

Reflective
Educational

Educational Practices

Practices
Reflective
Practices

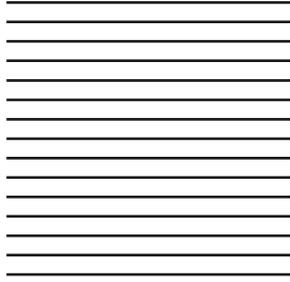
Educational

Reflective
Educational
Reflective
Practices
Practices
Educational
Reflective

Anno 11 | **N. 1/2021 Special Issue**

FrancoAngeli
OPEN  ACCESS





Reflective Educational Practices

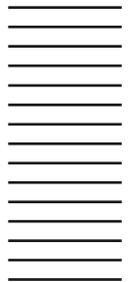
Reflective Practices

Practices Educational Reflective Educational Practices Educational Reflective

Anno 11 | N. 1/2021 Special Issue

FrancoAngeli
OPEN ACCESS

Copyright © FrancoAngeli
 This work is released under Creative Commons Attribution - Non-Commercial –
 No Derivatives License. For terms and conditions of usage
 please see: <http://creativecommons.org>





Direzione scientifica: Loretta Fabbri (Università degli Studi di Siena); Maura Striano (Università degli Studi di Napoli Federico II), Claudio Melacarne (Università degli Studi di Siena)

Comitato tecnico-scientifico: Michel Alhadeff-Jones (Columbia University); Francesca Bianchi (Università degli Studi di Siena); Gillie Bolton (The King's College); Stephen D. Brookfield (Antioch University); Jean D. Clandinin (University of Alberta); Salvatore Colazzo (Università del Salento); Michael F. Connelly (University of Toronto); Michele Corsi (Università di Macerata); Antonia Cunti (Università degli Studi di Napoli "Parthenope"); Giovanna del Gobbo (Università degli Studi di Firenze); Patrizia de Mennato (Università degli Studi di Firenze); Norman K. Denzin (University of Illinois Urbana – Champaign); Loretta Fabbri (Università degli Studi di Siena); Monica Fedeli (Università di Padova); Paolo Federighi (Università degli Studi di Firenze); Laura Formenti (Università degli Studi di Milano – Bicocca); Chad Hoggan (North Carolina State University); Vanna Iori (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano); Paolo Jedlowski (Università della Calabria); Farhad Khosrokhavar (Foundation Maison des Sciences de l'Homme); Marco Lazzari (Università degli Studi di Bergamo); Pierpaolo Limone (Università degli Studi di Foggia); Victoria J. Marsick (Columbia University); Claudio Melacarne (Università degli Studi di Siena); Luigina Mortari (Università di Verona); Carlo Orefice (Università degli Studi di Siena); Roberta Piazza (Università degli Studi di Catania); Massimiliano Stramaglia (Università di Macerata); Barbara Poggio (Università degli Studi di Trento); Francesca Pulvirenti (Università degli Studi di Catania); Barbara Schneider (Michigan State University); Domenico Simeone (Università Cattolica del Sacro Cuore); Maura Striano (Università degli Studi di Napoli Federico II); Leonard Waks (Temple University)

Redazione: Nicolina Bosco (Università degli Studi di Siena); Francesca Bracci (Università degli Studi di Firenze); Mario Giampaolo (Università degli Studi di Siena); Rubina Petruccioli (Università degli Studi di Siena); Alessandra Romano (Università degli Studi di Siena), Francesca Torlone (Università degli Studi di Siena)

Per contattare la redazione: Per Dipartimento di Scienze della Formazione, Scienze Umane e della Comunicazione Interculturale, Università degli Studi di Siena, Viale L. Cittadini, 33 - 52100 Arezzo; tel. 0575/926273

*Tutti gli articoli sono sottoposti a referaggio in doppio cieco.
All articles are double-blind peer reviewed.*

Il fascicolo è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze della Formazione, Scienze Umane e della Comunicazione Interculturale dell'Università degli Studi di Siena relativo al Progetto MUR di cui al Bando *Costituzione di reti universitarie italiane in attuazione di accordi di cooperazione tra le università italiane e quelle di Stati aderenti all'Organizzazione della cooperazione islamica, su Formazione, ricerca e sviluppo di strategie 'Community Based' per prevenire la radicalizzazione e supportare l'integrazione*

Progetto grafico di copertina: Studio Festos Milano

Amministrazione: viale Monza, 106 - 20127 Milano - Tel. 02/2837141. Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 236 del 26.4.2010. Direttore responsabile Stefano Angeli - Semestrale Copyright © 2021 by FrancoAngeli s.r.l., Milano Italy. Stampa Global Print, via degli Abeti 17/1, Gorgonzola Milano.

Pubblicato con licenza Creative Commons Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale (CC-BY-NC-ND 4.0). 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: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>.

Supplemento al I semestre 2021 finito di stampare nel mese di settembre 2021

Copyright © FrancoAngeli

This work is released under Creative Commons Attribution - Non-Commercial – No Derivatives License. For terms and conditions of usage please see: <http://creativecommons.org>



Sommario

Il presente numero della rivista è a cura di Loretta Fabbri, Massimiliano Fiorucci e Claudio Melacarne

<i>Massimiliano Fiorucci, Loretta Fabbri, Claudio Melacarne,</i>	pag.	5
Introduzione		
<i>Loretta Fabbri, Alessandra Romano,</i>		8
Processi di radicalizzazione e prospettive trasformative		
<i>Marco Catarci, Massimiliano Fiorucci, Maria Chiara Giorda, Gennaro Gervasio, Manfredi Merluzzi, Paola Perucchini,</i>	»	21
“Non avere paura”: prevenire le discriminazioni attraverso l’educazione interculturale		
<i>Milena Santerini,</i>	»	40
Estremismo giovanile: modelli di integrazione e formazione		
<i>Sergio Tramma,</i>	»	54
Terrorismo e radicalizzazione: orientamenti pedagogici		
<i>Claudio Melacarne,</i>	»	68
Dal terrorismo alla microradicalizzazione. Riflessioni per la ricerca pedagogica		
<i>Roberto Mazzola,</i>	»	83
Pedagogia, diritto e radicalizzazione. Cosa si dovrebbe evitare volendo fare prevenzione		
<i>Samuele Davide Molli, Maurizio Ambrosini,</i>	»	99
Immigrazione, Religione e Integrazione. Il caso delle comunità sikh e filippine in Lombardia		
<i>Giuseppe Anzera, Alessandra Massa,</i>	»	122
Chi ha paura di Internet? Le piattaforme online nei processi di radicalizzazione e deradicalizzazione		
<i>Faride El Asri, Beatriz Mesa,</i>	»	139
Extrémisme(s) violent(s) en perspective: jeunes et femmes dans le contexte marocain		
<i>Mohammed Khalid Rhazzali, Valentina Schiavinato,</i>	»	159
Reflections on prevention of violent radicalization processes in the school context: an intercultural and critical approach		
<i>Recensioni</i>	»	174
<i>Authors</i>	»	181

Introduzione

di *Massimiliano Fiorucci, Loretta Fabbri, Claudio Melacarne*

Questo numero speciale della rivista *Educational Reflective Practices* raccoglie contributi di studiose e studiosi interessati a comprendere i processi di radicalizzazione attraverso prospettive diverse e alternative a quelle che hanno dettato l'agenda del dibattito pubblico per molti decenni, puntando spesso su approcci prevalentemente securitari o repressivi e considerando conseguentemente quelli preventivi ed educativi come riflessioni di secondo piano. A fronte di anni purtroppo segnati da un aumento tangibile del numero degli atti terroristici e, parallelamente, da una crescente e diffusa cultura della separazione, della paura della diversità e della ricerca di prospettive forti e rassicuranti, è diventato sempre più importante offrire una chiave di analisi di questi fenomeni non viziata da interpretazioni ideologiche e precostituite. In letteratura potremmo individuare al riguardo una prima tendenza che ha associato il termine radicalizzazione al fenomeno terroristico. Questa interpretazione ha probabilmente lasciato in secondo piano la possibilità di studiare e approfondire anche i contesti di vita quotidiana che possono diventare precursori dei fenomeni di radicalizzazione violenta, enfatizzando letture macro politiche, costruendo spesso narrazioni allarmanti come scontri di religione e di culture. Sono stati in un certo modo lasciati nello sfondo gli studi che si focalizzano sul tentativo di comprendere come i processi di apprendimento e di educazione informali supportano l'acquisizione di pensieri precritici e impermeabili alla argomentazione dialettica, lasciando spazio a volte alla violenza. La seconda tendenza nel dibattito scientifico è stata quella di circoscrivere la radicalizzazione alla sola sfera religiosa, legittimando a volte misure di intervento politico e perdendo così la forza argomentativa offerta dal metodo scientifico. Questo secondo tratto ha spinto molte comunità di ricerca a focalizzarsi sullo studio delle forme di radicalizzazione (terroristiche) di matrice religiosa, piuttosto che sulla molteplicità di fenomeni precursori e sulle implicazioni educative di questi processi.

Educational Reflective Practices (ISSNe 2279-9605), 1/2021 Special Issue
Doi: 10.3280/erp1-special-2021oa12530

La radicalizzazione è invece qui intesa come un fenomeno sociale, incarnato all'interno di un contesto di vita complesso all'interno del quale qualsiasi soluzione semplice rischia di diventare semplicistica. Partendo da queste consapevolezza, abbiamo cercato di offrire una lettura attenta a sottolineare e valorizzare le analisi utili a migliorare le pratiche di prevenzione piuttosto che di repressione, le misure istituzionali di supporto piuttosto che di esclusione, gli approcci teorici emancipativi e critico-riflessivi.

Le voci che compongono questo numero speciale non sono certamente tutte quelle che negli ultimi anni si sono occupate del tema. Rappresentano una parte di un discorso che sta evolvendo e che si muove sulle intersezioni tra le discipline. Per questo motivo sono stati valorizzati contributi provenienti da ambiti di studio distinti, con approcci di ricerca plurali e autori di diverse nazionalità. Il tentativo è stato quello di minimizzare il rischio di sviluppare argomentazioni a una sola voce e offrire spaccati di ricerca e di riflessione che potessero essere rappresentativi di pratiche di intervento e di sperimentazione anche extra-nazionali. Abbiamo raccolto così dieci contributi che potessero essere utili sia al dibattito scientifico sia a coloro che potrebbero avere impegni professionali all'interno di contesti ad alto tasso multietnico o a rischio di radicalizzazione.

Il contributo di Loretta Fabbri e Alessandra Romano apre il numero recuperando il dispositivo pedagogico trasformativo-emancipativo per rileggere i processi di radicalizzazione. Rileggendo la radicalizzazione all'interno degli studi sull'apprendimento informale le autrici offrono una lettura educativa del fenomeno offrendo spunti di riflessione basati su di un progetto internazionale di ricerca. Marco Catarci, Massimiliano Fiorucci, Maria Chiara Giorda, Gennaro Gervasio, Manfredi Merluzzi e Paola Perucchini connettono il tema della radicalizzazione alla sfida emergente all'interno dei contesti ad alta densità culturale, sottolineando come l'educazione interculturale si configuri ancora una volta come volano di sviluppo imprescindibile ogni qualvolta si intenda sostenere lo sviluppo di pratiche più inclusive e capaci di generare resilienza verso processi di esclusione e marginalizzazione.

Milena Santerini nel suo contributo restringe il campo di analisi intorno all'estremismo giovanile descrivendo alcuni dei modelli di intervento e di prevenzione da studiare, sviluppare e sostenere nei diversi contesti di formazione. Il contributo di Sergio Tramma entra all'interno del tema scottante e attuale della relazione tra terrorismo e radicalizzazione, invitando ad adottare una prospettiva pedagogica capace di cogliere da un lato la complessità del fenomeno e dall'altro di fare sintesi per trovare criteri orientativi dell'agire educativo-preventivo. L'articolo di Claudio Melacarne, sviluppa una riflessione intorno al passaggio terminologico che ha visto spostare parte dell'attenzione delle comunità scientifiche dei fenomeni terroristici allo studio della

microradicalizzazione, campo questo ritenuto di pertinenza principale degli studi pedagogici e affermatosi con sempre maggiore forza sia al livello nazionale che internazionale. Roberto Mazzola tocca nel suo contributo contraddizioni e potenzialità di un discorso scientifico che si muove sempre tra pedagogia, diritto e radicalizzazione. In questa analisi l'autore indica anche alcune variabili che possono essere utilizzate al fine di non commettere errori nelle delicate fasi di prevenzione. Samuele Davide Molli e Maurizio Ambrosini utilizzando lo studio di un caso, quello delle comunità sikh e filippine in Lombardia, sviluppano una analisi puntuale della complessa dinamica che intercorre tra processi di radicalizzazione e processi di integrazione e immigrazione. L'articolo di Giuseppe Anzera e Alessandra Massa tocca invece un nodo più che centrale nel dibattito sullo studio e la prevenzione dei processi di radicalizzazione: l'uso delle piattaforme internet nell'alimentare i processi di radicalizzazione. Tuttavia, questi ambienti se gestiti correttamente possono anche supportare i processi di deradicalizzazione. Faride El Asri e Beatriz Mesa discutono in particolare dell'estremismo violento facendo riferimento al contesto del Marocco e al ruolo delle giovani e delle donne. Infine, Mohammed Khalid Rhazzali e Valentina Schiavinato restituiscono una puntuale riflessione circa il ruolo della scuola nella gestione dei processi che possono portare allo sviluppo di pensieri radicali e comportamenti violenti, sposando prospettive critiche e sensibilità interculturali come antidoti verso queste derive.

Processi di radicalizzazione e prospettive trasformative

di Loretta Fabbri[^], Alessandra Romano^{°*}

Riassunto

Il contributo esplora le azioni di ricerca-formazione sui processi di polarizzazione e radicalizzazione, promosse all'interno del Progetto Forward (MUR ID 85901). Ricostruisce il *framework* teorico-concettuale del progetto, approfondendo, nello specifico, il contributo della teoria trasformativa (Mezirow, 2003; Amiraux & Fabbri, 2020; Sabic-El-Rayess & Marsick, 2021) e degli approcci intersezionali (Crenshaw, 2017; Colombo, 2020) nella comprensione dei processi di radicalizzazione. Un'attenzione specifica è rivolta all'impianto metodologico e all'articolazione dei sistemi di attività realizzati all'interno del Progetto Forward, che comprendono la costruzione di un network di esperti internazionali sui processi di radicalizzazione, le azioni di ricerca-formazione con i professionisti che hanno contatti con cittadini provenienti da altri paesi, e il lancio di un centro internazionale di studi sulla microradicalizzazione.

Parole chiave: radicalizzazione; apprendimento trasformativo; intersezionalità; ricerca-formazione; progetto FORwARD.

Processes of radicalization and transformative perspectives

Abstract

The contribution explores the research-training actions on processes of polarization and radicalization, promoted within the Forward Project (MUR

[^] Università degli Studi di Siena.

[°] Università degli Studi di Siena. Corresponding author: alessandra.romano2@unisi.it.

* Il contributo è frutto dei continui scambi delle due Autrici. Solo per ragioni di responsabilità scientifica, si specifica che Loretta Fabbri è Autrice del Paragrafo “*Il Progetto FORwARD (MUR ID 85901)*”, Alessandra Romano è Autrice del Paragrafo “*La prospettiva trasformativa come framework interpretativo della radicalizzazione*”, ed entrambe hanno curato la stesura del Paragrafo “*Università in apprendimento*”.

ID 85901). It reconstructs the theoretical-conceptual framework of the project, specifically investigating the contribution of transformative theory (Mezirow, 2003; Fabbri & Amiraux, 2020; Sabic-El-Rayess & Marsick, 2021) and intersectional approaches (Crenshaw, 2017; Colombo, 2020) in understanding radicalization processes. Specific attention is paid to the methodological framework and the articulation of the systems of activities implemented within the Forward Project, which include the construction of a network of international experts on radicalization processes, research-training actions with professionals who have contact with citizens from other countries, and the launch of an international center for micro-radicalisation studies.

Keywords: radicalization; transformative learning; intersectionality; research-training; FORwARD project.

First submission: 01/09/2021, *accepted:* 13/09/2021

Available online: 30/09/2021

Il Progetto FORwARD (MUR ID 85901)

Il contributo esplora le azioni di ricerca-formazione promosse all'interno del progetto triennale "FORwARD - *Formazione, ricerca e sviluppo di strategie "Community Based" per facilitare e supportare le pratiche di convivenza nei contesti multietnici*"¹.

Il progetto FORwARD si colloca all'interno del mandato definito dalla committenza ministeriale: "*costituire reti universitarie in attuazione di accordi di collaborazione tra le università italiane e quelle degli stati aderenti all'organizzazione della cooperazione islamica*". Il progetto si è tradotto nell'attenzione all'attivazione di ricerche-formazione secondo la prospettiva che vede apprendimento-ricerca-formazione come pratiche *intersezionali* (Crenshaw, 2017), finalizzate a tematizzare la complessità degli elementi che caratterizzano la radicalizzazione. Si sono così promossi dispositivi che hanno consentito sia all'università che agli attori organizzativi coinvolti di entrare in un processo di *inquiry* per la promozione di azioni capaci di suggerire contatti ad alto tasso di inclusività e contenere lo sviluppo di prospettive di significato distorte.

¹ Finanziato dal MUR (ID 85901). Per ulteriori informazioni: <https://www.forwardproject.unisi.it/>.

In origine, il mandato del progetto FORwARD è stato formulato all'interno di un'attenzione marcata ai crescenti fenomeni di radicalizzazione manifestatisi in molte aree del mondo dalle tragiche vicende degli attentati del 2001. Si pensi agli attacchi terroristici di Madrid (2004), Londra (2005), Parigi (2015), Bruxelles (2016), solo per citarne alcuni rivendicati da falangi estreme di matrice religiosa.

L'analisi e la ricerca-intervento sui processi di radicalizzazione sono ad oggi ancora più emergenti e urgenti: il caso Afghanistan apre questioni che non riguardano solo le politiche internazionali, ma le pratiche di apprendimento e disapprendimento che caratterizzano i sistemi di significato in gioco (Fabbri & Melacarne, 2020). Quali categorie sono utili per analizzare la frammentarietà e l'instabilità della situazione afghana?

Questi eventi rendono ancora più importante "*stare sul problema*" della gestione delle differenze nei diversi contesti, non solo multietnici, ma anche entro gli stessi contesti di appartenenza territoriale.

La prospettiva che abbiamo adottato, in linea con la letteratura internazionale, è di interpretare i processi di radicalizzazione come processi di apprendimento e disapprendimento, che possono essere caratterizzati da categorie distorte, apprese inconsapevolmente nei contesti di vita quotidiana. La radicalizzazione non ha a che fare solo con atti terroristici, ma con pratiche sociali e culturali o traumi psicologici che sviluppano forme di pensiero tendenzialmente contraddistinte da polarizzazioni, teorie del complotto, mancato senso di appartenenza (Doosje et al., 2016).

Ci siamo posizionati dentro la filiera degli studi sull'apprendimento adulto che indagano come e a quali condizioni l'apprendimento può produrre cambiamento delle prospettive di significato in individui, gruppi e comunità ad alto tasso multietnico e a rischio di radicalizzazione (Amiroux & Fabbri, 2020). In questo caso, la teoria trasformativa viene utilizzata come dispositivo da attivare nella formazione e negli apprendimenti informali².

Gli eventi che stanno accadendo in Afghanistan nel 2021 rendono ingenua quelle letture che collocano la diversità a partire dalle diverse apparte-

² Nella letteratura internazionale, il costrutto di polarizzazione indica il meccanismo di pensiero che individua in polarità contrapposte la modalità di costruzione dell'argomentazione. È un automatismo cognitivo che utilizza categorie interpretative dicotomiche per fenomeni, oggetti, eventi complessi, e che, attraverso tendenze semplificatorie, riporta la costruzione di processi interpretativi a categorie contrapposte (Sabic-El-Rayess & Marsick, 2021). Si pensi, per esempio, a chi dichiara di *essere contro l'accoglienza degli immigrati perché questi metterebbero a rischio l'identità nazionale*, oppure a *chi guarda con sospetto il vaccino per il Covid-19 ipotizzando complotti sovranazionali per imporre dei comportamenti alla popolazione*. Sono solo alcuni degli esempi di distorsioni cognitive ed epistemologiche esito di meccanismi di ragionamento polarizzati.

nenze territoriali e impongono l'attenzione sulla difficoltà da parte delle comunità di apprendere sistemi di azione diversi da quelli adottati che si rivelano disfunzionali. Il piano micro diventa un piano di intervento educativo.

Processi di polarizzazione, radicalizzazione, l'adozione di teorie complottistiche sono elementi che vengono appresi e con cui gli individui costruiscono le prospettive di significato con cui interpretano il mondo. Come costruire delle arene discorsive dove le tesi diventano oggetto di validazione, dove si possono intravedere prospettive di significato diverse in grado anche di correggere o di contenere le distorsioni presenti?

Quello che dalla ricerca emerge è che gli individui sono più propensi ad identificarsi con una categoria sociale disponibile, come quella fornita da un gruppo o un'ideologia radicale (Sabic-El-Rayess & Marsick, 2021) che, con la sua visione estrema, chiara ed esplicativa del mondo risponde al *bisogno epistemico* di avere un senso di certezza su di sé e sugli eventi del mondo. I processi di socializzazione all'interno di gruppi monoideologici possono alimentare un effetto definito a "camera d'eco" (Geeraerts, 2012), per cui le opinioni polarizzate e distorte si rafforzano a vicenda e diventano più estreme.

I meccanismi di ragionamento polarizzati e dicotomici rafforzano sentimenti di alienazione, impotenza e ostilità verso la società, sfiducia verso i metagaranti istituzionali, aumentando l'accettazione dell'uso della violenza e diminuendo il sostegno alle azioni democratiche (Lamberty & Leiser, 2019), agendo come "moltiplicatori di radicalizzazione" (Byington, 2019). A fronte di questo quadro, come e a quali condizioni si "spacchetta" e "smonta" un pensiero radicalizzato che insiste su meccanismi di ragionamento polarizzati? Qual è il contributo delle teorie dell'apprendimento informale e trasformativo nel comprendere (e nell'intervenire su) processi di radicalizzazione in atto nei quartieri, nelle scuole, nelle istituzioni? Queste sono alcune delle domande di indagine che abbiamo affrontato all'interno del Progetto FORwARD.

Università in apprendimento

Il progetto FORwARD ha previsto nella prima annualità la promozione di un confronto tra università italiane (Università per Stranieri di Siena) e università straniere (Università Al Kawahayn, Università Al-Quaraouiyine di Fès, Marocco, University of Georgia, Teachers College, Columbia University, USA, Université de Montréal, Canada). Abbiamo aperto una dialettica con studiosi che avevano condotto studi e ricerche e azioni trasformativo

sul tema della radicalizzazione come costruito che si apprende nei diversi contesti sociali.

Si sono pianificati un ciclo di incontri finalizzati al confronto e all'analisi di dilemmi disorientanti, incidenti critici, pratiche promettenti in atto nei diversi paesi. Eravamo consapevoli che eravamo di fronte a problemi che non necessariamente hanno trovato soluzione, o per cui è possibile trovare una soluzione.

Abbiamo implementato confronti transdisciplinari tra scienziati sociali provenienti da diverse aree culturali, esperienze, ambiti disciplinari, ma tutti impegnati a tematizzare una società ad alto tasso multietnico, hanno condotto il discorso scientifico su *framework* intersezionali (Crenshaw, 2017; Colombo, 2020). Si tratta di oggetti che non hanno appartenenza disciplinare, perché risiedono in un territorio i cui confini non sono dati ma negoziati. L'approccio intersezionale, tematizza che razzismo, abilismo e sessismo non sono forme di discriminazioni separate: per questo, considera gli effetti che l'intersecarsi tra forme di discriminazioni multiple (per esempio, per genere ed etnia, o per genere e disabilità, etc.) può avere sulla storia, sui corpi e sulle esperienze soggettive di individui, gruppi e comunità (Crenshaw, 2017). Le prospettive intersezionali (Crenshaw, 2017) indagano gli effetti derivanti dalla combinazione di più dimensioni di diversità (*intersectionality*, Yuval-Davis, 2006), e i meccanismi di oppressione cumulativa legata a condizioni considerate di «duplice svantaggio» (Romano, 2020a, p. 29)³. I processi di radicalizzazione che adottano le donne occidentali e i processi di radicalizzazione che subiscono le donne afgane chiamano in causa diverse condizioni di fragilità. L'intersezionalità consente ai ricercatori e alle ricercatrici di diventare consapevoli che si muovono in territori molto diversi da ricercatrici e ricercatori nere, il cui colore della pelle diventa il tratto saliente per la discriminazione, da ricercatori e ricercatrici che lavorano in università in paesi non occidentali e dalla forte instabilità politica, dove la questione di genere diventa un teatro di scontro e di emarginazione (Colombo, 2020). La prospettiva degli studi intersezionali delinea gli strumenti necessari per accrescere la voce e il potere dei gruppi storicamente discriminati nel gioco

³ Secondo quest'approccio, le fonti della disuguaglianza non sono sullo stesso livello. A seconda del livello di visibilità della diversità (il genere o il colore della pelle non può essere nascosto come, per esempio, l'orientamento sessuale), possibilità di scelta (una persona non può scegliere la propria età come può scegliere, invece, la confessione religiosa professata), sistema di regolazione normativa e legislativa (le leggi offrono garanzie contro le discriminazioni, tutele su alcune dimensioni di diversità, ma non su altre, e ciò che resta tagliato fuori dalla regolamentazione normativa, produce comunque disuguaglianze o discriminazioni), cambiano le opportunità (e gli ostacoli) che le persone possono incontrare nel loro percorso di affermazione e di autorealizzazione (Romano, 2020a).

coloniale occidentale, contestando i gruppi dominanti (maschi, bianchi, europei), mettendo in discussione le loro regole (Spivak, 1999). Tematizza i modi in cui si costruisce politicamente e socialmente la supremazia dei maschi bianchi, come si difendono e si perpetuano i loro privilegi (Colombo, 2020).

L'ancoraggio agli approcci intersezionali ha consentito di apprendere che i processi di radicalizzazione, per esempio, costituiscono una realtà "diffusa e puntiforme", estremamente eterogenea in ogni sua sfaccettatura e in costante evoluzione. Qualsiasi visione disciplinarmente orientata corre il rischio di riportare entro categorie semplificative costrutti e oggetti complessi (Colombo & Rebughini, 2016). Interessarsi di radicalizzazione significa, quindi, non guardare solo a stati e nazioni da sempre interessati da scontri tra fazioni opposte per ideologie di matrice religiosa (e che con gli stati occidentali hanno poco a che vedere). Esistono processi di pensiero radicalizzati e forme di polarizzazioni antinomiche anche all'interno della stessa nazione e su questioni che hanno a che fare con la salute pubblica, con l'emergenza pandemica, con la credibilità delle istituzioni politiche e governative.

Più i problemi sono complessi e non di facile risoluzione, o con soluzioni a bassa definizione e quindi *open-ended*, più c'è bisogno che la ricerca scientifica diventi una pratica socialmente condivisa, che coinvolge attori, comunità, organizzazioni. Quando si parla di apprendimento trasformativo, si parla della trasformazione delle prospettive di significato e questa non può avvenire se non attraverso il coinvolgimento e la consapevolezza dei soggetti coinvolti. Freire (1971), per esempio, è tra le fonti della teoria trasformativa, come portatore di un'idea di pratiche di apprendimento come forma di emancipazione rispetto a visioni della vita riduttivistiche o disfunzionali (Mezirow, 2003).

Come referenti del progetto, abbiamo proceduto alla traduzione del mandato formale, aprendo tre sistemi di attività:

1. la formazione dei professionisti che hanno contatti con cittadini provenienti da altri paesi – appartenenti a contesti sanitari, carcerari, scolastici – con l'obiettivo di supportarli nel validare gli apprendimenti pregressi e le prospettive distorte (per esempio, *le regole sono uguali per tutti, i protocolli sanitari sono universali, la presenza di alunni stranieri in aula non consente di svolgere il programma ministeriale, i quartieri sono invasi da stranieri che disturbano la quiete pubblica, eccetera*);
2. un setting di sviluppo professionale di *practitioner* configuratosi come master, in grado di lavorare sulla validazione delle prospettive in gioco e la conseguente individuazione delle distorsioni;
3. la costruzione di un centro internazionale di studi sui processi di micro-radicalizzazione e di quella forma di radicalizzazione cognitiva e diffusa,

che non si traduce in atti terroristici ma in visioni polarizzate e complottistiche dei rapporti sociali, di lavoro e delle relazioni.

Partendo dal presupposto che ricerca, formazione e apprendimento sono processi difficilmente distinguibili, dentro un paradigma post-qualitativo, lo studio di un quartiere di una città di provincia che in pochi anni diventa un quartiere multietnico, aprendo forme di reazione difensive, ha rappresentato un teatro (Goffman, 1971)⁴ dove vanno in scena esplicitazioni di razzismo, talvolta inconsapevole, che si sono tradotte in azioni organizzate attraverso l'istituzione di comitati di quartiere il cui ruolo è quello di difendersi da presunte minacce provenienti dalla presenza di tanti "stranieri".

Al contempo, abbiamo intercettato quelle forme di contatto che nascono attraverso la frequentazione di negozi gestiti da persone alloctone, l'interazione tra le madri nei giardini pubblici, fanno intravedere quegli apprendimenti informali che nascono da contatti occasionali, da relazioni improvvisate che fanno nascere dubbi sulla necessità di pensarsi "nemici".

