle istituzioni è generalizzata, tocca, cioè, tutte le istituzioni, a cominciare dagli enti non profit, che generalmente godono del livello massimo di fiducia, per finire ai partiti politici, che invece occupano, tradizionalmente, il livello più basso della graduatoria. La sua ipotesi esplicativa è che “le difficoltà generate dalla pandemia e dal conseguente *lockdown* abbiano modificato le routine quotidiane e con esse la fiducia nelle stesse istituzioni che sono in qualche modo garanti di buona parte delle nostre routine.”

4.7 Ancora sugli effetti del lockdown

Una ulteriore ricerca sugli effetti del primo lockdown sul CS e sul capitale culturale degli italiani è stata pubblicata nel 2023 sulla rivista *Social Indicators research* (Menardo et al., 2023). L'indagine ha coinvolto 1125 italiani adulti. Gli autori, seguendo Bourdieu (Bourdieu e Passeron, 1970) definiscono il Capitale Culturale come la conoscenza e l'uso di codici culturali rilevanti per la comunità in cui le persone vivono. Il Capitale Culturale comprende tre dimensioni: attività culturali e possesso di beni culturali (ad es. visitare musei e assistere a eventi musicali o spettacoli teatrali; libri o opere d'arte); competenze e conoscenze tecniche culturali (ad es. l'uso di lingue e tecnologie straniere; l'impegno in gruppi e associazioni culturali, di servizio alla comunità, religiosi o politici). Seguendo sempre l'approccio di Bourdieu il CS viene definito come l'insieme di risorse reali o potenziali associate a connessioni sociali durature e affidabili (Bourdieu, 1986). In base a questo approccio il CS include il CS collettivo/comunitario e il CS individuale/personale. Il primo, a volte chiamato Capitale Civico, si riferisce alle risorse condivise all'interno di una comunità per superare i problemi (ad esempio, donazione del sangue, fiducia negli altri). Il CS Personale riguarda le risorse individuali (ricchezza, istruzione, status sociale e potere politico) associate alle connessioni sociali che un individuo può utilizzare per ottenere benefici. In questa ricerca gli autori si sono concentrati sul CS personale, che include due tipi di legami sociali. Il CS Bonding si riferisce alle risorse associate alle reti all'interno di gruppi omogenei che condividono interessi e attrazione reciproca, come familiari, vicini, amici e colleghi; il CS Bridging si riferisce alle risorse associate alle reti nella comunità, come gruppi o associazioni (economiche, sociali, culturali, ricreative, religiose e politiche).

I dati dell'indagine sono stati elaborati utilizzando modelli di equazioni strutturali che hanno evidenziato differenze di genere nei legami con il prestigio professionale. In termini sintetici, comunque, gli autori sostengono che il lockdown ha ampliato le disuguaglianze di capitale sociale e culturale nel senso che individui già dotati di elevati livelli di capitale hanno potuto rafforzare i loro legami, mentre quelli più fragili hanno visto un peggioramento.

4.8 La ricerca Ipsser

Gli ultimi dati che presentiamo sono tratti dalla survey realizzata dalla società SWG di Trieste per conto della Fondazione Ipsser alla fine del 2024.

Dal momento che si può leggere in questo volume il capitolo relativo al rapporto su tale ricerca, rimandiamo ad esso per le note metodologiche relative al campione e al questionario. In questa sede a noi interessa presentare e commentare i risultati relativi a due domande che riguardano rispettivamente il CS familiare-parentale (relazioni con familiari conviventi e parenti) e il CS comunitario allargato (relazioni con amici, vicini e colleghi di lavoro) da una parte e il CS generalizzato (fiducia negli altri in generale e fiducia nelle istituzioni).

Per quanto riguarda i primi due tipi di CS il dato che emerge è che per la maggioranza assoluta degli intervistati le relazioni con familiari conviventi, parenti, amici, vicini di casa e colleghi di lavoro sono rimaste come prima, cioè non hanno risentito dei cambiamenti prodotti dalle misure adottate per il contenimento del virus. Se, però, consideriamo tutte le alternative di risposta possiamo constatare che il CS familiare-parentale si è complessivamente rafforzato mentre il CS comunitario allargato si è complessivamente indebolito.

Analiticamente, il rafforzamento delle relazioni con i familiari conviventi e con i parenti è dichiarato più dalle donne che dagli uomini e più da anziani e adulti che dai giovani. Donne e anziani sono anche quelli che dichiarano più degli uomini e delle altre classi d'età un indebolimento delle relazioni con gli amici, mentre l'indebolimento delle relazioni con i colleghi di lavoro riguarda ovviamente di più gli uomini, essendo questi più presenti sul mercato del lavoro.

Per quanto riguarda il CS generalizzato: a) superano la soglia del 50% solo gli scienziati (79,2%); il SSN (69,1%); polizia e Carabinieri (69%) e il Comune (58,9%); b) la maggioranza assoluta degli intervistati, invece, ha fiducia nell'altro generalizzato, nel senso che il 61,4% ritiene che durante la pandemia l'Italia ha dimostrato di essere un paese dove la gente è disposta ad aiutarsi reciprocamente e il 61,7% che l'Italia è un paese dove esistono legami forti tra le persone.

Conclusioni

Sulla base di dati così disomogenei è chiaro che è impossibile trarre dalla rassegna proposta una conclusione rigorosamente fondata. Quello che si può proporre a mo' di conclusione è, piuttosto, un'ipotesi interpretativa che avrebbe bisogno, per essere eventualmente confermata e divenire un giudizio di fatto, di una ulteriore ricerca che utilizzasse i criteri di misurazione del Cs

ricordati nella prima parte di questo contributo¹². L'impressione non arbitraria che mi pare si possa ricavare considerando soprattutto le ricerche più recenti, in primis quella della fondazione Ipsser, è che la parola che meglio sintetizza l'atteggiamento di fondo della società italiana sia "resilienza". Questo termine, di cui forse recentemente si è abusato, sia nel linguaggio istituzionale¹³ che in quello dei media, al punto da provocare la reazione negativa di molti utilizzatori dei social, è diventato equivoco, nel senso che, a seconda del contesto in cui viene usato può indicare cose almeno parzialmente diverse. Sul sito dell'Enciclopedia Treccani¹⁴ il primo significato del termine è riferito all'ecologia. In ecologia la resilienza è definita "la velocità con cui una comunità (o un sistema ecologico) ritorna al suo stato iniziale, dopo essere stata sottoposta a una perturbazione che l'ha allontanata da quello stato; le alterazioni possono essere causate sia da eventi naturali, sia da attività antropiche...".

L'estensione del termine alla sfera psicologica dell'individuo ha in parte aggiunto qualcosa al concetto. La resilienza è considerata, infatti, non solo come una predisposizione o una proprietà di cui gli uomini sono dotati, una proprietà della materia come quella di cui sono fatti alcuni tessuti per esempio, ma come una competenza che è possibile acquisire o rafforzare. La resilienza, cioè, è una strategia che permette non solo di farci superare una crisi, ma utile anche per prevenirla. Per non lasciarsi abbattere occorre sviluppare la capacità di "risalire" attivando risorse interne ed esterne, tra cui l'individuazione di persone giuste di cui circondarsi, la scelta di opporsi con fiducia in se stessi ai condizionamenti di ciò che accade, infine la capacità di trasformare un'esperienza avversa in opportunità di crescita e rafforzamento (Di Lauro 2012).

In sociologia, infine, col termine resilienza sociale si intende la capacità delle comunità non solo di reagire e di adattarsi ma anche di trasformarsi di fronte a eventi traumatici. Secondo Folke et al. (2010), infatti, la resilienza

¹² In proposito segnalo che è stato avviato il progetto "Social Life during COVID-19 in France, Germany, Italy and the UK" cui partecipano *GESIS Leibniz Institute for the Social Sciences, Mannheim, Germany, Sciences Po, Paris, Università degli Studi di Milano, University of Essex, University College London*. Il progetto intende rispondere alle seguenti domande: quali aspetti della vita sociale sono cambiati e quali sono rimasti (sorprendentemente) resistenti al cambiamento? Ci sono gruppi all'interno della società che sono stati colpiti più di altri? L'obiettivo è di realizzare uno studio completo delle conseguenze sociali del COVID-19 e di fornire un resoconto equilibrato di stabilità e cambiamento, andandosi a soffermare il più possibile anche sulle conseguenze di medio e lungo periodo della pandemia. Cfr. <https://www.spstrend.it/social-life-during-covid-19/>

¹³ Si pensi, ad s. al PNRR (Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza)

¹⁴ <https://www.treccani.it/enciclopedia/resilienza/>

può assumere una dimensione trasformativa, spingendo le società a riorganizzarsi su basi più sostenibili e inclusive.

A differenza della resilienza individuale, che riguarda la sfera personale e psicologica, la resilienza sociale si manifesta attraverso l'azione collettiva, la solidarietà, la cooperazione tra istituzioni e cittadini, e la capacità delle strutture sociali di adattarsi al cambiamento. Secondo Norris et al. (2008), la resilienza comunitaria si basa su risorse come le reti sociali, l'impegno civico, la comunicazione efficace e il sostegno istituzionale.

A me pare che l'Italia durante la pandemia abbia confermato in modo egregio questo significato del termine, nonostante il permanere di disparità sociali e territoriali che in parte si sono anche accentuate. Di fronte all'improvviso isolamento, alla perdita del lavoro, alle restrizioni e all'incertezza, molte comunità hanno attivato reti di mutuo aiuto e solidarietà spontanea, dimostrando una resilienza diffusa e creativa, cioè una forte capacità di adattarsi alle nuove condizioni e di trasformarsi. Le iniziative locali di supporto – dalla consegna della spesa agli anziani fino alla raccolta fondi per gli ospedali – sono esempi concreti di una risposta sociale che ha cercato di colmare i vuoti lasciati dalle istituzioni in affanno. Inoltre, l'accelerazione della digitalizzazione ha permesso di mantenere attivi servizi essenziali, come l'istruzione e il lavoro, adattandoli rapidamente al nuovo contesto¹⁵.

A distanza di quattro anni, però, l'Italia si conferma un paese resiliente nel senso ecologico del termine in quanto sembra velocemente tornata ad essere quello che era prima della perturbazione o dell'emergenza provocata dal virus. I mutamenti comportamentali adottati nel periodo emergenziale, infatti, si sono stabilizzati solo in una minoranza residuale e non hanno prodotto la riorganizzazione delle relazioni sociali che da molti era stata ipotizzata e preconizzata. Per quanto riguarda in specifico quella componente del CS generalizzato che è la fiducia nelle istituzioni, mi pare, infine, molto centrata la lettura della Laurano che considera i mutamenti avvenuti durante il periodo pandemico un «rally 'round the flag effect» (Mueller, 1970), cioè uno stringersi intorno alla bandiera che è terminato quando l'emergenza è finita senza alterare in profondità la precedente relativa sfiducia degli italiani, specie nei confronti del Parlamento e del Governo.

¹⁵ L'UNESCO (2020) ha sottolineato che la capacità di passare alla didattica a distanza è stata un elemento cruciale della resilienza dei sistemi educativi.

Religiosità e pandemia: la società italiana tra cambiamenti e continuità

di *Martina Mignardi*

Introduzione

La religiosità costituisce un elemento centrale nella comprensione delle dinamiche socio-culturali di un Paese. Essa può essere definita come l'insieme multidimensionale di credenze, pratiche, esperienze e appartenenze che esprimono il rapporto dell'individuo o di un gruppo con il sacro o il trascendente; e comprende sia l'adesione a sistemi religiosi istituzionalizzati, sia forme più soggettive e individualizzate di spiritualità. In una prospettiva sociologica, la religiosità può essere intesa nelle sue diverse dimensioni: ideologica (si riferisce all'adesione a credenze religiose fondamentali, come l'esistenza di Dio, la vita dopo la morte o l'autorità dei testi sacri), rituale (concerne la partecipazione alle pratiche religiose istituzionalizzate, come la preghiera, la messa o altri sacramenti), esperienziale (riguarda il vissuto soggettivo del sacro, ovvero le esperienze personali di contatto con il divino o con una realtà trascendente), intellettuale (si riferisce alla conoscenza dei contenuti dottrinali della propria religione, alla comprensione dei principi teologici e alla riflessione individuale sulla fede) e consequenziale (analizza l'influenza della religione sul comportamento quotidiano e sulle scelte etiche e sociali dell'individuo, come la solidarietà, l'altruismo o l'impegno civile) (Glock e Stark 1965).

Nel contesto italiano, storicamente influenzato dalla tradizione cattolica, la religiosità ha attraversato negli ultimi decenni profondi mutamenti, connessi ai processi di secolarizzazione, pluralizzazione religiosa e soggettivazione del credere.

Questi cambiamenti sono stati ulteriormente accelerati dalla pandemia da Covid-19, che ha inciso in modo significativo sulle pratiche religiose sia della maggioranza cattolica sia delle minoranze religiose presenti sul territorio.

A partire da queste premesse, questo capitolo si propone (1) di analizzare l'evoluzione e l'attuale configurazione della religiosità in Italia – considerando sia la religione di maggioranza che le confessioni minoritarie – con particolare attenzione ai mutamenti avvenuti nella dimensione ideologica, rituale e consequenziale; per poi (2) approfondire l'impatto della pandemia sulla religiosità a partire dalle ricerche nazionali e regionali disponibili e attraverso l'analisi di un'indagine condotta sul territorio emiliano-romagnolo.

Parte I

1. La religiosità in Italia: secolarizzazione, pluralismo e nuove forme del credere

L'evoluzione del panorama religioso e spirituale italiano riflette dinamiche complesse, legate ai profondi cambiamenti culturali, sociali e istituzionali tipici della società moderna. Tra queste, la progressiva diminuzione della pratica cattolica e l'emergere di nuove forme di appartenenza religiosa/spirituale rappresentano fenomeni emblematici di un contesto in cui la tradizionale centralità della Chiesa nella vita pubblica e privata viene progressivamente messa in discussione. Contestualmente, i flussi migratori e i processi di globalizzazione culturale hanno contribuito a trasformare il panorama religioso nazionale, rendendolo sempre più eterogeneo e multiculturale. In questo quadro complesso, assume particolare rilievo il fenomeno della secolarizzazione orizzontale che si caratterizza per una profonda riconfigurazione nei modi, nei linguaggi e negli spazi in cui il sacro viene vissuto quotidianamente (Davie, 1994; Casanova, 1994; Bellah et al. 1985).

A differenza della secolarizzazione verticale – una forma più individuale e personale di distacco dal religioso, che si manifesta attraverso una progressiva perdita della pratica e delle credenze metafisiche – la secolarizzazione orizzontale segnala un processo di graduale autonomizzazione delle istituzioni secolari rispetto al controllo o all'influenza della sfera religiosa. (Casanova, 1994; Dobbelaere, 2002). In questo contesto, la dimensione spirituale non scompare, ma si frammenta e si decentra, assumendo forme più soggettive, informali e individualizzate. Emergono così percorsi sincretici e personali, che si articolano in ambiti alternativi come il benessere psicologico, le pratiche olistiche, la meditazione o le micro-comunità spirituali (Heelas e Woodhead, 2005; Wuthnow, 1998). Questo processo riflette le logiche tipi-

che di una società postmoderna e pluralista, nella quale prevalgono l'autonomia individuale, la negoziazione valoriale e la flessibilità dei confini tra credere e appartenere (Berger, 1999; Taylor, 2007; Davie, 1994).

Tali trasformazioni sono state ulteriormente intensificate dalla crisi pandemica da Covid-19: l'impossibilità di accedere ai luoghi di culto e la sospensione dei rituali in presenza hanno favorito un ripiegamento verso forme di spiritualità più intime, domestiche e spesso meditative. Parallelamente, la risposta delle istituzioni religiose – in termini di riorganizzazione liturgica, supporto spirituale e assistenza sociale – ha rappresentato un banco di prova rilevante, contribuendo a ridefinire, in positivo o in negativo, la percezione pubblica del loro ruolo. In questo contesto, molti individui hanno riscoperto una dimensione spirituale interiorizzata, non necessariamente legata all'adesione dogmatica, ma più orientata alla ricerca di senso, alla gestione dell'incertezza e al bisogno di conforto esistenziale. Ciò conferma la tendenza verso una crescente soggettivazione e pluralizzazione del credere, in cui l'identità religiosa si costruisce attraverso percorsi individuali spesso sincretici e fluidi (Giorgi, 2020; Gatti & Naso, 2021). La sospensione delle celebrazioni in presenza e le misure di distanziamento sociale hanno inoltre determinato una rapida digitalizzazione delle pratiche religiose, con una crescente adozione di strumenti tecnologici per la trasmissione in streaming di funzioni, incontri di preghiera e attività comunitarie (Brambilla, 2021; Meyer & Moors, 2020; Orsi, 2021). Questo fenomeno ha contribuito ad accentuare ulteriormente la personalizzazione dell'esperienza religiosa e la fruizione selettiva dei contenuti spirituali, spesso svincolata da logiche istituzionali e comunitarie tradizionali. Tuttavia, ha anche posto nuove sfide alla coesione interna delle comunità di fede e alla capacità delle organizzazioni religiose di esercitare un ruolo sociale attivo in condizioni di crisi. Tali dinamiche mettono in luce una tensione strutturale tra tradizione e innovazione, tra la dimensione collettiva e quella individuale della fede, e tra religione istituzionale e spiritualità personale (Gagliarducci, 2022; Heelas & Woodhead, 2005). In un contesto segnato da forti incertezze e da un crescente pluralismo culturale e religioso, la pandemia ha dunque funzionato da catalizzatore, accelerando processi già in atto e rendendo più visibili le trasformazioni profonde che investono oggi il rapporto tra individuo, società e sfera del sacro.

Sulla base di tali premesse, si approfondiscono di seguito quattro tendenze fondamentali ai fini di comprendere la religiosità contemporanea italiana: la prima concerne la secolarizzazione e il progressivo declino del cattolicesimo, caratterizzato da una perdita di centralità nella sfera privata e da

un crescente allontanamento sia dalla pratica religiosa sia dalle strutture ecclesiastiche; ma, allo stesso tempo, da forme di resilienza e da nuovi approcci pastorali che ne rinnovano le modalità di presenza e di dialogo con i fedeli.

La seconda tendenza riguarda l'incremento della non credenza, soprattutto tra i giovani, nelle aree urbane e tra i soggetti con elevati livelli di istruzione, i quali manifestano spesso orientamenti laici, razionali e pragmatici.

La terza tendenza si manifesta nell'emergere di forme ibride e sincretiche di spiritualità, svincolate dalle appartenenze confessionali tradizionali e caratterizzate da un approccio selettivo e soggettivo alla dimensione del sacro.

Infine, la quarta tendenza è rappresentata dalla pluralizzazione del panorama religioso, alimentata dai flussi migratori e dai processi di globalizzazione culturale, che hanno reso il campo religioso italiano sempre più eterogeneo, multicentrico e aperto a nuovi attori e modelli di credere.

2. Dal monopolio spirituale alla secolarizzazione: il ruolo persistente della Chiesa cattolica

In Italia, il cattolicesimo ha storicamente esercitato un'influenza pervasiva non solo sul piano spirituale, ma anche su quello politico, istituzionale e culturale, contribuendo in modo significativo alla costruzione dell'identità nazionale (Galli della Loggia, 2003; Giordan e Naso, 2007; Cipriani, 2017; Pace, 1999, 2007; Garelli, 2009). La Chiesa cattolica ha avuto un ruolo centrale nella definizione dei valori morali condivisi, nella trasmissione culturale attraverso il sistema scolastico e nella regolamentazione della vita quotidiana, almeno fino alla seconda metà del Novecento. Tuttavia, a partire dagli anni Settanta, si osserva un progressivo processo di secolarizzazione (Pace, 2007; Garelli, 2009; Cipriani, 2017). Tale fenomeno si manifesta sia nella diminuzione della partecipazione alla pratica religiosa – in particolare alla messa domenicale e ai sacramenti – sia nella crescente distanza tra i cittadini e le istituzioni religiose. Secondo i dati ISTAT, nel 2022 circa il 19% della popolazione italiana si dichiarava “praticante”, in netto calo rispetto al 36% registrato nel 2001 (Garelli, 2023). Nonostante questo *trend* di declino della pratica religiosa tradizionale, il cattolicesimo nel contesto italiano si configura storicamente e attualmente come una *public religion* (Casanova, 1994). Tale concetto indica una religione che, pur operando all'interno di uno spazio pubblico caratterizzato da laicità formale e pluralismo, esercita un'influenza significativa sulle dinamiche istituzionali, politiche e culturali. Il cattolicesimo italiano continua infatti a svolgere un ruolo attivo nella costruzione dell'identità collettiva nazionale, nella regolazione simbolica della

vita pubblica e nella legittimazione del potere politico (Pace, 2007). In questo senso, esso si configura come un elemento strutturale e persistente nell'assetto sociale e politico italiano, integrando dimensioni religiose e secolari nel tessuto della società contemporanea (Garelli, 2009).

La presenza capillare della Chiesa cattolica ha infatti favorito l'instaurarsi di un rapporto di interdipendenza tra l'istituzione ecclesiastica e lo Stato, configurando un modello di relazione che ha permeato molteplici ambiti della sfera pubblica e privata (Garelli 2011; Melloni, 2007; Cipriani, 2000). Questa egemonia si è tradotta in una rete di presenze territoriali – che comprendono parrocchie, movimenti ecclesiali, istituzioni educative ed enti caritativi – attraverso le quali la Chiesa ha esercitato non solo un controllo sociale diffuso, ma anche un'influenza diretta sulle dinamiche politiche e sulle pratiche culturali dei cittadini (Naso, 2007; Pace, 2007; Garelli, 2009).