La ricerca, finalizzata a rilevare le conseguenze di un quartiere di una città di provincia che si difende e si polarizza nei confronti degli stranieri, ha permesso di studiare le prospettive di significato e le pratiche emergenti all'interno dei contesti di vita. È in questo spazio che abbiamo rilevato atteggiamenti, percezioni e azioni che possiamo definire "microradicalizzate". Per esempio, abbiamo analizzato le rappresentazioni distorte e le pratiche disfunzionali di medici, infermieri, professionisti sanitari, impegnati in presidi ospedalieri considerati "di provincia" all'interno di territori sempre più multiculturali. La nostra tesi è che i professionisti sanitari siano "portatori inconsapevoli" di visioni e rappresentazioni distorte e precritiche (Mezirow, 2003) circa la gestione della multietnicità nei luoghi di lavoro, perché generati dentro setting informali spesso monoculturali (Bruni, Fasol, & Gherardi, 2007). Alcune scelte etnocentriche vengono mascherate sotto forma di universalismo. Dietro la propaganda del "non fare le differenze perchè tutti i pazienti sono uguali", c'è la richiesta implicita di acculturazione alle norme e ai protocolli *autoctoni*. Sono proprio i reparti dei presidi ospedalieri quelli ad essere maggiormente aggrappati ad una logica di uguaglianza per la quale "non conta se sei straniero, italiano, marocchino, musulmano, islamico, ortodosso, ma conta che sintomo hai, che tipo di paziente sei e quale protocollo si deve applicare e quanto sei capace di adeguarti a queste regole" (medico di ematologia) (Romano, 2020b).

⁴ Il quartiere come la scuola o i presidi ospedalieri sono arene sociali che possono essere paragonabili a palcoscenici sociali, in cui vengono negoziati i significati utili al vivere insieme, oppure, oppositamente, restare distanti (Goffman, 1971).

Nello studio sul campo, abbiamo incontrato scuole che si stanno svuotando se la presenza di studenti provenienti da altre nazioni supera un livello “soglia”. Abbiamo studi di caso in cui i genitori ritirano i propri figli da una scuola dove quel livello “soglia” di presenza diventa per loro intollerabile. Gli stranieri *minacciano e ostacolano* la carriera scolastica dei figli. I figli si confrontano con una prospettiva di significato e di azione profondamente discriminante. Il compagno con cui giocano a calcio diventa improvvisamente un pericolo per la propria carriera futura (Tab. 1).

Tab. 1 - La scuola vuota (Tratto da Fabbri & Melacarne, 2020)

Una delle istituzioni pubbliche studiate è una scuola secondaria di primo grado considerata tra le più prestigiose della città. Gli iscritti provenivano da tutti i quartieri. Lì si insegnava il latino, caratteristica che rappresentava una delle forze propulsive dell’espansione della scuola. Per molti genitori era il passaporto per il liceo, una scelta che caratterizzava chi voleva continuare gli studi e acquisire una buona base umanistica. Nell’ultimo decennio, il quartiere in cui è situata la scuola subisce diverse trasformazioni demografiche e la sua composizione è sempre più multietnica. Poi ci sono i rumori, il passaparola di convinzioni personali. Gli alunni *stranieri*, molti dei quali i genitori hanno la cittadinanza italiana e i loro figli sono nati in Italia, rischiano di far ritardare il programma, non vale la pena di rischiare e iscrivere i propri figli in quel contesto scolastico. La scuola non è più la stessa, è *una scuola frequentata troppo da extracomunitari*. Nel tempo, molte famiglie, in silenzio, ritirano i figli. Calano drasticamente le iscrizioni. I genitori autoctoni sono assaliti da dubbi e paure. Dubbi e paure però tradotte nella certezza di appartenere a tradizioni culturali superiori rispetto a quelle di cui sono portatori *alunni stranieri* da cui - si è convinti - non ci sia niente da imparare, perché si tratta di *sottoculture*. *Vivono nei nostri quartieri, i figli frequentano le nostre scuole*. Più il contatto diventa stringente più il senso di minaccia aumenta: *Così, ci sarà un abbassamento dei livelli di apprendimento dei nostri ragazzi? La presenza così numerosa di alunni stranieri consentirà di svolgere il programma? Come coniugare eccellenza e multiculturalità?*

Una figura apicale della scuola ci fornisce una interessante chiave di lettura:

Io sto facendo in quest’ultimo mese le riunioni con i genitori interessati alle iscrizioni e arrivo a questo momento sempre nel timore che l’esito non sia proprio entusiasmante. Viviamo sempre un po’ il calo di iscritti soprattutto nella componente italiana degli abitanti del quartiere, che da qui potrebbe scegliere altri istituti scolastici.

Però, quello che posso dire con orgoglio dell’istituto è che è un istituto che continua a lavorare bene per ognuno dei segmenti di popolazione scolastica che ha. Fa un buono, anzi un ottimo lavoro con tutti gli alunni e le alunne. Si tratta di un risultato eccellente, spesso ignorato. Avere il 45% di alunni di provenienza straniera viene rappresentato come dato saliente rispetto ai dati sulle carriere di studenti e studentesse.

Il 45% di presenza di studenti stranieri è il dato su cui si costruiscono le rappresentazioni dei genitori, dove ogni discussione è oscurata da questo. *Stranieri troppi stranieri.*

Provando a leggere queste affermazioni dal punto di vista dei processi di apprendimento, le paure, i conflitti di interesse e di valore che si incontrano sono la tematizzazione del senso di minaccia che si avverte di fronte a forme di differenza visibili e intrusive. *Vivono nei nostri quartieri, i figli frequentano le nostre scuole*. Più il contatto diventa stringente più il senso di minaccia aumenta. Quelle in atto negli spazi e nelle pratiche della vita quotidiana, sono forme di microradicalizzazione cognitiva che si caratterizzano per le strategie di rottura che impongono nei diversi contesti sociali, dove l'altro è vissuto come minaccia, alla propria famiglia, alla propria identità, ai propri figli.

La prospettiva trasformativa come *framework* interpretativo della radicalizzazione

La letteratura internazionale consente di evidenziare un ampio uso del termine radicalizzazione, che può includere o meno azioni violente indirizzate ad altri gruppi e/o persone, oppure stadi iniziali di radicalizzazione (Bramadat & Dawson, 2014; Balzacq & Settoul, 2020). A questo proposito, Amiraux e Araya-Moreno (2014) insistono sul fatto che la maggior parte delle ricerche su questi focus, seppur sofisticate, affrontano il concetto di radicalizzazione in sé come una sorta di patologia che si inserisce in una traiettoria sociale, al termine della quale gli individui, o i gruppi, adotterebbero delle ideologie politico-religiose estreme, giustificando così il passaggio all'atto violento ed il terrorismo (Bramadat & Dawson, 2014; Balzacq & Settoul, 2020). Questi approcci, spiegano Amiraux e Araya-Moreno (2014) e Amiraux e Fabbri (2020), non riescono a concepire la radicalizzazione come fenomeno ordinario (o meglio, un micro-fenomeno che risulta da interazione ordinarie) più che straordinario.

A fronte di questo scenario, la prospettiva da cui siamo partiti è stata quella di considerare la radicalizzazione come una modalità di pensiero che possiamo definire precritico (Mezirow, 2003). Questo è appreso in contesti di cattività sociale e culturale attraverso esperienze di contatto fallite, percorsi di vita materiale frustranti, aspettative tradite, bisogni di appartenenza non sostenuti dalle diverse comunità accoglienti. Quali processi si mettono in moto, per esempio, quando in una scuola di prestigio si iscrivono ragazze e ragazzi alloctoni e un numero elevato di genitori tolgono i propri figli "italiani" trasferendoli in contesti "senza stranieri"?

La teoria trasformativa offre una chiave interpretativa di tipo cognitivo per spiegare i diversi livelli di sviluppo del pensiero, andando a spacchettare

sia come si apprende, sia come l'apprendimento può essere una traiettoria di cambiamento.

Il pensiero precritico è lo stadio del nostro pensare in cui le categorie con cui leggiamo il mondo sono date per scontate e certe, vere ontologicamente, e non storicamente generate. La microradicalizzazione, dentro il quadro della teoria trasformativa (Mezirow, 2003), rappresenta l'inadeguatezza cognitiva a partecipare ad una discussione dialettica o ad affrontare un problema in termini critico-riflessivi, che si fondi non sulle percezioni, ma sui dati e sulle conoscenze che aiutano a comprendere un contesto che a primo contatto può sembrare inadeguato e poco rassicurante (Fabbri & Melacarne, 2020). La radicalizzazione, in questo senso, è sia una categoria teorica che un fenomeno emergente da pratiche di contatto ad alta densità multietnica, che può essere compreso e spaccettato dentro il campo degli studi sull'apprendimento come fenomeno sociale (Wilner & Dubouloz, 2015) e dell'apprendimento informale (Watkins & Marsick, 2020) e trasformativo (Mezirow, 2003).

In questo scenario, l'ipotesi centrale di FORWARD è che le comunità, le organizzazioni e i professionisti debbano essere supportati nell'elaborazione di modelli interpretativi inclusivi, ovvero nell'apprendere nuove prospettive di significato che permettano di sperimentare nuove forme di interazioni e di trasformare i modelli di riferimento adottati da culturalmente assimilati a intenzionalmente assunti (Mezirow, 2003; Taylor & Cranton, 2012; Amiraux & Fabbri, 2020).

Se si prende atto che non è possibile contrastare la radicalizzazione solo con misure securitarie (Khosrokhavar, 2017) si apre un territorio che ha a che fare con gli apprendimenti delle comunità, gli apprendimenti delle organizzazioni, gli apprendimenti dei singoli.

La società pone delle sfide che richiedono la produzione di conoscenze utili, spendibili, che, non criminalizzando il pensiero, si pongano il problema dell'affrontamento di processi di radicalizzazione attraverso azioni trasformativa. Ognuno di noi è potenzialmente radicalizzato su un aspetto, su un tema, su una posizione. La radicalizzazione è un rischio che tutti corriamo, ed è la consapevolezza di ciò che invita la ricerca a prendere atto del perché alcune conoscenze o azioni sono inutili o fallimentari, e a mettere a fuoco sistemi di azioni capaci di aprire processi di cambiamento possibili.

Acknowledgement

Il contributo è stato pubblicato all'interno del Progetto FORWARD (ID MUR (85901)). Le azioni di ricerca-formazione descritte sono state supportate con il finanziamento previsto dal progetto.

Riferimenti bibliografici

- Amiriaux, V., & Fabbri, L. (2020). Apprendere a vivere in una società multietnica. *Educational Reflective Practices*, 1, pp. 5-17.
- Amiriaux, V., & Araya-Moreno, J. (2014). Pluralism and radicalization: Mind the gap! *Religious Radicalization and Securitization in Canada and Beyond*, pp. 92-120.
- Bailey, G., & Edwards, P. (2016). Rethinking Radicalization: Microradicalizations and Reciprocal Radicalization as an Intertwined Process. *Journal for Deradicalization*, 12, pp. 255-281.
- Bramadat, P., & Dawson, L. (2014). *Religious Radicalization and Securitization in Canada and Beyond*. Toronto: University of Toronto Press.
- Balzacq, T., & Settoul, E. (2021). *Radicalization in Theory and Practice: Pathways to National Security in Western Europe*. Michigan: Michigan University Press.
- Bramadat, P., & Dawson, L. L. (Eds.) (2014). *Religious radicalization and securitization in Canada and beyond*. Toronto: University of Toronto Press.
- Brookfield, S. D., & Holst, J. D. (2011). *Radicalizing Learning: Adult Education for a Just World*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Bruni, A., Fasol, R., & Gherardi, S. (2007). *L'accesso ai servizi sanitari. Traiettorie, differenze, disuguaglianze*. Roma: Carocci Editore.
- Byington, B. (2019). Antisemitic Conspiracy Theories and Violent Extremism on the Far Right: A Public Health Approach to Counter-Radicalization. *Journal of Contemporary Antisemitism*, 2(1), pp. 1-18.
- Caramellino, D., Melacarne, C., & Benjamin, D. (2021). Transformative Learning and Micro-radicalization. In A. Nicolaidis, S. Eschenbacher, P. Buerguelt, Y. Gilpin-Jackson, M. Welch, & M. Misawa (Eds.), *Handbook of learning for transformation*. New York: Palgrave Macmillan.
- Catarci, M., & Fiorucci, M. (Eds.) (2015). *Intercultural Education in the European Context. Theories, Experiences, Challenges*. London-New York: Routledge.
- Colombo, E. (2020). *Sociologia delle relazioni interculturali*. Roma: Carocci Editore.
- Colombo, E., & Rebughini, P. (2016). Intersectionality and beyond. *Rassegna di sociologia*, LVIII(3), pp. 439-460.
- Crenshaw, K. (2017). *On intersectionality: essential writings*. New York: The New Press.
- Doosje, B., Moghaddam, F. M., Kruglanski, A. W., de Wolf, A., Mann, L. & Feddes, A. R. (2016). Terrorism, radicalization and de-radicalization. *Current Opinion. Psychology*, 11, pp. 79-84.
- Fabbri, L., & Melacarne, C. (2020). Apprendere e disapprendere nei contesti di vita quotidiana. Il caso di un quartiere multietnico. *Educational Reflective Practices*, 1, pp. 18-54.
- Fabbri, L., & Romano, A. (2017). *Metodi per l'apprendimento trasformativo. Casi, modelli, teorie*. Milano: Mondadori.
- Fiorucci, M., Pinto Minerva, F., & Portera, A. (a cura di) (2017). *Gli alfabeti dell'intercultura*. Pisa: ETS.

- Freire, P. (1971). *La pedagogia degli oppressi*. Milano: Mondadori.
- Geeraerts, D. (2012). Cultural models of linguistic standardization. In *Cognitive models in language and thought*, pp. 25-68. De Gruyter Mouton.
- Goffman, E. (1971). *Relations in public. Microstudies of the public order*. New York, NY: Transaction.
- Hearn, J., & Louvrier, J. (2015). Theories of Diversity and Intersectionality: What Do They Bring to Diversity Management?. In R. Bendl, I. Bleijenbergh, E. Henttonen, & A.J. Mills (Eds), *The Oxford Handbook of Diversity in Organizations*. Oxford: Oxford University Press.
- Khosrokhavar, F. (2017). *Radicalization. Why Some People Choose the Path of Violence*. New York: New Press.
- Lamberty, P., & Leiser, D. (2019). *Sometimes you just have to go in The link between conspiracy beliefs and political action*.
- Mantovan, C. (2016). La governance dei quartieri multietnici ad alta conflittualità sociale: il caso dell'area di via Piave a Mestre. *Archivio di studi urbani e regionali*, XLVII(116), pp. 5-26.
- Mezirow, J., & Taylor, E.W. (Eds.) (2011). *Transformative Learning: Theory to Practice. Insights from Community, Workplace, and Higher Education*. San Francisco: John Wiley.
- Mezirow, J. (1991). *Transformative Dimensions of Adult Learning*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Mezirow, J. (2003). Transformative Learning as Discourse. *Journal of Transformative Education*, 1(1), pp. 58-63.
- Pino, M. (2012). *Storie di immigrazione: geografia dell'alterità in un quartiere periferico a Milano*. Milano: CLUEP.
- Ponzo, I. (2009). Abitare al plurale. Differenze e disparità abitative tra gli stranieri. *Meridiana*, 62, pp. 145-58.
- Romano, A. (2020a). *Diversity & Disability Management. Esperienze di inclusione sociale*. Milano: Mondadori.
- Romano, A. (2020b). Trasformazioni in corsia. Protocolli e pratiche di gestione in contesti sanitari ad alto tasso multietnico. *Educational Reflective Practices*, 2, pp. 54-85.
- Sabic-El-Rayess, A., & Marsick, V. (2021). Transformative Learning and Extremism. In J. Walker, G. Maestrini, & S. Smythe (Eds.), *Proceedings of the Adult Education in Global Times Conference*, pp. 636-638. Ottawa: Canadian Association for the Study of Adult Education (CASAE).
- Spivak, G.C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Harvard: Harvard University Press.
- Taylor, E. W., & Cranton, P. (Eds.) (2012). *The handbook of transformative learning: Theory, research, and practice*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Yuval-Davis N. (2006). Intersectionality and Feminist Politics. *European Journal of Women's Studies*, 13(3), pp. 193-209.
- Watkins, K. E., & Marsick, V. J. (2020). Informal and Incidental Learning in the time of COVID-19. *Advances in Developing Human Resources*, pp. 1-9. Doi: 10.1177/2F1523422320973656.

- Welsh, R. O., & Swain, W. A. (2020). (Re)Defining Urban Education: A Conceptual Review and Empirical Exploration of the Definition of Urban Education. *Educational Researcher*, 49(2), pp. 90-100.
- Wilner, A., & Dubouloz, C.J. (2015). Homegrown terrorism and transformative learning: an interdisciplinary approach to understanding radicalization. *Global Change, Peace, and Security*, 22(1), pp. 33-51.
- Yang, J. (2012). An overview of building learning cities as a strategy for promoting lifelong learning. *Journal of Adult and Continuing Education*, 18(2), pp. 97-113.

“Non avere paura”: prevenire le discriminazioni attraverso l’educazione interculturale*

di Marco Catarci[^], Massimiliano Fiorucci[^], Maria Chiara Giorda[°],
Gennaro Gervasio[^], Manfredi Merluzzi[^], Paola Perucchini[^]

Riassunto

Il contributo che proponiamo offre una riflessione sulla confusione semantica e sui limiti dei discorsi sulla radicalizzazione che spesso contribuiscono ad alimentare stereotipi e pregiudizi, accelerando la diffusione di paure sociali già storicamente radicate, come quelle relative alle diversità culturali e religiose. Anziché soffermarci su modi e tecniche di azioni preventive di processi (almeno mediaticamente) sopravvalutati, proponiamo che l’educazione interculturale sia l’approccio più fruttuoso per operare una pulizia lessicale e concettuale, per prevenire le discriminazioni – *in primis* l’islamofobia – come mostrano i risultati del progetto PriMed-Prevenzione e interazione nello spazio trans-mediterraneo, per gettare le basi di legami sociali e culturali complessi e plurali. La prospettiva interdisciplinare si fonda su differenti approcci metodologici e su una variegata e recente letteratura proveniente, in particolare, dall’ambito pedagogico, psicologico, sociologico e storico.

Parole chiave: fondamentalismi religiosi; radicalizzazione; educazione interculturale; Islam.

* Il contributo rientra tra le attività di ricerca del progetto PriMED (<https://primed-miur.it>); si tratta di un progetto di prevenzione della radicalizzazione religiosa. Lanciato dal Ministero dell’Istruzione, dell’università e della ricerca scientifica mediante il bando MIUR: “Costituzione di reti universitarie italiane in attuazione di accordi di cooperazione tra le università italiane e quelle di Stati aderenti all’Organizzazione della cooperazione islamica” (Decreto Direttoriale n. 3089 del 16/11/2018 – ID 82382), di durata triennale, è stato vinto da un’ampia cordata di 12 università italiane e 10 università appartenenti ai paesi OCI- Organizzazione della Conferenza (coordinata dall’Università del Piemonte Orientale) e del progetto “Dinamiche pubbliche della paura e cittadinanza inclusiva” (Azione 4: azione sperimentale di finanziamento a progetti di ricerca innovativi e di natura interdisciplinare), finanziato dall’Università degli Studi Roma Tre.

[^] Università degli studi Roma Tre.

[°] Università degli studi Roma Tre. Corresponding author: mariachiara.giorda@uniroma3.it.

“Don’t be afraid”: Prevent discriminations and radicalism through intercultural education

Abstract

The contribution we propose offers a reflection on the semantic confusion and limitations of discourses on radicalization that often contribute to feed stereotypes and prejudices, accelerating the spread of social fears already historically rooted, such as those related to cultural and religious diversity. Instead of dwelling on ways and techniques of preventive actions of processes (at least in the media) overrated, we propose that intercultural education is the most fruitful approach to operate a lexical and conceptual cleaning, to prevent discrimination – primarily Islamophobia – as shown by the results of the project PriMed-Prevention and Interaction in the Trans-Mediterranean space, to lay the foundations of complex and plural social and cultural ties. The interdisciplinary perspective is based on different methodological approaches and on a varied and recent literature coming, in particular, from the pedagogical, psychological, sociological and historical fields.

Keywords: religious fundamentalisms; radicalization; intercultural education; Islam.

First submission: 16/07/2021, *accepted:* 13/09/2021

Available online: 30/09/2021

Fondamentalismi, radicalismi, radicalizzazione

Il dibattito (anche scientifico) sui termini fondamentalismo, radicalismo e radicalizzazione rischia costantemente di essere acceso da una miscela fatta di confusioni lessicali e concettuali, di un’ampia gamma di interpretazioni e di una serie di ambigue operazioni di interscambio. La storia degli studi dei singoli termini è recente e accidentata da ostacoli epistemologici e interpretativi.

Negli ultimi cinquant’anni circa, i fondamentalismi religiosi sono stati comparati e osservati da prospettive differenti (per una sintesi, Giorda, 2012): dal pionieristico “*Fundamentalism project*”, studiosi di variegati campi disciplinari hanno messo in luce caratteristiche, strumenti, obiettivi e relazioni interne ed esterne, moltiplicando la produzione critica soprattutto a partire dal 2001 e arrivando anche a ispirare il cinema e la televisione: basti pensare al successo di un documentario come “Jesus Camp” realizzato dalle

registe Rachel Gradi e Heidi Ewing nel 2006 che narra le dinamiche e le relazioni della “*Kids on Fire school of Ministry*”, campo estivo che si trova sul Devil’s Lake in Nord Dakota, gestito dalla pastora Becky Fischer o della mini serie trasmessa su Netflix intitolata “Unorthodox”, che narra la vicenda di una giovane donna ebrea chassidica che fugge da Brooklyn a Berlino creata da Anna Winger e Alexa Karolinski Winger & Karolinski, nel 2020, basata sull’autobiografia del 2012 di Deborah Feldman.

In Italia, dopo il lavoro pionieristico sui *Fondamentalismi* curato da Pasquinelli (1993) resta senza dubbio un riferimento importante il lavoro dei sociologi Guolo e Pace, *I fondamentalismi* del 1998, più volte ripreso da altri studiosi, rielaborato, aggiornato e arricchito di casi di studio. Dal nostro punto di vista esso ha il pregio di aver messo in luce la natura ibrida e la labilità dei confini di qualsiasi definizione che abbia tentato, invano, di incatenare e cristallizzare fenomeni dinamici e in continuo cambiamento. I fondamentalismi religiosi infatti sono cangianti, anche in base al contesto storico, culturale e sociologico in cui essi prendono forma, che si tratti di protestanti neo-evangelici, di gruppi afferenti ai Fratelli Musulmani o di ebrei ultraortodossi.

Nell’ultimo decennio, probabilmente in associazione agli sviluppi dell’Isis/Isil/Daesh (e alla stagione delle stragi legate in gran parte a un certo tipo di violenza di matrice jihadista), il termine “fondamentalismo” ha ceduto il posto a quello di “radicalismo” – termine ancora più ambiguo e politicamente segnato – che, soprattutto nei media, ha finito per diventare il sinonimo di ogni fenomeno di estremismo e infine di terrorismo. Anche l’opzione lessicale tra radicalismo e radicalizzazione non è sempre chiara né tantomeno condivisa. Se il radicalismo è piuttosto l’esito, lo stato terminale del consolidarsi di una relazione con la violenza, la radicalizzazione è un processo. Secondo Guolo e Pace (1998, pp. 41-55) la rimozione dell’Islam come elemento fondativo degli Stati-nazione (e la loro utopia), la diffusione di ideologie politiche occidentali e il dilagare della modernità sono stati elementi scatenanti del “radicalismo” islamico. Più di recente, come ha affermato Guolo (2019) convinto che una spinta l’abbia data anche l’egemonia delle scienze sociali in ambiente anglosassone, “Il termine radicalizzazione si è progressivamente imposto nel linguaggio scientifico, sostituendo, di fatto, quello di fondamentalismo, in auge negli ultimi decenni del Novecento” (p. 38). Il carattere processuale della radicalizzazione (violenta) aiuta sia nell’analisi teorica, sia anche nell’osservazione empirica e nelle operazioni di prevenzione.

Anzitutto è utile riflettere su come, mentre il fondamentalismo è riferito a un gruppo, una collettività, l’*enclave* che si chiude e struttura (Squarcini & Tavarnesi, 2007), la radicalizzazione è un fenomeno quasi sempre

individuale: è la persona che si radicalizza e compie una traiettoria in cui è possibile ripercorrere la recrudescenza di alcune attitudini mosse da un sentimento di esclusione, umiliazione, frustrazione, ghettizzazione e rabbia. Come ha sapientemente spiegato Khoshrokovar studiando le carceri, i foreign fighters e i giovani cosiddetti “delle banlieues” (Khoshrokovar, 2002; 2014; 2016; 2021), la radicalizzazione passa attraverso diverse fasi: la fase di pre-radicalizzazione; l’identificazione con i movimenti radicali; l’indottrinamento; il coinvolgimento diretto in azioni violente, in alcuni casi anche in gruppo.

Guolo (2019) ha ricordato come:

Il termine radicalizzazione descrive il processo mediante il quale un individuo, o un gruppo, mette in atto forme violente d’azione legate a un’ideologia estremista, di contenuto politico, sociale o religioso (Borum, 2001; Wilner & Dubouloz, 2010), che si propone di combattere e rovesciare l’ordine politico e culturale dominante. Perché si possa parlare di radicalizzazione è, dunque, necessario che l’azione violenta si accompagni a un’ideologia, intesa come «concezione totale del mondo», che la legittima (p. 37).

Nato nell’ambito dei *Radicalisation and Terrorism Studies* (Antonelli, 2021, p. 18 e seguenti), il dibattito scientifico è stato spesso mosso, quando non influenzato, dalle esigenze istituzionali e pratiche della lotta per la prevenzione e contro la violenza e ciò non ha fatto altro che moltiplicare i limiti e le insidie delle ricerche, sia da un punto di vista metodologico, sia anche ermeneutico. Come suggerisce Antonelli (2021): “La radicalizzazione, così letta, è dunque un processo bifronte, caratterizzato da un forte grado di ambiguità ideologica negli assunti di base: è infatti un programma di ricerca fortemente orientato all’ottimizzazione scientifica del controllo sociale, come ricaduta implicita, che porta con sé l’inevitabile stigmatizzazione di tutto ciò che non è “moderato” all’interno del discorso dominante anche se non ha nulla a che fare con il terrorismo o l’accettazione della violenza politica” (p. 43).

Il problema delle continue torsioni semantiche e dell’uso distorto dei concetti – dettato da analfabetismo o da un uso strumentale – resta dunque vivo ed è acuito da un uso spesso forsennato e acritico che ne fanno i media: anche volendo riferirci al solo panorama italiano, gli esempi sarebbero innumerevoli. Facciamo nostri i quesiti di Antonelli (2021), che si domanda: “se il radicale, storicamente, può essere o non essere a favore della violenza come metodo di lotta politica e guarda alla radice dei problemi sociali per estirparli definitivamente, per quale motivo questo termine e il connesso radicalizzazione (cui possiamo aggiungere anche radicalismo, n.d.a.) oggi viene

prevalentemente usato per riferirsi, in ultima istanza, al terrorismo e ai terroristi?” (p. 11).

Molteplicità delle forme e differenti gradi di radicalizzazione: il caso italiano

Nell'impossibilità di una definitiva pulizia e chiarezza concettuale, ci limiteremo a invocare una sorveglianza lessicale e individueremo l'esistenza di processi personali e collettivi di innesco di violenze fisiche (ma anche psicologiche) ispirate da un *certo* modo di intendere una *certa* cultura religiosa o movimento o corrente. Questo è utile a delimitare il campo e a distinguere tale complesso fenomeno da altri fenomeni di violenza contro se stessi o altri, ispirati da ideologie politiche o altre forme di appartenenza. Ridotto in questi termini, il grado zero che allo studioso interessa affrontare è la verifica della sua esistenza, della sua percezione e delle sue ricadute, prima di ogni altra interpretazione, prima di domandarsi con Kepel e Roy se si tratti di radicalizzazione dell'Islam o di "islamizzazione della radicalità" (Guolo, 2019). Ed è proprio riferendosi al contesto italiano che sorge un altro ordine di problemi, vale a dire lo iato tra il percepito e il vissuto, tra le questioni e le esigenze che sono sollevate top-down dalle politiche di sicurezza (e securitarie) e le urgenze reali che sono espresse in una prospettiva bottom-up e che minacciano la possibile convivenza tra diversità. Distorsioni, processi di stereotipizzazione, mistificazioni, e soprattutto sopravvalutazioni sono alcune delle parole chiave che permettono di leggere tale iato. La questione cruciale è quindi: in Italia quanto è un fenomeno sociale diffuso e pericoloso la radicalizzazione violenta di stampo religioso e in particolare islamico, di individui singoli o di gruppi?

Condividiamo la tesi della specificità italiana, più ancora che del "ritardo" (categoria che si limita a rimandare, dilatare nel tempo) in riferimento al radicalismo/fondamentalismo di matrice islamica, proposta da Berardinelli e Guglielminetti (2018): «In recent years Italy has not suffered jihadist terrorist attacks, with the exception of the failed attack of a suicide bomber, Libyan immigrant Mohammed Game, who attempted to blow himself up in front of the "Santa Barbara" barracks in Milan: the place from which Italian soldiers had left for ISAF missions in Afghanistan. Shouting: "Out of Afghanistan", the 35-year-old Libyan engineer suffered severe injuries to his hand and eyes, and slightly wounded the young soldier guarding the barracks» (p. 28).

L'Italia è uno degli stati a più bassa intensità di episodi di violenza legati alla religione, in particolare all'Islam: la cifra di 129 *foreign fighters* italiani alla fine del 2017, secondo i dati del Ministero dell'Interno, sembra

confermare questa tendenza (Guolo, 2019; Marone & Vidino, 2018), nonostante il clamore mediatico destato, ad esempio, dal caso di Maria Giulia “Fatima” Sergio, combattente e “arruolatrice” per conto dell’ISIS, condannata in contumacia nel 2016, dopo essere scomparsa in Siria (Serafini, 2015).

Tra le ragioni che Guolo (2019) individua per spiegare questa specificità italiana, vi sarebbe la stratificazione del ciclo delle età dovuto a un più recente fenomeno migratorio, la geografia migratoria, con l’assenza di periferie o sobborghi-ghetto, l’assenza di poli etnicizzati e in potenza radicalizzati, poiché anche i casi di Ravenna e Latina non hanno prodotto alcun fenomeno paragonabile ad agglomerati a rischio o esplosi come in altri paesi europei. Anche la caotica e mal gestita super-diversità migratoria, culturale e religiosa e la sua conseguente frammentazione, fornirebbe una sorta di attenuante al serrarsi in *enclave* di gruppi chiusi e militanti, al raggruppamento comunitario su base etno-nazionale. In particolare, le “generazioni dopo la prima” sono in Italia dei modelli di identità dinamiche e “in between” (Giorda & Hejazi, 2019). Altri fattori (Guolo, 2019), sarebbero ancora la natura multiforme dell’associazionismo islamico, sfaccettato e a geometrie variabili, a livello sia locale sia nazionale, nonché il buon funzionamento degli apparati investigativi e dell’intelligence (Berardinelli & Guglieminetti, 2018; Alicino, 2020).

La sopravvalutazione di cui parlavamo sopra è ben espressa nel caso delle carceri (Sonnini, 2019), nell’ambito scolastico (Giorgi & Iannaccone, 2019; Giorda & Giorgi, 2019, sull’invenzione mitologica delle scuole islamiche) e di recente è stata empiricamente confermata dalla difficoltà, a confronto con altri paesi europei, nel trovare individui a “rischio di” o che avessero intrapreso percorsi di radicalizzazione di natura religiosa e in particolare islamica, per lo svolgimento di un progetto sperimentale di de-radicalizzazione coordinato da uno degli autori. Tale sopravvalutazione, sebbene non basata su dati oggettivi, alimenta la paura per l’altro.

Una breve storia di lunga durata e attualità della paura

Ricostruire la storia della paura, in termini di psicologia collettiva non è l’obiettivo di questo articolo, ma possiamo riferire alcuni temi e alcune tappe di sviluppi contemporanei di una paura sociale e di una geopolitica della paura (Graziano, 2021), in particolare riferita all’Italia.

Il dubbio che può esser sollevato è che l’impiego sempre più frequente di categorie quali quelle descritte possa essere funzionale ad alimentare uno stato generico di allerta, diffuso nella società, al contempo pericoloso e utile. Pericoloso per le conseguenze etico-sociali che può comportare, utile per la

semplificazione del messaggio e per la sua veicolareizzazione, messaggio teso ad alimentare un clima di percezione continua di minacce esterne ed interne generanti un diffuso sentimento di paura (si pensi a Todorov, 2009) finisce per prevalere su altri sentimenti sociali diffusi, a pregiudizio di politiche costruttive e condivise. Todorov (2009) ci offre con sapienza un quadro di contrapposizione valoriale e di raffigurazioni identitarie che risale diacronicamente nei secoli e ci fa comprendere come non si tratti di una dinamica meramente attuale. Sappiamo dagli studi di Delumeau (1995) sulla paura in Occidente come questa sia sempre stata una categoria presente nelle società occidentali, anche se nella sua analisi i termini, a livello sia descrittivo sia concettuale, erano riferiti a un piano trascendente, legati alla dimensione dell'ignoto e del religioso, nonché a quello della colpa e del peccato.

La proposta di Todorov (2009) in realtà si spinge oltre, collocandosi in un quadro globale geopolitico dagli equilibri stravolti – altro elemento di insicurezza e di assenza di riferimenti che acuisce il senso di incertezza diffuso – non più articolato nella distinzione tra “Oriente e Occidente” o tra “Nord e Sud”, ma tra paesi “dominati dal risentimento” e paesi “dominati dalla paura”, prevedendo quindi anche un rafforzamento di fenomeni populistici, nazionalistici e xenofobi. Todorov (2009) sottolinea come l'Europa sia oggi in preda alla paura nei confronti dell'Islam, paura che può rischiare di innescare reazioni violente, provocando un duplice paradosso: per un verso “la paura dei barbari rischia di trasformare noi stessi in barbari”; per l'altro “rende il nostro avversario più forte e noi più deboli”.

La paura è una lente attraverso la quale si può leggere diacronicamente il processo storico e la nostra società attuale. Se, come afferma Prospero (2021), “tremare è umano” e una certa dose di paura connota la nostra specie lungo i secoli della nostra storia, non necessariamente la risposta ai timori individuali e collettivi deve essere fondata in una direzione univoca. Egli ritrae le paure dell'uomo, soprattutto emerse nelle epoche di pestilenza, e associa la paura dell'ignoto e del trascendente al timore del male e del non poterlo controllare, spostando i timori collettivi sul piano escatologico ed etico. Del resto, esiste una vastissima iconografia “del peccato e del Male” che inevitabilmente alimenta le costruzioni intellettuali che impieghiamo per cui comprendere la nostra vita, sociale e individuale. L'analisi di Prospero (2021) inevitabilmente arriva a spiegarci il presente, disvelando le antiche radici emotive e culturali, non solo economiche, della nostra modernità globalizzata, segnalando quanto, a suo vedere, abbiamo realmente da temere, ovvero un orizzonte di disparità economica, impoverimento culturale, saccheggio ambientale. La pestilenza ha fatto emergere, come in ogni epoca, complottismi popolari e strategie di potenti, oltre ad attacchi al sistema scientifico come lo conosciamo, a processioni penitenziali, alla diffusione di pozioni

miracolose e alla ricerca di capri espiatori. Il monito di Prosperi ci invita a guardare oltre e riconoscere la paura nel suo aspetto più profondo e celato di forma di dominio, veleno delle menti per il quale il solo rimedio possibile è la conoscenza.

Nella seconda metà del secolo scorso, a partire dalla crisi petrolifera degli anni Settanta (anni attraversati anche dall'insorgere dei fondamentalismi religiosi), secondo Sandel (1998) sono iniziati quegli «*anxious times*», anni della paura, della perdita del controllo, anni di sgomento diffuso e di ricerca di ripari e protezioni anche spirituali. Come è noto, la diffusione di un maggiore senso di precarietà e la fine della fiducia incondizionata nello sviluppo economico ha contribuito, nel cosiddetto mondo occidentale e sicuramente in Italia, a rivitalizzare la ricerca spirituale e rafforzare i gruppi religiosi, bloccando il processo di secolarizzazione in corso e la decretata “morte di Dio” (Bruce, 2002). Sono stati anni cruciali per il “successo della paura”: come ricorda Gardner (2008), molti sociologi individuano in quel periodo l'inizio dell'ossessione per il rischio, per la sicurezza, per la precauzione. Nel terzo millennio, con l'*annus horribilis* della crisi del 2008, l'«*anxiety*» di Sandel “si è trasformata nello *Zeitgeist* della nostra epoca” (Graziano, 2021, p. 10), con una moltiplicazione di paure che si intrecciano, auto-alimentano, influenzano (Moïsi, 2009).

Dal punto di vista della riflessione scientifica, in una intervista del luglio 2019, Furedi ha ricordato, a riguardo della cultura della paura: “In molti pensano che significhi che oggi le persone sono più spaventate che in passato, ma non è così. Anche perché non esiste un modo per misurare se il livello di paura di una società sia aumentato o diminuito rispetto a un dato periodo di tempo. Quello che intendo, invece, è che rispetto a qualche anno fa parliamo molto di più della paura. Sembra che tutto nella vita si associ a una preoccupazione, che qualsiasi cosa rappresenti una minaccia. L'esperienza umana in sé è ormai vista come una fonte di minaccia, anche in aree che in passato venivano viste come normali”¹.

Sempre Furedi nel 2019 osserva: “Qualche anno fa ho condotto un progetto di ricerca che indagava le principali paure dei cittadini europei: quello che è emerso è che non erano spaventati dalle grandi questioni di cui si parlava sui giornali – come il terrorismo o il riscaldamento globale – ma da cose come l'insicurezza economica, la disoccupazione, le pensioni, i figli. L'unica cosa rilevante da un punto di vista mediatico era la paura della criminalità, per il resto si trattava di cose relativamente banali. Penso che, per quanto riguarda i cambiamenti climatici, il tema sia stato politicizzato a tal punto da

¹ <https://forward.recentiproggressi.it/it/rivista/numero-14-paura-coraggio/interviste/artefici-del-nostro-destino/>.

far sviluppare nei suoi confronti un'attitudine ritualistica, per cui la gente non lo prende seriamente»².

In Italia, nel 2018 il primo Rapporto sulla filiera della sicurezza di Censis e Federsicurezza aveva rilevato che “La criminalità continua ad essere ritenuta un problema grave, segnalato dal 21,5% degli italiani, al quarto posto dopo la mancanza di lavoro, indicata dal 52,4% della popolazione, l'evasione fiscale (29,2%) e l'eccessivo prelievo fiscale”. Nel 2021, nel secondo Rapporto, si legge come la paura più diffusa, per ovvie ragioni, era legata alla frequentazione di luoghi affollati, ai mezzi pubblici, ai luoghi di possibile contagio. Nessuna traccia di attentati, attacchi, terrorismo jihadista, radicalizzazioni.

Eppure, la paura per l'Islam e i musulmani è diffusa, l'islamofobia esiste, a livello istituzionale, mediatico e nella vita quotidiana. Come si legge in *Islamofobia in Italia. Rapporto nazionale 2018* della Fondazione SETA, «il clima xenofobo e anti-Islam alimentato dai tradizionali attori politici della destra, Lega Nord e Fratelli d'Italia, dei movimenti di estrema destra (Casa Pound a Forza Nuova) e dai settori più conservatori dei mass-media, come ad esempio *Il Giornale*, ha avuto effetti molto negativi a livello sociale legittimando comportamenti di stampo razzista. Si sono accresciuti sia al Nord che al Sud gli attacchi fisici e verbali nei confronti dei migranti, richiedenti asilo, rifugiati e cittadini musulmani fino ad arrivare ad eventi drammatici»³.

Queste osservazioni, oltre a riprendere studi precedenti (si veda ad es. Pfössl, 2011; Proglione, 2020), sono state confermate anche da un recente sondaggio (Pew Research Center, 2019 citato da Lipori, 2020), che vede l'Italia all'ultimo posto tra i Paesi europei in cui si accetterebbe un musulmano in famiglia o come vicino di casa.

Ciò non stupisce e siamo, in simil compagnia: dall'indagine dell'Eurobarometro sull'integrazione degli immigrati nell'Unione europea (n. 469) emerge che la maggior parte degli europei tende a sovrastimare la quota di immigrati residente nei loro Paesi. In particolare, gli italiani stimano che la quota della popolazione immigrata sia pari a circa tre volte e mezza la cifra reale (a fronte di una media europea di tale rapporto di 2,3) (EU, 2018).

Migrante, identità, radici: il potere delle parole

La paura nei confronti degli immigrati e, in particolare, verso i musulmani (o comunque verso chi appartiene a una religione altra rispetto a quella

² <https://forward.recentiproggressi.it/it/rivista/numero-14-paura-coraggio/interviste/artefici-del-nostro-destino/>.

³ <https://confronti.net/2020/08/islamofobia-in-europa-e-in-italia/>.

di maggioranza) è stata alimentata negli ultimi anni da diversi soggetti. Le responsabilità sono molteplici: il mondo dei media e la sua necessità di inseguire il sensazionalismo e di individuare delle opposte tifoserie per aumentare l'audience, il mondo politico orientato al facile consenso e all'inseguimento dei sondaggi e degli umori (a volte presunti) dell'opinione pubblica senza avere il coraggio di provare ad orientarli, il mondo degli intellettuali quasi del tutto assente e afasico ma anche socialmente delegittimato dopo anni di irresponsabile elogio dell'incompetenza.

I risultati sono sotto gli occhi di tutti: l'affermarsi di un atteggiamento xenofobo diffuso che sempre più spesso sfocia nel razzismo esplicito (Barbujani, 2006; Aime, 2016; Manconi & Resta, 2017; Lorenzini & Cardellini, 2018; Vaccarelli, 2015, 2018), l'incapacità di interpretare i problemi e le questioni nella loro complessità e con uno sguardo lungo (Ceruti, 2018), le retoriche sovraniste delle piccole patrie sempre più radicate in molte parti del mondo, l'incapacità di pensare ad un progetto di società che contemperi solidarietà, partecipazione, sviluppo, coesione sociale e democrazia.

Il linguaggio, le parole e le categorie di analisi per affrontare questi temi ne sono usciti depauperati e impoveriti. Le parole, come ha ricordato Nanni Moretti, sono importanti perché chi parla male pensa male e vanno, perciò, maneggiate con cura. Le retoriche sovraniste hanno insistito molto in questi anni su termini quali origini, radici, identità, cultura, tradizione, ecc. Chi non ha sentito nei dibattiti pubblici o anche nei luoghi della quotidianità espressioni quali: "dobbiamo essere orgogliosi delle nostre origini, riscoprire le nostre radici, salvaguardare la nostra identità e la nostra cultura, difendere le nostre tradizioni". Affermazioni apparentemente condivisibili e di buon senso che riemergono con sempre maggior frequenza ma che dietro un velo di malcelato orgoglio nazionale spesso nascondono ben altro. Si tratta, in realtà, di parole, espressioni, nozioni, concetti che possono essere anche molto pericolosi soprattutto quando vengono piegati a logiche di esclusione e di odio verso l'altro (Zuppi & Fazzini, 2019) falsificando la storia, manipolando gli eventi ed essenzializzando elementi dinamici e per loro stessa natura fluidi.

Il grande storico Marc Bloch, opportunamente richiamato da Montanari (2019), esprimeva già molti anni orsono tutta la sua preoccupazione per l'ambiguità del termine "origini".

«Origini» significa semplicemente «inizi»? Sarà quasi chiara allora; però con la restrizione che, per la maggior parte delle realtà storiche, il concetto stesso di questo momento iniziale rimane singolarmente evanescente. Problema di definizione, senza dubbio; ma di una definizione che, purtroppo, ci si dimentica con eccessiva facilità di dare.

Per «origini» si dovrà intendere le cause? Non ci saranno più altre difficoltà, allora, se non quelle che costantemente (e in modo particolare, non c'è dubbio, nelle scienze umane) sono inerenti, per natura, alle ricerche causali.

Di frequente, però, tra i due significati avviene una contaminazione, tanto più temibile in quanto, in generale, poco chiaramente avvertita. Nel vocabolario comune, le «Origini» sono un inizio che spiega. Peggio ancora: che è sufficiente a spiegare. Qui sta l'ambiguità, e il pericolo (Bloch, 1969, p, 44).

Il problema è esattamente quello dell'ambiguità e dunque della conseguente pericolosità. Lo stesso dicasi in merito al tanto richiamato tema delle "radici". Lo evidenzia molto bene un altro storico come Giardina (2017) dicendo che si tratta di una metafora razzista:

la razza è paragonata ad un albero; essa non muta. Le radici della razza sono sempre le stesse. Ci sono i rami dell'albero, c'è il suo fogliame. E questo è tutto». Le buone intenzioni dei molti che oggi si appellano alle radici dei popoli, delle federazioni, delle nazioni non mutano l'essenza del problema. Anche qualora riuscissimo a confinare le risonanze di quella metafora in un ambito puramente umanistico, finiremmo sempre per constatare la sua essenza fuorviante: costruendo una gerarchia degli oggetti storici, separando i rami verdi da quelli secchi, togliendo valore creativo alle esperienze fallite o esaurite, si precipita infatti in una sorta di eugenetica storiografica (pp. XVI-XVII).

Tutta la pericolosità di questi termini è stata affrontata lucidamente da Bettini (2011) dove vengono messi in luce i limiti e, soprattutto, gli usi strumentali e demagogici di tali termini. La metafora delle radici evoca una serie di elementi, che finiscono per costituire la base di ideologie escludiviste. Primo perché, se presa letteralmente, ci dice che noi non potremmo essere altrimenti da ciò che siamo, che la nostra cultura e la nostra identità sono segnate fin dalla nascita. Inoltre, paragonata alla radice, qualsiasi tradizione diventa fondamentale, anche dal punto di vista biologico, rispetto agli individui, non se ne può fare a meno, pena la morte. Altro punto debole dell'immagine delle radici è che la tradizione viene appresa, non ereditata geneticamente, né trasmessa attraverso la linfa o il sangue e come ogni cosa appresa, necessita di essere tenuta viva di generazione in generazione, subendo anche delle modifiche. Modifiche dovute ai cambiamenti storici e sociali e alle scelte che gli individui possono fare.

Sul tema dell'identità la letteratura è sterminata e molti studiosi (Aime, 2013; Maalouf, 1999; Prospero, 2016; Remotti, 2010; Todorov, 2009) ci hanno insegnato a diffidare di questo termine mettendone in luce la pericolosità: "ciascuno di noi dovrebbe essere incoraggiato ad assumere la propria diversità, a concepire la propria identità come la somma delle sue diverse

appartenenze, invece di confonderla con una sola, eretta ad appartenenza suprema e a strumento di esclusione, talvolta a strumento di guerra” (Maalouf, 1999).

È allora necessario favorire nel paese una riflessione critica sulla nozione di identità culturale, sulla pluralità delle nostre appartenenze, sulla problematicità delle culture e delle storie nazionali, sulla pericolosità dell’invenzione delle tradizioni. «Le “tradizioni” che ci appaiono, o si pretendono, antiche hanno spesso un’origine piuttosto recente, e talvolta sono inventate di sana pianta» (Hobsbawm & Ranger, 2002, p. 19). Tale riflessione deve iniziare ed essere portata avanti nei contesti educativi e formativi.

Quali modelli educativi? L’educazione interculturale

In chiave educativa può essere utile ripartire dalle importanti considerazioni formulate da Jacques Delors nel volume *Nell’educazione un tesoro. Rapporto all’UNESCO della Commissione Internazionale sull’Educazione per il Ventunesimo Secolo*, pubblicato in traduzione italiana nel 1997. L’elemento principale che emerge dal rapporto della Commissione Delors è che il nostro modello di sviluppo è un modello di crescita economica che si rivela non più sostenibile rispetto a due elementi: i rapporti dell’uomo con l’ambiente e le risorse naturali; i rapporti di esclusione sociale – non solo a livello internazionale, tra nord e sud del mondo, ma anche all’interno dei singoli stati. Viene segnalata, dunque, la necessità di operare una svolta e di optare per un modello di sviluppo sostenibile (nuovi rapporti fra l’uomo e l’ambiente in cui vive e fra le persone). L’educazione, secondo il rapporto, dovrebbe favorire il passaggio dalla “crescita economica” ad uno “sviluppo umano”. Oltre a suggerire una discontinuità con il modello di sviluppo dominante, il rapporto della proponeva di prendere in considerazione alcuni cambiamenti nell’ambito dei modelli educativi, che devono poter rispondere ad alcune sfide, ad alcune tensioni principali che caratterizzano il mondo contemporaneo:

- la tensione tra il globale e il locale: gli uomini debbono diventare cittadini del mondo senza perdere le loro “storie” e continuando a svolgere una parte attiva nella vita della loro nazione e della loro comunità locale;
- la tensione fra universale e particolare e la globalizzazione della cultura;
- la tensione fra tradizione e modernità, in relazione anche all’innovazione in ambito scientifico e tecnologico.

Si tratta di tensioni che richiedono all’educazione un modello sociale di riferimento in cui il passaggio fondamentale è quello dall’idea di coesione sociale all’idea e alle condizioni per un’effettiva partecipazione democratica

per rispondere alle sfide della globalizzazione, cioè al passaggio da comunità locale a società mondiale, con aspetti dell'interdipendenza che riguardano l'ambiente, la pluralità linguistica, le migrazioni.

Un processo educativo che incoraggi la piena cittadinanza e la partecipazione democratica dovrebbe, dunque, comprendere almeno tre aree di attenzione principali:

- il rapporto locale-globale (l'idea dell'interdipendenza planetaria e delle relazioni, reti, organismi internazionali);
- la percezione dei processi di esclusione all'interno dell'attuale modello di sviluppo, che genera conflitti sociali e democrazie, dove esistono, in serio pericolo;
- l'intercultura, che sottende ad almeno quattro obiettivi pedagogici: *favorire la comprensione reciproca; sviluppare il senso di responsabilità; incoraggiare la solidarietà; realizzare le condizioni per accettare le differenze spirituali e culturali.*

La Commissione Delors, come è noto, ha identificato quattro pilastri dell'educazione:

- *imparare a conoscere, conciliando una cultura generale sufficientemente vasta (il "passaporto per l'educazione permanente") con lo studio approfondito di un numero ristretto di materie;*
- *imparare a fare*, sottolineando il passaggio dal concetto di abilità a quello di competenze e la possibilità di alternare scuola e lavoro;
- *imparare ad essere*, richiamando l'attualità delle raccomandazioni contenute nel Rapporto Faure (Unesco, 1972);
- *imparare a vivere insieme, imparare a vivere con gli altri*: la vera novità del rapporto, che sottolinea l'importanza di sviluppare la conoscenza degli altri popoli, della loro storia, delle tradizioni e della loro spiritualità e a partire da ciò, creare una nuova mentalità che, grazie alla consapevolezza dell'interdipendenza crescente e all'analisi condivisa dei rischi e delle sfide per il futuro, stimoli la realizzazione di progetti comuni e una gestione intelligente e pacifica degli inevitabili conflitti. È un'utopia, secondo alcuni, ma pur sempre un'utopia necessaria, un'utopia vitale per uscire dal ciclo pericoloso che stiamo vivendo fomentato dal cinismo, dalla rassegnazione, dal rifiorire della xenofobia e del razzismo.

L'educazione si pone dunque il problema di come si impara a vivere insieme, di come favorire la capacità di "mettersi nei panni degli altri", di come imparare a progettare insieme, prevenire e trasformare i conflitti elaborando una cultura dell'accoglienza (Grassi, 2019) e della convivenza. Tali raccomandazioni appaiono oggi ancora più rilevanti di fronte ad un mondo globale che rende le nostre società sempre più multiculturali, eterogenee e ad alta complessità socioculturale (Zoletto, 2019). Di fronte a questo dato di fatto

emergono oggi i limiti e le criticità dei principali modelli di inserimento dei migranti adottati dai diversi paesi che oscillano quasi sempre e nel migliore dei casi tra gli angusti limiti dell'assimilazionismo e del multiculturalismo. Un'altra strada è quella dell'intercultura che alcuni considerano una via desueta e che invece si vuole riproporre con convinzione perché non è mai stata percorsa seriamente e fino in fondo.

Nel contesto dell'Unione Europea, le differenti strategie per promuovere un approccio di educazione interculturale sono state raggruppate dalla rete europea *Eurydice* in diverse tipologie tra cui vi è *la promozione di processi attraverso i quali le relazioni tra persone di differenti provenienze culturali vengono analizzate e rese esplicite nei curricula scolastici*, con un intento interculturale che si configura a tre livelli: a) l'apprendimento di valori di rispetto e, in alcuni casi, di antirazzismo, nel quadro del contesto di diversità culturale; b) la dimensione internazionale, con un approfondimento della diversità culturale contemporanea nei contesti storici e sociali; c) l'aspetto dell'integrazione europea (Eurydice, 2004, 2009).

Una prospettiva interculturale può essere adottata non solo nella scuola dell'obbligo, ma anche nella formazione universitaria e nella formazione continua, come avvenuto nelle attività previste dal Progetto PriMed.

Educare a non avere paura, prevenire le discriminazioni. Il progetto PriMed

Le tematiche affrontate portano a considerare l'importanza dell'educazione alla riduzione della paura del diverso e del linguaggio dell'odio, e la decostruzione degli stereotipi e dei pregiudizi. Come ha messo in luce tra gli altri Race (2018), bisogna ridurre i pregiudizi e gli stereotipi attraverso il dialogo e l'educazione, strumenti essenziali per affrontare la complessità delle società plurali (multiculturali e multireligiose). La riduzione dei pregiudizi e degli stereotipi passa dalla conoscenza delle culture e delle religioni "diverse" e dalla capacità di "mettersi nei panni dell'altro", di cogliere il punto di vista del diverso, che si sviluppa attraverso il contatto con l'altro, sia esso diretto che indiretto (Allport, 1954; Hewstone & Voci, 2009; Hodson & Hewstone, 2013), come ha messo in luce anche la Commissione Jo Cox sull'intolleranza, la xenofobia, il razzismo e i fenomeni di odio della Camera dei deputati (2017). Lo sviluppo degli stereotipi e dei pregiudizi avviene sin dall'infanzia, rafforzandosi con l'età ed essendo influenzato dai media, dalla famiglia e dai coetanei (Bigler, 1999; Brown, 2010; Dovidio, Hewstone, Glick, & Esses, 2010). Per questo la scuola e le altre istituzioni formative sono considerati i contesti privilegiati per decostruire pregiudizi e

stereotipi e per promuovere la cittadinanza attiva e democratica (Gabrielli et al., 2019; Fiorucci, 2015). Vari studi a livello internazionale hanno verificato l'efficacia degli interventi scolastici nel ridurre gli atteggiamenti discriminatori nei confronti del diverso (tra i più recenti, Beelmann & Heinemann, 2014; Ulger, Dette-Hagenmeyera, Reichle & Gaertner, 2018) evidenziando come le strategie più efficaci siano proprio il contatto e la presa di prospettiva altrui o capacità di mettersi nei panni dell'altro.

È in questa prospettiva che sono stati realizzati i percorsi formativi promossi dall'unità dell'Università Roma Tre nell'ambito del progetto *PriMed-Prevenzione e interazione nello spazio trans-mediterraneo*, finanziato dal Ministero dell'istruzione, dell'università e della ricerca nel 2019 per la prevenzione della radicalizzazione religiosa. Tale progetto coinvolge una rete di 12 università italiane e 10 dei paesi aderenti alla Organizzazione della Cooperazione Islamica (OCI). L'obiettivo è rispondere in modo interdisciplinare ai bisogni conoscitivi e operativi connessi ai processi di integrazione in Italia e al contrasto della radicalizzazione attraverso la cooperazione scientifica e la formazione di giovani e operatori.

Il lavoro dell'unità di Roma Tre è partito innanzitutto dal confronto e dal dialogo interdisciplinare tra i membri coinvolti (appartenenti a diverse discipline: storiche, pedagogiche e psicologiche) sui temi del progetto, e si è concretizzato nella sperimentazione di due corsi di alta formazione per docenti e dirigenti della scuola, e per personale della pubblica amministrazione; un laboratorio per studenti universitari sui temi della interazione tra diversità, convivenza pacifica negli spazi pubblici e mediazione; un viaggio studi a Roma che ha coinvolto circa 50 studenti di cui metà provenienti dalle università OCI coinvolte nel progetto; e da una Fall school dedicata alle narrazioni sul Mediterraneo, partecipata da studenti provenienti da tutti i paesi che si affacciano su questo mare⁴

In particolare il viaggio studi, coinvolgendo studenti di diverse realtà culturali e religiose, ha costituito un viaggio nei luoghi religiosi di culto presenti nello spazio urbano "super-diverso" di Roma con un continuo confronto e scambio sulle differenti realtà ed esperienze. Anche il tema della "paura" è stato centrale nelle attività formative proposte, soprattutto nel laboratorio intitolato "Paura del diverso, paura del possibile" organizzato nell'anno 2021. L'obiettivo del laboratorio è stato quello di introdurre studentesse e studenti alla storia delle rappresentazioni occidentali dell'Islam, anche ponendole in comparazione con altre tradizioni religiose. Il tema della paura dell'Islam è certamente attuale, ma ad esso si sono affiancate la tematica della paura

⁴ Tutti le attività che si sono svolte all'interno del PriMed sono documentate nel sito: www.primed.miur.it.

dentro l'islam anche guardando alla possibile relazione causale tra suddette rappresentazioni islamofobiche e le traiettorie di radicalizzazione di musulmani in Europa e nei Paesi a maggioranza musulmana.

È infatti nostra convinzione, come abbiamo argomentato anche sulla base di quanto evidenziato dalla letteratura dei vari ambiti disciplinari, che la paura dell'altro e del diverso sia alla base delle diverse forme di radicalizzazione e che l'educazione, nelle sue diverse modalità - formale, informale e non formale - sia la chiave per confrontarsi con tale paura, scardinarla e permettere il dialogo alla base di una società plurale.