Sul piano giuridico-istituzionale, tale configurazione è stata rafforzata da un impianto normativo che attribuisce alla Chiesa cattolica uno *status* di favore rispetto alle altre confessioni religiose (Ferrari, 1995; Ferrari e Ferrari, 2015; Alicino, 2013). I Patti Lateranensi del 1929 e la successiva revisione del Concordato nel 1984 costituiscono un modello emblematico di alleanza tra Stato e Chiesa, istituzionalizzando prerogative esclusive che non si configurano semplicemente come retaggi storici, bensì come elementi strutturali del sistema politico-culturale italiano (Feliciani, 2025). Questa relazione privilegiata riflette la posizione del cattolicesimo come “religione civile implicita” (Bellah 1967; Bailey, 1997), concepita quale sistema simbolico e valoriale in grado di articolare processi di coesione sociale, legittimazione del potere e costruzione dell'identità collettiva (Rusconi, 1993; Melloni, 2007; Garelli, 2020). In questo quadro, il cattolicesimo ha assunto una funzione di sacralizzazione della sfera pubblica, operando come dispositivo di produzione e trasmissione della memoria collettiva, ben oltre i confini della fede individuale o dell'appartenenza confessionale.

Un elemento distintivo del modello italiano di religione civile è la sua dimensione performativa, che si esprime attraverso rituali, celebrazioni e simboli religiosi. Tali pratiche operano come dispositivi di integrazione sociale e costruzione simbolica dell'unità nazionale. In questa prospettiva, la religione assume una funzione narrativa e dinamica, producendo senso, appartenenza e legittimazione. Coerentemente con l'impostazione durkheimiana, secondo cui la religione sacralizza valori collettivi generando coesione sociale (Durkheim, 1912), il cattolicesimo italiano, nella sua dimensione pubblica e civile, contribuisce alla stabilità del sistema sociale fondendo elementi religiosi e secolari nella definizione di un'identità nazionale condivisa.

In questo contesto, il favore giuridico e culturale attribuito alla Chiesa cattolica non può essere interpretato soltanto come un retaggio del passato, ma va compreso come parte di una più ampia grammatica simbolica che intreccia religione, potere e identità nella società italiana contemporanea (Rusconi, 1993; Melloni, 2007; Naso; Cipriani). Questa grammatica si riflette tanto nelle istituzioni quanto nella retorica pubblica, permeando i processi di costruzione dell'immaginario nazionale. Tale interconnessione risulta evidente anche nel panorama politico attuale, in cui il cattolicesimo continua a costituire un punto di riferimento valoriale e identitario. Alcuni attori politici, in particolare nell'area conservatrice, fanno esplicito ricorso ai valori cristiani come fondamento etico e culturale del proprio progetto politico. Questi richiami non rappresentano soltanto un appello simbolico alla tradizione, ma costituiscono vere e proprie strategie discorsive di legittimazione, capaci di mobilitare un senso di appartenenza collettiva e di continuità storica con una visione del mondo radicata nella morale cristiana (Melloni, 2016; Rusconi, 2012; Cristiano, 2013).

In tale prospettiva, le retoriche politiche che si appellano ai valori cristiani assumono la funzione di definire i confini dell'identità culturale italiana, orientare le politiche pubbliche e riaffermare un modello di convivenza fondato sulla centralità della famiglia tradizionale, sulla difesa delle radici storico-religiose e sulla promozione di principi morali considerati essenziali per la coesione sociale (De Angelis e Della Porta, 2018; Donà, 2019; Naso, 2013). Tali dinamiche contribuiscono a riattualizzare la funzione pubblica e simbolica della religione nella sfera politica, mantenendo vivo – seppur riformulato – il legame storico tra Chiesa e Stato.

2.1 Il cattolicesimo tra disaffiliazione e spiritualità soggettiva

Il cattolicesimo contemporaneo in Italia si configura sempre più come un modello identitario di matrice culturale, piuttosto che come un sistema fondato principalmente sulla devozione o sull'adesione dogmatica (Garelli, 2020). Tale dinamica emerge chiaramente da numerose indagini sociologiche, che mettono in luce una crescente discrepanza tra l'identificazione religiosa dichiarata e la partecipazione effettiva alla pratica religiosa. È quanto emerge da una recente rilevazione del Censis in collaborazione con la Conferenza Episcopale Italiana (2024), secondo cui a fronte del 71% della popolazione italiana che si dichiara cattolica, solo il 15.3% partecipa regolarmente alle funzioni religiose.

Tali dati evidenziano come permanga una forma di appartenenza religiosa di tipo culturale o “residuale”, dove molti continuano a celebrare i riti fondamentali (battesimo, matrimonio religioso, prima comunione) anche in assenza di una partecipazione attiva alla vita ecclesiale. Questi sacramenti, pur svuotati in parte del loro significato teologico, mantengono un forte valore simbolico, identitario e sociale, configurandosi come riti di passaggio riconosciuti a livello comunitario.

Queste circostanze si inscrivono nel più ampio processo di secolarizzazione delle società occidentali, che in Italia assume connotazioni peculiari: (a) la religione cattolica persiste come componente simbolica e culturale dell’identità collettiva, pur perdendo progressivamente rilevanza nella regolazione della vita quotidiana e dei comportamenti individuali. Tale configurazione è stata definita come forma di “religione diffusa” (Cipriani, 1984; Garelli, 2011), caratterizzata da una fede de-istituzionalizzata in cui l’appartenenza religiosa si mantiene più come marcatore identitario e culturale che come esperienza vissuta all’interno di una comunità ecclesiale, e dove tuttavia, il cattolicesimo continua a esercitare una funzione normativa e rituale, anche tra coloro che non si riconoscono pienamente nei suoi precetti dottrinali o nella struttura gerarchica ecclesiastica.

Inoltre (b) emergono processi di individualizzazione della fede che implicano una selettività crescente nell’adesione ai precetti religiosi e una progressiva diminuzione del ruolo dell’autorità ecclesiastica come guida morale, configurando una disaffiliazione che si manifesta nei comportamenti più che nelle dichiarazioni formali di appartenenza. Questa tendenza risulta particolarmente marcata tra le giovani generazioni, che secondo dati Censis e Cei (2024) dichiarano un senso di appartenenza al cattolicesimo più basso rispetto alle generazioni precedenti (58,3% rispetto a una media generale del 71%). I giovani mostrano infatti una riduzione nell’adesione a forme tradizionali di partecipazione religiosa e una crescente inclinazione verso modalità spirituali soggettive, fluide e personalizzate, che favoriscono l’autonomia individuale in ambito spirituale (Giorda, 2018). L’adesione religiosa tra i giovani tende così ad assumere forme sempre più personalizzate e flessibili, in cui ciascun individuo seleziona, interpreta e rielabora elementi dottrinali, simbolici o rituali in base alle proprie esigenze esistenziali, affettive o culturali (Garelli, 2020).

2.2 *Movimenti carismatici, missionari digitali e ri-formulazione pastorale*

Parallelamente ai processi di disaffiliazione e soggettivazione si osservano anche fenomeni di rinnovamento religioso, seppur minoritari e poco strutturati, che si manifestano in movimenti carismatici, nuove forme di evangelizzazione ed atteggiamenti pastorali innovativi.

I movimenti carismatici si distinguono per un forte coinvolgimento emotivo e una dimensione comunitaria intensa. Un esempio emblematico in ambito cattolico è rappresentato dal Rinnovamento nello Spirito Santo (RnS), movimento emerso in Italia negli anni Settanta e parte del più ampio movimento carismatico cattolico, che trova le sue radici nella spiritualità pentecostale americana (Pace, 2020). La sua diffusione in Italia avviene nel clima ecclesiale aperto e riformatore del Concilio Vaticano II (1962-1965), che aveva incoraggiato una maggiore partecipazione dei laici, una riscoperta dei carismi nella Chiesa e una nuova apertura ai movimenti ecclesiali (Diotallei 1999; Melloni 2003; Faggioli 2016). In questo ambiente, il RnS si sviluppa come una forma di spiritualità esperienziale e comunitaria, che pur rimanendo all'interno della Chiesa cattolica, introduce modalità di preghiera e pratiche religiose ispirate al pentecostalismo, rispondendo così alla crescente domanda di una fede più viva, emotiva e coinvolgente.

Tra le forme di rinnovamento spirituale più significative vi è l'evangelizzazione digitale, che si concretizza attraverso la figura emergente dei "missionari digitali": sacerdoti, religiosi e laici che sfruttano le potenzialità delle piattaforme social¹ come YouTube, Instagram e TikTok per diffondere contenuti religiosi e spirituali. Queste figure adottano un linguaggio informale, immediato e accessibile, capace di avvicinare soprattutto le nuove generazioni, spesso distanti dalle modalità tradizionali di pratica e partecipazione liturgica. L'evangelizzazione digitale si propone così di intercettare bisogni di senso e domande esistenziali che le forme classiche di religiosità in alcuni casi sembrano faticare a raggiungere, offrendo spazi di dialogo, confronto e condivisione in ambienti virtuali.

¹ All'interno di questi canali social, spesso e volentieri nascono vere e proprie comunità di fede, che si sviluppano sia online che offline, e che coinvolgono gruppi di persone più o meno giovani, con l'intento di offrire uno spazio di condivisione del percorso di fede e di crescita personale e comunitaria in senso cattolico. Tra gli esempi più rilevanti vi è "Fraternità" – un'iniziativa dall'idea di un giovane sacerdote che oggi conta circa 78.000 followers su Instagram e 16.300 su TikTok, e "5 pani e 2 pesci" – fondato da una coppia di laici che inizialmente facevano divulgazione su Youtube per poi offrire una serie di esperienze dal vivo di preghiera, catechesi e condivisione – che conta circa 21.000 followers su Instagram e 14.600 su YouTube.

Questo fenomeno ha subito un'accelerazione grazie al Covid-19, che ha rappresentato una fase critica per molte istituzioni religiose, costrette a ripensare tempi, spazi e linguaggi della propria azione pastorale. La pandemia ha infatti messo in luce la centralità della dimensione comunitaria e sacramentale, la cui sospensione ha generato nei fedeli un senso di perdita e disorientamento, ma anche un'opportunità per riconsiderare il rapporto con la fede e le modalità di culto (Palmisano, 2020; Nesti, 2020). Le messe online e le pratiche devozionali individuali sono diventate strumenti fondamentali per mantenere la vita spirituale (Becci et al., 2021; Horton, 2021). In molti casi, questa transizione ha portato a una risignificazione della spiritualità all'interno della dimensione domestica, dove l'ambiente familiare ha assunto il ruolo di spazio culturale alternativo. Parallelamente, la Chiesa cattolica ha rafforzato il proprio ruolo sociale, mobilitando risorse per il sostegno ai più vulnerabili e promuovendo reti di solidarietà e welfare complementare (Berti e Peroni, 2020; Della Cava, 2021).

In questo contesto, la dimensione digitale non ha funzionato solo come canale di comunicazione, ma come spazio teologico e pastorale a tutti gli effetti, capace di generare nuove forme di appartenenza e partecipazione ecclesiale. I missionari digitali, infatti, non si limitano a trasmettere contenuti, ma facilitano la costruzione di micro-comunità *online*, spesso transnazionali, che vivono esperienze di fede condivise pur in assenza di una prossimità fisica.

Infine, negli ultimi anni il cattolicesimo italiano ha vissuto una ri-formulazione pastorale significativa, soprattutto in relazione ad alcune questioni attuali e sensibili che hanno contribuito a influenzarne la percezione e l'evoluzione.

Tra i fattori che hanno dato impulso a questo processo, assume particolare rilievo il pontificato di Papa Francesco, che ha rinnovato l'attenzione della Chiesa alle dimensioni etico-sociali del messaggio cristiano – giustizia sociale, tutela ambientale, lotta alla povertà, migrazioni – con l'intento di riconnettersi con segmenti di società progressivamente distanti dall'istituzione ecclesiastica. In tale contesto si inserisce una rinnovata apertura pastorale verso tematiche un tempo considerate marginali o incompatibili con la dottrina ufficiale, come la questione LGBTQIA+. Questa apertura non implica una revisione dottrinale, che resta ancorata ai principi tradizionali, ma promuove un approccio pastorale improntato all'inclusività e al dialogo (*Amoris Laetitia*, 2016), che privilegia l'accompagnamento empatico e il discernimento personale rispetto a un'applicazione rigida delle norme. Un esempio significativo di questa nuova impostazione ecclesiale è il pellegrinaggio e la veglia di preghiera dedicati alle persone LGBTQIA+, tenutisi nel settembre 2025 nell'ambito del Giubileo indetto da Papa Francesco; iniziative che rappresentano la volontà della Chiesa di costruire spazi di accoglienza per

gruppi storicamente marginalizzati, senza tuttavia compromettere i fondamenti dottrinali.

Queste “novità” evidenziano una tensione strutturale tra la coerenza dell’impianto teologico-dottrinale cattolico e l’esigenza di una maggiore duttilità pastorale, necessaria per intercettare le istanze di una società sempre più plurale e in trasformazione accelerata.

Sotto il pontificato di Papa Leone XIV, tale tensione viene assunta consapevolmente come spazio teologico da abitare e discernere, nel tentativo di coniugare la fedeltà alla *traditio ecclesiae* con una prassi orientata all’ascolto, all’accompagnamento e all’inclusione. In questa prospettiva, il cattolicesimo contemporaneo si configura come luogo di negoziazione identitaria, in cui l’annuncio della verità rivelata si misura con le sfide culturali della modernità e della condizione umana, in un equilibrio costante tra norma e misericordia, dottrina e pastorale, universalità e contesto.

I fenomeni appena descritti, indicano che il panorama del cattolicesimo italiano non è semplicemente caratterizzato da un declino lineare, ma da una pluralizzazione interna e da dinamiche di ristrutturazione, che si frammenta, si mediatizza e si soggettivizza adattandosi alla complessità della modernità avanzata (Pace, 2020; Garelli, 2020; Monda e Costa, 2023).

3. Crescita della non credenza e ridefinizione dell’orizzonte etico

Parallelamente ai fenomeni descritti, negli ultimi anni si registra un aumento della quota di persone che si dichiarano non credenti o agnostiche (UAAR / Doxa, 2019). Questa tendenza non corrisponde necessariamente a forme di ateismo militante o a un rifiuto ideologico della trascendenza, quanto piuttosto a un progressivo allontanamento dalle istituzioni religiose tradizionali, dai loro sistemi dottrinali e dalle pratiche rituali codificate. Al loro posto, emerge spesso un’etica individuale fondata sulla razionalità, sull’esperienza personale e su criteri pragmatici di orientamento esistenziale (Hervieu-Léger, 2003; Bruce, 2011).

In molti casi, la non credenza si manifesta come un atteggiamento di distacco personale dalla fede, pur mantenendo un riconoscimento della religione come risorsa culturale, simbolica e identitaria, considerata parte integrante della propria tradizione e del contesto sociale di appartenenza (Taylor, 2007; Cipriani, 2017). Al tempo stesso, questo distacco dalla trascendenza non implica una rinuncia alla dimensione valoriale o simbolica dell’esistenza: si diffondono infatti orientamenti etici non religiosi, come l’umanesimo secolare, l’etica ecologica o l’impegno civico per la giustizia sociale e

i diritti umani, che forniscono alternative significative per la costruzione del senso e dell'identità.

In questo contesto, l'ateismo si configura sempre meno come semplice negazione del sacro e sempre più come una modalità autonoma, complessa e plurale di costruzione del senso. Non è più solo una reazione oppositiva alla religione, ma un modo alternativo di abitare il mondo, pensare la morale e relazionarsi con gli altri e con il pianeta (Zuckerman, 2014; Cimino e Smith, 2014; Taylor, 2007). L'ateismo tende così a distanziarsi dalla militanza polemica tipica del "nuovo ateismo" (Dawkins, 2006; Hitchens, 2007) per assumere una postura esistenziale più riflessiva e dialogica, che sostiene la possibilità di una vita etica e piena anche in assenza di una dimensione trascendente (Zuckerman, 2014; Gray, 2013).

Dal punto di vista antropologico e sociologico, questa evoluzione può essere letta come una espressione di una *spiritualità secolare* o di un *senso post-religioso*: forme di ricerca di significato in cui l'assenza di credenze sovranaturali non comportano una rinuncia al desiderio di orientamento, di coerenza morale, e di appartenenza simbolica (Asad, 2003; Tacey, 2004; Hervieu-Léger, 2006). In molti casi, queste traiettorie individuali si accompagnano a esperienze collettive come le congregazioni laiche, i gruppi di meditazione non confessionale o le comunità filosofiche, che mostrano come anche l'ateismo possa dar forma a ritualità, memorie condivise e percorsi comunitari (Cimino e Smith, 2014; Lee, 2015). Lungi dal rappresentare una deriva verso una frammentazione etica o un nichilismo relativista, tali percorsi si accompagnano a una forte tensione ideale e alla ricerca di coerenza morale, spesso declinata in chiave universalista, umanitaria o ecologista. La fuoriuscita dalla religione organizzata non coincide, dunque, con un'erosione del senso, ma con la sua riformulazione in codici diversi, meno dogmatici e più aperti al pluralismo (Taylor, 2007; Gray, 2013). In questo senso, l'ateismo contemporaneo partecipa attivamente alla costruzione di uno spazio pubblico dialogico e pluralista, nel quale diverse concezioni del bene possono dialogare su basi etiche condivise, pur radicate in fondamenti differenti (Habermas, 2006; Taylor, 2007). Si configura così una secolarità che non si esaurisce in un processo di perdita, ma che dà luogo a una moltiplicazione delle possibilità di attribuire significato al mondo, alla vita e alla convivenza.

4. Spiritualità ibride e sincretismo: oltre l'appartenenza istituzionale

Negli ultimi anni si è registrato un significativo aumento degli individui che si identificano come "spirituali ma non religiosi", dando origine a forme

identitarie che integrano elementi dei linguaggi religiosi tradizionali, rielaborati però in modo più flessibile, autonomo e pluralista (Fuller, 2001; Mercadante, 2014; Parsons, 2018). Questa definizione è adottata da chi non si riconosce in alcuna religione storica né aderisce a comunità strutturate, manifestando una distanza critica dalla religione intesa come istituzione di potere e modalità di legittimazione formale (Parsons, 2018; Palmisano e Pannofino, 2022). Tale tendenza riflette la diffusione di modalità ibride di spiritualità che sfuggono alle categorie confessionali tradizionali e si sviluppano al di fuori delle istituzioni religiose consolidate (Giordan, 2016; Palmisano et al., 2020). Le pratiche emergenti si caratterizzano per una marcata fluidità e soggettivizzazione, attingendo a un ampio ventaglio di risorse simboliche e rituali di diversa provenienza culturale e religiosa, tra cui tecniche meditative di matrice orientale, sensibilità ecologiche, credenze esoteriche e visioni olistiche (Palmisano e Pannofino, 2023).

Questo fenomeno si inserisce in un più ampio processo di secolarizzazione differenziata, particolarmente evidente nelle aree urbane, tra persone con livelli d'istruzione elevati e, in misura rilevante, nelle fasce giovanili della popolazione (Garelli, 2011; Giordan et al., 2024; Piraino, 2024). In questo contesto, la pandemia da Covid-19 ha agito da acceleratore: le restrizioni sociali, la crisi sanitaria globale e la sospensione delle pratiche religiose istituzionali hanno favorito una maggiore introspezione individuale e una rinegoziazione soggettiva della dimensione spirituale, accompagnata da un accesso più ampio e diversificato a contenuti religiosi e spirituali, spesso fruiti attraverso canali digitali.

In Italia, dinamiche quali la disaffiliazione dalle religioni tradizionali, la soggettivazione del sacro e la diffusione di pratiche spirituali alternative hanno favorito processi sincretici nell'approccio alla spiritualità (Berzano, 2010; Garelli, 2011; Giordan et al., 2024) – che si manifestano, ad esempio, nella combinazione tra cattolicesimo popolare e pratiche orientali (come meditazione e yoga). Tale fenomeno riflette una riarticolazione del religioso nel contesto del post-cristianesimo europeo e si inserisce nei più ampi processi di ridefinizione dell'esperienza spirituale contemporanea, in cui si intrecciano autonomia individuale, rifiuto dell'autorità ecclesiastica e ricerca di autenticità interiore (Berghuijs et. al, 2013; Davie, 2000). La pluralizzazione spirituale contribuisce anche a trasformare le pratiche di socializzazione religiosa, che si svolgono sempre meno in spazi istituzionalizzati e sempre più attraverso reti sociali informali, ambienti digitali e iniziative comunitarie non convenzionali. Le tradizionali dicotomie “religioso/non religioso” e “sacro/profano” risultano così sempre meno efficaci nel descrivere l'esperienza

spirituale contemporanea, che si colloca lungo un *continuum* di significati e posizionamenti (Cusumano, 2017).

5. Pluralismo e dinamiche di ridefinizione del campo religioso italiano

Nell'analizzare la religiosità in Italia, è fondamentale evitare una prospettiva esclusivamente centrata sul cattolicesimo. Sebbene quest'ultimo continui a rappresentare la matrice religiosa maggioritaria, sia in termini storici sia per diffusione simbolica e istituzionale, il panorama religioso italiano è da tempo segnato dalla presenza di una pluralità che sfida l'idea di una omogeneità confessionale. In questo senso, qualsiasi riflessione sulla religiosità contemporanea italiana non può prescindere dal riconoscimento del ruolo delle minoranze religiose, che contribuiscono in modo significativo alla definizione del campo religioso nazionale, sempre più eterogeneo e policentrico (Ambrosini et al. 2022).

Negli ultimi decenni, infatti, si registra un aumento della presenza di comunità religiose legate a confessioni diverse da quelle tradizionalmente maggioritarie, come l'islam, l'ortodossia cristiana, il protestantesimo evangelicale, il buddhismo e altri movimenti spirituali transnazionali. Questa pluralizzazione del panorama religioso è riconducibile, da un lato, alle trasformazioni demografiche connesse ai processi migratori che hanno profondamente modificato la composizione socio-religiosa delle società europee; dall'altro, riflette una crescente visibilità pubblica della diversità religiosa, favorita tanto dalle rivendicazioni identitarie delle minoranze quanto dalle dinamiche della globalizzazione culturale. Tali comunità, spesso diasporiche, introducono nuovi modelli di socializzazione religiosa che si collocano in tensione (ma anche in dialogo) con le culture religiose autoctone, contribuendo alla riconfigurazione del campo religioso in chiave sempre più multicentrica (Bourdieu, 1991; Knoblauch, 2009). In molti casi, queste realtà non si limitano a "riprodurre" le forme religiose dei contesti d'origine, ma danno luogo a processi di adattamento, ibridazione e reinterpretazione del sacro, sviluppando pratiche che rispondono ai bisogni spirituali dei giovani di seconda generazione o dei convertiti, spesso alla ricerca di forme più comunitarie, emozionali o eticamente rigorose di appartenenza (Piraino, 2021; Marzouki, 2017). In questo scenario, la presenza di luoghi di culto "altri", l'attivismo religioso delle minoranze e le nuove espressioni di religiosità diasporica non solo ridefiniscono il tessuto religioso urbano, ma sfidano le categorie concettuali della sociologia classica della secolarizzazione. L'idea di una progressiva marginalizzazione della religione nello spazio pubblico si confronta infatti

con una riemersione del sacro in forme plurali e spesso pubblicamente rivendicate, contribuendo a un contesto che alcuni autori definiscono post-secolare (Habermas; Casanova), nel quale la religione non scompare, ma cambia modalità di presenza, articolandosi tra visibilità, negoziazione e pluralismo.

5.1 La diversità religiosa italiana

La diversità religiosa non è un fenomeno recente nel contesto italiano: comunità come quelle ebraiche, valdesi, evangeliche e dei Testimoni di Geova rappresentano presenze storiche consolidate, con una lunga tradizione di radicamento locale e riconoscimento pubblico (Giordan e Pace, 2012). Tuttavia, a partire dagli anni '90, la pluralizzazione religiosa si è ulteriormente intensificata in seguito ai processi migratori e alla globalizzazione culturale (Garelli, 2011; Cipriani, 2000; Pace, 2004; Berzano e Pazé, 2004). Questo ha dato origine a un nuovo scenario, in cui si possono individuare almeno tre categorie principali di presenze religiose non cattoliche: nuove comunità religiose legate ai flussi migratori, come musulmani, sikh, induisti, e buddhisti; gruppi riconducibili a nuove forme di spiritualità e religiosità post-tradizionali, spesso a struttura fluida e fortemente individualizzate; ed infine presenze riconducibili al cristianesimo plurale, caratterizzato dall'insediamento di gruppi di origine migrante che si affiancano e talvolta si sovrappongono alle comunità autoctone, portando con sé nuove sensibilità, pratiche liturgiche e forme di partecipazione religiosa (Ambrosini et al. 2022; Pace 2013; Ambrosini et al., 2018).

Alla luce del loro impatto (culturale e numerico) nel tessuto sociale italiano, questo contributo approfondirà di seguito la presenza di tre tradizioni minoritarie: Islam, Ortodossia e Buddismo/new age.

5.1.1 L'Islam in Italia: presenza, dinamiche e sfide

In Italia, l'Islam costituisce la minoranza religiosa più numerosa. Tuttavia, la quantificazione precisa della popolazione musulmana risulta complessa, in quanto mancano rilevazioni ufficiali basate sull'appartenenza religiosa e incidono variabili dinamiche quali i flussi migratori, le acquisizioni di cittadinanza e, sebbene in misura limitata, le conversioni.

Secondo una stima del CESNUR (2022), il numero complessivo di musulmani presenti nel territorio nazionale ammonterebbe a circa 2.297.000 in-

dividui. Di questi, circa 528.000 sono cittadini italiani, mentre 1.769.000 risultano essere di origine migrante. Stime più recenti (Ciocca, 2023) suggeriscono invece che la popolazione musulmana in Italia potrebbe superare i 2.7 milioni, corrispondenti al 4.7% dei residenti. Si tratta di un insieme eterogeneo, composto da cittadini italiani di seconda generazione, immigrati provenienti da diverse aree geografiche – in particolare Nord Africa, Asia e Balcani – e da convertiti. Tale pluralità si riflette nelle molteplici tradizioni culturali e pratiche religiose presenti all'interno delle comunità musulmane, che si organizzano prevalentemente attorno a centri culturali, moschee e associazioni locali (Allievi, 2015). L'Islam italiano si caratterizza quindi per differenze etniche, linguistiche, generazionali e teologiche, configurandosi come un campo religioso policentrico e in continua evoluzione (Tosi, 2017; Marcone, 2020).

La presenza dell'Islam in Italia, con particolare riferimento alle sue dimensioni simboliche, spaziali e urbane, si configura come un nodo critico all'interno delle dinamiche di interazione tra religione, spazio pubblico e appartenenza nazionale (Allievi, 2008, 2009; Chiodelli, 2015). La crescente visibilità della religione islamica – attraverso segni identitari, pratiche devozionali, edifici di culto o rituali pubblici – ha progressivamente assunto una valenza politica e culturale, divenendo oggetto di contesa e negoziazione tra attori istituzionali, media, gruppi sociali e comunità musulmane (Chiodelli e Moroni, 2017). Tali dinamiche hanno dato luogo a un processo di istituzionalizzazione dell'Islam caratterizzato da una profonda frammentazione: mentre alcune componenti cercano forme di riconoscimento, legittimizzazione e integrazione all'interno dell'arena pubblica, altre restano ai margini, operando in condizioni di informalità e vulnerabilità normativa e sociale (Alicino, 2022; Cardia, 2013). Questo quadro riflette le ambivalenze e le tensioni che attraversano il contesto italiano, in cui pluralismo religioso, trasformazioni demografiche e questioni identitarie si intrecciano con rappresentazioni spesso stereotipate o securitarie dell'Islam (Bruno, 2008; Crescenzi e Lippolis, 2024).

Tuttavia, accanto a tali dinamiche conflittuali e frammentarie, numerose comunità musulmane italiane sono altresì impegnate in iniziative di dialogo interreligioso finalizzate a promuovere la conoscenza reciproca, il confronto culturale e la coesistenza pacifica tra differenti confessioni religiose. Tale impegno si inserisce in un più ampio contesto di promozione della cittadinanza interculturale e della costruzione di un tessuto sociale inclusivo, volto a superare stereotipi e pregiudizi associati alla presenza islamica nel Paese. Questa apertura si riflette altresì in una progressiva e crescente visibilità pub-

blica delle celebrazioni e delle festività islamiche all'interno delle città italiane, che assumono sempre più carattere di eventi collettivi e interconfessionali. Tra gli esempi più emblematici si annovera l'*Iftar*² *Street* di Bologna, manifestazione pubblica che si svolge durante il mese di Ramadan e che coinvolge l'intera cittadinanza, con partecipanti appartenenti a differenti fedi e background culturali («La Repubblica», 2023). Allo stesso modo, le ricorrenze islamiche quali l'*Eid al-Adha*³ e l'*Ashura*⁴ negli ultimi anni hanno dato luogo a raduni pubblici, processioni e momenti di aggregazione nelle aree urbane di Milano («Corriere della Sera Milano», 2022; «Libero Quotidiano», 2025), sottolineando una presenza islamica sempre più visibile e riconosciuta nello spazio pubblico cittadino.

Tali eventi contribuiscono a un processo di progressiva normalizzazione, legittimazione e incremento della visibilità della religiosità islamica nel contesto urbano italiano, ridisegnando le modalità di interazione tra comunità religiose, istituzioni locali e società civile. Questa crescente integrazione si manifesta anche attraverso forme di adattamento e contaminazione culturale che coinvolgono, tra l'altro, pratiche gastronomiche: a Bologna, ad esempio, la comparsa di varianti locali dei tortellini con ripieno di pollo («La Repubblica Bologna», 2024) rappresenta un simbolo tangibile di come le tradizioni culinarie italiane si stiano progressivamente adeguando alle esigenze alimentari dettate dai precetti islamici, configurando così un dialogo interculturale che coinvolge anche il piano simbolico e identitario all'interno delle pratiche gastronomiche quotidiane.

Un ulteriore elemento di particolare rilievo nell'analisi della religiosità islamica in Italia è rappresentato dall'emergere di una nuova generazione di musulmani italiani, spesso nati o cresciuti nel contesto nazionale, che si confrontano in modo critico e riflessivo con l'eredità religiosa trasmessa dalle famiglie di origine (Mezzetti, 2019; Crescenti, 2021). Le cosiddette seconde generazioni tendono a interpretare l'Islam come componente di un'identità plurale e stratificata, che intreccia appartenenze religiose, culturali, nazionali e familiari, dando luogo a percorsi di soggettivazione religiosa profondamente situati nel contesto italiano (Pepicelli, 2016; Rizzo, 2020). Tale fenomeno si traduce in un processo di crescente radicamento dell'esperienza islamica nella realtà socio-culturale del Paese, osservabile sia nelle forme di partecipazione civica e di impegno pubblico, sia nella rielaborazione individuale delle credenze e delle pratiche religiose. Le modalità attraverso cui queste

² L'*Iftar* è la cena che interrompe il digiuno quotidiano durante il mese del Ramadan.

³ Commemora il sacrificio che Abramo era disposto a compiere per dimostrare la sua fedeltà ad Allah.

⁴ Ricorda la salvezza di Mosè e degli israeliti dal faraone.

dinamiche si manifestano sono tutt'altro che omogenee: da un lato si registrano traiettorie di secolarizzazione e di progressivo distanziamento dalle forme tradizionali della pratica islamica; dall'altro lato si osservano processi di riscoperta e rivitalizzazione della fede, spesso orientati da una forte esigenza di autenticità, riconoscimento identitario e *agency* individuale (Vicini, 2021; Acocella, 2022). In questo quadro, si diffondono rielaborazioni dell'esperienza islamica che si radicano nel contesto italiano, appropriandosi di codici linguistici e simbolici locali. Tali forme religiose possono talvolta intrecciarsi con sensibilità proprie della spiritualità contemporanea, quali la ricerca interiore e il benessere psicofisico, dando vita a configurazioni ibride, inedite e connotate da una forte aderenza al contesto locale (Crespi e Ricucci, 2021; Peruzzi et al., 2020).

5.1.2 L'Ortodossia in Italia: radicamento ed identità

In continuità con il quadro della pluralizzazione religiosa in Italia, un'altra componente importante è rappresentata dalle comunità ortodosse, la cui presenza è cresciuta notevolmente negli ultimi decenni. L'Ortodossia, tradizionalmente radicata nei Paesi dell'Europa orientale e nei Balcani, ha visto un'espansione significativa in Italia soprattutto grazie ai flussi migratori, in particolare dalla Romania (Guglielmi, 2022; Cozma e Giorda, 2025). Secondo il CESNUR (2022), la popolazione ortodossa in Italia ammonta a circa 1.818.000 persone, di cui 1.403.000 di origine migrante e 415.000 cittadini italiani. Queste stime confermano l'Ortodossia come la seconda minoranza religiosa per numero di aderenti in Italia, dopo l'Islam.

Queste comunità contribuiscono in modo significativo a diversificare ulteriormente il panorama religioso italiano, introducendo forme di spiritualità, pratiche liturgiche e tradizioni culturali che, pur appartenendo alla comune radice cristiana, risultano differenti rispetto a quelle del cattolicesimo romano (Giordan, 2013). La presenza ortodossa si distingue per una marcata vitalità comunitaria, visibile nella regolare partecipazione ai riti liturgici, nella celebrazione del calendario festivo secondo le tradizioni orientali e nella gestione autonoma di chiese, cappelle e centri culturali, che spesso svolgono una funzione fondamentale come luoghi di coesione, supporto materiale e simbolico, nonché di trasmissione dell'identità religiosa e culturale, con un ruolo particolarmente rilevante per le seconde generazioni. (Giordan, 2015; Cozma e Giorda, 2025).

Dal punto di vista religioso, le comunità ortodosse in Italia tendono a mantenere una salda fedeltà alle forme liturgiche tradizionali – frequentemente celebrate nella lingua d’origine (principalmente romeno, russo, ucraino, greco) – considerate strumenti essenziali per la conservazione dell’identità spirituale e nazionale (Saghin et al. 2025). Questa aderenza ai riti e alle lingue native riflette una precisa volontà di preservare la continuità con le Chiese di provenienza e rafforza il senso di appartenenza tra i fedeli. Tuttavia, in molti contesti urbani si registrano anche pratiche di adattamento al contesto locale, con traduzioni bilingui dei testi liturgici, attività di mediazione culturale e iniziative aperte al dialogo interreligioso e interculturale, spesso in collaborazione con istituzioni pubbliche, enti del terzo settore e diocesi cattoliche (Pignotti e Giorda, 2025).

In tal senso, le comunità ortodosse in Italia rappresentano un esempio paradigmatico di come le religioni migranti non solo si radichino nei contesti di arrivo, ma contribuiscano attivamente alla trasformazione del paesaggio religioso nazionale. La loro presenza, relativamente poco conflittuale dal punto di vista mediatico e politico – anche grazie alla vicinanza dottrinale con il cristianesimo cattolico e al riconoscimento reciproco tra gerarchie religiose – non ha generato le stesse tensioni pubbliche che hanno invece accompagnato l’Islam, risultando quindi più facilmente accettata nella narrazione dominante sulla religiosità “compatibile” con la tradizione italiana.

5.1.3 Il Buddhismo italiano

In Italia, la presenza buddhista si articola in una realtà composita, caratterizzata, in prima istanza, da una significativa partecipazione di fedeli di origine straniera, provenienti da Paesi a forte tradizione buddhista quali Sri Lanka, Cina, Filippine, Thailandia, Nepal e Vietnam (CESNUR, 2022). Secondo i dati della Fondazione ISMU (2023), il buddhismo costituisce una delle principali minoranze religiose tra i residenti stranieri, con una distribuzione particolarmente rilevante in regioni come Lombardia, Emilia-Romagna, Veneto e Lazio, dove sorgono numerosi templi e centri di aggregazione culturale. Come la maggior parte delle comunità diasporiche, i gruppi di origine asiatica tendono a mantenere pratiche religiose strettamente legate alle forme tradizionali del culto, costituendo così un punto di riferimento sia spirituale sia identitario per le rispettive comunità.

Parallelamente alla presenza di comunità asiatiche tradizionalmente buddhiste, si registra in Italia un crescente interesse da parte della popolazione autoctona verso percorsi spirituali “alternativi” come il buddhismo, che si è

progressivamente radicato nel panorama religioso e culturale nazionale (Giordan et al., 2025).

Secondo CESNUR (2022), i praticanti buddhisti in Italia sono circa 342.000, di cui 217.000 cittadini italiani e 125.000 immigrati. Coloro che rientrano in questi dati non costituiscono un gruppo omogeneo, ma appartengono a diverse correnti e scuole, principalmente afferenti alle tradizioni Theravada, Mahayana, Vajrayana, Zen e Nichiren, oltre ai gruppi legati al movimento Soka Gakkai e ad altre realtà minoritarie (Zoccatelli, 2025).

Secondo una recente indagine promossa dall'Unione Buddhista italiana⁵, la grande maggioranza di coloro che frequentano i loro centri proviene da un *background* cristiano prevalentemente cattolico, e tende a concepire il buddhismo non come un atto di conversione dogmatica, bensì come un processo di integrazione culturale e spirituale (Giordan et al., 2025). Questa tradizione, infatti, viene spesso interpretata più come una filosofia di vita, una via etica o una “scienza della mente” che come una religione in senso stretto, grazie alla sua enfasi su pratiche come la meditazione, la consapevolezza, il benessere interiore e l'armonia con il mondo. A conferma di ciò, solo il 18,7% dei praticanti definisce il buddhismo come una religione nel senso classico del termine (Giordan et al., 2025). Questo dato evidenzia la crescente porosità tra i confini del religioso e del secolare, e la convergenza tra le pratiche buddhiste e le sensibilità proprie della spiritualità New Age.

Il profilo sociologico dei praticanti buddhisti in Italia appare piuttosto delineato: si tratta prevalentemente di donne, con circa un terzo degli aderenti di età superiore ai sessant'anni, caratterizzati da un livello di istruzione medio-alto e da un interesse trasversale per il benessere interiore, la pratica della consapevolezza e una concezione ecologica della spiritualità (Giordan et al., 2025).

La religiosità buddhista, in Italia, si esprime prevalentemente attraverso gruppi di pratica, centri di meditazione e un'ampia offerta di corsi e seminari, che attraggono un pubblico eterogeneo, spesso composto da individui con un elevato livello di istruzione e una spiccata sensibilità civica. Tali esperienze si svolgono in una dimensione comunitaria, ma non necessariamente gerarchica o dogmatica. Il buddhismo, con la sua enfasi sulla meditazione, sulla consapevolezza e sulla riduzione della sofferenza, viene frequentemente percepito come un modello spirituale pragmatico, in linea con le esigenze di una società secolarizzata e pluralista, attenta a tematiche contemporanee quali il

⁵ Va precisato che i dati emersi da tale ricerca si riferiscono ai praticanti affiliati ai centri riconosciuti dall'Unione Buddhista Italiana, e non includono quindi gli aderenti ad altre realtà buddhiste presenti sul territorio nazionale, come quelli appartenenti alla Soka Gakkai, che costituisce una delle principali organizzazioni buddhiste attive in Italia.

fine vita, la sostenibilità ambientale e il benessere psicofisico e la ricerca di stili di vita più consapevoli e sostenibili (Giordan et al., 2025).

In questo contesto, i centri buddhisti contribuiscono a rimodellare il panorama religioso italiano, introducendo nuove forme di senso e appartenenza che convivono, e talvolta si intrecciano, con l'egemonia storica della tradizione cattolica.

In sintesi, il panorama buddhista italiano si configura come fortemente eterogeneo, articolandosi tra pratiche individualizzate, orientate alla ricerca interiore e all'autorealizzazione, e forme più collettive e ortodosse, radicate nel patrimonio rituale e culturale delle comunità migranti. Questa coesistenza riflette non soltanto il crescente pluralismo religioso, ma, ancor più significativamente, le trasformazioni profonde della spiritualità contemporanea. La diffusione del buddhismo in Italia testimonia, infatti, la capacità delle nuove forme di religiosità di rispondere a bisogni emergenti di senso, identità e appartenenza, all'interno di una società segnata da crescente complessità culturale e da una continua ridefinizione delle relazioni tra individuo, spiritualità e istituzioni.

Parte II

6. Religiosità in Emilia-Romagna nel contesto post-pandemico: un'indagine trasversale

A partire dalle premesse teoriche e contestuali precedentemente delineate, questa seconda parte del contributo si propone di (a) offrire una sintesi⁶ della letteratura scientifica relativa al rapporto tra Covid-19 e religione in Italia; (b) descrivere ed approfondire due caratteristiche della regione Emilia-Romagna, ovvero diversità religiosa e secolarizzazione, fondamentali e necessarie al fine di dare ragione dei risultati che riguardano l'obiettivo principale di questa seconda sezione, ovvero (c) l'analisi delle differenze nella distribuzione dei livelli di religiosità tra i diversi sottogruppi della popolazione emiliano romagnola – residenti di una regione che, come sarà evidenziato di seguito, ben esemplifica i fenomeni menzionati nei paragrafi precedenti, in particolare quelli legati alla secolarizzazione, al progressivo distacco formale dal cattolicesimo e alla crescente pluralizzazione religiosa – operativamente intesa come frequenza nella partecipazione ai riti religiosi. L'indicatore scelto consente di misurare l'intensità della pratica religiosa sul

⁶ La rassegna, per quanto estesa, non ha alcuna pretesa di esaustività.

territorio, senza introdurre distinzioni a priori tra religione di maggioranza e religioni di minoranza. Tale impostazione metodologica, non confessionale e non selettiva, permette di restituire una fotografia empiricamente fondata della partecipazione religiosa, offrendo uno sguardo trasversale e non settoriale sul fenomeno. L'intento è quello di rilevare il comportamento religioso effettivo, a prescindere dall'affiliazione o dall'identità dichiarata, concentrandosi sull'agire rituale come indicatore osservabile e misurabile della religiosità. In tal modo, l'analisi mira a fornire un quadro il più possibile aderente alla realtà sociale, contribuendo a una comprensione più accurata della pluralità religiosa e spirituale presente nella regione.

6.1 Religiosità e pandemia in Italia: evidenze dalla letteratura scientifica

I dati relativi all'approfondimento sulla religiosità in Emilia-Romagna, che saranno presentati nei paragrafi successivi, possono essere compresi appieno solo se letti alla luce del più ampio panorama degli studi condotti in Italia sul rapporto tra religiosità e pandemia di Covid-19. L'adozione di tale prospettiva consente di delineare un quadro interpretativo articolato ma coerente, in grado di mettere in risalto le eventuali specificità della regione Emilia-Romagna all'interno delle più ampie trasformazioni religiose osservate nel Paese.