Riferimenti bibliografici

- Aime, M. (2013). *Cultura*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Aime, M. (a cura di) (2016). *Contro il razzismo. Quattro ragionamenti*. Torino: Einaudi.
- Alicino, F. (2020). *Terrorismo di ispirazione religiosa. Prevenzione e deradicalizzazione nello Stato laico*. Roma: Apes.
- Allport, G.W. (1954). *The Nature of Prejudice*. Cambridge, MA: Addison-Wesley.
- Antonelli, F. (2021). *Radicalizzazione*. Milano: Mondadori.
- Barbujani, G. (2006). *L'invenzione delle razze. Capire la biodiversità umana*. Milano: Bompiani.
- Beelmann, A., & Heinemann, K. S. (2014). Preventing prejudice and improving intergroup attitudes: A meta-analysis of child and adolescent training programs. *Journal of Applied Developmental Psychology*, 31(1), pp. 10-24.
- Berardinelli, D., & Guglielminetti, L. (2018). Preventing Violent Radicalisation: The Italian Case Paradox 28. *International Conference Multidisciplinary Perspectives in the quasi-coercive treatment of offenders* (Specto), 7th Edition - Groups With Special Needs In Community Measures. Bologna: Filodiretto pp. 20-33.
- Bettini, M. (2011). *Contro le radici. Tradizione, identità, memoria*. Bologna: il Mulino.
- Bigler, R. S. (1999). The use of multicultural curricula and materials to counter racism in children. *Journal of Social Issues*, 55, pp. 687-705.
- Bloch, M. (1969). *Apologia della storia o mestiere di storico*. Torino: Einaudi.
- Bombardieri, M., Giorda, M. C., & Hejazi, S., (Eds.) (2018), *Capire l'islam*. Brescia: Morcelliana.
- Borum, R. (2001). Radicalization into Violent Extremism. A Review of Social Science Theories. *Journal of Strategic Security*, 4, pp. 7-36.
- Brown, R. (2010). *Prejudice. Its Social Psychology*. Chichester: John Wiley & Sons Ltd.
- Bruce, S. (2002). *God is dead. Secularization in the West*. Oxford: Blackwell Publishers.

- Camera dei Deputati – XVII legislatura (2017). Commissione Jo Cox sull'intolleranza, la xenofobia, il razzismo e i fenomeni di odio. Testo disponibile al sito: <https://www.camera.it/leg17/1264> (ultima consultazione: 13/07/2021).
- Ceruti, M. (2018). *Il tempo della complessità*. Milano: Raffaello Cortina.
- Delors, J. (1997). *Nell'educazione un tesoro. Rapporto all'UNESCO della Commissione Internazionale sull'Educazione per il Ventunesimo Secolo*. Roma: Armando.
- Delumeau, J. (1995). *La paura in Occidente. Storia della paura nell'età moderna*. Bologna: il Mulino.
- Dovidio, J.F., Hewstone, M., Glick, P., & Esses, V. M. (Eds.) (2010). *The SAGE Handbook of Prejudice, Stereotyping and Discrimination*. London: Sage Publications Ltd.
- EU (2018). *Special Eurobarometer 469: Integration of immigrants in the European Union*, testo disponibile al sito: <https://europa.eu/eurobarometer/surveys/detail/2169> (ultima consultazione: 26/05/2021).
- Eurydice (2004). *L'integrazione scolastica dei bambini immigrati in Europa*. Brussels.
- Eurydice (2009). *L'integrazione scolastica dei bambini immigrati in Europa. Misure per favorire: la comunicazione con le famiglie immigrate; l'insegnamento della lingua d'origine dei bambini immigrati*. Brussels.
- Fiorucci, M. (2015). The Italian Way for Intercultural Education. In M. Catarci, & M. Fiorucci, (Eds.). *Intercultural Education in the European Context: theories, experiences, challenges*. London, New York: Routledge.
- Furedi, F. (1997). *Culture of Fear: Risk-Taking and the Morality of Low Expectation*. London: Cassell.
- Gabrielli, S., Szpunar, G., Benvenuto, G., Maricchiolo, F., Catalano, M.G., & Perucchini, P. (2019). Riconoscere l'Altro a scuola: il caso dei migranti. *QTIMES*, XI(3), pp. 86-99.
- Gardner, D. (2008). *The Science of Fear*. New York: Dutton.
- Giardina, A. (a cura di) (2017), *Storia mondiale dell'Italia*. Roma-Bari: Laterza.
- Giorda, M. C. (a cura di) (2012). *Dio lo vuole! I fondamentalismi religiosi*. Torino: Sei.
- Giorda, M. C., & Giorgi, A. (2019). Religious Minorities and Faith-Based Schools in a Quasi-Religious Monopoly – the Difficulties of Inclusion. *Religion & Education*, 46(2) (special section: *Faith-based Schools and Religious Diversity*), pp. 159-175.
- Giorda, M. C., & Hejazi, S. (2019). In between. Giovani musulmani ad eventi pubblici: il caso di Torino. *Protestantesimo*, 74(3-4), pp. 235-248.
- Giorgi, A., & Iannaccone, B. (2019). I giovani e la scuola: ci si radicalizza a scuola? Un'analisi dei rischi e della prevenzione della radicalizzazione in ambiente scolastico. In Bombardieri, M., Giorda, M. C., & Hejazi, S. (Eds.). *Capire l'islam*. Brescia: Morcelliana, pp. 209-236.
- Grassi, T. (a cura di) (2019). *L'accoglienza delle persone migranti. Modelli di incontro e di socializzazione*. L'Aquila: One Group.
- Graziano, M. (2021). *Geopolitica della paura*, Milano: EGEA Boccini.

- Guolo, R. (2019). Religione e radicalizzazione. In M. Bombardieri, M. C. Giorda, & S. Hejazi (Eds.). *Capire l'islam*. Brescia: Morcelliana, pp. 37-51.
- Guolo, R., & Pace, E. (1998). *I fondamentalismi*. Bari: Laterza.
- Hewstone, M., & Voci, A. (2009). Diversità e integrazione: il ruolo del contatto intergruppi nei processi di riduzione del pregiudizio e risoluzione dei conflitti. *Psicologia sociale*, 1, pp. 9-28.
- Hobsbawm, E.J., & Ranger, T. (a cura di) (2002). *L'invenzione della tradizione*. Torino: Einaudi.
- Hodson, G., & Hewstone, M. (2013). *Advances in intergroup contact*. New York, NY: Psychology Press.
- Khosrokhavar, F. (2021). *Jihadism in Europe: European Youth and the New Caliphate*. Published to Oxford Scholarship Online: June. DOI: 10.1093/oso/9780197564967.001.0001.
- Khosrokhavar, F. (2016). *Prisons de France*. Paris: Robert Laffont.
- Khosrokhavar, F. (2014). *Radicalisation*. Paris: Edition Maison des Sciences de l'Homme.
- Khosrokhavar, F. (2002). *Les nouveaux martyrs d'Allah*. Paris: Flammarion.
- Lipori, M. (2020). *Islamofobia in Europa e in Italia*. Confronti, 26/08/2020. Testo disponibile al sito: <https://confronti.net/2020/08/islamofobia-in-europa-e-in-italia/> (ultima consultazione: 13/07/2021).
- Lorenzini, S., & Cardellini, M. (a cura di) (2018). *Discriminazioni tra genere e colore. Un'analisi critica per l'impegno interculturale e antirazzista*. Milano: FrancoAngeli.
- Maalouf, A. (1999). *L'identità*. Milano: Bompiani.
- Manconi, L., & Resta, F. (2017). *Non sono razzista, ma. La xenofobia degli italiani e gli imprenditori politici della paura*. Milano: Feltrinelli.
- Marone, F., & Vidino, L. (2018), *Destinazione Jihad: i foreign fighters d'Italia*. Milano: ISPI, Ledizioni LediPublishing.
- Ministero dell'Istruzione-MI (2020). *Gli alunni con cittadinanza non italiana*. A.S. 2018/2019, Roma. Testo accessibile al sito: https://www.miur.gov.it/documents/20182/0/Rapporto+-+Gli+alunni+con+cittadinanza+non+italiana_as_2018-2019.pdf/f1af9f21-cceb-434e-315e-5b5a7c55c5db?t=1616517692793 (ultima consultazione: 13/07/2021).
- Moïsi, D. (2009). *The Geopolitics of Emotion: How Cultures of Fear, Humiliation, and Hope are Reshaping the World*. New York: Doubleday.
- Montanari, M. (2019). *Breve storia degli spaghetti al pomodoro*. Roma-Bari: Laterza.
- Pasquinelli, C. (1993). *Fondamentalismi*, 3. PAROLECHIAVE nuova serie di "Problemi del socialismo" 3/1993.
- Pföstl, E. (2011). Between Fear and Integration: Islamophobia in Contemporary Italy. *European Yearbook of Minority Issues*, VIII(1), pp. 45-70.
- Proglio, G. (a cura di) (2020). *Islamofobia e razzismo. Media, discorsi pubblici e immaginario nella decostruzione dell'altro*. Torino: Edizioni SEB27.
- Prosperi, A. (2016). *Identità. L'altra faccia della storia*. Roma-Bari: Laterza.

- Prosperi, A. (2021). *Tremare è umano. Una breve storia della paura*. Milano: Solferino.
- Race, R. (Ed.) (2018) *Advancing Multicultural Dialogues in Education*. Houndsmills: Palgrave Macmillan.
- Remotti, F. (2010). *L'ossessione identitaria*. Roma-Bari: Laterza.
- Sandel, M. (1998). *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Serafini, M. (2015). *Maria Giulia che divenne Fatima. Storia della donna che ha lasciato l'Italia per l'Isis*. Milano: RCS Media Group.
- Sonnini, E. (2019), L'islam in carcere e il mito del radicalismo. In Bombardieri, M., Giorda, M. C., & Hejazi, S. (Eds.). *Capire l'islam*. Brescia: Morcelliana, pp. 187-208.
- Squarcini, F., & Tavarnesi, L. (a cura di) (2007). *Fondare i fondamentalismi. Esplorazioni critiche dei diversi modi del fondamentalismo nella storia*. Firenze: Società Editrice Fiorentina.
- Todorov, T. (2009). *La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà*. Milano: Garzanti.
- Ulger, Z., Dette-Hagenmeyera, D.E., Reichle, B., & Gaertner, S.L. (2018). Improving outgroup attitudes in schools: A meta-analytic review. *Journal of School Psychology*, 67, pp. 88-103. Doi: 10.1016/j.jsp.2017.10.002.
- Vaccarelli, A. (2015). Razzismo. In Catarci M., & Macinai, E. (Eds.). *Le parole chiave della pedagogia interculturale*. Pisa: ETS.
- Vaccarelli, A. (2018). Mala tempora currunt. L'educazione interculturale come sfida e come necessità. In L. Agostinetti, M. Fiorucci, & S. Polenghi, *Diritti Cittadinanza Inclusione*. Lecce: Pensa Multimedia.
- Wilner, A., & Dubouloz, C. (2010). Homegrown Terrorism and Transformative Learning; An Interdisciplinary Approach to Understanding Radicalization. *Global Change, Peace and Security*, 22(1), pp. 33-51.
- Zoletto, D. (2019). *A partire dai punti di forza. Popolar culture, eterogeneità, educazione*. Milano: FrancoAngeli,
- Zuppi, M. M., & Fazzini, L. (2019). *Odierai il prossimo tuo. Perché abbiamo dimenticato la fraternità. Riflessioni sulle paure del tempo presente*. Milano: Piemme.

Estremismo giovanile: modelli di integrazione e formazione

di Milena Santerini[°]

Riassunto

Il fenomeno dei giovani che scelgono progetti estremisti esige una riflessione che consideri i fattori educativi accanto a quelli di tipo economico e socio-politico. Nell'articolo si descriveranno le forme dell'estremismo giovanile (di stampo islamista, suprematismo bianco e ideologie di sinistra) e i diversi approcci usati dalla propaganda a loro diretta. Si tratta di veri e propri modelli formativi, online e offline, che tendono a ricostruire la visione del mondo dei giovani "radicalizzati". La risposta a un fenomeno così complesso va trovata in un'educazione alla cittadinanza inclusiva e in un'educazione interculturale critica.

Parole chiave: Estremismo; radicalizzazione; educazione interculturale; cittadinanza; scuola.

Youth extremism: Models of integration and training

Abstract

The phenomenon of young people choosing extremist projects calls for a reflection that considers educational factors alongside economic and socio-political ones. The article will describe the forms of youth extremism (Islamist, white supremacist and left-wing ideologies) and the different approaches used by the propaganda directed at them. These are true educational models, online and offline, which tend to reconstruct the worldview of 'radicalised' young people. The answer to such a complex phenomenon must be found in inclusive citizenship education and critical intercultural education.

Keywords: Extremism; radicalization; intercultural education; citizenship; schools.

[°] Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano. Corresponding author: santerini@mclink.it.

First submission: 04/07/2021, accepted: 15/09/2021

Available online: 30/09/2021

I fenomeni di violenza estremista nel mondo giovanile non sono certo nuovi nel panorama internazionale, ma hanno assunto inediti significati politici, in particolare dopo l'11 settembre 2001. Agli occhi dell'opinione pubblica, nell'era del terrorismo globale, estremismo e radicalizzazione islamista hanno finito per coincidere, anche se in realtà la galassia della violenza comprende manifestazioni molto diverse tra loro. Negli ultimi anni il fenomeno "generazionale" dei giovani che aderiscono all'estremismo è divenuto particolarmente inquietante, a causa prima dell'espansione di *Al Qaida*, poi della nascita del *Dae'sh* e l'avventura del Califfato, ma anche per la crescita, ad esempio, dei *violent right wing extremist groups* e dei movimenti legati al suprematismo bianco (Vidino, 2021; Bronner, 2016).

Ragazzi e ragazze che, in Europa e in tutto il mondo, si associano a progetti sanguinari o terroristici esigono una riflessione che consideri, al contempo, i fattori educativi accanto a quelli di tipo economico e socio-politico. Prenderò quindi in esame da un lato le diverse forme di influenza dei movimenti estremisti, e dall'altro i modelli di risposta a tale fenomeno molto variegato e complesso.

Le forme di estremismo giovanile

Oggi si assiste a diverse espressioni del pensiero e dell'azione "di rottura" o violenti: di tipo politico, come contestazione del sistema, o anche di tipo religioso oppure sociale (si pensi ai fenomeni del *black bloc*). Inoltre, non esiste solo l'estremismo in nome di un'idea; anche la trasgressione che si concretizza in bande di adolescenti rappresenta una forma di conflitto urbano molto pericoloso. Il fenomeno delle gang giovanili, ad esempio, già studiato dalle scienze sociali a partire dalla Chicago della prima metà del '900, riguarda oggi almeno 4000 bande e circa 40.000 affiliati in Europa¹. L'immigrazione ovviamente non è la causa diretta della formazione delle gang, ma può portare a un'accumulazione di fattori di rischio, specie sugli immigrati di seconda generazione in quartieri degradati.

Alcune di queste bande che producono violenza di strada sono gruppi spontanei, altri sono "importati" dall'estero, in particolare dagli Stati Uniti, col nome di *Latin Kings*, *Nietas*, *Maras*. Questi gruppi creano azioni di van-

¹ <https://eurogangproject.com/>.

dalismo, illegalità o violenza trovando il loro senso soprattutto nella solidarietà interna, contrapposta ai gruppi rivali, che dà sicurezza e senso di appartenenza; esercitano, quindi, una funzione protettiva tra pari e di difesa dall'ostilità dell'ambiente e di altri coetanei "nemici". La gang, in analogia con il radicalismo islamico, offre un'appartenenza riconoscibile e anche per questo motivo presenta un'attrattiva particolare per i ragazzi di seconda generazione, che possono essere meno sostenuti a causa delle difficoltà dovute alla migrazione. Non da oggi, inoltre, i minorenni italiani sono arruolati nelle fila della delinquenza organizzata, specie nelle regioni meridionali (mafia, camorra, *n'drangheta*).

Un'altra galassia particolarmente attiva è quella dell'estremismo legato al "suprematismo bianco". Nel mondo, il numero delle vittime di attentati da parte di questi militanti è ormai quasi lo stesso di quelli perpetrati dagli *jiha-disti*. Negli Stati Uniti la metà dei crimini d'odio è di natura razzista, ovvero principalmente verso neri. L'ideologia, influenzata dagli ambienti neonazisti, teorizza l'invasione degli immigrati (in Europa come altrove) e il rischio di "sostituzione" della "razza bianca" da parte dei nuovi arrivati. Questi gruppi estremisti VRWE (*violent right-wing extremists*) sono di vario tipo: *Pegida* in Sassonia, *English Defense League* in Gran Bretagna, *Forza Nuova* e *Casa Pound* in Italia, gruppi di nazionalisti, neo-nazi o suprematisti mischiati ai tifosi ultrà del calcio e agli Hooligans, adepti di "Uncle H" (Hitler), *Blood & Honour*, *Aryan Nations*, *National Alliance* negli Stati Uniti.

A partire dal 1995 l'organizzazione *Stormfront* ha reclutato skinhead, miliziani, aspiranti terroristi. Nel 2020, in Italia, 24 esponenti di *Stormfront* vengono condannati, dopo che avevano tra l'altro stilato e pubblicato sul web una lista di "ebrei influenti". Oggi il sito è oscurato per l'Italia e i suoi esponenti sono stati processati e condannati. Si stimano nel nostro Paese migliaia di pagine *Facebook* riconducibili all'estremismo di destra. Non a caso la grande maggioranza di essi esprimono un antisemitismo di vario tipo, condiviso anche da quelli di orientamento opposto, in una amalgama con l'odio contro l'Israele.

Nella galassia dell'estremismo "di sinistra" si trovano gli eredi dei pericolosi movimenti terroristici dell'Europa negli anni '70 e '80 o la galassia anarchica, spesso cellule dormienti ma comunque pericolose. Spesso frammentati in piccoli gruppi, si riferiscono a un'ideologia umanista (diritti delle minoranze, lotta contro il capitalismo selvaggio e il sessismo etc) ma, specie in occasioni come i summit globali, scatenano violenze e vandalismi. La loro critica alla globalizzazione degenera spesso in atti di tipo insurrezionale.

Tutti questi gruppi, di diversa matrice e ideologia, sono diventati nel tempo molto più comunicativi, condividono ideologie, piattaforme e in alcuni casi difesa e addestramento militare. Formano vere e proprie comunità

che danno identità costruendo un forte senso di distanza tra “noi” e “loro” e reclutando le persone in modo discreto ma efficace. Soprattutto, per certi aspetti, condividono procedure di reclutamento e metodi di attacco, in una sorta di terrorismo “copycat”.

Infine, sono estremi anche i comportamenti dettati dall’autoesclusione sociale o i fenomeni di rischio autodistruttivo. Basti pensare alla reclusione in casa di molti giovani dipendenti patologicamente dalla comunicazione online, come gli *hikikomori*. Si calcola che i casi di disturbo e disagio di questo tipo siano aumentati del 30% durante la pandemia da Covid-19. Il fatto che la violenza si rivolga principalmente contro se stessi rende non meno preoccupante questo tipo di problematica.

È chiaro, quindi, come la galassia dell’estremismo giovanile vada considerata nel suo insieme, come fenomeni diversi e insieme con molti tratti in comune. Nelle pagine che seguono rivolgerò un’attenzione specifica ai ragazzi e ragazze che, anche in Europa, si associano a progetti sanguinari o terroristici legati direttamente o indirettamente al mondo islamico. Le guerre in Medio Oriente e in particolare quella in Siria hanno creato una causa globale per cui battersi, come prova il fenomeno dei giovani nati o cresciuti in Europa che vengono affiliati a questa causa, divenendo *foreign fighters*. Sull’evoluzione di questo estremismo negli ultimi anni si stanno gradualmente sviluppando nuove analisi socio-educative che potranno servire a leggere e contrastare anche le altre forme di estremismo (Santerini, 2020a, 2020b; 2021).

Un fenomeno a più dimensioni

Un approccio di tipo socio-culturale e educativo chiede non solo di intervenire ma soprattutto di *prevenire* l’adesione e l’affiliazione a tali realtà che da un lato creano identità, ma allo stesso tempo assorbono le persone più fragili orientandole verso il conflitto radicale di tipo sociale e politico. Il tema è quindi come aumentare la resilienza dei giovani davanti alla proposta delle ideologie violente.

Le analisi del fenomeno dell’estremismo giovanile nel mondo islamico hanno ormai delineato un quadro molto più complesso di quanto le analisi semplicistiche sullo “scontro di civiltà” vorrebbero dare. È stata esposta a critica, anzi tutto, l’idea di un Islam “naturalmente violento” che trarrebbe direttamente dal Corano una propensione al continuo conflitto. D’altra parte, sarebbe altrettanto superficiale ricondurre tutti questi processi alle responsabilità dell’Occidente verso il mondo islamico. Il tema è molto più complesso

e coinvolge la “disperazione musulmana” davanti alle crisi sociali, il problema dell’autonomia del politico dal religioso, la rivolta delle nuove generazioni rispetto alle precedenti che ancora detengono il potere in molti paesi del mondo arabo (Benslama, 2015).

Se un elemento comune nella galassia jihadista è quello dell’età – ad esempio gli attentatori sono in stragrande maggioranza giovani – e se molti di essi mostrano un disagio sociale o psichico, tuttavia le loro storie non sono caratterizzate necessariamente dalla povertà economica o dalla marginalità. Vi sono infatti tra loro anche alcuni figli della società bene che esprimono un progetto estremista. Anche se l’esclusione sociale, le storie di fallimento o la tossicodipendenza possono giocare un ruolo importante, non è provato un collegamento diretto tra svantaggio economico e violenza. Cresce il numero delle donne che si aggiungono a questa causa, o perché vedove o orfane, o per fanatismo, ma sempre in posizione subordinata.

Il progetto jihadista mette in evidenza – piuttosto che un radicalismo come “attaccamento alle radici” o presunto ritorno alle fonti autentiche dell’Islam – un processo di deviazione che islamizza un nichilismo autodistruttivo (Roy, 2017). Gli estremisti non sono religiosi che vanno al fondo della loro fede, bensì persone lontane dall’universo islamico che lo riscoprono, spesso su Internet, per trovare una soluzione alle loro angosce identitarie (Benslama, 2015, p. 51). Insomma, la definizione di “radicalizzazione” usata per questi giovani non significa l’estremizzazione della religione musulmana in modo assoluto, ma “*il sintomo di un desiderio di radicamento di quelli che non hanno più radici o vivono come tali*” (p. 37).

Non a caso i giovani “radicalizzati” vengono reclutati e si connettono con gli altri sempre più attraverso il web anziché nelle moschee. Senza bisogno di andare in moschea i terroristi si collegano attraverso le reti, i social network o vengono catechizzati nelle carceri (Pasta, 2019). La Rete, dunque, è il luogo dell’impossibile, un universo onirico che inventa il nemico esterno, fornisce i rudimenti del Corano e trasferisce in un repertorio religioso il risentimento e il desiderio di identità di molti (Khosrokhavar, 2014, p. 74).

Una lettura non “monocausale” è quindi indispensabile per comprendere meglio questi fenomeni e poterli contrastare (Guolo, 2018). La dimensione psicologico individuale si intreccia infatti con quella della vulnerabilità sociale e familiare nonché con l’utopismo giovanile. La Rete RAN (*Radicalisation Awareness Network*) che in questi anni ha elaborato analisi approfondite su questi fenomeni analizza, infatti, due tipi di fattori. Tra i *pull factors* troviamo motivi ideologici, attrazione e fascino della violenza, ricerca di eroismo e redenzione; tra i *push factors*, invece, fattori di spinta come rimozioni sociali, politiche, economiche, senso di ingiustizia, crisi personale, frustrazione, crisi di identità.

In Italia, i fenomeni di estremismo violento si sono manifestati finora in modo limitato. Tuttavia, tali fattori di rischio che influenzano le nuove generazioni di fede musulmana sono molto presenti. Uno degli aspetti su cui soffermarsi, quindi, è proprio la trasmissione ai giovani di un generale risentimento vissuto dal mondo musulmano, quella che è stata definita “la malattia dell’islam”. Ne deriva un senso di vittimismo che viene alimentato dai predicatori dell’odio, un senso di abbandono che rinforza l’auto-ghettizzazione. Si rischia così di passare da una chiusura sociale nei quartieri della periferia a ghetti dottrinari e mentali, un *apartheid* che non viene dall’esterno ma dall’interno.

In sintesi, solo affrontando la complessità di tali fenomeni multidimensionali è possibile considerare i fattori “interni” psicosociali accanto a quelli del contesto culturale e geopolitico, per svolgere una vera prevenzione contrastando la mentalità estremista. Le analisi che descrivono un Islam *naturalmente* violento e predicano una “nuova crociata” come unica soluzione si infrangono su questo panorama così frammentato e riportano alla necessità di un paziente lavoro di inclusione, di integrazione, e di dialogo interculturale (Santerini, 2017).

Gli approcci del discorso estremista

Ogni realtà organizzata elabora i suoi modelli di influenza sui singoli. Nel caso delle organizzazioni criminali o dei gruppi radicali, l’aspetto della comunicazione dei modelli di pensiero e di comportamento assume una valenza specifica in quanto l’approccio è ideologico e totalitario. Il modello “educativo” di questo tipo non si fonda, infatti, sull’apertura, l’autonomia personale e la libertà di scelta, ma più propriamente sul condizionamento. Questo tipo di influenza, però, non consiste necessariamente nella coercizione, bensì necessità di collaborazione e adesione da parte degli aderenti. La “radicalizzazione” esige adepti convinti che l’affiliazione al gruppo sia l’unica scelta possibile, di fronte ad un mondo estraneo e nemico.

Dounia Bouzar e Christophe Caupenne (2020), descrivendo le realtà dello *jihadismo*, del suprematismo bianco e dell’estrema sinistra, descrivono le dimensioni del processo di radicalizzazione comuni a questi tre mondi. Il primo aspetto riguarda l’approccio “emozionale ansiogeno”; il secondo, il cambiamento cognitivo individuale, e infine il ruolo delle relazioni di gruppo (p.14).

Il primo punto consiste nel creare nelle persone emozioni di tipo persecutorio che creano ansia. Si convincono le persone che vivono in un mondo estraneo, ostile, e minaccioso. Si tratta di una visione di tipo paranoico che

troviamo molto diffuso nella mentalità cospiratoria. Intorno a noi sta da tempo crescendo la mentalità complottista, che attribuisce le cause dei problemi a gruppi ristretti di potere che dominano il mondo. Non a caso questi gruppi sono caratterizzati da un forte antisemitismo, che attribuisce agli “ebrei” il progetto di dominio del mondo, esattamente come la propaganda nazista ha usato i Protocolli dei Savi di Sion (si ricordi che la fonte dei Protocolli era la descrizione di un patto avvenuto in un cimitero tra ebrei potenti e Satana).

Vedere il mondo attraverso la lente della cospirazione falsa la realtà. Lo psicologo Rob Brotherton (2017) ha individuato alcuni elementi di questa propensione cognitiva, primo fra tutti la tendenza al pregiudizio non confermato dai fatti. Basandosi su (poche) idee che appaiono evidenti, il complottista tende ad “unire i punti” collegando cioè tra loro singoli eventi completamente separati (pp. 97-103). Il racconto riprende lo schema delle storie mitiche, favolistiche, di antica tradizione. L’archetipo ricorrente è la lotta dei “buoni” contro i “malvagi potenti”, entità misteriosa contro cui lottare. Con questo tipo di narrazione si fa presa sulle emozioni dell’ansia e della paura, saltando ogni passaggio razionale legato alla realtà dei fatti e bypassando ogni pensiero critico (pp. 164-186).

Non sorprende che i gruppi radicalizzati utilizzano questa tendenza paranoica a sentirsi circondati dalle “forze del male” per giustificare l’estremismo e la violenza. I giovani coinvolti non devono fidarsi più di nessun altro e devono diffidare anche della propria famiglia e degli amici, fuggendo la “corruzione” del mondo che allontana dalla retta fede. Non sorprende che anche nei gruppi di estrema destra, razzisti e sovranisti, possa essere usata questa narrazione per creare paura dell’invasione degli immigrati e della sostituzione dei “veri italiani” da parte di estranei.

Il secondo passaggio riguarda il cambiamento di visione del mondo, che diventa binario; bianco e nero, buono e cattivo, amici e nemici. Dal ripiegamento dell’insicurezza, creata dai manipolatori, nasce anche un senso di onnipotenza e un processo di “deumanizzazione dell’altro” (Volpato, 2011). La riduzione del nemico a non umano, come è noto, può avvenire in varie forme (l’altro visto come animale, organismo patologico etc.). Una delle lezioni più efficaci della propaganda nazista prima e durante la Seconda guerra mondiale, appresa dai gruppi estremisti di oggi, consiste nella spogliazione delle persone delle caratteristiche di umanità. L’operazione è volta a poter compiere atti violenti senza la naturale empatia che il volto di una persona (a volte di un bambino) suscita in ognuno. De-umanizzare porta a far del male o uccidere “senza rimorso” simboli, non persone.

L’induzione di ansia e insicurezza e il cambiamento cognitivo nella visione del mondo, come mostrano Bouzar e Caupenne (2020), sono però solo

i primi passi. Bisogna poi creare una socializzazione alternativa, nuove relazioni che diano sicurezza. Si crea un mimetismo del gruppo dove tutti sono vestiti e si comportano allo stesso modo. La comunità crea una nicchia funzionale per individui divenuti fragili, e deve essere esaltata per ricostruire una rete affettiva intorno alle persone (pp. 97ss).