Rech e Salerno (2022) evidenziano come, durante il primo lockdown, in Italia non si sia registrato un incremento generalizzato del sentimento religioso, né una revisione profonda del sistema di valori morale-religioso già interiorizzato. La pandemia, tuttavia, è risultata essere un elemento di trasformazione significativo nelle modalità di espressione della religiosità e della pratica rituale, orientandole verso una crescente mediatizzazione e verso forme più individuali e domestiche di culto. In tale contesto, le pratiche religiose hanno mostrato un'elevata capacità adattiva: alcune si sono trasferite nello spazio digitale, altre si sono interiorizzate nella sfera familiare, dando luogo a un processo di riformulazione che ha preservato la funzione simbolica-sociale della religione. La religiosità si è dunque configurata come una dimensione resiliente, capace di ridefinirsi in risposta alle restrizioni imposte dall'emergenza sanitaria senza venir meno alla propria funzione di mediazione del senso e di sostegno comunitario. Un aspetto centrale messo in luce dallo studio riguarda il ruolo assunto dalla mediatizzazione, che ha consentito di mantenere la connessione con la fede e con la comunità religiosa, garantendo continuità alla dimensione relazionale e identitaria della religiosità. In questa prospettiva, la fede si è manifestata non solo come espressione

di spiritualità individuale, ma anche come risorsa sociale, promotrice di solidarietà, sostegno reciproco e senso di appartenenza in una fase storica segnata da isolamento e incertezza (Rech e Salerno, 2022).

Un ulteriore contributo alla comprensione dei mutamenti religiosi durante la prima fase della pandemia è offerto da Canta (2021) che evidenzia come, insieme ai cambiamenti legati alle nuove forme di partecipazione digitale, vi sia stato un cambiamento anche verso il vissuto religioso: molti credenti hanno sviluppato una maggiore consapevolezza della fragilità, della morte e dei limiti dell'esistenza, evidenziando una tensione esistenziale della fede. Parallelamente, si è accentuata la domanda sul significato della solitudine del morente, spesso impossibilitato a ricevere riti/sacramenti pre-morte (come l'unzione degli infermi o la confessione nel caso dei cattolici) o a essere circondato dalla comunità e dai familiari. Centrale risulta anche il ruolo simbolico del Papa Francesco nella prima fase della pandemia, rivelandosi come una figura capace di infondere speranza sia nei credenti sia in chi si trovava più distante dalla fede (Canta, 2021).

Ulteriori studi hanno approfondito l'analisi del rapporto tra religione e pandemia in Italia, concentrandosi in particolare sull'impatto della fede come risorsa psicologica, simbolica e identitaria nella gestione dell'incertezza e dell'angoscia generate dal contesto emergenziale.

Lo studio di Villani et al. (2020) mostra come i credenti presentino livelli più elevati di benessere soggettivo, una maggiore ricerca di significato e atteggiamenti prosociali più accentuati rispetto ai soggetti atei o agnostici, evidenziando la funzione adattiva della religiosità nei contesti di crisi. Sebbene la ricerca sottolinei che la pandemia abbia avuto un impatto negativo generale sul benessere e che la religiosità non elimini tutti gli effetti avversi, emerge che le persone con un'identità religiosa appaiono meglio "equipaggiate" dal punto di vista psicologico rispetto agli atei e agli agnostici. La religiosità – intesa come identità, ricerca di senso/significato e dimensione relazionale – sembra dunque fungere da risorsa psicologica nei momenti di forte stress e incertezza. I credenti riportano, inoltre, valori più elevati in termini di senso di connessione con gli altri, con la comunità e con il mondo, nonché comportamenti altruistici più marcati rispetto ad altri gruppi. Ciò suggerisce che la dimensione relazionale e comunitaria della fede possa aver svolto un ruolo protettivo e di sostegno nell'affrontare le difficoltà del periodo pandemico (Villani et al., 2020).

Tuttavia, proprio questa dimensione collettiva della religione, pur rivelandosi una risorsa di resilienza, è risultata particolarmente vulnerabile di fronte alla distanza fisica imposta dalle restrizioni sanitarie. In molte comunità religiose migranti, nelle quali il rito collettivo rappresenta un elemento

identitario e di coesione sociale, l'impossibilità di riunirsi in presenza ha compromesso profondamente il senso di appartenenza e la continuità dei legami comunitari (Garelli, 2021; Marzano, 2021).

Lo studio etnografico di Scarin (2022) sulla comunità evangelica cinese di Padova evidenzia come tale condizione abbia accentuato la vulnerabilità sociale e culturale di questi gruppi, per i quali la religione costituisce un fondamentale ancoraggio identitario. Le comunità religiose di dimensioni ridotte o con risorse limitate sembrano aver pagato un prezzo più alto, a causa della minore visibilità, della scarsità di infrastrutture tecnologiche e della forte dipendenza dalla presenza fisica. Le diverse confessioni religiose hanno infatti mostrato capacità diseguali di risposta e adattamento alla transizione digitale: se la Chiesa cattolica – grazie alla propria struttura gerarchica e alla capillare organizzazione territoriale – ha saputo traslare nello spazio digitale le proprie attività liturgiche e pastorali, al contrario alcune comunità minoritarie si sono trovate ad affrontare significativi ostacoli logistici e organizzativi, con il conseguente rischio di esclusione digitale e di marginalizzazione (Introvigne, 2021; Cipriani, 2020; Garelli, 2021; Marzano, 2021).

Del Re e Naso (2022) hanno invece analizzato il contesto religioso durante la pandemia con particolare attenzione al pluralismo confessionale, attraverso contributi di diversi autori.

Il loro studio evidenzia come l'emergenza da Covid-19 abbia rappresentato una sfida esistenziale e sociale per le comunità religiose, chiamate a reinterpretare i propri linguaggi teologici, riorganizzare la vita comunitaria e rinnovare l'impegno nella cura e nella solidarietà, dimostrandosi, in molti casi, capaci di rispondere con prontezza e creatività, collaborando con le istituzioni civili e promuovendo iniziative di sostegno rivolte alle fasce più vulnerabili della popolazione.

Dal punto di vista delle comunità ebraiche, emerge come il principio della salvaguardia della vita (*pikuach nefesh*) abbia orientato la sospensione temporanea dei riti collettivi, valorizzando al contempo la scienza e la medicina come strumenti fondamentali di cura. La riflessione teologica sulla malattia come parte integrante della condizione umana, unita alla concezione della conoscenza scientifica come dono divino, ha sostenuto la coesione e la continuità religiosa delle comunità. Questo si è concretizzato attraverso la preghiera domestica, la solidarietà reciproca e l'adattamento alle piattaforme digitali. (Paravati, 2022).

Ampio spazio è dedicato anche alle esperienze delle comunità migranti – ortodossi romeni, musulmani e sikh – per le quali la religione sembra svolgere un ruolo cruciale nell'identità, nella coesione sociale e nell'attivismo civico (Naso, 2022; Cipriani, 2022; Carnà, 2022). In particolare, il servizio

disinteressato (*seva*) nei gurdwara sikh e la mobilitazione civica dei musulmani italiani mostrano come la fede si traduca spesso in azioni concrete di solidarietà capaci di oltrepassare i confini confessionali (Naso, 2022; Carnà, 2022).

Le comunità più piccole, come quelle buddhiste e bahá'í, offrono invece una prospettiva di resilienza spirituale, interpretando la pandemia come un'occasione per rafforzare la dimensione meditativa, etica e dialogica delle loro tradizioni (Scialdone, 2022; Macioti, 2022). Particolare attenzione è inoltre rivolta alle confessioni cristiane di minoranza – come i Testimoni di Geova, la Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni e le comunità evangeliche – che hanno mostrato una notevole capacità di adattamento attraverso l'uso delle tecnologie digitali, mantenendo coesione comunitaria e continuità pastorale nonostante le restrizioni (Passarelli, 2022; Coppola, 2022; Campagna, 2022).

Nel complesso, il ruolo delle religioni appare come fondamentale nel fornire narrazioni di speranza e di responsabilità, tramite questioni teologiche fondamentali riguardanti il senso del male e della sofferenza (Del Re e Naso, 2022).

Dal punto di vista della religiosità intesa sia come pratica rituale sia come esperienza interiore/sentimento spirituale, un'indagine condotta da Ipsos per conto di Apsor (Associazione Piemontese di Sociologia delle Religioni, 2020) durante il primo lockdown ha evidenziato che circa un quarto della popolazione italiana ha intensificato la propria vita spirituale. Tale intensificazione si è manifestata in un incremento della preghiera personale, in un accresciuto senso di vicinanza alla dimensione trascendente e in una maggiore frequenza di riflessioni di carattere esistenziale. Tuttavia, questo rafforzamento della fede ha riguardato prevalentemente i soggetti già praticanti, mentre tra coloro che vivevano un rapporto più distaccato o meramente culturale con la religione si è osservata una sostanziale stabilità. Ciò suggerisce che l'impatto della pandemia sulla religiosità sia stato fortemente condizionato dal livello di coinvolgimento religioso preesistente (Garelli, 2020).

Dati più recenti relativi alla pratica religiosa, raccolti da Istat per l'anno 2022 e successivamente analizzati da Garelli (2023), mostrano un'evoluzione significativa rispetto al periodo pre-pandemico. Tra il 2019 e il 2022 si registra, infatti, una diminuzione di circa il 25% nella partecipazione ai riti religiosi. Tale contrazione risulta particolarmente pronunciata tra gli adolescenti e i giovani, rispetto alle fasce adulte e anziane della popolazione. Le cause di questo fenomeno sono riconducibili, da un lato, alla sospensione prolungata delle attività formative e comunitarie durante i periodi di restrizione sanitaria; dall'altro, a una tendenza di più lungo periodo che vede le

nuove generazioni allontanarsi progressivamente e in età sempre più precoce dalle forme tradizionali di appartenenza e pratica religiosa (Garelli, 2023). Nel complesso, questi risultati evidenziano un processo articolato in due stadi: durante la fase emergenziale si è osservata una temporanea riattivazione della dimensione spirituale individuale tra i soggetti già religiosamente coinvolti, mentre nel medio periodo si è registrato un ulteriore indebolimento della partecipazione rituale collettiva. Questo andamento conferma la continuità del processo di secolarizzazione nella società italiana contemporanea, pur evidenziando come, in momenti di crisi, possano emergere richiami temporanei alla dimensione spirituale personale.

Allo stesso tempo, queste evidenze, in discontinuità con quanto riportato nel capitolo VI circa la stabilità della partecipazione ai riti religiosi tra il periodo pre- e post-pandemico in Emilia-Romagna – dove si rileva come la percentuale di chi partecipava regolarmente a funzioni religiose sia rimasta sostanzialmente stabile, attestandosi al 28% nel periodo pre-pandemico e al 27% in quello post-pandemico, mentre quella di chi vi partecipava almeno una volta all'anno abbia subito variazioni trascurabili, passando dal 25% al 25,5%, così come la quota di chi non partecipava mai, aumentata lievemente dal 25,5% al 26%, e la percentuale di persone non credenti sia rimasta invariata, stabile al 21,5% – suggeriscono che la regione presenti peculiarità specifiche rispetto al contesto nazionale, in grado di spiegare i risultati osservati.

Per interpretare compiutamente tali differenze e collocare la religiosità emiliano-romagnola nel quadro nazionale, è necessario considerare i dati della ricerca presentata in questo volume (cfr. Cap. I) alla luce di due caratteristiche strutturali della regione stessa: l'elevata diversità religiosa e i significativi livelli di secolarizzazione.

6.2 Una regione religiosamente diversificata ed altamente secolarizzata

L'Emilia-Romagna si caratterizza per una significativa presenza di cittadini stranieri, che ammontano a 579.414 unità, pari al 12.9% della popolazione complessiva della regione (Ufficio di Statistica della Regione Emilia-Romagna, 2025). Tale dato colloca il territorio tra quelli con la più alta incidenza di popolazione straniera a livello nazionale. Considerando che la presenza di cittadini di origine straniera è spesso associata a una pluralità di appartenenze religiose, questo dato suggerisce che la realtà emiliano-romagnola sia caratterizzata da una marcata diversità confessionale. La comunità straniera più numerosa è quella rumena, che rappresenta il 17% del totale, seguita da quelle marocchina e albanese, entrambe con una quota del 10.2%

(ISTAT, 2024). Coerentemente con le principali aree di provenienza della popolazione straniera, una ricerca condotta dall'Osservatorio sul pluralismo religioso dell'Università di Bologna, in collaborazione con l'Assemblea legislativa dell'Emilia-Romagna, ha evidenziato come il 47.5% dei cittadini stranieri presenti sul territorio regionale si identifichi, in varie forme, con il cristianesimo (in prevalenza ortodosso), mentre il 38.9% si riconosca nella fede islamica (2018). Questi dati indicano una dimensione spirituale particolarmente attiva: le comunità islamiche e ortodosse infatti, in quanto diasporiche e legate a precetti religiosi che prevedono l'osservanza di specifici momenti rituali, tendono infatti a riunirsi con regolarità – almeno una volta alla settimana – nei rispettivi luoghi di culto.

Accanto al fenomeno della diversità religiosa, va considerato, inoltre, come l'Emilia-Romagna rappresenti uno dei contesti regionali italiani in cui i processi di secolarizzazione si manifestano in modo particolarmente evidente. Contraddistinta da una consolidata tradizione laica e da una diffusa cultura politico-sociale progressista (Giovanni, 2024; De Maria, 2022), la regione si è storicamente distinta per la centralità assunta da visioni del mondo improntate a valori civili, solidaristici e razionalisti, spesso in alternativa o in dialogo critico con le istituzioni religiose tradizionali (Tolomelli, 2023; De Maria, 2022, 2021; Troilo, 2014). La continuità politico-istituzionale, presente fin dal secondo dopoguerra ed espressione di una solida cultura politico-sociale progressista, ha contribuito a radicare nel tessuto regionale un modello di *governance* fondato sull'autonomia delle istituzioni pubbliche rispetto alla sfera religiosa. Tale modello si è distinto per l'adozione di politiche inclusive, attente ai diritti civili e orientate alla valorizzazione della pluralità culturale e confessionale presente sul territorio (Giovanni, 2024; Proli, 2011). In questo contesto, la secolarizzazione non si è manifestata unicamente come progressivo distacco dalla pratica religiosa, ma anche attraverso un'esplicita valorizzazione della scuola pubblica, della laicità degli spazi comuni e del sostegno ad attività associative di matrice laica e mutualistica (Rinaldi e Solinas, 2024). Più in generale, essa ha trovato espressione in un orientamento alla coesione sociale fondato su principi non confessionali (De Maria, 2008).

Una delle evidenze più significative di questa laicità si riscontra nei dati sull'insegnamento della religione cattolica (IRC) nelle scuole: nell'anno scolastico 2022/2023, il 27.5% degli studenti della regione ha scelto di non avvalersi dell'IRC, una percentuale ulteriormente aumentata nel 2023/2024, raggiungendo il 29.3%. Particolarmente rilevante è il caso di Bologna, dove quasi la metà degli studenti (47.3%) ha optato per l'esonero dall'insegnamento religioso (UAAR, 2024).

Tale dinamica evidenzia una progressiva erosione del tradizionale legame tra istituzione scolastica e religione maggioritaria, interpretabile sia come effetto della laicizzazione degli spazi educativi pubblici sia come segnale della crescente legittimazione sociale della non appartenenza religiosa e della pluralizzazione confessionale.

Quanto appena delineato risulta cruciale per interpretare la discrepanza tra i risultati del capitolo 1, che non evidenziano variazioni significative nella partecipazione religiosa in Emilia-Romagna tra periodo pre- e post-pandemico, e il marcato calo osservato a livello nazionale da Garelli (2023) tra il 2019 e il 2022 (cfr. par. 7.1), così come per comprendere la differenza tra i livelli di frequenza alle funzioni religiose riportati nello stesso capitolo – circa il 27% del campione regionale partecipa regolarmente – e quelli rilevati dal Censis (2024; cfr. par. 3.1), che indicano soltanto il 15.3% di frequentanti regolari delle funzioni cattoliche.

Tali discrepanze rispetto ai dati nazionali possono essere spiegate, almeno in parte, dalla presenza di una quota non trascurabile, nel campione emiliano-romagnolo, di individui appartenenti a confessioni diverse da quella cattolica, coerente con l'elevata incidenza di popolazione straniera e con il crescente numero di conversioni ad altre fedi. Le tradizioni religiose più rappresentate tra la popolazione straniera infatti – in particolare l'Islam e il cristianesimo ortodosso – prevedono un impegno costante nei riti collettivi e, poiché molti membri delle comunità diasporiche provengono da contesti a maggiore intensità religiosa e non sono stati investiti dai processi di secolarizzazione tipici della popolazione autoctona (Bruce, 2011; Casanova, 2019), la religione continua a costituire un punto di riferimento centrale per la loro identità culturale e spirituale (Virgili e Panchetti, 2024; Van Tubergen e Sindradóttir, 2023).

Va altresì osservato che i dati analizzati da Garelli si riferiscono al periodo 2019-2022, mentre quelli prodotti dalla ricerca Ipsser risalgono al 2025. È dunque plausibile che, nell'arco dei tre anni intercorsi, una parte della popolazione abbia avuto modo di riassetare le proprie pratiche e di riavvicinarsi alle abitudini pregresse, con possibili effetti sulla partecipazione ai riti religiosi.

Occorre inoltre precisare che l'Ipsser ha identificato la quota di partecipanti regolari aggregando i dati di quanti dichiarano di prendere parte alle celebrazioni tutti i giorni, più di una volta a settimana o almeno una volta al mese. Resta pertanto da chiarire quale fosse la definizione adottata dal Censis per la categoria dei frequentanti regolari, così da rendere possibile una comparabilità più solida tra le due rilevazioni.

6.3 Approfondimento sulla religiosità emiliano-romagnola

Al fine di approfondire ulteriormente le caratteristiche della religiosità in Emilia-Romagna, l'analisi che segue si concentra sulle differenze nella distribuzione dei livelli di religiosità attuali tra i diversi sottogruppi della popolazione. L'indagine adotta un approccio analitico di tipo comparativo, prendendo in considerazione variabili socio-demografiche e contestuali quali: genere, fascia d'età, provincia di residenza, livello di istruzione, condizione economica, eventuale esperienza diretta o familiare di ricovero per Covid-19, nonché i livelli di fiducia e sfiducia nelle principali istituzioni.

Per quanto riguarda il genere, non emergono differenze marcate nella partecipazione religiosa complessiva, anche se le donne risultano lievemente più religiose degli uomini. In particolare, il 27% delle donne dichiara una partecipazione assidua, contro il 25.5% degli uomini. Inoltre, il 29% delle donne partecipa solo durante le festività religiose, a fronte del 22% degli uomini. Al contrario, i livelli di religiosità bassa e nulla sono più elevati tra gli uomini: il 29% non partecipa mai, contro il 24% delle donne, e il 23.5% si dichiara non credente, contro il 20% del campione femminile.

Le fasce d'età mostrano scarti più ampi. La partecipazione religiosa alta varia di poco tra i gruppi, ma risulta comunque più elevata tra gli over 64 (30%), rispetto ai giovani (27%) e agli adulti (24.5%). È nella religiosità media che si osserva la differenza più marcata: solo il 20% dei giovani partecipa esclusivamente durante le festività religiose, contro il 26% degli adulti e il 29% degli anziani. Anche nella fascia bassa, lo scarto è contenuto ma significativo: gli over 64 non praticanti sono il 28%, gli adulti il 26%, i giovani il 24%. La differenza più netta si registra però tra i non credenti: il 29% dei giovani si dichiara ateo, contro il 23.5% degli adulti e solo il 13% degli over 64.

Questi dati confermano un *trend* ormai consolidato: in Emilia-Romagna, la partecipazione religiosa tende a decrescere con il diminuire dell'età. I giovani, in particolare, mostrano livelli significativamente più elevati di non credenza e un coinvolgimento religioso più debole, anche nelle forme simboliche o saltuarie di partecipazione. Tali dati si inseriscono in un più ampio *corpus* di ricerche che documentano una progressiva riduzione dell'adesione alle forme tradizionali di partecipazione religiosa nei giovani (Censis, 2024; Giorda, 2018).

Per quanto riguarda il livello di istruzione, i dati mostrano una correlazione inversa tra titolo di studio e partecipazione religiosa. La partecipazione alta risulta più frequente tra i soggetti con un basso livello d'istruzione (30.5%), rispetto a coloro con istruzione media (25%) o alta (25%). Lo stesso

andamento si osserva per la partecipazione media (limitata alle festività religiose): 27% tra i meno istruiti, 26% tra coloro con titolo medio, e 23.5% tra i più istruiti. La religiosità bassa (assenza di partecipazione alle funzioni) segue una dinamica analoga: 31% tra i meno istruiti, 26.5% tra coloro con istruzione media, e 21.5% tra i laureati o con titolo elevato. Infine, la proporzione di non credenti cresce sensibilmente con l'aumentare del livello di istruzione: si dichiara ateo il 30% dei più istruiti, contro il 22.5% di chi ha un titolo medio e l'11.5% di chi possiede un titolo basso.