Si inserisce a questo livello il tema di Internet. Come ha mostrato Stefano Pasta (2019), la rete crea, tra i giovani aderenti a gruppi radicali, legami deboli che però appaiono forti ai loro occhi. I reclutatori sanno personalizzare i messaggi, in una rete dove tutte le voci contano allo stesso modo ed è scomparsa l'autorità delle fonti legittime. I giovani e le giovani nati e cresciuti nella rete e raggiunti dalla comunicazione, inoltre, potrebbero preferire l'anonimato del web e non capire del tutto la differenza tra online e offline.

A differenza di al-Qaida, che usava e usa l'ambiente digitale in segretezza, Dae'sh ha scelto la *Jihadofera* e i social network come strumento di proselitismo globale, e almeno la metà dei suoi contenuti è accessibile. Si calcola che dal 2015 al 2018 le piattaforme che diffondono contenuti islamisti radicali sulle reti sociali siano aumentati dell'85% anche se recentemente stanno crescendo le piccole piattaforme (Munoz, 2019). La visione del mondo dell'ISIS diviene così una proposta educativa vera e propria che unisce al reclutamento un'affiliazione personalizzata nel gruppo, anche se spesso – in realtà – nella solitudine.

I modelli formativi della propaganda radicale

La Rete RAN ha analizzato recentemente le strategie di propaganda dei gruppi estremisti². Tale comunicazione deve essere molto efficace, se attraverso di essa si riesce a conquistare i giovani a una causa che comporta mezzi violenti e non raramente il rischio personale, fino alla perdita della propria vita. Per quanto riguarda il versante islamico, anche se l'avventura del Califato sembra in questo momento avere una battuta d'arresto, il rischio terrorismo non è certo diminuito. Tra i discorsi correnti più diffusi la RAN ha individuato alcuni temi di propaganda che vale la pena di analizzare in modo preciso, come veri e propri “modelli formativi” rivolti agli individui che devono unirsi ai gruppi³.

² https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/default/files/what-we-do/networks/radicalisation_awareness_network/ran-papers/docs/ran_pol-cn_most_often_used_narratives_stockholm_05042019_fr.pdf.

³ Ritzmann, A. (22 mars 2018). *A Tribal Call to Arms: Propaganda and What PVE Can Learn from Anthropology, Psychology and Neuroscience*, European Eye on Radicalization. Source:

Anzi tutto, si punta sul vittimismo e sul senso di esclusione dei giovani, che vengono convinti di essere minacciati ed emarginati in quanto musulmani. Tale discorso trova risonanza nei giovani europei di seconda e terza generazione di famiglie immigrate, che spesso affrontano reali difficoltà di integrazione. Si illudono così di trovare soluzioni semplificate alla complessità della convivenza nelle società di immigrazione e di creare uno spazio “proprio” (la “umma”) distinto dall’ambiente circostante. Anche le critiche alla politica estera dei paesi servono ad alimentare il senso di ingiustizia. Si noti come questa propaganda che fa presa sul vittimismo incida anche sugli estremisti di destra, che accusano i governi di privilegiare “gli stranieri” a danno delle popolazioni “bianche”.

Il discorso di propaganda offre poi un protagonismo a giovani abituati alla marginalità, chiedendo di divenire “combattenti” e non essere più cittadini di seconda classe. Infine, la strada della militanza offre in cambio una certezza di salvezza eterna. Le biografie individuali di molti giovani che hanno scelto il terrore e la violenza mostrano storie di fallimenti lavorativi, sociali, familiari che in questo modo possono essere riscattati. L’utopia mitica della vittoria dell’Islam sul mondo rappresenta un ideale che fa presa sul desiderio di eroismo e di assoluto di molti giovani.

Nel 2002, ne *Les territoires perdus de la République*, Georges Bensoussan pubblicava un accorato appello sull’antisemitismo dilagante nelle *banlieues*, le periferie francesi. Il libro descriveva la situazione di pericolo degli ebrei del paese, soprattutto nelle scuole (Brenner, 2002; Davet & Lhomme, 2018; Obin, 2020). Gli alunni di religione ebraica, minacciati in classe, hanno ormai lasciato in gran parte la scuola pubblica. Come è stato notato, difficile parlare di tensioni “intercomunitarie” quando essi rappresentano una piccola minoranza tra alunni e studenti di origine francese e soprattutto extra-europea. Le limitazioni della libertà di dichiararsi ebrei e di portare simboli come la *Kippah* possono in realtà richiamare le progressive vessazioni con cui nella storia si è espresso l’antisemitismo. Nella *Piramide dell’odio* alla base vi sono insulti e derisione, ma al vertice la violenza genocidaria che purtroppo l’Europa ha già conosciuto.

Il conflitto Israele-Palestina ha acceso in tutto il mondo una nuova forma di antisemitismo (Santerini, 2005; 2019). Al di là delle legittime critiche alle politiche dei Governi di Israele, spesso si scivola in manifestazioni di vero e proprio antisemitismo quando si auspica la cancellazione dello Stato o quando si richiamano antichi pregiudizi a proposito degli scontri attuali.

<https://eeradicalization.com/a-tribal-call-to-arms-propaganda-and-whatpve-can-learn-from-anthropology-psychology-and-neuroscience/>.

Il silenzio della stampa e del mondo politico francese sull'antisemitismo del mondo arabo-musulmano dura da molti anni. L'episodio dell'insegnante Samuel Paty, ucciso fuori dalla scuola per aver discusso in classe il caso delle vignette offensive verso Maometto pubblicate da *Charlie Hebdo* all'interno di una lezione di educazione civica, ha traumatizzato il paese. La Francia vede tuttora forti scontri ideologici tra chi mette in rilievo l'antisemitismo delle seconde e terze generazioni di immigrati e chi accusa di islamofobia coloro che denunciano questa discriminazione. Sullo sfondo, emerge il dibattito sulla *laïcité* e sul velo, tra diritti religiosi e culturali e rivendicazioni identitarie, che vede oggi un cambiamento di proposte politiche.

Alcuni denunciano che con tale atteggiamento di astensione si è lasciato penetrare nelle scuole l'islamismo, inteso come movimenti estremista, non solo ispirato al *salafismo*, ma anche propenso ad azioni di rottura e anti-istituzionali (Obin, 2020). In effetti non si tratta tanto di "riconquistare territori" quanto di proteggere le libertà e i diritti di tutti.

In Italia, il quadro si presenta molto più sfaccettato, ma manca tuttora un dibattito pubblico approfondito in materia. Tuttavia, è il momento di aprire una seria riflessione sulla permeabilità degli adolescenti e giovani di origine immigrata e di religione islamica alla predicazione dell'odio. Anche se agli inizi, sono vari gli elementi che fanno pensare a una progressiva disaffezione dai valori della cittadinanza laica. Non è la sede per affrontare qui il tema del velo o fazzoletto femminile (nelle sue varie forme). Le donne dei nuclei provenienti da paesi di religione e cultura islamica, dove l'oppressione delle componenti maschili della famiglia è evidente, sono sottoposte a forti cambiamenti culturali (Pepicelli, 2014; Ricucci, 2017). Il velo, per sua natura polisemico, può esprimere un'adesione libera ad un sentimento religioso, nella forma di "sottomissione" a Dio con comportamenti sobri e modesti, ma anche di "sottomissione" all'uomo. Il tema chiave è quello dell'onore, valore delle società patriarcali, messo in pericolo dal comportamento libero delle donne, punto vulnerabile della "vergogna" maschile. L'onore dei maschi, infatti, viene messo in discussione da donne troppo libere. Bisogna distinguere, quindi, tra una scelta religiosa liberamente adottata e l'accettazione passiva delle tradizioni per cui una donna coperta compiace l'orgoglio maschile. Infine, vi è il velo simbolo-bandiera identitaria contro l'oppressione verso i musulmani.

Inoltre, il mondo giovanile di origine arabo-musulmana vive con sofferenza le ripercussioni degli scontri globali; l'adesione alla causa palestinese, ad esempio, è sempre più spesso collegata a manifestazioni di piazza o espressioni sui social media che esprimono odio e antisemitismo. Non si può non considerare sul lungo periodo, di conseguenza, il rischio di una progressiva (anche se nascosta) crescita di comportamenti che marginalizzano le

nuove generazioni figlie dell'immigrazione, che invece andrebbero considerate una risorsa per il nostro Paese.

La strada della cittadinanza e la contronarrazione

Combattere e prevenire la possibilità che ragazzi e ragazze aderiscano a una causa estremista significa però anzi tutto non cedere alla narrazione populista che propugna la paura, la divisione e l'apartheid. Una nazione unita ha bisogno soprattutto di integrazione, da realizzare attraverso la scuola, il rispetto dei diritti umani, la formazione alla cittadinanza, l'educazione all'autonomia e allo spirito critico.

Per combattere il rischio di nuove generazioni "anti-costituzionali" bisogna però sminuire il terreno e cominciare a contrastare una xenofobia diffusa che crea cittadini di serie B. Le dinamiche di integrazione dei nuovi italiani, o meglio "nuovi europei" sono diverse a seconda dei casi, del tempo trascorso nel Paese, ma soprattutto della qualità dell'esperienza di integrazione. Si assiste nella maggioranza dei casi a esperienze felici, ma anche a stigmatizzazione e rifiuto. Per loro si parla di *integrazione selettiva*, proprio per indicare percorsi non lineari in cui assumono importanza molti fattori: la storia della prima generazione, gli ostacoli incontrati nella società e soprattutto il capitale familiare.

In una società sempre più vecchia, dalla scarsa mobilità, le seconde generazioni rappresentano un fattore di dinamismo sociale e di opportunità di fronte a cui le categorie finora utilizzate appaiono inadeguate. I ragazzi dell'immigrazione sono, senza retorica, globali per definizione. Tuttavia, il ruolo importante che i giovani delle nuove generazioni possono giocare resta condizionato dalla possibilità di acquisire o meno la cittadinanza italiana. Fino ad oggi, chi nasce in Italia da genitori stranieri può chiedere la cittadinanza solo al compimento del diciottesimo anno di età in base alla Legge n.91/92. Non acquista quindi automaticamente la cittadinanza italiana ma mantiene quella dei genitori fino a quando diviene maggiorenne.

Bambini, giovani e poi adulti che hanno vissuto una fedeltà al paese in cui sono cresciuti non si vedono garantire lo *status* di cittadini italiani, mentre figli e nipoti di italiani all'estero, che magari non conoscono la lingua o non sono mai venuti nel nostro paese, possono acquisirla con maggiore facilità. Le "seconde generazioni" si scoprono così estranee nel paese che considerano il proprio, sperimentando una distanza dall'esperienza quotidiana.

Finora sono stati vani i tentativi di riforma di questa legge che lascia "stranieri in patria" tanti giovani. Di particolare importanza sarebbe stato prevedere il requisito della scuola per l'acquisto della cittadinanza, non come un

ulteriore ostacolo, ma per operare una sintesi interculturale che permetta un'adesione consapevole e convinta alla cittadinanza, attraverso gli strumenti della cultura.

C'è un altro ostacolo da rimuovere per prevenire fenomeni di adesione a progetti anti-istituzionali, ed è il contrasto all'odio anti-islamico, da realizzarsi, peraltro, come verso ogni altra forma di odio. Le discriminazioni e la xenofobia verso gli immigrati e verso il mondo islamico creano vittimismo e risentimento. Anche se il termine "islamofobia" è per molti versi improprio, il pregiudizio anti-musulmano è ben vivo, e si esprime in uno spettro di comportamenti che vanno dall'associazione di tutti i musulmani a potenziali terroristi, che annulla le diversità e la pluralità del mondo islamico, al risentimento che si associa al razzismo verso gli immigrati nella logica binaria "loro" e "noi", fino all'idea di una incompatibilità totale con le Costituzioni moderne.

Questa sfida porta quindi a combattere tutte le forme di discriminazione, proprio per evitare quel mondo separato che si vede crescere nelle periferie europee e accentuare la polarizzazione "amici/nemici. Sarebbe un errore sottovalutare il potenziale disgregatore del tessuto sociale dei quartieri "tutti islamici", delle scuole e dei centri non controllati in Italia e in vari paesi europei, che contribuiscono all'esclusione anziché prevenirla. È fondamentale invece investire sull'integrazione. Considerare tutti i musulmani essenzialmente separati dal resto e incompatibili con la cultura democratica ha per effetto di rafforzarne all'interno le tendenze integriste e indebolire le persone che vogliono, invece, una maggiore libertà individuale. Si tratta proprio della sfida interculturale, che chiede un riconoscimento unitario (lingua, scuole etc.) ma non può scadere nel comunitarismo separatista che disgrega le società.

Gli elementi che abbiamo ricordato suggeriscono di aprire un ambito di dibattito sulla prevenzione dei fenomeni di estremismo tra i giovani a partire da un riconoscimento sociale, dalla rimozione degli ostacoli che impediscono l'integrazione, e soprattutto da una formazione alla cittadinanza in senso interculturale (Fiorucci, 2020).

La scuola e gli ambienti extrascolastici possono giocare un ruolo molto importante in molti sensi (Branca & Santerini, 2008; Cuciniello & Pasta, 2020). Da un lato, gli approcci riportati nei paragrafi precedenti mostrano come i modelli formativi del pensiero estremista siano molto efficaci perché fanno leva su emozioni e sentimenti forti, specie nella vita degli adolescenti. Un progetto educativo può quindi partire proprio dal contrastare il senso di esclusione e di rifiuto che i manipolatori dell'odio suscitano in loro. Il vittimismo di chi non si sente accettato si vince con serie politiche di integrazione

sociale e politica, e con istituzioni, in particolare la scuola, inclusive e accoglienti.

La classe è davvero il primo luogo di incontro e convivenza democratica, dove non bisogna aver paura di affrontare anche temi divisivi se servono a costruire nuovo dialogo. Si tratta di elaborare una educazione interculturale critica, che non propone soluzioni assimilatorie o paternaliste, ma neanche cade nella trappola del relativismo in campo morale.

Il senso di essere accettati, inoltre, passa anche attraverso una seria formazione degli insegnanti che contrasti il diffuso analfabetismo religioso, specie sull'Islam (Branca & Cuciniello, 2014). Si tratta di approfondire le conoscenze storico-religiose a tutti i livelli, a partire dalla storia degli intrecci culturali nel Mediterraneo fino ai conflitti attuali, nonché di elaborare e scegliere libri di testo liberi da stereotipi.

L'educazione al pensiero critico è in teoria uno degli obiettivi della formazione scolastica, ma nel tempo è stata spesso sostituita da una sollecitazione al "sospetto". La decostruzione della mentalità complottista, collegata all'estremismo, avviene con una seria analisi delle fonti (ormai "orizzontali") del web e da un *empowerment* dei giovani per evitare di cadere nell'idea che poteri oscuri e forti possano decidere tutto della loro vita.

I programmi di "deradicalizzazione", dunque, non possono essere basati solo su una sorta di de-condizionamento, ma devono essere accompagnati da un progetto di società dei diritti con al centro fiducia e rispetto, per prosciugare l'*humus* in cui cresce la diffidenza e la tendenza all'odio violento.

Riferimenti bibliografici

- Benslama, F. (2015). *L'idéal et la cruauté: Subjectivité et politique de la radicalisation*, Paris: Lignes.
- Bouzar, D., & Caupenne, C. (2020). *La tentation de l'extrémisme. Djihadistes, suprémacistes blancs et activistes de l'extrême gauche*. Bruxelles: Mardaga.
- Branca, P., Santerini, M. (a cura di) (2008). *Alunni arabofoni a scuola*. Roma: Carocci.
- Branca, P., & Cuciniello, A. (2014). Scuola e Islam. In Melloni A. (a cura di), *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*, pp. 283-300. Bologna: il Mulino.
- Brenner, E. (Ed.) (2002). *Les territoires perdus de la République*. Paris: Pluriel.
- Bronner, G. (2016). *La pensée extrême. Comment des hommes ordinaires deviennent des fanatiques*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Brotherton, R. (2017). *Menti sospettose. Perché siamo tutti complottisti*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Cuciniello, A., & Pasta, S. (2020) (a cura di). *Studenti musulmani a scuola. Pluralismo, religioni e intercultura*. Roma: Carocci.

- Davet, G., & Lhomme, F. (Eds) (2018). *Inch'Allah. L'islamisation à visage découvert. Une enquête spotlight en Seine-Saint-Denis*. Paris: Fayard.
- Fiorucci, M. (2020). *Educazione, formazione e pedagogia in prospettiva interculturale*. Milano: FrancoAngeli
- Guolo, R. (2018). *Jihadisti d'Italia. La radicalizzazione islamica nel nostro Paese*. Milano: Guerini e associati.
- Khosrokhavar, F. (2014). *Radicalisation*. Paris: Editions Maison Sciences de l'Homme.
- Munoz, M. (2019). Selling the Long War. *CTC Sentinel*, 11(10), pp. 31-36. Source: <https://ctc.usma.edu/selling-long-war-islamicstate-propaganda-caliphate/>.
- Obin, J.-P. (2020). *Comment on a laissé l'islamisme pénétrer l'école*, Paris: Hermann.
- Pasta, S. (2019). Una lettura della “Jihadofera”. L'importanza del Web e dei legami deboli nell'educazione al terrorismo. In Antonacci F., Gambacorti-Passerini M. B., Oggioni F., *Educazione e terrorismo. Posizionamenti pedagogici*, pp. 23-34. Milano: FrancoAngeli.
- Pepicelli, R. (2014). Letteratura e Internet: giovani donne musulmane d'Italia si raccontano e raccontano di emancipazione femminile, identità italiana e Islam. In Pfostl, E., *Musulmane d'Italia*, pp. 161-190. Roma: Bordeaux.
- Ricucci, R. (2017). *Diversi dall'Islam. Figli dell'immigrazione e altre fedi*. Bologna: il Mulino,
- Roy, O. (2017). *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*. Milano: Feltrinelli.
- Santerini, M. (2005). *Antisemitismo senza memoria. Insegnare la Shoah nelle società multiculturali*. Roma: Carocci.
- Santerini, M. (2017). *Da stranieri a cittadini. Educazione interculturale e mondo globale*. Milano: Mondadori.
- Santerini, M. (2019) (cura di). *Il nemico innocente. L'incitamento all'odio nell'Europa contemporanea*. Milano: Guerini.
- Santerini, M. (2020a). The role of Education and Training in Preventing Violent Radicalization. *Gnosis*, (1), pp. 82-89.
- Santerini, M. (2020b). Integrazione ed estremismo giovanile. In Cuciniello, A., Pasta, S. (a cura di), *Studenti musulmani a scuola. Pluralismo, religioni e intercultura*, pp.70-78. Roma: Carocci.
- Santerini, M. (2021), *La mente ostile. Forme dell'odio contemporaneo*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Vidino, L. (2021). *Islamisti di Occidente. Storie di Fratelli Musulmani in Europa e in America*. Milano: Bocconi Editore.
- Volpato, C. (2011). *Deumanizzazione. Come si legittima la violenza*. Roma-Bari: Laterza.

Terrorismo e radicalizzazione: orientamenti pedagogici

di *Sergio Tramma*[°]

Riassunto

Il terrorismo è un fenomeno che deve essere considerato presente anche nelle fasi nelle quali non si manifesta in maniera tragica ed evidente. In questi ultimi decenni il terrorismo prevalente è stato quello che fa riferimento alla tradizione islamica, interessando gli scenari globali e manifestandosi anche nei paesi occidentali, intrecciandosi con altri processi quali la globalizzazione asimmetrica, l'aumento delle diseguaglianze, l'occidentalizzazione del mondo.

È un fenomeno che deve essere analizzato anche pedagogicamente, ponendo particolare attenzione ai processi di radicalizzazione cioè a quell'insieme di esperienze che portano le persone coinvolte ad aderire alle ideologie e ai metodi terroristici. Un'analisi che deve collocarsi in particolare nei territori urbani caratterizzati da forte marginalità economica e sociale, dove possono svilupparsi simpatie e adesioni nei confronti del terrorismo, in particolare da parte di persone che hanno nella loro storia familiare migrazioni da paesi a religione islamica.

Il territorio è considerato il luogo nel quale le dinamiche globali e i fenomeni generali trovano la loro espressione nel "qui ed ora" della loro materialità quotidiana e diventano vita vissuta: dalle migrazioni internazionali ai processi di delocalizzazione, dalla omologazione culturale ai moti di resistenza a tale omologazione

Il terrorismo si sviluppa anche in opposizione alla modernità, e in questo è associabile a ogni forma di integralismo che si richiama a un passato caratterizzato da una presunta dimensione comunitaria di unione materiale e spirituale. Questione pedagogica centrale diventa quella delle appartenenze, e dei processi educativi che possono rafforzare o indebolire il senso delle appartenenze. Ciò che si auspica è un'educazione che fornisca ai soggetti

[°] Università degli Studi di Milano-Bicocca. Corresponding author: sergio.tramma@unimib.it.

strumenti per disvelare e criticare le proprie appartenenze e ricercare modalità radicali e non terroristiche di critica al presente.

Parole chiave: terrorismo; radicalizzazione; appartenenze; periferie; pedagogia sociale.

Terrorism and radicalization: Pedagogical positionings

Abstract

Terrorism is a phenomenon that must be considered present even in those phases in which it does not manifest itself in a tragic and evident way. In recent decades, the prevalent terrorism has been referred to the Islamic tradition, affecting global scenarios and also manifesting itself in Western countries, intertwining with other processes, such as asymmetric globalization, the increase in inequalities, the westernization of the world.

It is a phenomenon that must also be analyzed pedagogically, paying particular attention to the processes of radicalization, meant as the set of experiences that lead the people involved to adhere to terrorist ideologies and methods. This analysis must be carried out in particular in urban areas characterized by strong economic and social marginalization, where sympathies and adherence to terrorism can develop, especially among people whose family history includes migrations from Islamic countries.

The territory is considered the place where global dynamics and general phenomena find their expression in the “here and now” of their daily materiality and become lived life: from international migrations to the delocalization processes, from cultural homologation to the movements of resistance to such homologation

Terrorism also develops in opposition to modernity, and in these terms it can be associated with every form of integralism that refers to a past characterized by a presumed communitarian dimension of material and spiritual union among people. Central pedagogical issue become the belonging and the educational processes that can strengthen or weaken the sense of belonging. What is hoped for is an education that will provide subjects with tools to unveil and critique their own belongings and seek radical and non-terrorist ways of criticizing the present.

Keywords: terrorism; radicalization; belonging; suburbs; social pedagogy.

First submission: 26/07/2021, *accepted:* 31/08/2021

Available online: 30/09/2021

Terrorismo e radicalizzazione: orientamenti pedagogici

Il terrorismo è un fenomeno carsico, ha delle fasi di latenza nelle quali è silente ed altre in cui si esplicita in modo tragico. È un'alternanza riguardante la sua storia generale, cioè l'insieme dei fenomeni politici e militari di guerra informale e/o asimmetrica che comunemente, e con molta fuorviante approssimazione, è definito terrorismo (Gambino, 2005), così come riguarda le storie particolari comprese in essa che, con le loro specificità, in qualche periodo o in qualche zona del mondo, risultano preminenti. È il caso del terrorismo più recente manifestatosi (anche) in Occidente negli ultimi decenni, cioè quello a matrice islamica, che ha avuto tanto momenti eclatanti quanto periodi di relativo silenzio. Un fenomeno ad andamento sinusoidale che ha risentito e risente di altri andamenti: dagli scenari strategici internazionali alla capacità di generare simpatia e collaborazione nei suoi confronti, alla presenza o assenza in alcune aree geografiche di strutture stanziali e capacità di controllo del territorio, come è stato nel caso dell'ISIS) o di organizzazioni reticolari parzialmente a-territoriali, (come nell'esperienza di Al Qaeda (Battiston, 2016). Il terrorismo, quando non attivo e operante è, per definizione, "in sonno", è un fenomeno che non può dirsi esaurito sino a quando persistono le condizioni che lo rendono risorsa politico-militare. Il tutto complicato anche dal fatto che, non essendo in massima parte il terrorismo espressione, quantomeno diretta, di Stati nazionali, risulta più difficile stabilire delle relazioni con autorità politico-militari tali da poter giungere alla chiusura negoziata delle situazioni di conflitto.

Radicalizzazione educante

Il tema della radicalizzazione necessita di questa essenziale premessa sulla presenza del terrorismo anche in assenza di atti concreti, poiché oggi non sono venute meno le ragioni che l'hanno determinato, e sono ancora molti i cantieri aperti nei quali maturano adesioni locali e globali alla sua opportunità ed efficacia. Di conseguenza, l'attenzione pedagogica *deve* rimanere, seppure non paranoicamente, desta anche in situazioni di (apparente) calma piatta, quando maggiore potrebbe essere la tentazione di considerarlo esaurito o in via di esaurimento.

Ed uno dei punti di attenzione pedagogica riguarda la radicalizzazione cioè quell'insieme di processi che fanno sì che le persone coinvolte aderiscano a principi e valori che contemplano il ricorso alle logiche e alle pratiche di tipo terroristico. Cosa può essere inteso oggi per radicalizzazione? Tale termine è uno di quelli in cui una accezione o sfumatura di significato

finisce per espellerne tutte le possibili altre diventando un termine descrittivo-valutativo nel quale il significato processuale è tutt'uno con quello contenutistico-valoriale. In altri termini, la parola radicalizzazione, con tutte le altre a essa associate, rischia di collocarsi di per sé, a prescindere da cosa voglia effettivamente intendere nel discorso in cui è inserita, in un'area di negatività, anzi di forte negatività. Nella sua essenza, secondo il vocabolario Treccani on line, la radicalizzazione è «L'azione di radicalizzare, il fatto di radicalizzarsi, come spostamento verso le punte estreme, verso posizioni o soluzioni radicali, di là da ogni compromesso: *la r. della lotta politica, o sindacale.*» Radicalizzazione quindi come processo che conduce da un centro a degli estremi, come azione politico-sociale individuale e/o collettiva configurabile come un salto quantico da una posizione di critica *moderata*, accettabile nei metodi e nei contenuti, a una di critica *radicale* intesa come non giustificato e non accettabile superamento di alcuni limiti riguardanti la convivenza civile, il dibattito pubblico e la lotta politica. Rispetto a tale termine si è assistito nell'ultimo periodo, tanto nell'ambito del linguaggio comune tanto in quello specialistico, e soprattutto in periodi di terrorismo effettivamente praticato, a una atrofizzazione del significato, che quasi esclude la sua utilizzabilità in altri campi, per esempio rispetto alle questioni ambientali, o a quel che accade in alcuni settori integralisti delle religioni monoteistiche non islamiche.

Come scrive Donatella Di Cesare (2017, p. 97), nella parola radicalizzazione «è condensata la carica esplosiva, è racchiusa la genesi del terrore a venire. Apparati di sicurezza e servizi di intelligence, seguendo i criteri di una inedita semiologia della radicalizzazione, un presunto sapere indiziario della distruttività, tentano di insinuarsi telematicamente in questa anticamera del terrore, per intercettarne i segni premonitori, per sorvegliare la nascita di un nuovo tipo umano, il “radicalizzato” che viene anche definito *born again*».

Non un semplice passaggio a posizioni estreme quindi, ma qualcosa di pervasivo, che giunge a riguardare la metafisica di quelle trasformazioni che sembrano quasi sfuggire a ogni possibilità di pubblica comprensione. Quello di radicalizzazione è un concetto che, quanto meno dall'11 settembre 2001, ma forse a iniziare dalla Rivoluzione iraniana del 1978-79, le cui molteplici sfumature sono state magistralmente rese da Ryszard Kapuscinski (2001) in un suo importante reportage viene associato ai movimenti di ispirazione islamica che si sono posti e si pongono in termini fortemente antagonisti nei confronti di tutto ciò che è riconducibile a quello che generalmente e genericamente è definito Occidente. Nello specifico, in particolare dopo gli attentati nelle città europee, per radicalizzazione può intendersi ancora più inquietantemente quell'insieme di processi che portano le persone a sposare

posizioni politico-culturali estreme che trovano nella pratica del terrorismo lo sbocco operativo, soprattutto quando assume la forma dell'atto nel quale la morte degli attentatori-martiri è prevista come certa e considerata funzionale. Un processo che ha interessato anche l'Europa, cioè paesi in cui il potere statale può esercitarsi in modalità sufficientemente democratiche, nei quali la maggioranza della popolazione fa riferimento a religioni monoteistiche non islamiche, in cui si sono attenuate, se non del tutto scomparse, le contrapposizioni politiche che hanno caratterizzato il Novecento e che ruotavano attorno all'asse della divisione e del conflitto di classe. Paesi caratterizzati anche dalla consistente presenza di settori di popolazione che hanno una storia complessa all'interno della quale, nel passato recente e meno recente, sono direttamente o indirettamente, presenti colonialismo, lotte di liberazione, razzismo e migrazioni da paesi a prevalente religione islamica.

La radicalizzazione di stampo islamico è assurta al ruolo di spettro che si aggira nei chiaroscuri dell'Europa, che deve essere messo in condizioni di non nuocere prima che si faccia azione concreta. Necessario diventa quindi individuare e neutralizzare i processi, in particolare i percorsi educativi, attraverso i quali l'atto terroristico è teorizzato e praticato come, nello stesso tempo, giusto ed efficace. E uno degli aspetti che più si pone come problematico nei processi di maturazione della radicalizzazione è l'osservare che chi opera in tale ottica non considera l'oggetto-vittima dell'azione radicale un interlocutore con il quale discutere, negoziare, scendere a compromessi, cioè non esiste la benché minima condivisione di valori e di principi. E questo sentirsi odiati in purezza sulla base di appartenenze non scelte è un elemento spiazzante. In altri termini, chi ha storicamente sempre definito le regole del gioco è investito da una critica "distruttiva" e non "costruttiva", diviene oggetto da colpire e distruggere e non da riformare. Sentirsi odiati è spiazzante, soprattutto quando esistono ancora ampie, seppure riformulate, convinzioni sulla missione civilizzatrice dell'Occidente che si esprime con il concetto di esportazione della democrazia, con il filantropismo di vario tipo, oppure con l'intento dichiarato, per esempio, di emancipare le donne di altri luoghi, o di attivare "disinteressatamente" sviluppo economico.