In sintesi, i dati suggeriscono che all'aumentare del titolo di studio tende a si osserva una progressiva diminuzione della partecipazione religiosa e un aumento della quota di atei. Anche la variabile istruzione appare perciò associata a una diversa distribuzione dei livelli di religiosità. Questi risultati, pur non supportati da analisi inferenziali, appaiono in linea con alcune evidenze consolidate della letteratura sociologica sui rapporti tra istruzione, razionalizzazione e secolarizzazione (Berger, 1999; Cipriani, 2017; Pollack e Rosta, 2017; Hervieu-Léger, 2003; Inglehart e Norris, 2011; Garelli, 2020).

La situazione economica mostra differenze ancora più pronunciate. Il livello di religiosità alta è significativamente più elevato tra coloro che dichiarano di vivere agiatamente (48%), rispetto a chi non riesce ad arrivare a fine mese (13%). Anche tra i non credenti, lo scarto è notevole: il 48% di chi vive in difficoltà economica si dichiara ateo, contro il 15% tra gli agiati. La religiosità media (solo festività) è più diffusa tra chi vive con tranquillità economica (28%), rispetto a chi vive con difficoltà (24%) e a chi non arriva a fine mese (22%). Tra gli agiati si attesta al 18%. La religiosità bassa (non praticanti) è più frequente tra chi vive con tranquillità (26%) o con difficoltà (26%), rispetto a chi vive agiatamente (19%) e a chi si trova in grave disagio economico (17%).

In sintesi, i dati mostrano che una maggiore sicurezza materiale si associa a un più alto livello di religiosità dichiarata: questo scarto suggerisce che il benessere economico potrebbe favorire una religiosità più esplicitamente vissuta e integrata, forse anche grazie a una maggiore disponibilità di risorse, tempo e capitale culturale per pratiche e coinvolgimenti religiosi più strutturati. Al contrario, tra le persone in maggiore difficoltà economica si registra una prevalenza marcata di posizioni di non credenza: questo dato potrebbe indicare una disaffezione verso le istituzioni religiose percepite come distanti o irrilevanti rispetto ai bisogni materiali immediati, o ancora un atteggiamento di disincanto rispetto a narrazioni religiose che non trovano corrispondenza nella propria esperienza concreta. Nel complesso, questi dati suggeriscono una relazione articolata tra condizione economica e vissuto religioso.

Un altro elemento rilevante riguarda l'esperienza diretta o indiretta di ricovero per Covid-19. Tra chi ha vissuto tale esperienza (in prima persona o tramite un familiare), la partecipazione religiosa alta raggiunge il 49.5%, quasi il doppio rispetto a chi non l'ha vissuta (25%).

Al contrario, tra chi non ha subito ricoveri, si registrano percentuali più alte nella religiosità media (26% contro 14%), bassa (27% contro 20.5%) e anche tra i non credenti (22% contro 16%). Questo dato suggerisce che l'esperienza del ricovero possa aver costituito, per una parte della popolazione, un momento di rafforzamento della dimensione religiosa. In termini ipotetici, ciò può essere interpretato come un'indicazione del ruolo che eventi critici o situazioni esistenziali di vulnerabilità possono svolgere nel riattivare o intensificare l'orientamento spirituale e le pratiche religiose. Tale dinamica è coerente con quanto evidenziato da teorici storici della sociologia della religione (Durkheim, 1912; Berger, 1967), secondo cui le esperienze di crisi tendono ad aumentare la salienza del sacro, che si configura come una risorsa simbolica fondamentale per attribuire senso e contenere l'angoscia.

Infine, l'analisi territoriale mostra importanti differenze tra province. Rimini è la città con la più alta percentuale di religiosità alta (45%), seguita da Modena (38.5%). Le percentuali più basse si riscontrano a Ravenna (14%), Piacenza (16,5%) e Bologna (21%). Per quanto riguarda la partecipazione media, Piacenza si distingue con il 35%, seguita da Parma (33%); le percentuali più basse di partecipazione legata esclusivamente alle festività si registrano a Bologna e Ferrara (entrambe 21%). I non praticanti (bassa religiosità) sono più numerosi a Ferrara (34%), Ravenna (31.5%) e Bologna (31%). La quota di non credenti è più alta nelle province di Forlì-Cesena (28.5%) e Bologna (27%), mentre risulta sensibilmente più bassa a Rimini (10%), Ferrara (15%) e Modena (18%). Le restanti province si collocano attorno alla media regionale. Questa eterogeneità tra province evidenzia l'importanza di considerare le specificità storiche, culturali e sociali locali nell'analisi del comportamento religioso. Pur essendo questo contributo incentrato sulla religiosità dell'Emilia-Romagna, la diversità osservata tra le province indica che, anche all'interno di una stessa regione, si manifestano dinamiche religiose differenziate, strettamente connesse ai contesti territoriali di riferimento. Ne consegue che ogni provincia sviluppa modelli di religiosità peculiari, profondamente influenzati da fattori locali.

Per quanto riguarda i livelli di fiducia e sfiducia nelle istituzioni, l'analisi evidenzia che tra coloro che esprimono fiducia nelle istituzioni si riscontra una maggiore incidenza di persone con livelli di religiosità alti e medi, per tutte le istituzioni considerate. Questa tendenza risulta particolarmente mar-

cata nel caso del Parlamento italiano, dove la percentuale di persone con religiosità alta o media è circa doppia rispetto a quella dei non credenti (rispettivamente 30-32% contro 14%). Un fenomeno simile si osserva anche nel governo italiano, in cui la quota di religiosi con partecipazione alta o media triplica quella degli atei (rispettivamente 35-32% contro 11%). Infine, nella Chiesa Cattolica, la fiducia è nettamente più elevata tra chi partecipa regolarmente ai riti religiosi (42-35%) rispetto a chi si dichiara non credente (5%), risultato del tutto prevedibile e coerente con il contesto. Al contrario, tra coloro che manifestano sfiducia verso la comunità scientifica, la quota più alta è rappresentata da persone con elevati livelli di partecipazione religiosa (34%), seguite da chi ha livelli medi (18%), i non praticanti (30%) e infine gli atei (18%).

Questi dati suggeriscono un possibile legame tra pratiche religiose e una maggiore adesione o fiducia verso le strutture istituzionali tradizionali. D'altro canto, la sfiducia verso la comunità scientifica appare più diffusa proprio tra coloro che hanno una partecipazione religiosa elevata, indicando un possibile dissidio tra dimensioni religiose e scientifiche nella percezione di parte della popolazione.

Conclusioni

In conclusione, questo capitolo ha mostrato come la religiosità contemporanea in Italia non possa essere interpretata unicamente in termini di declino o di progressiva secolarizzazione. La pandemia di Covid-19 ha agito come un catalizzatore, accelerando tendenze già in atto: ha indebolito le pratiche religiose collettive tradizionali e, al tempo stesso, ha favorito forme di spiritualità più intime, domestiche e mediate dal digitale. Ne emerge una religiosità complessa, stratificata e resiliente che non si declina più unicamente in una semplice adesione a istituzioni o riti, ma in un sistema dinamico di pratiche, simboli e significati che si intreccia con le storie personali, le esperienze di crisi e le innovazioni tecnologiche. In questo contesto si colloca un processo di personalizzazione della fede in cui sempre più individui tendono ad elaborare percorsi autonomi, spesso al di fuori delle istituzioni religiose tradizionali: una spiritualità che privilegia l'esperienza soggettiva, l'autenticità e il benessere interiore rispetto all'appartenenza confessionale. Tale evoluzione si intreccia con la digitalizzazione della religione, che ha profondamente ridefinito le modalità di vivere e comunicare la fede. Le liturgie online, le comunità virtuali e la presenza di figure religiose sui social media

hanno aperto nuovi spazi di appartenenza e partecipazione. In questo processo, le nuove generazioni mostrano un rapporto fluido e selettivo con il sacro: meno legato ai dogmi e alle istituzioni, ma più sensibile alla ricerca di significato. Questa trasformazione, pur segnando un distacco dalle forme tradizionali di religiosità, testimonia la permanenza di un bisogno di trascendenza e di orientamento in un contesto segnato da incertezza e mutamento. Viene da chiedersi, tuttavia, se questi processi non finiranno per sfociare in forme di spiritualità “fai da te”, con il conseguente rischio di un’eccessiva frammentazione del senso religioso e di una progressiva perdita di coesione simbolica. L’individualizzazione della fede, pur rispondendo al bisogno di libertà, intesa nelle sue diverse accezioni, può infatti indebolire la dimensione comunitaria e la trasmissione intergenerazionale dei valori religiosi.

Su questo sfondo si colloca il caso dell’Emilia-Romagna: in questa regione, l’impatto dell’emergenza pandemica è risultato selettivo: le percentuali di religiosità sono risultate più elevate tra coloro che hanno vissuto direttamente l’esperienza impattante del ricovero per Covid-19. Tuttavia, la sostanziale stabilità della pratica religiosa tra il periodo pre e post-pandemico suggerisce che la pandemia abbia agito più come stimolo a una riorganizzazione interna della spiritualità e delle comunità religiose, piuttosto che tradursi in un rinnovamento diffuso e duraturo della partecipazione collettiva.

L’analisi territoriale evidenzia come la regione, pur essendo tra le più secolarizzate del Paese, conservi una vitalità religiosa non trascurabile. La pluralità delle appartenenze, favorita dall’immigrazione e dalla compresenza di differenti tradizioni di fede, potrebbe aver inciso in modo significativo su un livello di partecipazione ai riti religiosi superiore alla media nazionale. Per accertare se tale tendenza sia riconducibile al pluralismo confessionale, alla diversa finestra temporale di raccolta dei dati o a una diversa definizione della categoria di “partecipanti regolari” tra le ricerche considerate, sarebbero necessarie ulteriori indagini che approfondiscano in modo più dettagliato le differenti affiliazioni religiose e che adottino parametri metodologici omogenei.

In definitiva, la regione rappresenta un caso interessante di convivenza tra secolarizzazione e vitalità religiosa. Tuttavia, rimangono domande aperte sulle forme future della religiosità e sugli effetti a lungo termine della pandemia, che invitano a proseguire le ricerche e a monitorare come le comunità e gli individui continueranno a vivere la fede in un contesto sempre più diversificato e complesso.

Riflessioni conclusive: la resilienza “elastica” della società italiana tra digitalizzazione e nuove sfide

Che risposta possiamo dare alla domanda che abbiamo scelto come titolo di questo volume? È proprio vero che l'Italia del 2025 è un paese profondamente diverso da quello che era prima della pandemia? Considerando tutti i dati e le riflessioni presentati e proposti dai nostri co-autori crediamo si possa dire che la risposta è più no che sì.

In definitiva, pur avendo attraversato una delle crisi più pervasive della storia recente, la società italiana ha rivelato (mostrato) una capacità di resilienza forse superiore alle attese. Come un elastico, si è trovata a subire una tensione per l'impatto improvviso della pandemia ma, una volta rientrata l'emergenza, è riuscita in larga misura a ritrovare la propria configurazione originaria. L'insieme dei processi osservati infatti, suggerisce che molti adattamenti indotti dall'emergenza si siano progressivamente riassorbiti, riportando l'assetto sociale verso equilibri già noti, seppure attraversati da nuove tensioni e potenzialità.

Tuttavia, il ritorno alla *way of life* precedente alla pandemia non deve essere letto in termini necessariamente positivi o solamente positivi. Infatti, la capacità di riassorbire gli adattamenti indotti dall'emergenza può anche segnalare una incapacità di trasformare il trauma collettivo in un'occasione di apprendimento e, quindi, di ripensamento. È questa, ad esempio, la lettura che ha proposto il Censis nel suo rapporto relativo al 2023 (Censis 2023) quando ha definito gli italiani col termine “sonnambuli: ciechi di fronte ai presagi”. Per i redattori del Rapporto la società italiana messa di fronte a dinamiche strutturali dagli esiti funesti e a emergenze sempre nuove che destano forti e diffuse preoccupazioni rimane inerte come i sonnambuli e non è capace di mobilitare risorse per la ricerca di soluzioni efficaci.

A noi pare, però, che questa lettura sia ingenerosa e ultimamente non corretta perché non vede il fatto che anche se molte cose sono rimaste (o sono tornate ad essere) come erano prima, altre sono cambiate in modo significa-

tivo. Dalle nostre indagini, infatti, si rileva che la pandemia ha avuto un effetto profondo e trasversale nell'accelerare la digitalizzazione della società italiana. La pandemia non ha inaugurato tale processo, ma ne ha modificato radicalmente ritmi e perimetri, trasformando la dimensione digitale in un requisito funzionale per il lavoro, l'educazione, le relazioni interpersonali e, più in generale, per il funzionamento ordinario della vita sociale.

Nel mondo del lavoro, il ricorso massivo allo *smart working* ha lasciato tracce tangibili anche nel periodo post-pandemico. I dati raccolti in Emilia-Romagna mostrano che una quota significativa di lavoratori continua a svolgere attività da remoto per alcune giornate settimanali, trasformando tempi e spazi del lavoro, modalità di coordinamento e pratiche organizzative. Tale evoluzione ha prodotto benefici in termini di flessibilità e conciliazione, ma anche nuove criticità, legate al rischio di isolamento professionale, alle disparità di accesso alle tecnologie e all'eterogeneità delle condizioni contrattuali.

L'accelerazione digitale ha inciso profondamente anche sulla relazionalità sociale. Dai bambini agli anziani – questi ultimi tradizionalmente meno esposti all'uso intensivo delle tecnologie – la necessità di mantenere contatti con familiari e amici durante i periodi di restrizione ha favorito una diffusione inedita dell'uso di dispositivi e piattaforme di comunicazione. Se ciò ha contribuito a mitigare l'isolamento, ha al contempo reso evidente l'ampiezza del divario digitale intergenerazionale e, per quanto riguarda i bambini, la possibilità che l'uso precoce delle tecnologie digitali incida negativamente per molti aspetti sul loro percorso di crescita.

Anche la sfera religiosa è stata profondamente toccata da un ricorso alla digitalizzazione e la sospensione delle celebrazioni in presenza con la relativa chiusura dei luoghi di culto ne hanno accelerato il processo: trasmissioni *online* dei riti, gruppi informali di preghiera, pratiche meditative mediate da piattaforme *social*, fino all'emergere di *influencer* spirituali slegati dalle istituzioni ecclesiali tradizionali.

Tra i gruppi maggiormente coinvolti nei mutamenti prodotti dalla pandemia, gli adolescenti rappresentano forse il segmento in cui l'intreccio tra riorganizzazione dei contesti di vita e accelerazione digitale è stato più evidente. La convivenza forzata ha fatto emergere dinamiche familiari latenti, con esiti diversi a seconda delle risorse emotive ed economiche disponibili. Tuttavia, ciò che accomuna la maggior parte delle esperienze adolescenziali è la centralità assunta dalle tecnologie digitali: la didattica a distanza, l'interruzione della socialità scolastica e la necessità di mantenere legami durante i periodi di confinamento hanno intensificato l'uso di dispositivi e piattaforme. Per molti ciò ha rappresentato l'unico spazio di interazione possibile; per altri ha comportato una maggiore esposizione ai rischi legati al mondo virtuale. La

digitalizzazione ha investito anche dimensioni intime dell'esperienza adolescenziale, come l'elaborazione del lutto, resa più complessa dall'impossibilità di condividere rituali di commiato e dall'esposizione continua alla narrazione mediatica della morte.

L'impatto è stato altrettanto significativo per il sistema scolastico nel suo complesso. La scuola, chiamata a reinventarsi in tempi rapidissimi, ha fatto ricorso alla didattica a distanza in forme che hanno richiesto agli insegnanti una riorganizzazione profonda del proprio lavoro e lo sviluppo – o il rafforzamento – di competenze digitali e relazionali. Rimane aperto il tema della persistenza di tali competenze nel post-pandemia e del loro effettivo consolidamento nella pratica ordinaria. Ugualmente urgente è un'analisi sistematica degli effetti della didattica digitale sugli apprendimenti, sulla socializzazione scolastica e sulla riproduzione delle disuguaglianze educative, in particolare nei contesti più vulnerabili.

Nel complesso, pur senza determinare un cataclisma sociale né inaugurare un ordine completamente nuovo, la pandemia ha agito perciò come acceleratore e amplificatore di processi già in corso; in particolare di quel processo di innovazione tecnologica che può essere definito come una vera e propria rivoluzione digitale i cui caratteri fondamentali sono la *pervasività* (l'innovazione non è limitata a un singolo settore, ma permea ogni aspetto dell'economia e della vita quotidiana, dalla produzione industriale ai servizi personali) e l'*accelerazione* (il ritmo con cui le nuove tecnologie vengono ideate, sviluppate e commercializzate è estremamente rapido e spesso supera la capacità delle strutture sociali e legislative di adattarsi). È evidente che la rivoluzione digitale in corso offre al paese grandi opportunità, ma è altrettanto chiaro che genera sfide e problemi molto rilevanti. Si pensi, ad esempio, ai problemi del *digital divide* e degli impatti sul mercato del lavoro per quanto riguarda il profilo socio-economico; ai problemi della vulnerabilità dei dati, a quelli legati all'uso sempre più esteso delle tecnologie di sorveglianza e ai problemi legati alle *fake news* e alla disinformazione per quanto attiene al profilo della privacy e della sicurezza; ai problemi della dipendenza tecnologica e a quelli della pressione e del confronto sociale per quanto riguarda il profilo del benessere e della salute mentale; ai problemi dell'impatto ambientale e del vuoto normativo indotto dalla velocità dell'innovazione.

È, quindi, sulla rivoluzione digitale e sui problemi che solleva che si concentrerà la nostra prossima ricerca.

Riferimenti bibliografici e sitografici

- AA.VV. (2022), *Luoghi che apprendono/Luoghi per apprendere. Progettare spazi per una cittadinanza consapevole*, «Contesti», 1, Firenze University Press.
- AA.VV. (2022), *Il digitale a scuola. L'attuazione del Piano Nazionale Scuola Digitale in epoca di lockdown e di emergenza sanitaria*, Tecnodid, Napoli, <https://www.istruzioneer.gov.it/wp-content/uploads/2022/09/Il-digitale-a-scuola-in-Emilia-Romagna.pdf>.
- A Bologna in duemila alla cena per l'iftar, la rottura del digiuno di Ramadan*, «La Repubblica», 2 aprile 2023, https://bologna.repubblica.it/cronaca/2023/04/02/news/a_bologna_in_duemila_alla_cena_per_liftar_la_rottura_del_digiuno_di_ramadan-394690218/?utm_source=chatgpt.com.
- Acocella A. (2022), *Giovani, fede e partecipazione: L'Islam delle nuove generazioni in Italia*, il Mulino, Bologna.
- Adamoli M. (2021), *La scuola come milieu del prendersi cura nella trasformazione digitale*, «QTimes – webmagazine», anno XIII, 2.
- Agostini C. (2024), *La sfida del digitale: innovare la scuola per promuovere l'inclusione*, Giappichelli, Torino.
- Alicino F. (a cura di) (2013), *La legislazione sulla base di Intese*, Carocci, Roma.
- Alicino F. (2022), *The Legal Treatment of Muslims in Italy in the Age of Fear and Insecurity*, «Journal of Law and Religion», vol. 37, Issue 3, september.
- Allievi S. (2003), *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del Paese*, Einaudi, Torino.
- Allievi S. (2009a), *I musulmani e la società italiana. Percezioni reciproche, conflitti culturali, trasformazioni sociali*, FrancoAngeli, Milano.
- Allievi S. (2009b), *Conflicts over Mosques Visibility and Religious Pluralism in Europe*, in *Pluralism and Religious Diversity in Europe*, pp. 57-70, Brill, Leiden.
- Allievi S. (2008), «Islam italiano e società nazionale», in A. Ferrari (a cura di), *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*, il Mulino, Bologna.
- Allievi S. (2015), *La presenza dell'islam nello spazio pubblico italiano: a che punto siamo?*, «L'Ancora nell'Unità di Salute», 5, pp. 441-448.
- Allum N., Sturgis P., Tabourazi D., Brunton-Smith I. (2008), *Science knowledge and attitudes across cultures: A meta-analysis*. «Public Understanding of Science», 17(1): 35-54, <https://doi.org/10.1177/0963662506070159>.