Territori nemici

Uno degli effetti della globalizzazione è stato quello di creare scenari di guerra che coinvolgono, alcune volte pressoché istantaneamente, territori anche molto lontani da quelli dove si collocano i centri di comando, le capitali, i governi e i cittadini delle parti in causa (Tosini, 2007, 2012). Non che tale dato di fatto sia una novità inventata dagli anni Settanta in avanti, ma in

passato la possibilità di mutare gli equilibri di altri territori era riservata alle grandi potenze, è sufficiente riferirsi alle guerre coloniali e alla “politica delle cannoniere” e alle due guerre mondiali. Una tale situazione è stata alterata dalla capacità di organizzazioni non statali, inferiori in termini di capacità belliche, di intervenire militarmente infliggendo significativi danni in territori del “nemico” anche molto distanti dai propri. È stato qualcosa che ha scompaginato lo scenario, si pensi al già citato e paradigmatico 11 settembre 2001 o al costituirsi di nuclei operativi le cui azioni di guerriglia hanno coinvolto nel recente passato molte città europee. Sono questi dei casi particolari che evidenziano la molteplicità dei diversi e possibili rapporti che si instaurano tra il locale e il globale, che dichiarano la fine della proporzionalità diretta tra la distanza dal nemico e la sicurezza dei propri territori, costituendo quindi indicatori di incrinatura della certezza che alcuni territori e chi li pratica sarebbero stati comunque esentati da possibili danni. In altri termini, per utilizzare delle suggestioni fornite da un noto libro di Dino Buzzati (1940), i tartari hanno superato la fortezza Bastiani senza che il tenente Drogo si sia accorto di qualcosa, sono penetrati nel territorio che la fortezza avrebbe dovuto difendere, hanno prodotto atti terroristici e, soprattutto, sono diventati componente dello scenario, soggetti autoproducentisi attraverso, appunto, i processi di “radicalizzazione”.

Ciò cambia drasticamente lo scenario della pericolosità dei luoghi della minuta e continuativa vita quotidiana. È utile ricorrere, per cogliere lo spessore dei cambiamenti intervenuti, alla distinzione che Battistelli (2016, pp. 34-35) fa tra pericoli, rischi e minacce. Il pericolo è qualcosa di esogeno, riguarda fenomeni che provengono dall'esterno della società, tipo i disastri naturali, non attribuibili ad alcuna intenzionalità. I rischi, anche loro interni alla società, sono dovuti a delle buone intenzioni che potrebbero non avere gli effetti sperati oppure degli esiti del tutto negativi, cioè sono conseguenze reali o temute di azioni che andrebbero, quanto meno per chi le propone, tentate poiché generatrici di vantaggio per tutta o una parte della società (le centrali atomiche). La terza categoria di danni è quella riconducibile alle *minacce*, cioè a quei danni derivabili, a differenza delle altre due categorie, dall'intenzionalità. Il discrimine è quindi l'intenzionalità: l'esistenza di qualcuno, soggetto individuale e/o collettivo, che mosso da intenti malevoli vuole procurare danni nei confronti di altri. Qualcosa che va oltre il contraddittorio rischio o l'innocente pericolo, che può essere anche interno alla società minacciata, e quest'ultimo aspetto è questione di non poco conto. Nel primo caso, se il pericolo è pensato come derivante dall'esterno, si possono mettere in atto strategie difensive-educative che si basano non sulla semplice dicotomia loro/noi bensì su quella “loro-*sicuramente*-loro” e “noi-*sicuramente*-noi”. Nel secondo caso, cioè se l'intenzionalità è propria anche di soggetti

interni al proprio contesto sociale, allora il noi/loro diventa: “loro sicuramente loro” e “noi *insicuramente* noi”, dove *insicuramente* sta a indicare sia la generale percezione di insicurezza sia l’impossibilità di delimitare dei territori sicuri, bonificati da tutto ciò, è un noi contro voi che attivano delle «proiezioni paranoidee reciproche (Mariotti, 2019, p. 58).

Di fatto si è assistito a una nemesi o a una sorta di pareggiamento delle opportunità tra le diverse zone del mondo. Come ha scritto Noam Chomsky (2015, p. 23) riferendosi alla presenza postcoloniale diffusa e penetrante dell’Occidente, non esiste più il manifestarsi palese e organizzato del potere coloniale che definiva la situazione, lo stesso può dirsi per la situazione dell’Occidente: il “nemico” non si palesa nelle forme, nell’immaginario e nelle retoriche tradizionali, esiste ma non si sa bene dove e come possa riprodursi, e quando e come possa palesarsi. È una questione che va al di là delle quinte colonne nel proprio territorio, degli infiltrati, dei “traditori” al soldo dei nemici o similari. Pone il problema delle condizioni che generano processi che sfociano nella minaccia endogena, cioè quelle esperienze e quegli itinerari che educano alla radicalizzazione.

Tra le molte chiavi di lettura del fenomeno in questione vi è quello riconducibile al gioco tra assenza di comunità, comunità perdute e comunità auspicate, una chiave di lettura che aiuta a comprendere l’estremismo politico che si richiama esplicitamente all’Islam il quale promette, come sottolinea Stefania Ulivieri (2019, p. 72) «di ritornare a un mondo della tradizione dove il proprio posto e la propria identità sono dati certi e garantiti, un mondo delle origini depurato da ogni contaminazione e contraddizione [il periodo dello Stato Islamico ha mantenuto provvisoriamente la promessa, NdA]. La società moderna chiede al soggetto un lavoro di accomodamento costante e doloroso su un piano psichico tra la propria identità individuale il proprio posto nel sociale. La promessa di un ritorno alle origini pone fine all’estenuante interrogazione».

Ma la questione delle comunità non si pone solo nei territori modello banlieues difficilmente considerabili ambiti comunitari virtuosi bensì dimensioni collettive obbligate. Le dimensioni comunitarie costituiscono una mancanza-desiderio-aspirazione che rappresenta anche uno degli elementi che compongono il quadro di riferimento di processi di radicalizzazione di altro tipo e che producono un «fanatismo» autoctono e reattivo inteso da Federico Mello (2017, p. 27) come «adesione a una qualsiasi idea in una modalità cieca ed assoluta, tale da negare la legittimità di qualsiasi altra opzione». Mello (2017), riferendosi a Anders Breivick, autore della strage di Oslo e Utøya nel 2011 sottolinea il richiamo che il responsabile dell’azione fa a una supposta età dell’oro, a un mondo perfetto, comunitario, con radici solide e separazione netta tra noi e loro, con una cultura del suolo e del sangue, una

religiosità diffusa e penetrante, una vita vissuta in un clima di sicurezza e solidarietà reciproca, un mondo idilliaco prima che subisse la degenerazione del marxismo, del multiculturalismo, del femminismo (pp. 58-9). E questa mistica del ritorno alla purezza delle origini o alla purificazione del presente degenerato che unisce nella loro comune essenza antimoderna fanatismi e terrorismi di vario tipo. In questo senso, si potrebbe affermare che uno dei componenti che parrebbe conferire solidità culturale e cornice di riferimento teorico a una scelta estrema come quella terroristica sia anche la possibilità di collocarla all'interno di un quadro di riferimento che vede la contrapposizione manichea tra il "male" del presente e il "bene" del passato o più genericamente tra il male del qui e ora e il bene di un altrove temporale e/o spaziale. È sempre una manifestazione specifica del noi contro voi, anche quando l'atto può essere quello del "lupo solitario" che assume su di sé l'incombenza di dare pratica sociale all'interpretazione della propria missione, anche quando non è stata delegata da nessuno a farlo e vi adempie perché educato in tale direzione da un ambiente vicino o lontano. E forse questo della critica reazionaria o nostalgica alla modernità è uno degli ambiti in cui dove collocare azioni educative, cioè disseminare frammenti di "razionalità" e di conoscenza.

L'acqua e i pesci

Anche per il tema della radicalizzazione vale la metafora dell'acqua e i pesci che, in Italia, è stata spesso utilizzata in relazione alla "lotta armata" degli anni Settanta-Ottanta del secolo scorso. Il senso della metafora è chiaro, per colpire i pesci ed eliminarli dallo scenario è necessario togliere l'acqua dove vivono e si riproducono. È una metafora efficace ma, nello stesso tempo, incompleta, quindi fuorviante. Se i pesci sono i terroristi, o comunque i soggetti che si vorrebbero in condizioni di non nuocere, e l'acqua è l'ambiente che li produce, li fiancheggia, li legittima ecc. (li forma per utilizzare un linguaggio più pedagogico), da chi e/o cosa è prodotto tale ambiente? Si rende necessario allargare la riflessione e chiedersi qual è l'ambiente (ricorrendo sempre al vocabolario Treccani quale il «complesso di condizioni sociali, culturali e morali nel quale una persona si trova a vivere») superiore che comprende l'ambiente acqua-nella-quale-nuotano-i-pesci. In altri termini, se i soggetti radicalizzati (i pesci) o in procinto di esserlo godono di sostegni, adesione convinta, simpatia, possibilità di reclutamento ecc. (l'acqua), da cosa è prodotto tutto ciò? Cioè quali sono i processi educativi di "secondo livello" che tali ambienti periferici determinano? La risposta è importante perché contribuisce a individuare gli scenari verso cui indirizzare

gli sguardi pedagogici, in particolare quelli dai quali possono scaturire azioni di tipo promozionale e preventivo più che riabilitativo. E questo anche perché la radicalizzazione non è un fenomeno omogeneo e monolitico, le storie, come sottolinea Francesca Oggioni (2019, p. 77-78), sono eterogenee in termini temporali, possono avere bisogno di anni per maturare, sono percorsi tanto individuali quanto micro-collettivi che si realizzano in ambienti fisici o virtuali, e una tale eterogeneità apre degli spazi di azione. La radicalizzazione, dunque, ha un fondamento ideologico e valoriale, ma non ha esclusivamente una manifestazione violenta, e questa la rende flessibile ma, nello stesso tempo, anche porosa e permeabile.

L'ambiente dove maturano le condizioni di adesione, simpatia e imitazione per il terrorismo sono le condizioni concrete di vita di quei territori nei quali si calano, diventando locali e materialmente vissute, le radicalizzazioni globali, e che nel discorrere comune quanto in quello specialistico sono riconducibili alla definizione ombrello di *periferie* socialmente e culturalmente intese, uno dei cuori della questione e il principale serbatoio per alimentare direttamente o indirettamente l'acqua dei pesci in questione. Anche in questo caso vi è un elemento che produce spiazzamento: la radicalizzazione ospitata dalle e/o prodotta nelle periferie è quella che si verifica nel proprio cortile di casa rispetto alla quale però, a differenza delle discariche o dei depositi di scorie nucleari, non è possibile alcuna, allucinatoria o reale, bonifica alla NIMBY. In tal senso, Stefania Ulivieri analizzando la situazione francese scrive che è opinione condivisa tra gli studiosi che «la radicalità interroga le cause profonde che sono alla base dell'esclusione economica sociale e culturale di un'ampia fetta della popolazione giovanile in Francia [...]. La radicalizzazione è dunque un processo che si confronta con le radici della propria storia, con le forme in cui la propria vicenda di formazioni e se dipanata: in famiglia con una storia di immigrazione dolorosa e traumatica, in quartieri-dormitorio senza risorse che possano generare il senso della comunità e dell'appartenenza, in scuole dove viene restituito un'immagine di sé perdente e a confronto con un futuro vissuto come povero, se non privo di opportunità» (Ulivieri, 2019, p.71).

Non a caso, come afferma Benslama (2012), la radicalizzazione dei giovani (2/3 dei radicalizzati hanno tra 15 e 25 anni) avviene dopo un periodo di apatia e di autodenigrazione, segnato da sentimenti di vergogna e inadeguatezza

La scelta di collocarsi all'interno dell'islam radicale sembra riguardare, come si è detto, prevalentemente i giovani, e anche le giovani donne che quasi devono conquistarsi il diritto a poter essere considerate pericolose a seguito della loro scelta radicale. Infatti, come scrive Lisa Brambilla (2019, p. 135) solo recentemente le terroriste sono diventate oggetto di un interesse

esplorativo, che mette più chiaramente a fuoco i percorsi e le forme della loro adesione partecipazione, i profili concernenti i ruoli e le responsabilità che ricoprono all'interno delle strutture organizzative, oltre ai molteplici effetti della loro presenza e delle loro azioni».

Secondo Donatella Di Cesare (2017, p. 98) possono essere colti due piani di riflessioni attorno al fenomeno del terrorismo così come si è manifestato negli ultimi anni. Il primo concerne l'indagine che «indirizza lo sguardo sull'azione violenta», cioè «da un canto sui mezzi tecnici che la consentono e, variando nella storia la modificano, sino al dispositivo della tecnica che manovra il terrore, dall'altro sugli effetti devastanti, sulle stragi e massacri prodotti». Il secondo piano di riflessione rivolge lo sguardo «sull'autore, sulla sua storia, sui motivi dell'azione, sulle scelte che, in quel complesso gioco di specchi, in cui si dispiega il rapporto con il mondo, ne hanno delineato la traiettoria individuale, sul fine ultimo che lo ha spinto verso la violenza- prima del passaggio all'azione». Quindi da una parte l'analisi delle strategie e delle tecniche messe in atto dai terroristi e delle opportune contromisure, dall'altra l'analisi delle traiettorie individuali che portano i soggetti individuali a rendersi interpreti del disegno politico-militare e, in alcuni casi, come quello del kamikaze, rendersi loro stessi strumento estremo.

La pedagogia è interessata al secondo piano di analisi, rifuggendo auspicabilmente però dall'avventurarsi analiticamente e operativamente nelle dinamiche profonde, inconsce, nelle sfumature psicopatologiche e similari, per orientarsi invece verso i processi educativi che possono favorire l'adesione, tanto "razionale" quanto "emotiva", ammesso che i due tipi possano essere disgiunti, alla radicalizzazione. È un'attenzione pedagogico-sociale che si colloca su un piano intermedio, e questo riguarda tanto i tentativi di descrizione e comprensione del fenomeno, cioè delle esperienze educative che lo generano, quanto i tentativi di opporsi a esso provando di modificare il sistema di tali esperienze. Piano intermedio significa collocarsi tra il piano politico generale connesso alle strategie di analisi e risposta al fenomeno terroristico, dove agiscono, non sempre limpidamente e palesemente, attori generali, cioè il piano del "globale", e il piano delle microstorie individuali rispetto alle quali può anche prevalere una lettura, e una eventuale operatività, di stampo psicodinamico. Un tale piano intermedio coincide con il territorio considerato luogo nel quale le dinamiche globali e i fenomeni generali trovano la loro espressione nel qui e ora, si mostrano nella loro materialità quotidiana diventando vita vissuta: dalle migrazioni internazionali ai processi di delocalizzazione, dalla omologazione culturale ai moti di resistenza a tale omologazione. Un luogo-piano intermedio sul quale si mostra il generale e in cui, nello stesso tempo, si colloca il particolare e il personale dei soggetti

individuali diventando storie collettive, ambiti relazionali e, anche in questo caso, materialità quotidiana osservabile e candidabile alla trasformazione.

Le prospettive pedagogiche

L'analisi pedagogica della radicalizzazione non può limitarsi ai processi che conducono soggetti individuali e collettivi a sposare alcune posizioni e pratiche politiche e non altre, altri processi di radicalizzazione che devono essere considerati. Vi è sì la radicalizzazione delle persone, ma anche la radicalizzazione dei contesti, delle condizioni e degli scenari generali. La globalizzazione asimmetrica, il neoliberismo, la tecnocrazia, la meritocrazia, sono tutte radicalizzazioni, cioè accentuazioni senza freni e correttivi che pesano sulla vita dei soggetti individuali e collettivi, condizionando fortemente la loro progettualità e le loro possibilità di scelta. Inoltre, altre radicalizzazioni devono essere esaminate: suprematismo bianco, nazionalismo, populismo, che hanno come base identitaria comune il timore nei confronti degli altri, in particolare degli stranieri, in particolare di quegli "altri" che non accettano una posizione di sottomissione o che non fanno proprio il punto di vista di coloro che hanno dominato, e in parte dominano ancora, lo scenario mondiale, a questo proposito il riferimento alla critica radicale di Frantz Fanon (1961, 2015) e di James Baldwin (1968).

Quali azioni educative per evitare, o molto più realisticamente ridurre, il rischio della radicalizzazione? Quali alternative all'educazione radicalizzante prodotta intenzionalmente o generatasi dalle condizioni di vita? Troppo facile sarebbe assumere una posizione predicatoria nella quale si magnificano le perenni virtù dell'inclusione, del dialogo, del riconoscimento reciproco, del meticciamiento virtuoso, al fine di educare a un adattamento attivo (realizzato tramite empowerment o resilienza), alla critica innocua, all'integrazione. Così come altrettanto velleitario sarebbe ritenere che possano intrecciarsi un insieme di azioni (educative) che portino i potenziali simpatizzanti a idee e movimenti terroristici ad aderire ai valori democratici. È questa una posizione esplicita e lineare sintetizzata da Goffredo Buccini (2019, p. 190) il quale, con la prosa diretta che caratterizza il giornalismo, mette in guardia nei confronti a quella «sharia della porta accanto» che matura e si manifesta «negli interstizi e nelle periferie dei nostri ghetti metropolitani». E per far ciò è necessario un'integrazione che passa attraverso i più giovani e soprattutto attraverso «l'affrancamento delle ragazze islamiche dall'oppressione dei maschi e della loro subcultura» [...] «il tasso di adesione ai valori democratici degli Stati che li accolgono è misurabile proprio da questo termometro assai palese: la libertà delle donne».

Davanti a una questione di tale spessore è d'obbligo dare alla politica e all'economia quel che è della politica e dell'economia e alla pedagogia quel che è della pedagogia. Non considerare quest'ultima ancella della politica ma neppure ritenere che possa inserirsi in tale situazione magmatica e conflittuale con autonomia piena rispetto alle finalità e all'approccio metodologico. Educare contro la radicalizzazione? Non è possibile, anzi sarebbe del tutto fuorviante, tentare di fornire una risposta assoluta o prevalente rispetto alle altre possibili. La risposta può nascere solo a seguito del declinarsi in chiave educativo-operativa della cultura all'interno della quale si colloca la pedagogia che riflette rispetto a tale tema, tentando di ricavarne delle prospettive di azione sufficientemente credibili e attuabili. Quindi la questione si sposta dalla ricerca del "che fare" (saranno i contesti territoriali e i momenti sociali a determinarlo) al pensiero attorno ai propri presupposti culturali e alle proprie visioni del mondo dalle quali derivano la definizione e la valutazione della radicalizzazione e di ciò che è opportuno, e perché, fare contro essa. E in questo il tema delle appartenenze, comunque sempre presente all'attenzione di ogni tipo di analisi sociale, diventa cruciale poiché sempre oscillante tra bisogni reali e immaginari, tra ricerca della superiorità collettiva e pratica della subalternità, tra accettazione e rifiuto della diversità. Tutte questioni legate a doppio filo con i processi educativi che possono rafforzare o indebolire il senso della appartenenza unica-prevalente o delle appartenenze multiple e mutevoli.

L'educazione contro la radicalizzazione può nascere quindi dalla convinzione che si debbano proporre percorsi dai quali possano scaturire delle critiche decise al "sistema" delle appartenenze esistenti, che stimolino a una radicalizzazione di diverso tipo (recuperando in tal modo anche il valore neutro del termine) cioè fornire strumenti che per ricomporre diversamente il mosaico delle parti in gioco, per mostrare che le divisioni e i conflitti apparentemente generati e solidificati da questioni e appartenenze religiose, nazionali, etniche ecc. possono essere sostituite da altre riguardanti trasversalmente le condizioni di lavoro e di esistenza, l'accesso ai beni essenziali, la capacità di esercitare potere collettivo per diminuire le disuguaglianze, la libertà effettiva, i bisogni di emancipazione, i diritti sociali e civili.

In fondo, si pone, seppure in condizioni del tutto diverse, il tema della possibilità e della capacità di dare realistica prospettiva al messaggio "Proletari di tutti i paesi unitevi", lanciato dal "Manifesto del Partito Comunista" del 1848 di Carlo Marx e Federico Engels, che tendeva a prospettare il primato dell'appartenenza data dal posizionamento nei confronti del lavoro e del processo produttivo rispetto a quella etnica, nazionale, religiosa.

Il vero problema non è l'esistenza della radicalizzazione di stampo islamico, ma l'inesistenza di altre concezioni della vita e del mondo in grado di

produrre una critica radicale alla globalizzazione neoliberista, e che abbiano un appeal tale da potersi trasformare in movimenti che abbiano una qualche realistica possibilità di negoziare questioni strategiche globali e locali. E questo anche come risposta all'occidentalizzazione e all'auto-occidentalizzazione del mondo, nelle sue varie sfumature neoliberiste o suprematiste, che continua anche in una fase di multilateralismo di tipo nuovo.

Comunque, volendo porsi nel solco di una azione pedagogica tesa solo ad indebolire i processi di radicalizzazione, si è al cospetto del classico caso dove a livello analitico quanto operativo è necessario procedere per tentativi ed errori teorici e progettuali, dove l'educare ufficiale, quello che rielabora il mandato sociale dello "Stato", si pone come controeducazione sperimentale e incerta rispetto alle direzioni dell'educazione prevalente, vale per le periferie-banlieue, o in procinto di diventarlo, quanto per quelle sottoposte a poteri illegali. Infatti, anche in questo caso, vale quanto potrebbe esprimersi per la legalità (*contro* l'illegalità) o per quel concetto debole che è la cittadinanza. Si educa a favore o contro qualcosa occupandosi di qualcos'altro con una logica di promozione, cioè tesa a fornire aspecificamente strumenti di lettura della condizione economica, sociale e culturale all'interno dei quali i soggetti sono inseriti e agiscono, e che costituisce il loro ambiente educativo.

Per concludere, ci sono due film, tra i molti che affrontano la condizione delle banlieue, diventati dei classici o in procinto di esserlo: *L'odio* (Kassovitz, 1995) e *I miserabili* (Ladj Ly, 2019). Sono stati realizzati a 25 anni di distanza l'uno dall'altro. Non sono dei saggi scientifici, e neppure lo vogliono essere, ma sono e rimarranno materiali importanti per comprendere un luogo-tempo-problema storico. Quali le differenze di contenuto tra i due? Nel primo film, nell'episodio del *vernissage* si registrano dei contatti non felici da parte dei protagonisti con esponenti non poliziotti del mondo-altro che generano in tutte le persone coinvolte dei sentimenti ambivalenti, e che certificano il fallimento relazionale. Nel secondo film, il mondo-altro è costituito solo dagli agenti di polizia, oltre che apparire fugacemente all'inizio del film in quella illusoria appartenenza condivisa rappresentata dall'esultanza per la vittoria della nazionale francese di calcio ai mondiali di calcio del 2018. Non c'è altro mondo oltre le banlieues, oltre quelle periferie che si pongono come esperienza educativa totalizzante e inglobante le vite individuali e collettive. La violenza reattiva che si scatena nella parte finale del film, a differenza che nel film di Kassovitz, ha una direzione di senso, obiettivi specifici e dichiarati. Però vi è una figura intenzionalmente educativa che opera nei confronti dei ragazzi muovendo dai principi dell'Islam, è un'educazione che può tendere alla radicalizzazione o al rifiuto di essa? La risposta è difficile ma la domanda è d'obbligo.

Riferimenti bibliografici

- Baldwin, J. (1968). *La prossima volta il fuoco*. Milano: Feltrinelli.
- Battistelli, F. (2016). *La sicurezza e la sua ombra. Terrorismo, panico, costruzione della minaccia*. Roma: Donzelli.
- Battiston, G. (2016). *Arcipelago jihad. Lo Stato islamico e il ritorno di al-Qaeda*. Roma: Edizioni dell'asino.
- Benslama, F. (2012). *La psicoanalisi alla prova dell'Islam*. Milano: Il ponte.
- Brambilla, L. (2019). Terrorismo, genere, donna. In Brambilla L., Galimberti A., Tramma S. (a cura di), *Educazione e terrorismo*, p.142. Milano: FrancoAngeli.
- Buccini, G., (2019). *Ghetti*. Milano: Solferino.
- Buzzati, D. (1940). *Il deserto dei tartari*. Milano: Arnoldo Mondadori.
- Chomsky, N., & Vltchek, A. (2015). *Terrorismo occidentale*. Milano: Ponte alle grazie.
- Di Cesare, D. (2017). *Terrore e modernità*. Torino: Einaudi.
- Fanon, F. (1962). *I dannati della terra*. Torino: Einaudi
- Fanon, F. (2015). *Pelle nere, maschere bianche*. Pisa: ETS.
- Gambino, A. (2005). *Esiste davvero il terrorismo?* Roma: Fazi Editore.
- I miserabili*, regia di Ladj Ly, Francia, 2019.
- Kapuscinski, R. (2001). *Shah-in shah*. Milano: Feltrinelli.
- L'odio, regia di Mathieu Kassovitz*, Francia, 1995
- Mariotti, G. (2019). Integralismo e distruttività. In N. Fina, G. Mariotti, *Il disagio dell'inciviltà*, pp.57-62. Milano: Mimesis.
- Mello, F. (2017). *La viralità del male*. Milano: Baldini & Castoldi.
- Oggionni, F. (2019). La radicalizzazione in carcere. In Brambilla L., Galimberti A., Tramma S. (a cura di), *Educazione e terrorismo*, pp. 77-94. Milano: FrancoAngeli.
- Tosini, D. (2007). *Terrorismo e antiterrorismo nel XX secolo*. Roma-Bari: Editori Laterza.
- Tosini, D. (2012). *Martiri che uccidono. Il terrorismo nelle nuove guerre*. Bologna: il Mulino.
- Ulivieri Stiozzi, S. (2019). Adolescenza e radicalizzazione tra trauma sociale e fragilità individuale. Il caso della Francia. In Brambilla L., Galimberti A., Tramma S. (a cura di), *Educazione e terrorismo*, pp 63-75. Milano: FrancoAngeli.

Dal terrorismo alla microradicalizzazione. Riflessioni per la ricerca pedagogica

di *Claudio Melacarne*[°]

Riassunto

La radicalizzazione è un nuovo costrutto e una nuova area di interesse affermatasi dentro molti ambiti disciplinari. Negli ultimi anni questo concetto è stato utilizzato principalmente per descrivere i processi di radicalizzazione religiosa, politica, per identificare comportamenti violenti basati su ideologie e credenze. Il contributo, partendo dai costrutti di radicalizzazione e terrorismo intende circoscrivere all'interno di questo dibattito una specifica area di riflessione pedagogica.

Parole chiave: Ricerca pedagogica; Radicalizzazione; Terrorismo; Educazione interculturale; Educazione degli adulti.

From terrorism to micro-radicalisation. Reflections for pedagogical research

Abstract

Radicalization is a new construct and a new area of interest that has established itself in many research fields. In recent years this concept has been used to describe the processes of religious and political radicalization, to identify violent people directly on ideologies and beliefs. The contribution intends to circumscribe a specific area of pedagogical reflection within this debate, starting from the constructs of radicalization and terrorism.

Keywords: Educational Research; Radicalization; Terrorism; Intercultural Education; Adult Education.

First submission: 31/08/2021, *accepted:* 15/09/2021

Available online: 30/09/2021

[°] Università degli Studi di Siena. Corresponding author: claudio.melacarne@unisi.it.

Educational Reflective Practices (ISSNe 2279-9605), 1/2021 Special Issue
Doi: 10.3280/erp1-special-2021oa12468

Introduzione

Se, in termini generali, la radicalizzazione è un nuovo costrutto e una nuova area di interesse affermatasi dentro molti ambiti disciplinari, questo è stato usato principalmente per descrivere i processi di radicalizzazione religiosa, politica, per identificare comportamenti violenti basati su ideologie e credenze (Schmid, 2011). Nel tempo, questi studi sulla radicalizzazione, in particolare sulla radicalizzazione violenta, si sono trasformati e sono stati permeati anche da linee di indagine prettamente educative. Una idea emergente è quella di vedere i processi di radicalizzazione nella loro manifestazione quotidiana. Il presente articolo parte da questa convinzione, che una più attenta focalizzazione alla dimensione ‘micro’ dei processi discriminatori e polarizzanti (Bailey & Edwards, 2016) può configurarsi come un terreno fertile per incrementare e introdurre elementi di riflessione pedagogica che possano legittimare misure di prevenzione non progettate secondo criteri esclusivamente securitari o repressivi.

Per sviluppare questa riflessione è necessario partire da un punto fermo e condiviso. Se vi è infatti una consapevolezza diffusa è quella che riguarda la variegata e complessa terminologia utilizzata per descrivere sia il processo di radicalizzazione che le contromisure messe in campo per contrastarne le derive violente. In entrambi i casi, il processo che genera il fenomeno o le misure di contrasto, pecchiamo ancora, anche a livello normativo europeo, di chiarezza e coerenza lessicale. Bjørge e Horgan (2009) hanno colto puntualmente il problema concentrandosi sullo studio degli interventi di contrasto alla radicalizzazione: “[...] troviamo sorprendente la mancanza di chiarezza concettuale nel discorso emergente sulla deradicalizzazione. La deradicalizzazione sembra spesso essere intesa come qualsiasi sforzo volto a prevenire la radicalizzazione” (p. 45).

L’obiettivo di questo primo capitolo è cercare di delineare alcuni confini entro cui poter riconoscere una convergenza di significati circa i termini chiave del dibattito sui processi di prevenzione della radicalizzazione. Questa analisi, che risulterà necessariamente riduttiva, cercherà di tratteggiare le aree entro cui poter alimentare una riflessione pedagogica su un tema delicato e sfidante nel quale si intrecciano problematiche di natura securitaria con sfide propriamente educative (Antoniacci & Galimberti, 2019). Come aiutare le persone e le comunità a sviluppare anticorpi capaci di limitare il radicamento di visioni settarie, chiuse e discriminanti della realtà? Verso quali obiettivi orientare le azioni di prevenzione dei fenomeni di radicalizzazione e come rendere i cittadini partecipi di questi processi emancipativi? Queste solo alcune delle domande che non appartengono più alla sola analisi

politologica o istituzionale, ma che si rintracciano con sempre maggiore frequenza nel dibattito scientifico anche pedagogico e più in generale delle scienze dell'educazione (Santerini, 2020; Brambilla, Galimberti, & Tramma, 2019).

Nei capitoli successivi si descriverà uno specifico costrutto che appare particolarmente interessante, quello di 'microradicalizzazione', in quanto la sua genesi sposta l'attenzione del dibattito su campi più pertinenti a nostro avviso alla sfera dell'intervento educativo e della riflessione pedagogica. Infine, utilizzando anche uno studio di caso, si concluderà con delle considerazioni sulle possibili implicazioni di questa analisi in prospettiva di prevenzione e di intervento educativo.

Confini tra terrorismo e radicalizzazione

All'indomani dell'11 settembre, la radicalizzazione è stata descritta come una scala mobile in costante movimento di atteggiamenti e comportamenti che hanno trasportato alcune persone o gruppi da una condizione di normalità sociale alla scelta di progettare e mettere in atto azioni violente, comportamenti designati con il termine "terrorismo". Radicalizzazione e terrorismo sono diventati in alcuni momenti facce del medesimo fenomeno.

Da una analisi comparata possiamo recuperare una definizione che testimoniano la difficoltà di allineare parole a fenomeni così complessi:

per radicalizzazione si intende un processo complesso, dinamico e non lineare di cambiamento nella mentalità di un individuo che porta nel tempo a un'alterazione significativa della visione del mondo, della percezione degli eventi esterni e della sua comprensione. Quando questi cambiamenti si verificano, possono riflettersi nel comportamento dell'individuo, che alla fine può, in alcune persone, intensificarsi fino al punto di impegnarsi nella violenza, nell'estremismo violento o nel terrorismo¹.

Il radicalismo è un termine antico, in parte coniato dagli inglesi, e utilizzato più tardi durante la Rivoluzione francese. La radicalizzazione può essere

¹ Si rimanda al progetto dell'*Middle East Institute* (Stati Uniti) e la *Fondation pour la Recherche Stratégique* (Parigi, Francia), con il sostegno dell'Unione Europea, è stato intrapreso il progetto intitolato "*Understanding Deradicalization: Pathways to Enhance Transatlantic Common Perceptions and Practices*". L'obiettivo del progetto era quello di comparare i programmi di 'deradicalizzazione' messi in atto dai paesi dell'UE e USA. (<https://www.mei.edu/publications/deradicalization-programs-and-counterterrorism-perspective-challenges-and-benefits>).

definita come l'insieme di pratiche e discorsi che tendono a dividere e separare un gruppo, una rete o una comunità dal resto della società, includendo anche organizzazioni con obiettivi di contrasto all'ordine sociale e ai valori che si oppongono o contraddicono le opinioni tradizionali. Sotto questa concettualizzazione, la radicalizzazione di gruppo può essere percepita come il processo collettivo che produce e sostiene una nuova e a volte violenta ideologia. Così la radicalizzazione è un processo sia sociale che individuale (Winter & Feixas, 2019) in quanto si riferisce anche a un cambiamento personale e profondo nelle credenze e nei mondi della vita, che possono portare un individuo a utilizzare la violenza per sostenere idee, convinzioni, credenze.

Queste poche righe descrivono come non vi sia sovrapposibilità automatica tra terrorismo e radicalizzazione. Sebbene possa essere un'ovvietà, vale la pena ricordare che mentre tutti i terroristi si sono radicalizzati, non tutti gli individui che sono radicalizzati continuano a prendere parte ad attacchi terroristici o diventano estremisti violenti (Wiktorowicz, 2005). Come molte ricerche hanno testimoniato, persone che hanno fatto esperienze attive in organizzazioni terroristiche, hanno in seguito abbandonato fortunatamente queste esperienze rientrando in società, ma mantenendo posizioni radicali. In definitiva è un confine difficile da definire.

Le persone possono avere opinioni politiche, ideologiche o religiose con cui molti altri possono non essere d'accordo, forse al punto da trovarle sgradevoli o addirittura inaccettabili. Tuttavia, hanno il diritto di sostenere queste opinioni e, in effetti, purché agiscano legalmente, anche di esprimerle. Finché questa rimane l'estensione del loro radicalismo, c'è un'aspettativa ben fondata che in circostanze normali, gli stati democratici non intraprenderanno azioni contro di loro, coercitive o di altro tipo.

Nell'Unione europea, questo diritto a sostenere i propri punti di vista è legalmente sancito dalla Convenzione europea dei diritti dell'uomo (CEDU) all'articolo 10, che protegge la libertà di espressione. Negli Stati Uniti un analogo diritto alla libertà di parola è garantito dal Primo Emendamento della Costituzione degli Stati Uniti. Oltre alla legislazione nazionale e regionale, concetti equivalenti di libero pensiero ed espressione sono sostenuti nella Dichiarazione Universale dei Diritti Umani (UDHR) e nel Patto Internazionale sui Diritti Civili e Politici (ICCPR).

La comprensione della radicalizzazione come fenomeno è ulteriormente complicata dal modo in cui opera nel contesto di altre ideologie o comportamenti estremisti. In Europa, per esempio, la radicalizzazione ha visto intersecarsi con le "ideologie nazionaliste e separatiste, quelle ispirate da *Al Qaeda*, le frange violente di matrice ideologica di sinistra, anarchiche e di

destra”². Ognuno di questi fenomeni può generare violenza, estremismo e terrorismo.

Radicalizzazione è così un termine di confine vicino a molti altri, tra cui quello di terrorismo che spesso tende a essere diretto e descrittivo della causa che lo ha motivato ad esempio il terrorismo repubblicano irlandese, o terrorismo palestinese o terrorismo di sinistra) o del gruppo terroristico che lo ha perpetrato (ad es. terrorismo dell’esercito repubblicano irlandese (IRA), terrorismo dell’Organizzazione per la Liberazione della Palestina (OLP), o terrorismo delle Brigate Rosse). Le componenti del terrorismo fondamentali sono ormai generalmente riconosciute, ad esempio, l’uso o la minaccia della violenza motivata da un obiettivo politico o ideologico; l’obiettivo di creare una paura diffusa come morte e distruzione e l’obiettivo di colpire i civili.

Il risultato netto di tutta questa complessità terminologica è l’offuscamento dei confini tra radicalizzazione, estremismo, estremismo violento e terrorismo in termini di comportamenti, tattiche, tecniche e procedure associati a ciascuno.

Microradicalizzazione, vita quotidiana e lavoro

Il costrutto ‘microradicalizzazione’ è stato utilizzato inizialmente dagli studiosi Bailey e Edwards (2016) per descrivere quel processo sociale che legittima “l’insieme di piccole azioni di un viaggio verso forme di radicalizzazione, che tuttavia potrebbe non raggiungere mai una forma di radicalizzazione violenta” (p. 276). Si tratta ancora di una lettura non analitica ma che si discosta dalla letteratura di alcuni anni fa per mettere in evidenza il tratto predittivo delle ‘piccole azioni’, della necessità di sviluppare una conoscenza anche su quei contesti della vita quotidiana che generano atti violenti ma non eclatanti, a volte linguistici, simbolici, che mettono barriere al contatto tra persone su basi ideologiche o credenze. La convinzione di questi ricercatori è che in un certo senso sono queste piccole azioni che possono generare forme più o meno legittime di pensieri radicali e sono queste che diventano nel tempo invisibili. È una inversione di analisi, dove per molto tempo il punto di vista è stato quello generale-particolare, geopolitico-locale, culturale-individuale. Contemporaneamente è così che Wilner & Dubouloz (2015) aggiungono che la microradicalizzazione è un processo incarnato nei

² *Communication from the Commission to the European Parliament, the Council, the European Economic and Social Committee of the Regions, Preventing Radicalisation to Terrorism and Violent Extremism: Strengthening the EU’s Response*, Brussels, 15.1.2014, COM (2013) 941 final, 2. ec.europa.eu/dgs/home-affairs/e-library/documents/policies/crisis-and-terrorism/radicalisation/docs/communication_on_preventing_radicali.

processi di apprendimento informali, a voler sottolineare che non solo avviene per piccoli passi, che questi sono invisibili a volte, ma che diventano parte della vita, del modo di abitare il mondo.

Più recentemente questo termine è stato recuperato anche nell'ambito pedagogico ed educativo sviluppando una prospettiva di lettura della microradicalizzazione basata sulla tradizione critico-emancipativa (Fabbri & Melacarne, 2020).

A parere di Wilner e Dubouloz (2015) la microradicalizzazione è una categoria teorica e un fenomeno emergente comprensibile soprattutto dallo studio delle pratiche di vita e di lavoro ad alta densità multi-etnica e dagli studi sull'educazione degli adulti. È una relazione, quella tra educazione e radicalizzazione presente nel dibattito scientifico da molti anni come Freire, Brookfield, Habermas, Mezirow. Per esempio, Brookfield e Holst (2010), partendo da alcuni studi classici di socio-politica, hanno condotto numerose ricerche per comprendere come e perché le persone sviluppano una prospettiva di pensiero o un comportamento esclusivo/radicale. In questa ricerca sono andati a studiare le forme di radicalizzazione che hanno prodotto emancipazione e progresso sociale, cambiamento positivo di diritti e allargamento delle prospettive culturali in senso inclusivo.

Wilner e Dubouloz (2015) hanno cercato di connettere le teorie dell'apprendimento degli adulti e in particolare la teoria di Mezirow (1991), allo studio dei processi di radicalizzazione, di formazione di quei fattori personali e di comunità che rendono più difficile una dialettica costruttiva tra posizioni divergenti. Wilner e Dubouloz (2015) usano il costrutto di 'trasformazioni violente' per sostenere che la teoria dell'apprendimento degli adulti può aiutare a spiegare la radicalizzazione, la violenza politica e in alcuni casi anche i processi che portano al terrorismo (p. 420). In una recente edizione della Conferenza sull'apprendimento trasformativo del 2011, i due studiosi hanno presentato una delle prime ricerche su questo tema, connettendo dal punto di vista teorico il costrutto di radicalizzazione con quello di apprendimento trasformativo.

La radicalizzazione diventa allora un fenomeno molto più connesso alle pratiche di vita quotidiane, alle esperienze di separazione e discriminazione alle quali assistiamo e nelle quali a volte siamo immersi nei contesti concreti di vita e di lavoro. Sono per esempio le teorie sull'apprendimento adulto che stanno ridefinendo questo campo di studi, spostando l'attenzione da letture macro dei processi di radicalizzazione politica, culturale e religiosa allo studio delle situazioni contestuali e 'micro'.

Si tratta di una interpretazione basata sull'idea che la microradicalizzazione è il processo "negoziale con cui le persone producono significato, ma-

nifestando una trasformazione delle prospettive di significato in senso esclusivo, rigido e difensivo” (Fabbri & Melacarne, 2020, p. 25), che porta a interruzioni di ‘contatti’ e limita la possibilità di sperimentare una dialettica positiva (Mezirow, 1991). È questo un campo molto aperto in cui “la microradicalizzazione non è necessariamente generata da un’ideologia o da una metarappresentazione; il processo inizia quando un dilemma disorientante non genera un bisogno di apprendimento, ma invece una risposta stigmatizzata, intimidatoria o pseudo-razionale. [...] Il processo di microradicalizzazione in senso ampio è l’esperienza quotidiana nella quale le persone creano confini relazionali, interrompendo interazioni e polarizzando i propri punti di vista” (Caramellino, Melacarne, & Ducol, 2021, p. 16). Il contesto della microradicalizzazione diventa allora la vita quotidiana, come tessuto in cui le contraddizioni possono diventare motivo di esclusione, di allontanamento, di produzione di pratiche microradicalizzanti.

Questa lettura ha permesso di evitare letture dei fenomeni di radicalizzazione come proprietà ‘essenziali’ di teorie, religioni o sistemi di pensiero politico. Soprattutto ha posto alcune basi per distinguere aree molto diverse di potenziale intervento educativo (de-radicalizzazione, disimpegno, monitoraggio, prevenzione primaria/secondaria/terziaria). La microradicalizzazione ci riporta alla natura negoziale con cui le persone producono, o non producono significato, permettendoci di considerarla come una trasformazione delle prospettive di significato in senso esclusivo, rigido e difensivo e quindi ponendoci nella possibilità di pensarla e gestirla come dei processi di apprendimento che se non educati possono seguire direzioni non auspicabili (*hate speech, hate incidents, conspiracy theories, racial discrimination acts, ecc.*).

Un quartiere come altri. Il caso del commercio al dettaglio che avvicina e divide

Quello che segue è l’esito di una ricerca condotta all’interno del progetto triennale Forward³, finanziato dal MUR e gestito come capofila dall’Università degli Studi di Siena. Viene riportata una parte ristretta dell’intero progetto e delle diverse linee di indagine. In questa sede sarà descritto uno spaccato di un quartiere di una città di medie dimensioni del centro Italia e si cercherà di evidenziare come nelle pratiche lavorative dei commercianti che operano in questa area possano essere riconosciuti elementi che possono generare o meno anticorpi alla microradicalizzazione. Quello del lavoro, in questo caso del commercio al dettaglio, è una delle molteplici aree di studio

³ Per i dettagli del progetto si rimanda a <https://www.forwardproject.unisi.it/>.

e di intervento per coloro che si occupano di educazione e prevenzione dei fenomeni di radicalizzazione (Colombo & Semi, 2007). Quello del lavoro è considerato da tempo un ambiente promettente per capire e prevenire discriminazioni (Ambrosini, 2001).

Emergono infatti pratiche promettenti di gestione della diversità e delle paure, dei reciproci sospetti tra ‘vicini di bottega’ che producono resilienza e che non sviluppano atti discriminatori e tantomeno violenti. All’interno del quartiere non si sono verificati infatti fenomeni di radicalizzazione in termini ‘classici’, cioè “processi attraverso i quali le persone diventano sempre più motivate a usare violenza contro membri di un gruppo estraneo o contro obiettivi simbolici per raggiungere cambiamenti comportamentali e obiettivi politici” (Doosje et al., 2016, p. 79).

Come anticipato, il quartiere studiato è uno dei molti che compongono la popolazione di una cittadina di medie dimensioni del centro Italia, nella quale i residenti stranieri ammontano a 12.536, a fronte di una popolazione complessiva di 99.179 abitanti (dati ISTAT al 01.01.2019). Si tratta di una fotografia diffusa, che immortalava quei luoghi che da tempo hanno incorporato processi di multiculturalizzazione (Catarci & Fiorucci, 2015) e che sono alle prese con la ricerca di modalità di gestione della diversità, che stanno in definitiva imparando a costruire un nuovo modo di abitare il medesimo spazio. I cittadini stranieri rappresentano il 12,6% del totale della popolazione del territorio provinciale di riferimento e, dal punto di vista demografico, ha visto un incremento della popolazione straniera dal 2000 al 2016 del 186,26%.

Articolata è la provenienza nazionale, in termini numerici si esprime in 113 nazionalità, provenienti da tutti i continenti. La comunità più numerosa è quella proveniente dalla Romania con il 35,1% del totale degli stranieri presenti sul territorio, seguita dal Bangladesh (10,7%) e dal Pakistan (9,9%).

La struttura per età della popolazione straniera presente nel territorio comunale mostra una netta prevalenza di minori e di persone in età attiva e produttiva. Il 36,7% della popolazione ha un’età compresa tra i 35 e i 60 anni, mentre il 16,5% è minorenni.

Sono aumentati negli ultimi dieci anni gli episodi di ostilità e le denunce di degrado da parte di cittadini e dell’amministrazione pubblica. Parallelamente, cittadini e associazioni hanno promosso iniziative di sostegno al quartiere collocabili in quelle che Twelvetrees (2006) definisce ‘azioni con la comunità’, volte al suo *empowerment* e ‘azioni per la comunità’, volte invece ad aumentare la rappresentanza delle istanze emergenti nei luoghi istituzionali, in una logica di *advocacy* territoriale.

Come in molti altri contesti urbani, nel quartiere in esame, in pochi anni è cambiata radicalmente la composizione della popolazione, fenomeno que-

sto che in alcuni casi è diventato motivo di conflitto su diversi fronti: la qualità dell'ambiente in cui si vive (il proprio quartiere, la propria strada), il controllo sociale dello spazio, le relazioni tra le diverse comunità, la percezione della diversità culturale all'interno degli esercizi commerciali.

Un dato di sfondo di questa realtà riguarda la struttura economica del quartiere. Esprime un tessuto economico composto da piccoli e medi esercizi commerciali, ristoranti, bar e negozi di vendita al dettaglio. Nella strada principale che lo attraversa restano aperti ancora esercizi commerciali storici e di lusso, nell'ambito dell'abbigliamento e dei prodotti per casalinghi di media alta fascia. Accanto a questi convivono ristoranti etnici e sono rinate piccole botteghe di riparazione tessile e prodotti artigianali. Anche il tessuto economico ha incorporato molti segni evidenti dell'aumento delle culture presenti in questo spazio urbano. La narrazione che resta predominante ha descritto il quartiere come degradato, in molte sue aree pericoloso e sporco. Questo a discapito certamente di una cultura del commercio al dettaglio che rivendica invece una storia differente, impaurita da un lato dalla 'cattiva fama' che può sedimentarsi e che conseguentemente potrebbe ridurre il volume di affari, ma anche consapevole che la complessità con cui il quartiere si è evoluto è un tratto inarrestabile e, per alcuni, promettente.

Una commessa di nazionalità italiana di un piccolo esercizio commerciale specializzato in accessori per la casa e camere da letto, racconta come la sua clientela è per circa il 60% italiana e per il 40% straniera. La sua rappresentazione è chiara, il pericolo viene dai grandi centri commerciali, non dalla diversità culturale. Una commessa dichiara:

[...] perché tutti hanno necessità di un materasso, di cose per la casa e di biancheria. Gli stranieri, quelli che conosco, vengono in negozio perché vogliono toccare con mano [...].

Una titolare di un negozio con prodotti di media e alta fascia di prezzo (casalinghi, ecc...) restituisce un racconto tipico di chi si rivolge ad una fascia di clientela con buone capacità economiche,

la clientela è diminuita, noi chiudiamo per effetto della crisi, non della multiculturalità. È anche per colpa dei giornali che descrivono via V.V. come un ghetto e fanno andare via i clienti.

Aggiunge, sul tema della sicurezza, quello che alcuni operatori di strada hanno confermato a seguito di interventi di educazione di comunità:

io ho chiuso il negozio anche alle tre di notte e non mi è mai successo nulla, non è vero che questa strada è pericolosa.

La responsabile di un centro benessere ammette che una buona parte dei propri clienti è cinese e albanese, aspetto questo che è diventato strutturale, così come il titolare di una piccola libreria che sottolinea quanto i fumetti vengono comprati da molte mamme straniere per insegnare ai figli l'italiano.

Queste sono alcune delle rappresentazioni principali che emergono dalla focalizzazione della ricerca sul target dei commercianti, certamente interpretati come stakeholder economici ma anche come testimonianze storiche del quartiere. Ci è parso interessante raccogliere le rappresentazioni del tessuto produttivo fatto in gran parte di negozi al dettaglio in quanto espressione di due tensioni. Da un lato queste rappresentazioni tengono assieme ed esprimono la complessità di un luogo in cui i cosiddetti 'stranieri' stanno diventando parte anche dell'utenza potenziale, della clientela.

Questo fattore non è trascurabile perché alla iniziale distanza e a volte discriminazione messa in atto su basi pseudo-razionali, si affianca la scoperta che dentro il tessuto commerciale si aprono nuovi spazi di incontro, di conoscenza della diversità. Dall'altro, il commercio, soprattutto quello di quartiere, esprime anche un disagio e una preoccupazione dovuta al fatto che i nuovi concorrenti *out-group* offrono servizi multipli, sono negozi 'bazar' (Semi, 2006) dove aleggia la percezione che vi sia una attenzione alle regole più flessibile e incontrollata. Percezione questa ancora alimentata da una retorica del dibattito pubblico e della stampa.

Come restare competitivi in una arena commerciale, di quartiere, dove cambiano le feste, le estetiche e dove il benessere si sta allargando alle nuove generazioni di *out-group*, che incorporano parte della tradizione del luogo, perché vi sono nati, ma introducono variabili del proprio paese di origine, perché la famiglia resta ancorata al paese di origine? Vi è un modello emergente, basato sull'informalità che mette in linea l'appartenenza culturale, il commercio, la vita sociale. Un commerciante *out-group* racconta che il suo primo ingresso in Italia molti anni fa era avvenuto in modo regolare e tramite il contatto con degli amici e familiari. Da qui il sostegno della comunità già presente, l'aiuto per i permessi e per l'inserimento linguistico, la sicurezza di avere qualcuno a cui rivolgersi per fare le richieste di apertura del negozio, la semplificazione nell'avere una traiettoria già dissodata di interpretazione dei problemi della burocrazia.

Poi il negozio di alimentari, frequentato inizialmente solo da connazionali, ora c'è una parte di clientela diversificata per età e cultura di provenienza. Il suo punto di riferimento resta la sua comunità di ingaggio iniziale. Dice di 'fidarsi' perché senza di loro non sarebbe ora con questo negozio. È una questione interessante sia dal punto di vista commerciale che dei processi informali di inclusione. Come intercettare e generare quel rapporto fiduciario

con i futuri imprenditori e commercianti, quell'ingaggio che tra dieci anni li farà sentire parte di una comunità e probabilmente contribuire alla vita di un organo di rappresentanza istituzionale?

Vi sono poi le pratiche emergenti, che si inventano e sperimentano modalità per restare sul mercato rionale che vede più di cinque appartenenze culturali diverse. Un commerciante racconta che ha diviso il suo spazio interno distinguendo un'area con prodotti alimentari 'asiatici' e un'area con prodotti per 'italiani'. Entrare nel negozio significa vedere immediatamente la reificazione materiale del costruito di multiculturalità. È come se lo spazio dicesse al cliente che esistono più tradizioni alimentari e che possono convivere, separate per comodità e chiarezza. Sei libero di restare aderente alla tua, oppure di fare un carrello di prodotti interculturali.

Il tessuto commerciale del quartiere è inevitabilmente cambiato. All'accentramento commerciale in megastore, la multiculturalità ha recuperato e ampliato un'offerta che sarebbe andata probabilmente persa, incorporata essa stessa dentro ipermercati. La clientela è cambiata, ma ciascuno, tranne pochi casi, si preoccupa di intercettare bisogni diversificati. Tra pochi anni le seconde generazioni saranno degli *in-group/out-group*, avranno cittadinanza italiana, parleranno il dialetto del luogo. A quali negozi faranno riferimento e se diventassero essi stessi dei commercianti, a quale supporto istituzionale potrebbero far riferimento?

Il negozio è una zona franca dal punto di vista culturale, in cui vige una regola implicita: qui non ci scambiamo una cultura, non negoziamo una identità, non è legittimo entrare in merito alle scelte personali. Le interazioni tra persone diverse diventano possibili, più semplici da gestire, perché escluse dall'ordine del discorso pubblico. È il luogo, la sua configurazione commerciale che lo esclude a priori. Fuori dal negozio tutto può tornare come prima. I cittadini possono mantenere ferme alcune convinzioni, pur restando clienti. Altri rivedono i propri schemi di significato. I commercianti hanno chiaro che un quartiere multietnico non è né un vantaggio, né uno svantaggio, è la nuova arena con la quale confrontarsi. È la nuova condizione di esercizio della professione, che presuppone una gestione diversa, che richiede attenzioni e modalità nuove di gestione (Mantovan, 2016). Come raccontare le prospettive di sviluppo di un quartiere in evoluzione che non si riconosce dentro un quadro di gossip securitario e che vuole preservare l'anima del commercio?

Per una prevenzione educativa situata

Amiroux e Araya-Moreno (2014) sostengono che è necessario supportare

la ricerca educativa nello studio dei processi di microradicalizzazione come un modo per comprendere perché e come le persone creano confini relazionali nella vita quotidiana, interrompendo l'interazione e la dialettica. È una indicazione interessante perché riporta il processo di radicalizzazione dentro il campo delle scienze dell'educazione epurando il concetto dai tratti iniziali che lo hanno relegato dentro il confine del terrorismo di matrice religiosa o politica.

La prospettiva è quella di vedere nella microradicalizzazione una forma di adozione di un pensiero precritico (Mezirow, 1991). Il pensiero precritico è quel modo del nostro pensare le cose, le relazioni con gli altri, l'esperienza, attraverso categorie che sono date per scontate e certe, vere in un certo senso 'ontologicamente', e soprattutto impermeabili alla negoziazione con l'esperienza e i dilemmi che questa genera. Dentro una prospettiva educativa trasformativa, la radicalizzazione è interpretata come un evento sociale in cui materiali ed elementi culturali generano la condizione per trasformare un'idea radicale in un atto di esclusione sociale e non necessariamente in comportamenti di radicalizzazione violenta.

Da questa lettura emergono almeno tre indicazioni promettenti. Non esiste un approccio valido per tutti nel campo della prevenzione (e far riferimento sempre a termini quali deradicalizzazione o radicalizzazione, non ne crea uno). Le misure adottate per prevenire l'insorgenza di fenomeni di microradicalizzazione, radicalizzazione, radicalizzazione che porta alla violenza o terrorismo, dovrebbero essere in qualche misura personalizzate o situate. Ignorare il contesto e concentrarsi solo sulla meccanica del progetto varato istituzionalmente o basarsi sulle scale di misurazione dei livelli di radicalizzazione (Desmarais, Simons-Rudolph, Brugh, Schilling, & Hoggan, 2017) renderà più difficile capire l'impatto dell'azione messa in campo. Anche le norme socio-politiche del paese sono elementi chiave del contesto, tanto che per esempio in Italia non è ben chiaro quali siano i confini normativi dei costrutti inizialmente descritti (radicalizzazione Vs radicalizzazione violenta per esempio), rendendo l'analisi dei fenomeni e l'intervento educativo faticoso perché ambiguo. Una sensibilità alla ricerca situata e alla trasformazione compatibile con la storia e le condizioni di esercizio del contesto è imprescindibile. Per esempio, il Re del Marocco svolge un ruolo personale e simbolico nella vita dei suoi cittadini come "Comandante dei fedeli" e quindi è in grado di formare opinioni in Marocco in un modo che sarebbe difficile o impossibile da raggiungere anche per altri paesi musulmani o in paesi europei.

Ci sono anche differenze significative tra i paesi europei, così come tra i paesi europei e gli Stati Uniti. Includono il riconoscimento in un certo numero di paesi europei, come Germania e Paesi Bassi, che la radicalizzazione

è un processo che può essere guidato da ideologie diverse da quella del jihadismo violento.

Di conseguenza, c'è una storia di interventi attraverso programmi statali e locali anti-radicalizzazione per prevenire e disimpegnare la radicalizzazione motivata da diverse cause e ideologie. Ad esempio, programmi diffusi e ben noti come *EXIT Deutschland* in Germania e *EXIT Fryshuset* in Svezia sono progettati principalmente per affrontare la radicalizzazione dell'estrema destra e lo fanno da oltre un decennio (Bjørge, van Donselaar, & Grunenberg, 2009).

La natura situata delle misure preventive dovrebbe inoltre accompagnarsi a una maggiore sensibilità pedagogica nell'analisi dei fenomeni. La bilancia pesa ancora molto su misure che non valorizzano le pratiche promettenti, che non sempre si impegnano a dare voce alle prospettive più inclusive e attente a non polarizzare i punti di vista. C'è bisogno di una educazione anche nel raccontare e rendere conto di come si evolve la società, non cadendo nella tentazione di diffondere narrazioni che forniscono rappresentazioni rassicuranti di mondi, visioni, culture così coerenti al loro interno da non potersi toccare e sviluppare.

A volte è assente quel set di contro-narrazioni capaci di tenere assieme le contraddizioni, di non rispondere a una parte e di offrire un quadro più realistico, fatto di complessità e soluzioni da negoziare, da ridiscutere. Più che sollecitare i cittadini a schierarsi potrebbe essere interessante suggerire di imparare a lasciare aperti spazi per esercitare un pensiero dialettico. Questo è un lavoro trasversale di natura pedagogica, che potrebbe coinvolgere la scuola, ma anche il mondo produttivo, dei servizi, delle istituzioni verso quelli che alcuni definiscono una '*strong community*' (Adams, Tibbitt, Doyle, & Welsh, 2008). Il pensiero omofobico, le discriminazioni di genere, gli incidenti di odio e le narrazioni distorcenti sono alcune delle manifestazioni di segni che possono generare microradicalizzazioni e che purtroppo in alcuni casi sfociano in azioni violente.