- Alonzo R., Hussain J., Stranges S., Anderson K.K. (2021), *Interplay between social media use, sleep quality, and mental health in youth: A systematic review*, «Sleep Medicine Reviews», 56, Article 101414.
- Amadori A., Righi A. (a cura di) (2025), *Adolescenti tra mondo digitale, scuola e futuro*, FrancoAngeli, Milano.
- Ambrosini M. (2011), *Sociologia delle migrazioni*, il Mulino, Bologna.
- Ambrosini M., Naso P., Paravati C. (2018), *Il Dio dei migranti: pluralismo, conflitto, integrazione*, il Mulino, Bologna.
- Ambrosini M., Molli S.D., Naso P. (2022), *Quando gli immigrati vogliono pregare: comunità, pluralismo, welfare*, il Mulino, Bologna.
- Ammaniti M., (2024). *Il paradosso degli adolescenti*, Cortina, Milano.
- Ammaniti M. (2018), *Adolescenze senza tempo*, Cortina, Milano.
- Ammerman N.T. (2005), *Pillars of Faith: American Congregations and Their Partners*, University of California Press, Berkeley.
- Anolli L. (a cura di) (2002), *Psicologia della comunicazione*, il Mulino, Bologna.
- Argentin G., Santagati M., Truscello G. (2022), *Lezioni da Covid-19: il lavoro degli insegnanti tra autonomia estrema e nuove collegialità*, «Meridiana», 104: 171-200.
- Aristovnik A., Karampelas K., Umek L., Rav D. (2023), *Impact of the COVID-19 pandemic on online learning in higher education: a bibliometric analysis*, «Front. Educ.», 8, <https://doi.org/10.3389/educ.2023.1225834>.
- Arrow K.J. (2000), "Observations on social capital", in P. Dasgupta, I. Serageldin (eds.), *Social capital: A multifaceted perspective*, pp. 3-5, World Bank, Washington DC.
- Asad T. (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford.
- Bader C.D., Froese P. (2005), *Explaining Differences in Religiosity Across Countries: Effects of Modernization and Secularization in Cross-National Perspective*, «Sociology of Religion», 66 (1): 31-52.
- Bailey E.I. (1997), *Implicit Religion*, Oxford Religious Experience Research Centre, Oxford.
- Bagnasco A. (1977), *Tre Italie: la problematica territoriale dello sviluppo italiano*, il Mulino, Bologna.
- Balmas M. (2014), *When fake news becomes real: Combined exposure to multiple news sources and political attitudes of inefficacy, alienation, and cynicism*, «Communication Research», 41(3), 430-454, <https://doi.org/10.1177/0093650212453600>.
- Banfield E.C. (2006), *Le basi morali di una società arretrata*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1958).
- Barbieri D. et al. (2022). *Social perceptions and compliance with COVID-19 restrictions in Italy*, «Social Science & Medicine», 290: 114462.
- Bassi A., Fabbri A., Pregliasco F. (2022), *La società civile resiliente*, FrancoAngeli, Milano.
- Battacchi M.W., Battistelli P., Celani G. (1998), *Lo sviluppo del pensiero metarappresentativo e della coscienza*, FrancoAngeli, Milano.
- Battistelli P. (1992), *La rappresentazione della soggettività: origini e sviluppo*, FrancoAngeli, Milano.
- Battistelli P. (a cura di) (1995), *Io penso che tu pensi... Le origini della comprensione della mente*, FrancoAngeli, Milano.

- Bätzing W. (2005), *Le Alpi, una regione unica al centro dell'Europa*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Becattini G. (1998), *Distretti industriali e Made in Italy: le basi socioculturali del nostro sviluppo economico*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Beck U. (2000), "Living your own life in a runaway world. Individualization, globalization and politics", in W. Hutton, A. Giddens, *On the edge: living with global capitalis*, Jonathan Cape, London.
- Bellah R.N. (1967), *Civil Religion in America*, «Daedalus», 96(1), pp. 1-21.
- Bellah R.N., Madsen R., Sullivan W.M., Swidler A., Tipton S. (1985), *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- Bembich C., Pieri M. (2023), *Benessere emotivo e self-care a scuola come misure di contrasto del rischio educativo*, «Journal of Health Care Education in Practice», 5 (1): 23-35.
- Bennato D. (2011), *Cosa resterà di questa pandemia: l'impatto su individui, gruppi e società*, <https://www.agendadigitale.eu/cultura-digitale/cosa-restera-di-questa-pandemia-limpatto-su-individui-gruppi-e-societa/>
- Berger P.L. (1967), *The Sacred Canopy*, Doubleday, New York.
- Berger P.L. (1999), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, The Ethics and Public Policy Center, Washington, D.C.
- Berghuijs J., Pieper J., Bakker C. (2013), *Religion and spirituality: A study of the attitudes of academics*, «Social Compass», 60(2), pp. 249-270.
- Bergmann J., Sams A. (2012), *Flip Your Classroom, Reach Every Student in Every Class Every Day*, ISTE, Washington, D.C.
- Berne E. (1978). *Analisi transazionale e psicoterapia. Un sistema di psichiatria sociale e individuale*, Astrolabio, Roma.
- Berzano L. (2010), *Nuove religioni e nuove spiritualità. Il caso italiano*, FrancoAngeli, Milano.
- Berzano L., Pazé B. (2004), *Pluralismo religioso e mutamento sociale*, FrancoAngeli, Milano.
- Betsch C., Böhm R., Korn L. (2018), *Inviting free-riders or appealing to prosocial behavior? Game-theoretical reflections on communicating herd immunity in vaccine advocacy*, «Health Psychology», 37(4): 287-295, <https://doi.org/10.1037/hea0000604>.
- Bion W.R. (1973). *Attenzione e interpretazione*, Armando, Roma
- Biondi M., Iannitelli A. (2020), *CoViD-19 e stress da pandemia: "l'integrità mentale non ha alcun rapporto con la statistica"*, «Rivista di Psichiatria», 55(3): 131-136.
- Blos P. (1980), *Adolescenza*, FrancoAngeli, Milano.
- Blundell R., Costa Dias M., Joyce R., Xu X. (2020), *COVID-19 and inequalities*, «Fiscal Studies», 41(2): 291-319, <https://doi.org/10.1111/1475-5890.12232>.
- Boccia S., Ricciardi W., Ioannidis J.P.A. (2020), *What other countries can learn from Italy during the COVID-19 pandemic*, «JAMA Internal Medicine», 180(7): 927-928.
- Boesch D.F. (1974), *Diversity, stability and response to human disturbance in estuarine ecosystems*, Proc. First Int. Congr. Ecol. in The Hague: 109-114.
- Bonfanti A. (2016), *Le forme dell'analogia. Studi sulla filosofia di Enzo Melandri*, Aracne, Roma.

- Bordi S. (2009), *Scritti*, Cortina, Milano.
- Borgonovi F., Andrieu E. (2020), *Bowling together by bowling alone: Social capital and Covid-19*, «European Journal of Political Economy», 67: 10190.
- Borkowska M., Laurence J. (2021), *Coming together or coming apart? Changes in social cohesion during the Covid-19 pandemic*, «England. European Societies», 23(sup1), S618-S636.
- Bouckaert G. et al. (2020), *Trust in Government and Public Compliance during the COVID-19 Pandemic: Evidence from European Countries*, «International Review of Administrative Sciences», 87(4): 575-589.
- Bourdieu P. (1991), “Genesi e struttura del campo religioso”, in *Sociologia e religione*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Bowles S., Gintis H. (2002), *Social capital and community governance*, «Economic Journal», 112, 419-436.
- Brambilla S. (2021), *La digitalizzazione della religiosità durante la pandemia: continuità e trasformazioni*, «Rivista Italiana di Sociologia della Religione», 5(2), pp. 45-67.
- Breen L.J., Lee S.A., Neimeyer R. A. (2021), *Psychological risk factors of functional impairment after COVID-19 deaths*, «Journal of Pain and Symptom Management», 61(4), e1-e4.
- Bronfenbrenner U. (1986), *Ecologia dello sviluppo umano*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1979).
- Bruce S. (2011), *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Bruno M. (2008), *L’islam immaginato. Rappresentazioni e stereotipi nei media italiani*, FrancoAngeli, Milano.
- Burchi S. (2023), “Non c’è più un tempo fuori”. *Accelerazione del tempo e compressione dello spazio nell’esperienza del lavorare da casa durante la pandemia*, «SocietàMutamentoPolitica», 13(26): 73-78.
- Buyukyazici D., Serti F. (2022). *Religiosity and Innovation Attitudes: An Instrumental Variables Analysis*, arXiv preprint arXiv:2206.00509.
- Caianiello S. (2020), *Accelerazione. Riflessioni sulle temporalità della pandemia*, Laboratorio dell’ISPF, XVII, [18].
- Campagna E. (2022), “Dottrina, comunità e cura. Il caso dei Testimoni di Geova”, in E.C. Del Re, P. Naso (a cura di), *Religioni e pandemia in Italia. Dottrina, comunità e cura*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Campbell H.A. (2020), *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, Routledge, London.
- Campiche R.J. (2004), *La recomposition du religieux: Le défi des mutations*, Labor et Fides, Genève.
- Canta C.C. (2021), “I cambiamenti dei comportamenti religiosi ai tempi della pandemia”, in G.C.V. Carbone (a cura di), *La ricerca dipartimentale ai tempi del COVID-19*, pp. 317-331, Roma Tre-Press, Roma.
- Cantatore L. (2015), *Parva sed apta mihi. Studi sul paesaggio domestico nella letteratura per l’infanzia del XIX secolo*, Edizioni ETS, Pisa.
- Caporale C., Pirni A. (a cura di) (2020), *Pandemia e resilienza. Persona, comunità e modelli di sviluppo dopo la Covid-19*, Consulta Scientifica del Cortile dei Gentili, Cnr edizioni, Roma.

- Cardia F. (2013), *Islam italiano. Un secolo di storia, pratiche e rappresentazioni*, Carocci, Roma.
- Carnà K. (2022), “Sikh in Italia al tempo della pandemia”, in E.C. Del Re, P. Naso (a cura di), *Religioni e pandemia in Italia. Dottrina, comunità e cura*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Carolan S., et al. (2020). *Transforming social relationships through COVID-19 restrictions: Online communication, social isolation and the implications for mental health*, «Journal of Social and Personal Relationships», 37(8) :2226-2243.
- Casanova J. (1994), *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago.
- Casanova J. (2019), *Exploring the postsecular: Three meanings of ‘the secular’ and their possible transcendence*, «Social Research», 86(1), pp. 15-36.
- Caselli R. (2024), *L'amministrazione condivisa e il “caso” delle Case di Comunità*, <https://www.labsus.org/2024/09/lamministrazione-condivisa-e-il-caso-delle-case-di-comunita/>, 23 settembre.
- Castells M. (2020), *La società in rete: La crisi del coronavirus e la trasformazione digitale*, UBE, Milano.
- Ceccarini L., Di Pierdomenico M. (2018), *XXI Rapporto gli italiani e lo Stato*, <https://www.demos.it/a01557.php>.
- Cedefop (2020), *Digital Education and COVID-19: Challenges and Opportunities for European Education Systems*.
- Censis (2021), *55° rapporto sulla situazione sociale del Paese*, <https://www.censis.it/rapporto-annuale/la-societ%C3%A0-irrazionale#:~:text=Il%20rischio%20di%20erosione%20del,italiani%20di%20formare%20nuova%20ricchezza>.
- Censis (2023), *57° rapporto sulla situazione sociale del paese*, FrancoAngeli, Milano.
- Cerini G. (a cura di) (2005), *Idee di tempo - Idee di scuola*, Tecnodid, Napoli.
- Cesari J. (2013), *Why the West Fears Islam: An Exploration of Muslims in Liberal Democracies*, Palgrave Macmillan, London.
- Cesari J. (2020a), *Religione e laicità in tempo di pandemia*, «Social Compass», 67(3), pp. 321-334.
- Cesari J. (2020b), *Religious Minorities and Social Welfare: The Case of Italy During the Pandemic*, «Journal of Religion and Society», 22, pp. 78-95.
- Cheng C. et al. (2021), *Persistence of Protective Behaviors During and After the COVID-19 Pandemic: A Cross-Sectional Study*, «International Journal of Environmental Research and Public Health», 18(10): 5339.
- Chiodelli F. (2015), *Muslim Spatialities in Changing Italian Cities: Relevance, Characteristics, and Evolution*, «Archivio di Studi Urbani e Regionali», 113, pp. 60-83.
- Chiodelli F., Moroni S. (2017), *Planning, pluralism and religious diversity: Critically reconsidering the spatial regulation of mosques in Italy starting from a much debated law in the Lombardy region*, «Cities», 62, pp. 62-70.
- Chipa S., Mosa E., Orlandini L. (a cura di) (2022), *Progettare il tempo a scuola. La flessibilità oraria come risorsa pedagogica*, Indire, Roma.
- Cicero V. (2012), *Essere e analogia*, Il prato, Padova.
- Cifariello G. (2019), *La secolarità felice. Pluralismo, credenze e libertà nel tempo delle scelte*, Mimesis, Milano.

- Cimino R., Smith C. (2014), *Atheist Awakening: Secular Activism and Community in America*, Oxford University Press, Oxford.
- Cimmino C. (2024), *PNRR per la formazione di studenti e personale. Ovvero lo stress-test per il sistema scuola*, «Bricks», 6: 18-23.
- Ciocca F. (2023), *Musulmani in Italia: Una presenza stabile e sempre più italiana*, Lenio, Roma.
- Cipriani R. (1984), *Religion and politics. The Italian case: diffused religion*, «Archives de Sciences Sociales des Religions», 58(1), pp. 29-51.
- Cipriani R. (2000), *La religione diffusa. Teoria e prassi*, Borla, Roma.
- Cipriani R. (2017a), *Il cattolicesimo degli italiani*, Donzelli, Roma.
- Cipriani R. (2017b), *Sociologia della religione* (5ª ed.), Laterza, Roma-Bari.
- Cipriani R. (2020), *La religione al tempo del coronavirus*, «Sociologia e Politiche Sociali», 23(3), pp. 9-24.
- Cipriani R. (2022), “Presenza ed emergenza: gli ortodossi romeni in Italia”, in E.C. Del Re, P. Naso (a cura di), *Religioni e pandemia in Italia. Dottrina, comunità e cura*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Cocchia E. (2021), *Filosofia della casa. Lo spazio domestico e la felicità*, Einaudi, Torino.
- Coleman J.S. (1988), *Social Capital in the Creation of Human Capital*, «American Journal of Sociology», 94 (1), 95-120, <https://www.jstor.org/stable/2780243>.
- Coleman J.S. (2005), *Fondamenti di teoria sociale*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1990).
- Colozzi I. (2011), *Scuola e capitale sociale. Una indagine nelle scuole secondarie di secondo grado della provincia di Trento*, Erickson, Trento.
- Coppola N. (2022), “La Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni davanti al Covid-19: parla l’Anziano Dini Ciacci”, in E.C. Del Re, P. Naso (a cura di), *Religioni e pandemia in Italia. Dottrina, comunità e cura*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Corbetta P. (2014), *Metodologia e tecnica della ricerca sociale*, il Mulino, Bologna.
- Cox R. (2021), *The politics of caring: Pandemic resilience and social transformation*, «Social Policy Review», 33(1), 45-67.
- Cozma I., Giorda M.C. (2025), *Romanian Orthodox Heritage in Italy: Blurring Lines Between Different Identities*, «Religions», 16(3), 375.
- Crescenti S. (2021), *L’Islam italiano. Tra visibilità pubblica e quotidianità nascosta*, Carocci, Roma.
- Crescenzi A., Lippolis L. (2024), *The reputation of young Muslims in Italy in the platform society. Towards overcoming stereotypes and a recovery of religious identity*, «Quaderni di Comunità», 3(1), pp. 50-66.
- Crespi I., Ricucci R. (2021), *Giovani musulmani in Italia: pluralità, identità e cittadinanza*, FrancoAngeli, Milano.
- Cristiano F. (2013), *Cattolicesimo politico e società italiana: tra continuità e trasformazioni*, «Rivista Italiana di Scienza Politica», 43(2), pp. 197-220.
- Cristina G. (2024), *Urban Planning in Emilia-Romagna During the Golden Age: Plans, Neighborhoods, and Political Cultures*, «Annali dell’Istituto Storico Italo-Tedesco in Trento», 50(2), pp. 61-82.
- Cusumano A. (2017), *Il sacro giovane. La spiritualità degli adolescenti tra esperienza, linguaggi e istituzioni*, Elledici, Torino.

- Dalla Torre F. (2020), *Pluralismo religioso e visibilità pubblica delle fedi*, il Mulino, Bologna.
- Damasio A. (2022), *Sentire e conoscere*, Adelphi, Milano.
- Damasio A. (2025), *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano.
- Dasgupta P. (2000), *Economic Progress and the Idea of Social Capital*, in P. Dasgupta I. Seragilden (eds.) *SocialCapital: A Multifaceted Perspective*, World Bank, Washington DC.
- Dassetto F. (2012), *L'islam europeo. Genesi, sviluppi e sfide*, Carocci, Roma.
- Davie G. (1994), *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*, Blackwell, Oxford.
- Davie G. (2000), *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford University Press, Oxford.
- Dawkins R. (2006), *The God Delusion*, Bantam Books, London.
- De Santo R.M. (2008), *Sopravvivere non basta. Prendersi cura del malato nella sua totalità*, «Giornale italiano di nefrologia», 25, 6: 677-685.
- Dello Preite F. (2021), *Dirigere le scuole durante il Covid-19. Esiti di un'indagine qualitativa a livello nazionale*, «Formazione&Insegnamento», XIX, 1: 417-426.
- D'Intino G. (2021), *Come i granchi a primavera*, Bookabook, Milano.
- Di Lauro D. (2011), *La resilienza*, Xenia, Pavia.
- Di Pietro G., Biagi F., Costa P., Karpiński Z., Mazza J. (2020), *The Likely Impact of COVID-19 on Education: Reflections Based on the Existing Literature and Recent International Datasets*, «JRC Science for Policy Report», <https://publications.jrc.ec.europa.eu/repository/handle/JRC121071>.
- Di Stasio M., Giannandrea L., Magnoler P., Mosa E., Pettenati C., Rivoltella P.C., Rossi P.G., Tancredi A. (2021), *Un portfolio permanente per la professione di insegnante*, «Form@re - Open Journal per la formazione in rete», 21, University Press, Firenze.
- Divjak B., Rienties B., Iniesto F., Vondra P., Žižak M. (2022), *Flipped classrooms in higher education during the COVID-19 pandemic: findings and future research recommendations*, «International Journal of Educational Technology in Higher Education», 19, 9.
- Domini M. (2015), *Il digitale e la scuola italiana*, Ledizioni, Milano.
- Donati P., Solci R. (2011), *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Durlauf S. (2000), *Econometric Analysis and the Study of Economic Growth: a Skeptical Perspective*, in R. Backhouse, A. Salanti (eds.), *Macroeconomics and the Real World*, Oxford University Press, Oxford.
- Durlauf S., Fafchamps M. (2004), *Social Capital*, National Bureau of Economic Research, Cambridge Mass., <http://www.nber.org/papers/w10485>.
- Education International & CSEE-ETUCE (2024), *The Effect of the COVID-19 Pandemic on the Teaching Profession*, <https://www.csee-etu.org>.
- Ema A., Toto S. (2021), *Zoom breakout room for students' collaborative skill enhancement in history learning during Covid-19 outbreak*, «International Journal of Research in Counseling and Education International», 5(1): 41-46.
- Erikson E. (1980). *Gioventù e crisi d'identità*, Armando, Roma.
- Eurispes (2020), *Rapporto Italia*, <https://eurispes.eu/news/eurispes-risultati-del-rapporto-italia-2020/>

- Eurofound (2018), *Societal change and trust in institutions*, <https://assets.eurofound.europa.eu/f/279033/44a922f19b/ef18036en.pdf>.
- Eurofound (2020). *Living, working and COVID-19 dataset*. European Foundation for the <https://www.eurofound.europa.eu/data/covid-19-living-working>.
- European Commission (2024). *The Impact of COVID-19 on Learning Outcomes in the EU*, Brussels, <https://education.ec.europa.eu>
- Faggioli M. (2016), *Il laicato in ascesa: movimento ecclesiale dal Vaticano II*, Paulist Press, Mahwah.
- Falcone R. et. al. (2021), *Vaccini e fiducia: una ricerca esplorativa*, https://www.sanitask.it/wp-content/uploads/2021/05/vaccini_e_fiducia.pdf.
- Farné R., Balduzzi L. (a cura di) (2021), *Bambini invisibili. Il lockdown dell'infanzia*, Junior, Bergamo.
- Farneti A. (1998), *Elementi di psicologia dello sviluppo. Dalle teorie ai problemi quotidiani*, Carocci, Roma.
- Farneti A. (2016), *Recensione del libro: L. Cantatore Parva sed apta mihi. Studi sul paesaggio domestico nella letteratura per l'infanzia*, «*Infanzia*», 6: 412-413
- Farneti A. (2020) *Aspetti psicologici della 'reclusione forzata' e della didattica a distanza*, «*Educationuepuntozero*», 38: 13-15
- Farneti A. (2020). *Cosa può insegnarci la pandemia*, «*Montello e-Street*», 4: 9-12.
- Farneti A. (2021) *Il bicchiere mezzo pieno: il lockdown ci ha insegnato qualcosa?*, in R. Farné, L. Balduzzi (a cura di), *Bambini invisibili. Il lockdown dell'infanzia*, op. cit.: 37-45
- Farneti A., Battistelli P. (a cura di) (2022), *Focus. La casa è il mio posto. Riflessioni su alcuni temi riguardanti l'ambiente domestico*, «*Infanzia*», 1: 6-9.
- Farneti A., Montanari G. (2022), *Le cose di casa*, «*Infanzia*», 1: 26-31.
- Fawer Caputo C., Julier-Costes M. (2015), *La mort à l'école. Annoncer, accueillir, accompagner*, De Boeck, Parigi.
- Feliciani G. (2025), *La libertà religiosa nell'attuale prassi ecclesiale in Italia*, «*La Scuola Cattolica*», 141(2), pp. 291-306.
- Ferenczi S. (1972), *Fondamenti di psicoanalisi*, Guaraldi, Firenze (ed. or. 1919)
- Ferrari A., Ferrari S. (2015), "Religion and the Secular State: The Italian Case", in J. Martinez-Torron, C.W. Durham (a cura di), *Religion and the Secular State: National Reports*, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 445-465.
- Ferrari S. (1995), *Diritto e religione. Il caso italiano*, il Mulino, Bologna.
- Ferrari F., Moruzzi S. (2020), *Verità e Post-verità*, Edizione 1088 press, Bologna.
- Ferreira F., de Castro F., Silva P. (2022), *Inflationary pressures and household responses during the COVID-19 pandemic: Evidence from Italy*, «*Journal of Economic Studies*», 49(3), 564-581, <https://doi.org/10.1108/JES-10-2021-0532>.
- Feyerabend P.K. (1975), *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano.
- Folke C., Carpenter S.R., Walker B., Scheffer M., Chapin T., Rockström J. (2010), *Resilience thinking: Integrating resilience, adaptability and transformability*, «*Ecology and Society*», 15(4), <https://www.jstor.org/stable/26268226?seq=1>.
- Forcesi G., Mandreoli F., Tanzarella S. (2016), *Tra autonomia e clericalismo. Laici e studio della teologia in Italia dopo il Concilio Vaticano II*, Oï Christianoi.

- Fosti G., Notarnicola E., Perobelli E. (a cura di) (2022), *Il Presente e il futuro del settore Long Term Care: cantieri aperti*, 4° Rapporto Osservatorio Long Term Care, EGEA, Milano.
- Fosti G., Notarnicola E., Perobelli E. (a cura di) (2025), *Il settore Long Term Care tra connessioni, interdipendenze e necessità di integrazione*, 7° Rapporto Osservatorio Long Term Care, EGEA, Milano.
- Freud S. (1989), *Analisi terminabile e interminabile*, O.S.F. 11, Boringhieri, Torino (ed. or. 1937).
- Fukuyama F. (1996), *Fiducia*, Rizzoli, Milano (ed. or. 1995).
- Fukuyama F. (2001), *Social capital, civil society and development*, «Third World Quarterly», 22 (81), 7-20.
- Fuller R. (2001), *Spiritual but Not Religious*, Oxford University Press, Oxford.
- Gagliarducci A. (2022), *Religione e società nell'era post-pandemica*, Edizioni San Paolo, Roma.
- Galli della Loggia E. (2003), *L'identità italiana*, il Mulino, Bologna.
- Galli C., Maccari M. (2021). *La governance dell'emergenza sanitaria in Italia: tra scienza, politica e opinione pubblica*, «Rivista Italiana di Politiche Pubbliche», 2(1): 45-68
- Gans H.J. (1994), *Symbolic ethnicity and symbolic religiosity: Toward a comparison of ethnic and religious acculturation*, «Ethnic and Racial Studies», 17(3): 431-447.
- Garelli F. (2009), *Sociologia della religione*, Carocci, Roma.
- Garelli F. (2011a), *Religione all'italiana. L'anomalia di un paese pluralista*, il Mulino, Bologna.
- Garelli F. (2011b), *Religioni e società in Italia*, il Mulino, Bologna.
- Garelli F. (2020a), *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, il Mulino, Bologna.
- Garelli F. (2020b, 2 aprile), *Virus e religiosità degli italiani*, SettimanaNews, recuperato da <https://www.settimananews.it/societa/italia-forte-ribasso-pratica-religiosa/>
- Garelli F. (2021), *La religione in movimento. Le sfide dell'immigrazione e della pandemia*, il Mulino, Bologna.
- Gastaldi S. (2020), *Lo so f@re! Guida all'apprendimento misto e all'insegnamento (anche) a distanza*, Mondadori, Milano.
- Gentili D. (2019), *Il tempo della storia. Le tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Quodiblet, Macerata.
- Giddens A. (ed.) (1974), *Positivism and Sociology*, Heinemann, London.
- Ginammi A., Brunetto D., Valente G. (2025), *Analogie in fisica: un equilibrio tra intuizioni, sfide e apprendimento*, Politecnico di Milano, https://fds.mate.polimi.it/wp-content/uploads/2025/03/Analogie_in_Fisica_Presentazione_compressed.pdf.
- Giorda C. (2018), “Pluralismo religioso e ricerca di senso”, in C. Giorda, P. Gomasca (a cura di), *Religioni e spiritualità dei giovani in Italia*, pp. 15-39, FrancoAngeli, Milano.
- Giordan G. (2004), *Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro?*, «Quaderni di Sociologia», 46(36), pp. 89-104.
- Giordan G. (2013), “La costellazione delle chiese ortodosse in Italia”, in E. Pace (a cura di), *Le religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole*, Carocci, Roma.

- Giordan G. (2015), *Orthodox Christianity in Italy: historical continuity and social discontinuity*, «Religion, State & Society», vol. 43, 3, pp.: 262-275.
- Giordan G., Naso P. (a cura di) (2007), *Le religioni nell'Italia che cambia*, Carocci, Roma.
- Giordan G., Sbalchiero S. (2020), *La spiritualità in parole. Autonomia degli stili*, Mimesis, Milano.
- Giordan G., Sbalchiero S. (2024), *Youth, Spirituality, Religion, and the Categories in Between*, «Religions», 15(8), 923, <https://doi.org/10.3390/rel15080923>.
- Giordan G., Palmisano S., Piraino F. (2024), *Rethinking Religion in Post-Secular Italy*, in press.
- Giordan G., Palmisano S., Zoccatelli P. (2025), *Buddhismi multipli: Identità, credenze e pratiche del buddhismo in Italia*, Mondadori, Milano.
- Giorgi G., Mancini G., Fiz E., Mucci N., Arcangeli G. (2023). *In COVID We Trust: The Impact of the Pandemic on Religiousness—Evidence from Italian Regions*, «Journal of Religion and Health», 62(1): 543-559, <https://doi.org/10.1007/s10943-023-01755-1>.
- Glock C.Y., Stark R. (1965), *Religion and Society in Tension*, Rand McNally, Chicago.
- Gopalan C., Butts-Wilmsmeyer C., Moran V. (2021), *Virtual flipped teaching during the Covid-19 pandemic*, «Adv Physiol Educ», 45:670-678.
- Granovetter M.S. (1973), *The strength of weak ties*, «American Journal of Sociology», 78(6): 1360-1380. <https://doi.org/10.1086/22546>.
- Gray J. (2013), *The Silence of Animals: On Progress and Other Modern Myths*, University of Chicago Press, Chicago.
- Green A. (2005). *Narcisismo di vita, narcisismo di morte*, Cortina, Milano.
- Guglielmi M. (2022), *The Romanian Orthodox Diaspora in Italy: Eastern Orthodoxy in a Western European Country*, Springer-Palgrave Macmillan, London.
- Guolo R. (2003), *Il campo dell'islam italiano*, Laterza, Roma-Bari.
- Habermas, J. (2006), *Religion in the Public Sphere*, «European Journal of Philosophy», 14(1), pp. 1-25.
- Haidt J. (2024), *La generazione ansiosa: come i social hanno rovinato i nostri figli*, Rizzoli, Milano.
- Hitchens C. (2007), *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, Twelve Books, New York.
- Hampton K., Wellman B. (2020), *Lost and Saved... Again: The Moral Panic about the Loss of Community Takes Hold of Social Media*, «Contemporary Sociology», 49(5): 419-422.
- Heelas P., Woodhead L. (2005), *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Hervieu-Léger D. (1999), *Le pèlerin et le converti: La religion en mouvement*, Flammarion, Paris.
- Hervieu-Léger D. (2003). *La religion en miettes ou la question des sectes*, Calmann-Lévy, Paris,
- Hervieu-Léger D. (2006), *La religion pour mémoire*, Flammarion, Paris.
- Hooghe M., Marien S., De Vroome T. (2012), *The cognitive basis of trust. The relation between education, cognitive ability, and generalized and political trust*, «Intelligence», 40(6), 604-613.

- Humprecht E., Esser F., Van Aelst, P. (2020), *Resilience to Online Disinformation: A Framework for Cross-National Comparative Research*, «The International Journal of Press/Politics», 25(3), 493-516, <https://doi.org/10.1177/1940161219900126>.
- Keck M., Sakdapolrak P. (2013), *What is social resilience? Lessons learned and ways forward*, «Erdkunde», 67(1), 5-19, https://www.researchgate.net/publication/235989714_What_Is_Social_Resilience_Lessons_Learned_and_Ways_Forward.
- Keisari S., Biancalani G., Tavelli E., Fassina S., Testoni I. (2022), *Spirituality during COVID-19 in Northern Italy: The experience of participating in an online prayer group*, «Pastoral Psychology», 71(2): 201-215.
- Keles B., McCrae N., Grealish A. (2020), *A systematic review: The influence of social media on depression, anxiety and psychological distress in adolescents*, «International Journal of Adolescence and Youth», 25(1): 79-93.
- Knoblauch H. (2009), "The communicative construction of transnational religious spaces: The case of the Roman Catholic Church", in P. Beyer, L. Beaman (eds.), *Religion, Globalization and Culture*, pp. 61-81, Brill, Leiden.
- Kuhn A., Milasi S., Yoon S. (2021), *Job insecurity and precarious employment in Europe: COVID-19 impacts and policy responses*. «European Journal of Industrial Relations», 27(4): 363-380, <https://doi.org/10.1177/09596801211034567>.
- Koenig H. G. (2012), *Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications*, ISRN Psychiatry.
- Kuhn T.S. (1962), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino.
- I tortellini con ripieno di pollo: la cucina bolognese si apre alle esigenze halal*, «La Repubblica Bologna», 15 aprile 2024, https://bologna.repubblica.it/cronaca/2024/04/15/news/tortellini_pollo_haram_bologna#anes
- D., Bellacicco R. (2021), *Non uno di meno: bambini e adolescenti con bisogni educativi speciali alla prova del Covid-19*, Erickson, Trento.
- ILO (2020), *ILO Monitor: COVID-19 and the world of work. Fifth edition*.
- Indire (2022), *Impatto della pandemia sulla didattica*, <https://www.indire.it/2022/08/08/impatto-della-pandemia-sulla-didattica-pubblicato-il-report-integrativo-indire/>
- Indire (2022), *Impatto della Pandemia sulle pratiche didattiche e organizzative delle scuole italiane nell'anno scolastico 2020/21. Report integrativo*, https://www.indire.it/wp-content/uploads/2022/08/A4_report_covid_INDIRE_def.pdf;
- Inglehart R., Norris P. (2011), *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (2nd ed.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Inglehart R. (2004), *Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Introvigne M. (2021), *Religioni e pandemia: adattamenti e innovazioni nelle comunità di fede in Italia*, CESNUR Reports, Torino.
- Invalsi (2020), *L'apprendimento a distanza quando le scuole sono chiuse: in che misura gli studenti e le scuole sono preparati?*, <https://www.invalsi.it/invalsi/ri/pisa2018/covid-19.pdf>.
- Istat (2023a), *Rapporto annuale sulle condizioni economiche e sociali in Italia*. <https://www.istat.it/it/files/2023/03/Report-Condizioni-Economiche-Sociali-2023.pdf>.
- Istat (2023b), *Cultura e partecipazione sociale: partecipazione ai riti religiosi in*

Italia, Roma.

- Istat (2024), *La fiducia nelle istituzioni del paese*, <https://www.istat.it/it/files/2022/05/Fiducia-cittadini-istituzioni2021.pdf>.
- Johnson M. (2022), “*That Little Girl Was Me*”: *Kamala Harris and the Civil Whites of 1964 and Beyond*, «Cardozo Law Review», 44, 2: 579-664.
- Lakatos I. (1978), *La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifica*, in Id. *Critica e crescita della conoscenza*, Feltrinelli, Milano.
- Larson H.J., de Figueiredo A., Xiaohong Z., Schulz W.S., Verger P., Johnston I.G., Cook A. R., Jones N. S. (2018). *The state of vaccine confidence 2016: Global insights through a 67-country survey*, «EBioMedicine», 12: 295-301, <https://doi.org/10.1016/j.ebiom.2016.08.042>.
- Larson H.J., Jarrett C., Eckersberger E., Smith D.M.D., Paterson P. (2016), *Understanding vaccine hesitancy around vaccines and vaccination from a global perspective: A systematic review of published literature, 2007–2012* «Vaccine», 32(19): 2150-2159. <https://doi.org/10.1016/j.vaccine.2014.01.081>
- Laurano P. (2022), *Un’analisi sociologica della fiducia istituzionale attraverso il prisma della campagna vaccinale. Il caso italiano e il contesto europeo*, «La Rivista trimestrale di Scienza dell’Amministrazione», 4, https://rtsa.eu/RTSA_4_2022_Laurano.pdf.
- Lee L. (2015), *Recognizing the Non-Religious*, Routledge, London.
- Lee S.A., Neimeyer R.A. (2022). *Pandemic Grief Scale: A screening tool for dysfunctional grief due to a COVID-19 loss*, «Death Studies», 46 (1): 14-24.
- Leonini L. (2020), *Vite diseguali nella pandemia*, «Polis», 2, pp. 181-190.
- Le processioni dell’Ashura: la comunità islamica milanese si ritrova nelle strade della città*, «Corriere della Sera Milano», 8 agosto 2022, recuperato da <https://milano.corriere.it/notizie/cronaca/ashura-processioni-2022.html>.
- LeRoy A.S., Robles B., Kilpela L.S., Garcini L.M. (2020), *Dying in the Face of the COVID-19 Pandemic: Contextual Considerations and Clinical Recommendations*, «Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy», 12 (1): S98-S99
- «Libero Quotidiano» (2025, 7 ottobre), *Milano, risveglio al suono del muezzin: rabbia e solidarietà a Barona durante l’Eid al-Adha*, <https://www.liberoquotidiano.it/news/milano/42891406/milano-risveglio-muezzin-rabbia-barona>
- Ligorio M.B., Cacciamani S., Casareni D. (2009), *Blended Learning. Dalla scuola dell’obbligo alla formazione adulta*, Carocci, Milano.
- Loury G.C. (1976), *A Dynamic Theory of Racial Income Differences*, Discussion Paper, No. 225, Northwestern University, Kellogg School of Management, Center for Mathematical Studies in Economics and Management Science, Evanston, IL, <https://www.econstor.eu/handle/10419/220585>.
- Lupetti E. (2023), *A scuola, in piattaforma: lo sviluppo delle competenze in lingua straniera durante il Covid*, «Studi di Glottodidattica», 2: 51-62.
- Maciotti M.I. (2022), “Buddhisti di fronte al Covid-19”, in E.C. Del Re, P. Naso (a cura di), *Religioni e pandemia in Italia. Dottrina, comunità e cura*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Maffei L. (2014), *Elogio della lentezza*, il Mulino, Bologna.
- Maglioni M., Biscaro F. (2014), *La classe capovolta*, Erickson, Trento.

- Maglioni M., Pancucci V. (2019), *Il compito autentico nella classe capovolta. Guida alla costruzione di attività creative e sfidanti per la scuola primaria e secondaria*, Erickson, Trento.
- Mancaniello M.R. (2020-1), *Adolescenti al tempo del Covid-19: una riflessione sul significato di vivere "attimi della catastrofe adolescenziale" in uno spazio-tempo negato, nella separazione corporea dal gruppo dei pari e in una relazione scolastica digitale*, «Studi sulla Formazione»: 23: 21-51.
- Manski C. (2000), *Economic analysis of social interaction*, «Journal of Economic Perspectives», 14:114-136.
- Manzini E. (2025), *Fare assieme. Dalle relazioni tra persone alla società ecologica e giusta*, <https://www.labsus.org/>
- Marchica B., Rosellini F., Iacona E., Wieser M. A., Testoni I. (2022), *Spiritual Counseling During the COVID-19 Pandemic in Italy: a Qualitative Study*, «Pastoral Psychology», 71: 233-244.
- Marcone, F. (2020), *Islam in Italia: dalla marginalità all'istituzionalizzazione?*, «Religioni e Società», 15(1), pp. 67-89.
- Mariani E. (2012), *Nient'altro che l'essere. Ricerche sull'analogia e la tradizione aristotelica della fenomenologia*, ETS, Pisa.
- Marzano M. (a cura di) (2021), *Religione e pandemia: mutamenti nelle pratiche e nei significati del credere*, Carocci, Roma.
- Marzouki N. (2017), *Islam: An American Religion*, Columbia University Press, New York.
- Massironi S. (2024), *Applicabilità del metodo analogico all'insegnamento dell'italiano L2 a bambini. Uno studio di caso*, «Italiano LinguaDue», 16/2: 1080-1124.
- Mauss M. (2002), *Saggio sul dono*, Einaudi, Milano (ed. or. 1923-1924).
- Mazzucato M. (2020), *Governing the Pandemic: Public Value and Institutional Trust*, «The Political Quarterly», 91(3): 507-517.
- Mead M. (2007). *L'adolescenza in Samoa*, Giunti, Firenze (ed. or. 1928).
- Melandri E. (2004), *La linea e il circolo*, Quodlibet, Macerata.
- Melandri E. (2023), *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, Quodlibet, Macerata.
- Melchiorre V. (1996), *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano.
- Melloni A. (2003), *I movimenti nella Chiesa*, Concilio 39/3, pp. 13-168.
- Melloni A. (2007a), *Il cristianesimo nell'Italia contemporanea (1945-2000)*, Carocci, Roma.
- Melloni A. (2007b), *La Chiesa e lo Stato in Italia*, Laterza, Roma-Bari.
- Melloni A. (2016), "Il ritorno del religioso nella politica italiana", in G. Campi, M. Marzano (a cura di), *Religione e politica in Italia: Processi, conflitti e prospettive*, FrancoAngeli, Milano.
- Menardo E. et al. (2023), *The Effects of the COVID-19-induced Lockdown on the Social Capital and Cultural Capital in Italy*, «Social Indicators research», 168:1-3, 585-606. <https://dx.doi.org/10.1007/s11205-023-03140-7>
- Mercadante L. (2014), *Belief Without Borders: Inside the Minds of the Spiritual but Not Religious*, Oxford University Press, Oxford.
- Merton R.K. (1971), *La profezia che si autoavvera*, in *Teoria e Struttura Sociale*, II, il Mulino, Bologna.
- Mezzetti, A. (2019), *Le seconde generazioni musulmane in Italia: Dinamiche identitarie e appartenenze religiose*, Rosenberg & Sellier, Torino.

- Mignardi M. (2025), “Attività, dimensioni e attitudini dei centri UBI. La prospettiva istituzionale”, in G. Giordan, S. Palmisano, P. Zoccatelli (a cura di), *Buddhismi multipli: Identità, credenze e pratiche del buddhismo in Italia*, Mondadori, Milano.
- Ministero della Salute (2020-2022). *Documentazione ufficiale e decreti emergenziali per la gestione della pandemia da COVID-19 in Italia*.
- Mira A., Massarenti A. (2021), *La pandemia dei dati. Ecco il vaccino*, Mondadori, Milano.
- Molina A., Michilli M., Gaudiello I. (2021), *La spinta della pandemia da Covid-19 alla scuola italiana. Dalla Didattica a Distanza alle sfide dell' Educazione personalizzata e dell'Innovazione sistemica*, «L' integrazione scolastica e sociale», 20 (1): 47-80.
- Monda A., Costa P. (a cura di) (2023), *La Chiesa nella società liquida. Religione, comunicazione e mutamento sociale*, Cittadella, Roma.
- More in Common (2020), *L'impatto del Covid-19 sulla società italiana*, <https://www.moreincommon.com/media/ag3bd5i0/more-in-common-the-new-normal-italy-it.pdf>.
- Motta R., Ascoli D., Corona P., Marchetti M., Vacchiano G. (2018), *Selvicoltura e schianti da vento. Il caso della “tempesta Vaia”*, «Forest@», 15: 94-98.
- Mueller J.E. (1970), *Presidential Popularity from Truman to Johnson*, «The American Political Science Review», 64(1), 18-34, <https://www.jstor.org/stable/1955610>.
- Nan L. (2001), *Social capital. A theory of social structure and action*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Nappo F. (2024), *L'analogia nell'indagine scientifica. A difesa della funzione induttiva*, FrancoAngeli, Milano.
- Naso P. (a cura di) (2007), *Chiesa e potere. Il ruolo pubblico del cattolicesimo in Italia*, Carocci, Roma.
- Naso P. (a cura di) (2010), *Le religioni dell'immigrazione in Italia. Pluralismo e trasformazioni sociali*, Carocci, Roma.
- Naso P. (a cura di) (2013), *Chiesa e potere. Libertà evangelica, laicità e spazio pubblico*, Claudiana, Torino.
- Naso P. (2022), “L'attivazione civica dei musulmani”, in E.C. Del Re, P. Naso (a cura di), *Religioni e pandemia in Italia. Dottrina, comunità, cura*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Norris F.H., Stevens S.P., Pfefferbaum B., Wyche K.F., Pfefferbaum R.L. (2008), *Community resilience as a metaphor, theory, set of capacities, and strategy for disaster readiness*, «American Journal of Community Psychology», 41(1-2), 127-150, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1007/s10464-007-9156-6>.
- Norris P., Inglehart R. (2011), *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (2nd ed.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Notarnicola E., Perobelli E., *RSA di oggi e di domani*, www.secondowelfare.it, 07 luglio 2025.
- OECD (2020), *Education Responses to COVID-19: Embracing Digital Learning and Online Collaboration*.
- OECD (2021), *The Impact of COVID-19 on Social Connections and Mental Health*.

- OECD (2021), *The impact of COVID-19 on jobs and incomes in G20 economies*, <https://www.oecd.org/coronavirus/policy-responses/the-impact-of-covid-19-on-jobs-and-incomes-in-g20-economies-3f988a24>.
- OECD (2022), *Trust and Public Policy: How Better Governance Can Help Rebuild Public Trust*, <https://doi.org/10.1787/92a98d64-en>
- OECD (2022), *Lessons for Education from Covid-19. A policy maker's handbook for more resilient systems*.
- OECD (2024), *Education Policy Outlook 2024: Strong Foundations, Future-Ready*. OECD Publishing, <https://www.oecd.org>
- Ofori E.K., Zhang J., Nyantakyi G., Hayford I.S., Tergu C.T. (2023), *Impact of Covid-19 on environmental sustainability: A bibliometric analysis*, «Sustainable development», 31 (4): 2176-2195, <https://doi.org/10.1002/sd.2554>.
- Ohannessian C.M., Fagle T., Salafia C. (2021), *Social media use and internalizing symptoms during early adolescence: The role of co-rumination*, «Journal of Affective Disorders», 280: 85-88.
- O'Neill O. (2002), *A Question of Trust: The BBC Reith Lectures 2002*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Open Society Foundations (2021), *Minorities and COVID-19: Discrimination and Vulnerability in Times of Pandemic*, Open Society Reports.
- Osservatorio UniCatt OCPI (2022), *Gli effetti del Covid-19 sull'apprendimento*, <https://osservatoriocpi.unicatt.it/ocpi-FINALE.pdf>.
- Ostrom E. (2000), *Social capital. A fad or fundamental concept?*, in Dasgupta P., Seragilden I., op. cit., pp. 11-27.
- Pacchi C., Ranci C. (2017), *White flight a Milano*, FrancoAngeli, Milano.
- Pace E. (a cura di) (1999), *Pluralismo religioso e sfera pubblica*, Guerini, Milano.
- Pace E. (a cura di) (2007), *La religione nella società post-secolare*, Laterza, Bari.
- Pace E. (2020), *Il movimento carismatico cattolico nel pentecostalismo globale*, «Religions», 11(7), 351. <https://doi.org/10.3390/rel11070351>
- Pace E. (a cura di) (2020), *La religione nella società post-secolare*, il Mulino, Bologna.
- Paladino G., Spalatro C. (2020), *Didattica capovolta: Matematica e scienze. Percorsi con la flipped classroom per la scuola secondaria di 1° grado*, Erickson, Trento.
- Palmisano S. (2020), *Spiritual but not religious. Giovani, spiritualità e religione in Italia*, Università di Torino, Torino.
- Palmisano S., Pannofino N. (2022), *Le vie della spiritualità. I nuovi immaginari del sacro nell'Italia contemporanea*, Università di Torino, Torino.
- Palmonari A. (a cura di) (2011), *Psicologia dell'adolescenza*, il Mulino, Bologna.
- Panda S. (2020), *Analyzing effectiveness of learning management system in present scenario: conceptual background and practical implementation*, «International Journal of Innovative Research and Advanced Studies», 7 (9): 40-50.
- Paravati C. (2022), «Tutela della salute e Halakha. Intervista al rabbino Riccardo Di Segni», in E.C. Del Re, P. Naso (a cura di), *Religioni e pandemia in Italia. Dottrina, comunità, cura*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Pares e Percorsi di secondo welfare (2024), *Comunità di pratica, una guida per partecipare, innovare, trasformare*, Ledizioni, Milano.
- Parsons W.B. (2018), *Being Spiritual but Not Religious, Past, Present, Future(s)*, Routledge, London.

- Passarelli A. (2022), “Pandemia, comunità e tecnologie: l’esperienza evangelica dello Zoomworship”, in E.C. Del Re, P. Naso (a cura di), *Religioni e pandemia in Italia. Dottrina, comunità, cura*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Patto per un Nuovo Welfare sulla Non Autosufficienza (2024), *Alla Ricerca del futuro. La riforma dell’assistenza agli anziani non autosufficienti*, Maggioli, Santarcangelo di Romagna (RN).
- Pellai A. (2013), *E ora basta!*, Feltrinelli, Milano.
- Pellai A., Tamborini B. (2013), *Lasciatemi crescere in pace! Come vivere serenamente l’adolescenza*, Erickson, Trento.
- Pellai A. (2024), *Allenare alla vita. I dieci principi per ridiventare genitori autorevoli*, Mondadori, Milano.
- Pepicelli R. (2016), *Islam e musulmani in Italia: Contesti, rappresentazioni e pratiche*, il Mulino, Bologna.
- Peretti-Watel P., Ward J.K., Vergelys C., Bocquier A., Raude J., Verger P. (2015), *Vaccine hesitancy: Clarifying a theoretical framework for an ambiguous notion*, «PLoS Currents», 7, <https://doi.org/10.1371/currents.outbreaks.6844c80ff9f5b273f34c91f71b7fc289>.
- Peruzzi G., Bruno M., Massa A. (2020), *Religione e spiritualità nei contesti migratori: Nuove forme di appartenenza e pratiche religiose*, Liguori, Napoli.
- Pettenati C., Tancredi A., Martinelli S., Miotti B., Ferrini A., Chiarantini M., Bei G., Calistri L. (2025), *Un nuovo portfolio per gli insegnanti verso l’apprendimento permanente*, Pearson, Pavia.
- Phillips A. (1999), *I no che fanno crescere*, Feltrinelli, Milano.
- Pignotti C., Giorda, M.C. (2025), *The Spatial Dimension of Interreligious Dialogue: The Case of an Orthodox Church in Turin*, «Religions», 16(7), 833.
- Piraino F. (2021), *Il Sufismo in Occidente. Una spiritualità post-secolare*, Carocci, Roma.
- Piraino F., *Sufism in Europe: Islam, Esotericism and the New Age*, in press.
- Plohl N., Musil B. (2021), *Modeling Compliance with COVID-19 Prevention Guidelines: The Role of Trust in Science and Political Ideology*, «Psychology, Health & Medicine», 26(1): 1-12.
- Poli S. (2021), “Il Covid -19 e gli anziani: la costruzione sociale del rischio tra rappresentazioni improprie e deresponsabilizzazione”, in A.R. Favretto, A. Maturo, S. Tomelleri (a cura di), *L’impatto sociale del Covid 19*, FrancoAngeli, Milano.
- Pollack D., Rosta G. (2017), *Religion and Modernity: An International Comparison*, Oxford University Press, Oxford.
- Pontillo M., Vicari S. (2025). *La paura di essere disconnessi. Adolescenti e dipendenza dalla rete*, il Mulino, Bologna.
- Popper K.R. (1959), *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino (ed. or. 1934)
- Portes A. (1998), *Social Capital: Its Origins and Application in Modern Sociology*, «Annual Review of Sociology», 24, 1-14.
- Possati L.M. (2013), *La ripetizione creatrice. Melandri, Derrida e lo spazio dell’analogia*, Mimesis, Milano.
- Proli S. (2011), *Improving an urban sustainability environment through community participation: the case of Emilia-Romagna region*, «Procedia Engineering», 21, pp. 1118-1123.
- Putnam R.D. (1996), *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Mondadori, Milano (ed. or. 1993).

- Putnam R.D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Simon & Schuster, New York.
- Putnam R.D. (2004), *Capitale sociale e individualismo. Crisi e rinascita della cultura civica in America*, il Mulino, Bologna (ed. or. 2000).
- Quinto A. (2023), *La cura di sé come pratica di libertà e di sviluppo umano*, «Journal of Health Care Education in Practice», 5 (1): 3-11
- Ranci C. (2023), *Cronaca di una strage nascosta. La pandemia nelle case di riposo*, Mimesis, Milano -Udine.
- Ranieri M. (2020-2), *La Scuola dopo la DaD. Riflessioni intorno alle sfide del digitale in educazione*, «Studi sulla Formazione», 23: 69-76.
- Rech G., Salerno R. (2022), *Religione e religiosità ai tempi del Coronavirus: una ricerca quanti-qualitativa durante il primo confinamento italiano*, «Religioni e Società», 38(103), pp. 59-71. <https://doi.org/10.19272/202231302008>.
- Rhazzali K. (2015), *L'islam italiano. Un'indagine tra religione, identità e cultura*, FrancoAngeli, Milano.
- Ricciardi W., Boccia S. (2021), *Le politiche di contrasto al Covid-19 in Italia: una sfida senza precedenti*, ASUGI.
- Ricci Bitti P, Zani B. (1983), *La comunicazione come processo sociale*, il Mulino, Bologna.
- Rinaldi A., Solinas G. (2024), *Regional resilience: Lessons from a historical analysis of the Emilia-Romagna Region in Italy*, «Business History», in press.
- Rizzo M. (2020), *L'Islam in Italia: Pratiche religiose, spazi pubblici e riconoscimento*, Edizioni Studium, Roma.
- Roccatò M. (2021), *Fidarsi delle istituzioni e desiderare un governo antidemocratico*, https://iris.unito.it/bitstream/2318/1822834/4/Roccatò_2021.pdf.
- Roof W.C. (1999), *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton University Press, Princeton.
- Rothstein B., Stolle D. (2008), *The State and Social Capital: An Institutional Theory of Generalized Trust*, «Comparative Politics», 40(4): 441-459, <https://doi.org/10.2307/20434013>
- Rusconi G.E. (1993), *La religione civica degli italiani: Dal Risorgimento al 1989*, Laterza, Bari.
- Rusconi G.E. (2012), *Religione e politica in Italia*, il Mulino, Bologna.
- Rusconi G. (2021), *Italia, 9 su 10 si fidano della scienza e degli scienziati. Non solo per il Covid*, https://www.ilsole24ore.com/art/italiani-9-10-si-fidano-scienza-e-scienziati-non-solo-il-covid-AEinXyS?refresh_ce=1.
- Sacks O. (2018), *Emicrania*, Adelphi, Milano.
- Sacks O. (2023), “Scotoma: oblio e omissione nella scienza”, in AA.VV, *Storie segrete della scienza. Accelerazioni, battute d'arresto e serendipità*, Mimesis, Milano.
- Saghin D., Cormoş V.-C., Turtorean M.A. (2025), *The Church, a Symbolic Resource in Preserving the Identity of Romanian Immigrants and an Important Agent of Integration into Italian Society*, «World», 6(3), 123.
- Salerno V. (2021), *Coronavirus: la chance dell'insegnante inclusivo*, «QTimes – webmagazine», XIII, 2, 2: 149-162.
- Sarti R. (1999), *Vita di casa. Abitare, mangiare, vestire nell'Europa moderna*, Laterza, Roma-Bari.

- Sbaragli S., Cottino L., Gualandi C., Nobis G., Ponti A., Ricci M. (2008), *L'analogia in ambito geometrico*, «Bollettino dei docenti di matematica», 57: 71-92.
- Sbardelotto P. (2012), *Web e Chiesa. Internet e la comunicazione religiosa*, Vita e Pensiero, Milano.
- Scarin J. (2022), *Praticare la religione durante la pandemia: Mutamenti nella Comunità Evangelica Cinese padovana causati dal COVID*, «Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale», in press.
- Scialdone M. (2022), «Il Covid e la comunità Bahá'í», in E.C. Del Re, P. Naso (a cura di), *Religioni e pandemia in Italia. Dottrina, comunità, cura*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Sgobba A. (2020), *La società della fiducia*, Il Saggiatore, Milano.
- Siegel D.J. (2018), *Aware: The Science and Practice of Presence*, TarcherPerigee, Los Angeles.
- Siegel D.J. (2020), *The Developing Mind*, Guilford Publications, New York.
- Smith J.Z., Prothero S.R. (2003), *Religious Faith and Resilience in Times of Crisis*, «Journal of Religion and Health», 42(3): 219-234.
- Stanzani S. (2020), *Trust and Civic Engagement in the Italian COVID-19 Lockdown*, «Italian Sociological Review», <http://dx.doi.org/10.13136/isr.v10i3s.405>.
- Stanzione I., De Santis C. (2021), *Gli effetti dell'emergenza Covid sul benessere e il raggiungimento degli obiettivi dei docenti: un confronto tra modalità diverse di erogazione della didattica*, «Rivista italiana di ricerca educativa», XIV, Special ISSUE: 95-109.
- Stella A., Villani G. (2017), *La spiegazione scientifica: Aspetti storico-epistemologici e didattica. L'esempio della Chimica*, «Giornale Italiano della Ricerca Educativa», X: 152-164.
- Tacey D. (2004), *The Spirituality Revolution*, Routledge, London.
- Taverna L., Sanguiliano F. (2025), «Il benessere mentale degli adolescenti e uso dei social media», in A. Amadori, A. Righi (a cura di), *Adolescenti tra mondo digitale, scuola e futuro*, FrancoAngeli, Milano: 7-17.
- Taylor C. (2007), *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Testoni I., Keisari S. et al. (2022), *Spiritual counseling during the COVID-19 pandemic in Italy: a qualitative study*, «Pastoral Psychology», 71(2): 179-198.
- Tolomelli M. (2023), «Dal Cile alla Polonia: solidarietà internazionale e democrazia nella cultura politica del PCI tra anni Settanta e Ottanta», in Baldissara L., Capuzzo P. (a cura di), *Il comunismo in una regione sola? Prospettive di storia del PCI in Emilia-Romagna*, il Mulino, Bologna.
- Tosi A. (2017), *La pluralità religiosa in Italia: Islam e nuove religioni*, FrancoAngeli, Milano.
- Troilo M. (2014), «Il welfare state in Emilia-Romagna. Un modello di sviluppo per i servizi locali tra Ottocento e Novecento», in C. De Maria (a cura di), *Il "modello emiliano" nella storia d'Italia. Tra culture politiche e pratiche di governo locale*, Bradypus, Bologna, pp. 159-176.
- Turrini M. (a cura di) (2021), *Le comunità di pratica nella scuola*, Istituto Vladimiro Spallanzani (Mo).
- Twenge J.M., Joiner T.E. (2020). *US. Census Bureau-assessed prevalence of anxiety and depressive symptoms in 2019 and during the 2020 COVID-19 pandemic*, «Depress Anxiety», 37 (10): 954-6

- UAAR & Doxa (2019), *Italiani e religione: Rapporto di ricerca*, Unione degli Atei e degli Agnostici Razionalisti, <https://www.uaar.it/doxa2019>.
- UNESCO (2020), *Education in a post-COVID world: Nine ideas for public action*. International Commission on the Futures of Education, <https://unesdoc.unesco.org/>
- UNESCO (2024), *Global Education Monitoring Report: Technology in Education – A Tool on Whose Terms?*, UNESCO Publishing, <https://www.unesco.org>.
- Unione degli Atei e degli Agnostici Razionalisti (UAAR) (2024), *Non frequenza IRC nelle scuole italiane*, Roma.
- Valenzano N. (2017), *La formazione informale tra docenti. Comunità di pratiche, conoscenze tacite e conversazione*, «Formazione & insegnamento», XV, 3, :135-147.
- Van Tubergen F., Sindradóttir J.I. (2023), *Religiosity of migrants and natives in Western Europe, 2002-2018: Convergence and divergence*, «European Journal of Population», 39(2), pp. 187-211.
- Versari S. (2021), *La scuola della nostra fiducia. Materiali per il tempo Covid e oltre*, Tecnodid, Napoli, https://www.istruzioneer.gov.it/wp-content/uploads/2021/02/La-scuola-della-nostra-fiducia_Versari_USR-ER-WEB.pdf.
- Verter, B. (2003), *Spiritual Capital: Theorizing Religion with Social Capital*, «Journal for the Scientific Study of Religion», 42(1), pp. 43-57.
- Vertovec S. (2015), *Diversities Old and New: Migration and Societal Change in Post-COVID Europe*, «Journal of Ethnic and Migration Studies», 41(12), pp. 1-20.
- Vicari S. (2021), *Bambini autonomi, adolescenti sicuri. Crescere i nostri figli nel benessere mentale*, Edizioni LSWR. Milano.
- Vicari S. (2025), *Adolescenti interrotti. Intercettare il disagio prima che sia tardi*, Feltrinelli, Milano.
- Vicari S., Pontillo M. (2022), *Adolescenti che non escono di casa. Non solo Hikikomori*, il Mulino, Bologna.
- Vicari S., Pontillo M. (2022) *Gli adolescenti e la pandemia. Salute mentale al tempo del Covid-19*, Edizioni LSWR, Milano.
- Virgili T., Panchetti B. (2024), *Did secularisation kill God? Changes in religiosity and values among natives and migrants in Europe*, Wilfried Martens Centre for European Studies, Brussels.
- Vicini A. (2021), *Percorsi spirituali e identità islamica giovanile in Italia*, Firenze University Press, Firenze.
- Villani I., Iannello Bellotti A. (2020), *La dimensione religiosa e l'adattamento alla pandemia: un confronto preliminare tra credenti, atei e agnostici*, «Religioni e Società», pp. 1-23.
- Zambrano M. (2009), *L'agonia dell'Europa*, Marsilio, Venezia.
- Zammarchi G., Carta A., Columbu S., Frigau L., Musio M. (2024), *A scientometric analysis of the effect of COVID-19 on the spread of research outputs*, «Quality & Quantity», 58: 2265-2287, <https://link.springer.com/article/10.1007/s11135-023-01742-4>.
- Waisbord, S. (2018), *Truth is What Happens to News: On journalism, fake news, and post-truth*, «Journalism Studies», 19(13), 1866-1878, <https://doi.org/10.1080/1461670X.2018.1492881>.

- Wallace C.L., Stephanie C., Wladkowski P., Gibson C.A., White P. (2020), *Grief during the COVID-19 pandemic: Considerations for palliative care providers*, «Journal of Pain and Symptom Management», 60 (1): 70-76.
- Watzlavik P., Beavin J.H., Jackson D.D. (1971), *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio Ubaldini, Roma.
- Weber M. (2022), *Economia e società*, Donzelli, Roma (ed. or.1922)
- Woolcock M. (1998), *Social capital and economic development: toward a theoretical synthesis and policy framework*, «Theory and Society», 27 (2), 151-208.
- World Health Organization (2018), *Mental health: Strengthening our response*, <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/mental-health-strengthening-our-response>.
- Wuthnow R. (1998), *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*, University of California Press, Berkeley.
- Zoccatelli P. (2025), “Approcci socio-storici della presenza buddhista in Italia”, in G. Giordan, S. Palmisano, P. Zoccatelli (a cura di), *Buddhismi multipli: Identità, credenze e pratiche del buddhismo in Italia*, Mondadori, Milano.
- Zuckerman P. (2014), *Living the Secular Life*, Oxford University Press, Oxford.

Etica e Società
Fondazione IPSSER - diretta da I.Colozzi

Ultimi volumi pubblicati:

FIorenzo FACCHINI, CARLA LANDUZZI (a cura di), *Adolescenza e disforia di genere*.
Aspetti giuridici, medici e socioantropologici (disponibile anche in e-book).

Open Access

Fondazione IPSSER - diretta da I.Colozzi
IVO COLOZZI, CARLA LANDUZZI, SARA SBARAGLI (a cura di), *Appena vinco smetto!*.
Esperienze del gioco d'azzardo al femminile, nel territorio bolognese.

Questo 
LIBRO

 ti è piaciuto?

Comunicaci il tuo giudizio su:
www.francoangeli.it/opinione



**VUOI RICEVERE GLI AGGIORNAMENTI
SULLE NOSTRE NOVITÀ
NELLE AREE CHE TI INTERESSANO?**



ISCRIVITI ALLE NOSTRE NEWSLETTER

SEGUICI SU:



FrancoAngeli

La passione per le conoscenze

Vi aspettiamo su:

www.francoangeli.it

per scaricare (gratuitamente) i cataloghi delle nostre pubblicazioni

DIVISI PER ARGOMENTI E CENTINAIA DI VOCI: PER FACILITARE
LE VOSTRE RICERCHE.



Management, finanza,
marketing, operations, HR

Psicologia e psicoterapia:
teorie e tecniche

Didattica, scienze
della formazione

Economia,
economia aziendale

Sociologia

Antropologia

Comunicazione e media

Medicina, sanità



Architettura, design,
arte, territorio

Informatica, ingegneria
Scienze

Filosofia, letteratura,
linguistica, storia

Politica, diritto

Psicologia, benessere,
autoaiuto

Efficacia personale

Politiche
e servizi sociali



FrancoAngeli

La passione per le conoscenze

Nulla sarà più come prima?

Negli anni della pandemia da Covid-19 abbiamo sentito spesso ripetere da politici, scienziati, protagonisti dei media e dei social che nulla sarebbe stato come prima e la frase “niente (o nulla) sarà come prima” l’abbiamo anche vista scritta su molti muri delle nostre città. Ma a distanza ormai di qualche anno dalla fine della pandemia è giusto chiedersi se le cose stanno proprio così. Assumendo il Covid come “causa”, il volume si interroga su quali siano stati gli “effetti” che esso ha prodotto nella società italiana. Data la complessità del soggetto, gli aspetti da considerare sarebbero moltissimi. Per forza di cose il volume si occupa solo di alcuni di tali aspetti o “effetti sociali” (gli adolescenti, la scuola; gli anziani; il capitale sociale, la religiosità). L’immagine che ne emerge, ancorché parziale e, perciò, op-ponibile, non è però arbitraria perché basata su dati attendibili e sulla competenza e affidabilità degli studiosi coinvolti nel progetto.

Il volume presenta, inoltre, i risultati della ricerca realizzata nel 2024 dalla società SWG di Trieste per conto della Fondazione Ipsser su “Gli impatti sociali del Covid-19 in Emilia-Romagna”.

Ivo Colozzi, già professore ordinario di Sociologia presso l’Università degli Studi di Bologna, è autore di più di duecento tra saggi, volumi e capitoli di libro. Tra i lavori più recenti si segnala la curatela del volume *“Appena vinco smetto!”*. *Esperienze del gioco d’azzardo al femminile nel territorio bolognese* (in collaborazione con C. Landuzzi e S. Sbaragli), FrancoAngeli 2025.

Martina Mignardi ha conseguito il dottorato di ricerca in Sociologia della Religione presso l’Università di Padova. Attualmente insegna religione cattolica in una scuola primaria e svolge parallelamente attività di ricerca sociologica con vari gruppi di ricerca, tra i quali la Fondazione IPSSER e l’Associazione Insight.