Quello della gestione, del contenimento e della trasformazione delle prospettive individuali distorte o delle idee sedimentate nella cultura come monolitiche certezze, è una sfida prettamente educativa perché non può essere lasciata all'autoderminazione e alla libera evoluzione (Striano, Melacarne, & Oliverio, 2018). Le esperienze studiate ci forniscono abbastanza elementi per convenire che a certe condizioni l'esperienza è più propensa a generare occasioni di devianza, di pericolo e di disuguaglianza, effetti questi che possono essere intercettati e 'educati', per quanto possibile, attraverso letture circostanziate, puntuali nel ricostruire le trame di quel luogo e di quella particolare comunità, di offrire percorsi di uscita e alternative alle sirene della

certezza, della stabilità a tutti i costi, della identità come fatto e non come processo relazionale.

Riferimenti bibliografici

- Adams, D., Tibbitt, J., Doyle, L., & Welsh, P. (Eds.) (2008). *Building Stronger Communities: Connecting Research, Policy and Practice*. Leicester, UK: National Institute of Adult Continuing Education.
- Ambrosini, M. (2001). *La fatica di integrarsi. Immigrati e lavoro in Italia*. Bologna: il Mulino.
- Amiriaux, V., & Araya-Moreno, J. (2014). Pluralism and radicalization: Mind the gap! *Religious Radicalization and Securitization in Canada and Beyond*, pp. 92-120.
- Antonacci, F., & Galimberti, A. (2019). Educazione e terrorismo. Posizionamenti pedagogici. In F. Antonacci, M.B. Gambacorti-Passerini, F. Oggioni, (a cura di). *Educazione e terrorismo. Posizionamenti pedagogici*, pp. 11-22, Milano: FrancoAngeli.
- Bailey, G., & Edwards, P. (2016). Rethinking radicalisation: Microradicalisations and reciprocal radicalisation as an intertwined process. *Journal for Deradicalisation*, 10, pp. 255-281.
- Bjørge T., & Horgan J. (Eds.) (2009): *Leaving terrorism behind: Individual and collective disengagement*. Londra e New York: Routledge.
- Bjørge, T., van Donselaar, J., & Grunenber, S. (2009). Lezioni dai programmi di disimpegno in Norvegia, Svezia e Germania. In T. Bjørge & J. Horgan (Eds.), *Leaving Terrorism Behind*, pp. 135-151. Londra e New York: Routledge.
- Brambilla L., Galimberti A., & Tramma S. (2019) (a cura di). *Educazione e terrorismo*. Milano: FrancoAngeli.
- Brookfield, S. D., & Holst, J. D. (2010). *Radicalizing Learning: Adult Education for a Just World*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Caramellino, D., Melacarne, C., & Ducol, B. (2021). Transformative Learning and Micro-radicalization. In A. Nicolaidis, S. Eschenbacher, P. Buergelt, Y. Gilpin-Jackson, M. M. Welch, & M. Misawa (Eds.), *The Palgrave Handbook of Learning for Transformation*, pp. 1-54. New York: Palgrave.
- Catarci, M., & Fiorucci, M. (Eds.) (2015). *Intercultural Education in the European Context. Theories, Experiences, Challenges*. London-New York: Routledge.
- Colombo, E., & Semi, G. (2007). *Multiculturalismo quotidiano, le pratiche della differenza*. Milano: FrancoAngeli.
- Desmarais, S. L., Simons-Rudolph, J., Brugh, C. S., Schilling, E., & Hoggan, C. (2017). The state of scientific knowledge regarding factors associated with terrorism. *Journal of Threat Assessment and Management*, 4(4), pp. 180-209.
- Doosje, B., Moghaddam, F. M., Kruglanski, A. W., de Wolf, A., Mann, L. & Feddes, A. R. (2016). Terrorism, radicalization and de-radicalization. *Current Opinion. Psychology*, 11, pp. 79-84.

- Fabbri, L., & Melacarne, C. (2020). Apprendere e disapprendere nei contesti di vita quotidiana. Il caso di un quartiere multietnico. *Educational Reflective Practices*, 1, pp. 18-54, DOI:10.3280/ERP2020-001002.
- Mantovan, C. (2016). La governance dei quartieri multietnici ad alta conflittualità sociale: il caso dell'area di via Piave a Mestre. *Archivio di studi urbani e regionali*, XLVII(116), pp. 5-26.
- Mezirow, J. (1991). *Transformative dimensions of adult learning*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Santerini, M. (2020). The role of Education and Training in Preventing Violent Radicalization. *Gnosis*, (1), pp. 82-89.
- Schmid, A. P. (Ed.). (2011). *The Routledge handbook of terrorism research*. Routledge: London.
- Semi, G. (2006). Il ritorno dell'economia di Bazar. Attività commerciali a Porta Palazzo. In F. Decimo, & G. Sciortino (Eds.). *Stranieri in Italia*, pp. 89-114. Bologna: Reti Migranti.
- Striano, M., Melacarne, C., & Oliverio, S. (2018). *La riflessività in educazione. Prospettive, modelli e pratiche*. Brescia: La Scuola.
- Twelvetrees, A. (2006). *Il lavoro sociale di comunità. Come costruire progetti partecipati*. Trento: Erickson.
- Wiktorowicz, Q. (2005). A genealogy of radical Islam. *Studies in Conflict & Terrorism*, 28(2), 75-97.
- Wilner, A., & Dubouloz, C. J. (2015). Homegrown terrorism and transformative learning: an interdisciplinary approach to understanding radicalization. *Global Change, Peace, and Security*, 22(1), pp. 33-51.
- Winter D. A., & Feixas G. (2019). Toward a Constructivist Model of Radicalization and Deradicalization: A Conceptual and Methodological Proposal. *Front. Psychol.* 10:412. doi: 10.3389/fpsyg.2019.10412.

Pedagogia, diritto e radicalizzazione. Cosa si dovrebbe evitare volendo fare prevenzione

di *Roberto Mazzola*[°]

Riassunto

L'autore intende riflettere, dal punto di vista normativo, sulle policy poste in essere in materia di deradicalizzazione e di prevenzione dei fenomeni di radicalizzazione. Lo scopo è quello di individuarne i punti di debolezza e le contraddizioni.

Parole chiave: Radicalismo; stato di diritto; misure di prevenzione; Islam; nuove generazioni.

Pedagogy, Law, and Radicalization. What should be avoided if you want to do prevention

Abstract

The author intends to reflect, from a normative point of view, on the policies implemented in the field of deradicalization and prevention of radicalization phenomena. The aim is to identify the weaknesses and contradictions.

Keywords: Radicalism; rule of law; preventive measures; Islam; new generations.

First submission: 07/07/2021, *accepted:* 31/08/2021

Available online: 30/09/2021

Principio di tassatività. L'uso impreciso del termine 'radicalizzazione'

Certezza, tassatività e determinatezza sono corollari necessari in uno *Stato di diritto* per assicurare la sicurezza dei traffici giuridici e la regolare

[°] Università del Piemonte Orientale. Corresponding author: rmazzola961@gmail.com.

Educational Reflective Practices (ISSNe 2279-9605), 1/2021 Special Issue
Doi: 10.3280/erp1-special-2021oa12469

dinamica dei rapporti intersoggettivi (Bin, 2004, p. 20). La prevedibilità della regola implica tuttavia la certezza ‘semantica’ perché, a fronte della necessità di conoscere il contenuto della norma, ancor prima v’è l’esigenza di capire quale significato abbiano le parole che la definiscono. La tassatività implica la necessità di conoscere il *significante* delle disposizioni normative.

La prevedibilità e la certezza del diritto abbisognano dunque di un apparato semantico-concettuale condiviso. Eco evidenziava come «ogni processo di comunicazione tra esseri umani (...) presuppone un sistema di significazione come propria condizione necessaria» (Eco, 1975, p. 20). Se dunque le parole si fanno opache, la certezza e la prevedibilità delle regole si attenuano e la babele delle interpretazioni finisce per erodere la certezza stessa delle regole (Spinelli, 2011). Così è accaduto per il termine ‘radicalizzazione’. Esso ha finito per assumere una molteplicità di significati divenendo sinonimo di: “integralismo”, “fondamentalismo”, “*jihadismo*”, “estremismo”. Lemmi differenti accomunati da una generale accezione negativa, poiché chi si ‘radicalizza’, sia esso un individuo o una comunità, è percepito come attore sociale sospetto, non gradito, minaccioso, in quanto il suo pensare ed agire sono immediatamente ricondotti alle categorie dell’intransigenza, dell’assenza di dialogo, del rifiuto di ogni forma di compromesso e, ovviamente, della violenza.

La verità è che la ‘radicalizzazione’ religiosa è un termine polisemantico all’interno della quale si ritrovano, tanto l’idealizzazione di un ordine alternativo al sistema politico-giuridico esistente, quanto la rivendicazione, sul piano morale, del ritorno alla Scrittura quale unico fondamento di ogni critica e rinnovamento. Vi si annida il rifiuto del materialismo, così come del modernismo e della laicità occidentale.

Il fatto che il concetto di ‘radicalismo’ sia proteiforme rappresenta un problema. Non per nulla l’uso di questo termine suscita da tempo non poche perplessità, poiché per molti si tratta di un concetto intrinsecamente arbitrario, spesso usato solo per dare una connotazione negativa a idee non gradite. In particolare, il suo utilizzo diviene particolarmente problematico quando è assunto ad oggetto di specifiche fattispecie criminali. Il rischio, in questo caso, è che l’intero ventaglio di comportamenti ascrivibili al fenomeno di radicalizzazione venga ricondotto alla categoria della illiceità cosicché alcune azioni, senza dubbio discutibili sotto il profilo sociale, ma del tutto conformi all’ordine pubblico costituzionale, finiscano ugualmente per essere ricondotte, anche solo indirettamente, alla sfera della violenza e quindi alla dimensione dell’illecito.

Ora, la verità è un’altra. Candiard (2021) affrontando il tema del fanatismo religioso parte dall’assunto che la fede non è mai moderata, in quanto per la sua forza profetica contiene elementi di radicalità e di antagonismo,

senza i quali non vi sarebbe fede e non si avrebbe autentica esperienza spirituale. Solo una lettura superficiale assocerebbe la dimensione religiosa ad una visione esclusivamente irenica della fede (Naso, 2019, p. 132; Stern, 2005, p. 259). Questo significa che, così come bisogna non essere ingenui nell'associare sempre e comunque la religione alla pace, analogamente è necessaria cautela nel ricondurre la radicalizzazione religiosa alla sola sfera della violenza. Insomma, bisogna distinguere fra forme di radicalizzazione lecite e manifestazioni di radicalizzazione illecite, ricordando quanto indicato alle lettere g) e h) dei *considerando* della Risoluzione del Parlamento europeo del 25 novembre 2015, ovvero che: «è l'uso perverso della religione, e non la religione in quanto tale, una delle cause della radicalizzazione»¹. Anche le *Linee guida* dettate nel 2019 dall'OSCE su «Libertà di religione o convinzione e sicurezza», insistono su questo distinguo. Lo fanno dove, parlando di 'estremismo', evidenziano come esso sia spesso confuso con la violenza, «sebbene non esistano prove empiriche che confermino l'esistenza di un nesso causale o un'evoluzione dal pensiero 'estremista' in atti violenti, o che il pensiero 'estremista' implichi l'intenzione di impegnarsi in un comportamento violento tale da giustificare l'intervento dello Stato» (Fattori, 2021, p. 237). Ne consegue che il fenomeno dell'estremismo/radicalizzazione violenta va nettamente distinto dalla nozione più generale di 'estremismo'. «Sostenere idee 'estremiste' non costituisce di per sé una minaccia alla sicurezza»².

Quella indicata dal Parlamento europeo e dall'OSCE è una interpretazione condivisa anche da una parte della dottrina. Khosrokhavar nel 2014 propose una definizione di radicalismo che anticipava nel suo impianto la definizione dell'OSCE. Egli, infatti, riconduceva tale fenomeno ad un vero e proprio processo dove l'individuo o il gruppo adottano *forme violente di azione*, direttamente collegandole a una ideologia estremista a contenuto politico, sociale o religioso, comunque funzionali alla contestazione dell'ordine costituito sul piano politico, sociale o culturale (Khosrokhavar, 2014, p.8). In verità già il ddl n. 2883 approvato alla Camera il 18 luglio 2017 contenente le «Misure per la prevenzione della radicalizzazione e dell'estremismo violento di matrice jihadista», nell'art. 1 comma 2 introduceva una definizione di radicalizzazione che richiamava la 'violenza' come fattore costitutivo, qualificandola come fenomeno relativo a persone che : «(...) abbracciano ideologie di matrice jihadista, ispirate all'uso della violenza e del terrorismo,

¹ Risoluzione del Parlamento europeo del 25 novembre 2015 sulla *Prevenzione della radicalizzazione e del reclutamento di cittadini europei da parte di organizzazioni terroristiche* (2015/2063 INI), in <<https://op.europa.eu/it/publication-detail/-/publication/c8f99ff8-bae1-11e7-a7f8-01aa75ed71a1>> (visitato il 4 giugno 2021).

² *Ibidem*.

anche tramite l'uso del web e dei social network»³. Sulla stessa linea definitoria si colloca anche il recentissimo ddl s. 258 del 18 aprile 2021 in materia di «Misure per la prevenzione della radicalizzazione dell'estremismo violento di matrice jihadista». Esso, nell'art. 1, parla espressamente di gruppi terroristici che abbracciano ideologie jihadiste «ispirate all'uso della violenza e del terrorismo, anche tramite l'uso del web e dei social networks» (OCSE, 2021, p. 237).

Tuttavia anche l'uso delle espressioni: 'jihadismo', 'salafismo' o 'islamismo' quali sinonimi di 'radicalizzazione' generano ambiguità e aprono un orizzonte esegetico molto complesso che implica la conoscenza, da parte degli operatori del diritto, i giudici in particolare, di profili non solo giuridici, ma storici, oltretutto teologici, rispetto ai quali tanto i magistrati, quanto la pubblica amministrazione risultano spesso non sufficientemente preparati.

Per capire se sia in atto un processo di radicalizzazione potenzialmente violento, tale da giustificare il ricorso alle norme penali, bisognerà dunque conoscere, innanzitutto, la differenza fra 'musulmano' e 'islamico' e, nell'ambito di quest'ultima categoria, distinguere gli islamisti a seconda del loro *modus operandi* e del loro rapporto verso le istituzioni democratiche, distinguendo fra 'jihadisti', 'rigettanti non violenti' e 'partecipazionisti'. Se i primi rifiutano la partecipazione democratica ricorrendo alla violenza, i secondi, pur contrapponendosi ad ogni sistema di governo non basato sulla legge islamica, escludono l'uso della violenza cosicché non dovrebbe essere applicata loro la normativa antiterrorismo prevista dal nostro legislatore. Stessa cosa vale per i c.d. 'islamisti partecipazionisti', i quali, pur aderendo ad una ideologia islamista, non rifiutano l'interazione con la società, attraverso la partecipazione alla vita pubblica e al processo democratico.

Il problema è che la linea di confine tra tutte queste categorie è labile, anche se, in generale, si può dire che fare coincidere i salafiti con gli jihadisti legati a *Al-Qaeda* o all'*Islamic State* è sbagliato. È vero che il salafismo condivide con gli *jihadisti* una certa prossimità di valori e di principi, tuttavia le differenze prevalgono sulle convergenze: se per i salafiti l'ortoprassi religiosa è importante, ciò non lo è per i radicalizzati; i salafiti non conoscono scorciatoie per la salvezza, al contrario i radicalizzati le praticano, dispensandosi dalle pratiche regolari; per un salafita la vita è comunque un dono di Dio funzionale alla costruzione di un percorso di salvezza, dunque non la si può disprezzare preferendole la morte. Sotto il profilo sociologico, poi, il *jihadista* segue regole molto meno rigorose di quelle praticate dai salafiti: nell'Is, ad esempio, veniva riconosciuta una certa libertà e autonomia alle

³ Senato della Repubblica, XVIII Leg., ddl del 18/04/2021, n. 228 Fasc. Iter., «Misure per la prevenzione della radicalizzazione dell'estremismo violento di matrice jihadista».

donne e non venivano in generale rispettate, a differenze delle comunità salafite, le norme relative al pudore sessuale; per gli *jihadisti* dell'IS, non per i salafiti, valeva poi la cultura del rispetto dei genitori; per i *jihadisti* dell'IS, inoltre, gli infedeli erano passibili di morte, mentre per i salafiti un individuo non può mai essere obbligato a convertirsi. È evidente che tali differenze, se non debitamente tenute in conto, possono portare a limitare ingiustamente il diritto di libertà religiosa di tutti quei musulmani che, per la sola ragione di sposare un islam tradizionalista e conservatore, vengono qualificati come radicali.

Repressione o prevenzione della radicalizzazione?

Il modello repressivo e quello preventivo da sempre convivono all'interno dei sistemi normativi. Negli ultimi decenni il legislatore italiano ha predisposto un apparato normativo penale specificamente funzionale al problema delle derive derivanti dalle forme violente di radicalizzazione. Nel sistema giuridico italiano a monte dell'interna catena normativa v'è infatti l'art. 270 *bis* c.p. che ha introdotto la fattispecie criminosa di «Associazioni con finalità di terrorismo anche internazionale o di eversione dell'ordine democratico». Da lì è partita una sequenza di norme sfociate, grazie all'art. 15, comma 1 del ddl. 27 luglio 2005, n. 144, poi convertito con modificazioni nella l. 31 luglio 2005, n. 155, nell'art. 207 *sexies* c.p. che in qualche misura sintetizza lo spirito «di tutte le fattispecie penali di contrasto al terrorismo» (Salcuni, 2021, p. 115), mi riferisco all'art. 270 *ter* c.p. in materia di concorso nel reato di favoreggiamento a persone che partecipano alle associazioni indicate negli articoli 270 e 270-*bis*; il 270 *quater* c.p. che punisce chi arruola persone per la realizzazione di atti con finalità di terrorismo predisponendo una tutela più avanzata di quella prevista dall'art. 270 *bis*; il 270 *quinquies* c.p. in materia di addestramento a scopo di terrorismo. A queste si aggiungono le norme finalizzate a prevenire il fenomeno terroristico, come l'art. 414 c.p. in materia di 'istigazione a delinquere' o il 497 *bis* c.p. in materia di possesso e fabbricazione di documenti di identificazione falsi (Colaiani, 2019, p. 13).

A fronte dell'emergenza dettata dai fenomeni di radicalizzazione potenzialmente violenta la risposta istituzionale può essere, tuttavia, anche di altra natura. Pur rimanendo nell'ambito penale, spesso si è ricorso all'istituto delle misure di prevenzione⁴. Tale istituto, nato per combattere le varie forme di

⁴ La fattispecie di pericolosità prevista dall'art. 4, primo comma, lett. d) del d. lgs. 6 settembre 2011, n. 159, a seguito della novella, è ora applicabile anche a «coloro che, operanti in gruppi o isolatamente, pongano in essere atti preparatori, obiettivamente rilevanti, diretti a sovvertire l'ordinamento dello Stato, con la commissione di uno dei reati previsti dal capo I, titolo VI,

criminalità organizzata e eversione politica degli anni Sessanta e Settanta (Alicino, 2021, p. 185), è stato generalmente interpretato e applicato in chiave ‘punitiva’, con conseguente limitazione dell’esercizio dei diritti e delle libertà della persona ritenuta pericolosa, anche se tale istituto ha una funzione ed una natura distinta rispetto alla sanzione penale: mentre quest’ultima è subordinata all’accertamento del reato e della colpevolezza dell’imputato, la misura di prevenzione non presuppone la consumazione di esso, ma tende soltanto a prevenirne la commissione da parte di soggetti ritenuti pericolosi. In verità nel 2017 l’Ufficio misure di prevenzione del Tribunale di Bari si è discostato da tale schema, applicando con spirito diverso la misura di prevenzione. Il giudice pugliese, infatti, ha utilizzato tale istituto in chiave prevalentemente risocializzante (Alicino, 2021, p. 185) ricorrendo alla figura del mediatore interculturale e adeguando l’applicazione della misura di prevenzione alle linee guida indicate ed elaborate dall’Università degli Studi di Bari. L’istituzione universitaria è stata dunque assunta come una sorta di «*intellettuale collettivo* invocato al fine di approntare strumenti e tecniche efficaci al contrasto del terrorismo» (Valente, 2017, p.21), una *ratio*, quest’ultima, riscontrabile anche in altre esperienze informate alla logica della prevenzione da realizzarsi attraverso strategie di dialogo e d’interazione fra differenti attori sociali, come dimostrano il progetto PriMED finanziato dal MUR; il progetto *Simurgh* e il Modulo *Jean Monnet Future* realizzati presso l’Università Statale di Milano (Milani, 2021, p. 189).

Il problema, dunque, non è la compresenza all’interno di un medesimo sistema di istituti di natura repressiva e preventiva, quanto evitare che se ne mischi l’utilizzo. L’esperienza francese del *Centre de prévention, insertion et citoyenneté* di Beaumont-en-Veron creato nel 2016 dall’allora Primo Ministro Manuel Valls ne è una testimonianza significativa. Al n. 52 del piano d’azione contro la radicalizzazione e il terrorismo, il c.d. (PART), il governo francese prevedeva che tali centri avrebbero avuto il compito di prendersi carico delle persone radicalizzate con seri problemi personali di natura identitaria o in via di radicalizzazione e, soprattutto, in conflitto con il proprio *milieu* familiare e con la società. Dunque un programma pedago-

del libro II del codice penale o dagli articoli 284, 285, 286, 306, 438, 439, 605 e 630 dello stesso codice nonché alla commissione dei reati con finalità di terrorismo anche internazionale ovvero a prendere parte a un conflitto in territorio estero a sostegno di un’organizzazione che persegue le finalità terroristiche di cui all’articolo 270-sexies del codice penale». Per una lettura generale sulle misure di prevenzione si veda: E. Gallo, v. *Misure di prevenzione (profili sostanziali)*, in, *Enc. giur.*, vol. XX, Treccani, Roma, 1990, p. 1 ss.; Balsamo, A. (2006). *La prevenzione ante delictum*, in R. E. Kostoris, R. Orlandi (a cura di), *Contrasto al terrorismo interno e internazionale*, Torino: Giappichelli.

gico concepito «pour rendre à l'individu son libre arbitre et favoriser sa réinsertion familiale, sociale et professionnelle(...)» (Alber, Cabalion, & Cohen, 2020, p. 43). Il progetto, subito incagliatosi, è fallito dopo poco tempo: perché? Le ragioni sono molteplici, tuttavia tra esse assume particolare importanza la scelta di avere voluto far coesistere lo spirito dialogico ed ecumenico degli operatori provenienti dal mondo dell'assistenza sociale (logica preventiva), con quello militare basato sulla disciplina e l'ordine (logica repressiva). Se la logica del dialogo si fondava sulla capacità empatica di «créer un lien de confiance et d'estime» (p. 75), l'approccio di natura marziale era fondato sulla pedagogia dell'obbedienza e dell'ordine. Mentre coloro che provenivano dal mondo dell'assistenza sociale privilegiavano un approccio 'politico', i secondi facevano prevalere un impegno informato alla logica militare del sacrificio e dell'onore giocando sulla retorica dei valori e dei simboli repubblicani: la divisa; la bandiera, l'inno nazionale. Tutto ciò faceva parte di una messa in scena funzionale a veicolare all'opinione pubblica francese un messaggio rassicurante: «les jeunes étaient présentés comme étant entre de bonnes mains et, en entrant dans le centre, comme ayant nécessairement 'choisi la France'» (p. 140). La verità è che tale sincretismo metodologico non ha funzionato. Per gli 'educatori' di professione il lavoro pedagogico avrebbe dovuto essere informato innanzitutto all'empatia e all'ascolto, per la direzione del Centro, al contrario, avrebbero dovuto prevalere la forza socializzante militare, i valori dell'obbedienza e del rigore, i soli principi capaci di fondare una strategia educativa efficace, una politica preventiva credibile. Due mentalità e visioni strategiche tra loro incompatibili se sperimentate all'interno della medesima azione preventiva, in quanto una è destinata ad annullare gli effetti dell'altra. Bisogna dunque scegliere: carota o bastone, se non si vuole indebolire l'efficacia educativo-preventiva dell'azione posta in essere.

Giovani pericolosi o giovani in pericolo? Difficoltà nel prevedere i tempi di intervento e la tipologia di soggetti su cui intervenire

Nel già citato caso del provvedimento del Tribunale di Bari il comportamento della persona destinataria della misura di prevenzione presentava alcune caratteristiche: ampio uso del web con ripetuti post relativi al tema della miscredenza dei non musulmani; esaltazione della *sharia*; contrapposizione fra Islam e cultura occidentale; condivisione dell'estremismo islamico in chiave antioccidentale. L'indagato manifestava inoltre una netta cesura con il proprio passato, testimoniata dal cambiamento del nome e «dalla simulazione di dialoghi fra le proprie due identità virtuali, l'una precedente e l'altra successiva alla conversione» (Valente, 2017, p.18).

Sorge allora spontaneo domandarsi: verso persone con tali caratteristiche è giustificabile o non applicare provvedimenti limitativi delle libertà? Aderire ad una lettura estremista del messaggio religioso, che tuttavia non si traduce in violenza, giustifica l'applicazione di misure di prevenzione e percorsi di risocializzazione? Si tratta di persone pericolose o di persone in pericolo?

Gli interrogativi non sono retorici perché comportano, a seconda della risposta, strategie e politiche di prevenzione diverse e implicano competenze professionali e strutture d'intervento differenti.

Non è certamente mia intenzione sciogliere ciascuno di questi nodi problematici, quanto più semplicemente provare a fare chiarezza su alcuni aspetti preliminari.

Intanto è doveroso precisare che quando si parla di persone 'radicalizzate' prevalentemente si fa riferimento all'universo giovanile. Il problema della radicalizzazione ha una sua connotazione anagrafica precisa: coinvolge prevalentemente i giovani, sia uomini sia donne (Roy, 2016). In Europa il *jihadismo* è un movimento di giovani che, non solo si costituisce al di fuori dei punti di riferimento religiosi e culturali dei genitori, ma risulta inscindibile dalla 'cultura giovanile'⁵ e di quest'ultima eredita l'afflato utopico-rivoluzionario, anche attraverso il ricorso alla violenza. I giovani che hanno aderito all'IS sono stati attratti, non tanto dalla promessa di costruire una società nuova antioccidentale (Vidino, Marone, & Entenmann, 2017), quanto dalla rivolta pura, dalla «violenza *no future*» (Roy, 2016, p. 13). V'è a questo proposito una continuità con il radicalismo rivoluzionario degli anni Sessanta: dalla Rivoluzione culturale all'IS passando dalla Banda *Baader-Meinhof* si rimprovera ai genitori di avere 'tradito' la rivoluzione, la democrazia, l'Islam, «e di non avere trasmesso la verità (...)» (p. 82). V'è alla base di tutto ciò il rifiuto totale⁶ dell'ordine esistente: non si accettano accordi e non si cercano alleanze perché «(...) ci si mobilita nella cornice di un immaginario tendenzialmente romantico, incentrato sull'eroismo, il sacrificio e l'auto-realizzazione, oscillando fra il puritanesimo salafita o maoista e la sessualità aperta dei guerriglieri latinoamericani» (p. 82).

Un altro dato che ricorre costante fra i giovani radicalizzati è l'ignoranza religiosa. Sembra paradossale, ma l'estremismo religioso, quello islamista in particolare, è espressione, per un verso, della secolarizzazione occidentale, e

⁵ Cfr. O. Roy, *Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste* - «Le Monde», 24/11/2015, in <http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/24/le-djihadisme-une-revolte-generationnelle-et-nihiliste_4815992_3232.html> (visitato il 28 maggio 2021) (visitato il 25 giugno 2021).

⁶ Si legga G. Caldiron, *Il sociologo Khosrokhavar: giovani tra banlieue e radicalismo*, «Il Manifesto», 22/11/2015, in <<http://ilmanifesto.info/giovani-tra-banlieue-e-radicalismo/>> (visitato il 18 maggio 2021).

per un altro di una riscoperta tardiva e approssimata del linguaggio religioso. I giovani radicalizzati⁷ fluttuano all'interno di una religione priva di ancoraggio sociale e culturale vantandosi della loro deculturazione. Tuttavia, proprio questa loro sostanziale estraneità all'universo religioso rende ai loro occhi quest'ultimo attraente, perché vissuto come «un percorso di rottura» (Roy, 2016, p. 75). Ciò che attrae del radicalismo, soprattutto quello islamico, è la capacità di generare paura e di alimentare allarme sociale. «Di conseguenza appare assurda l'idea di guarirli attraverso la pratica di un Islam buono e moderato dispensato da imam buoni e moderati, dal momento quello che cercano è proprio la radicalità in quanto tale» (p.80). Si tratta di una generazione che è ancora più radicale dei radicali del passato, nella misura in cui ricerca la morte e la distruzione di una società uccidendosi con il mondo che si rifiuta.

Ritornando agli interrogativi iniziali, v'è allora da capire se si tratta di giovani effettivamente pericolosi o soltanto di giovani in pericolo. In realtà sono vere entrambe le cose, proprio perché chi è in pericolo spesso diviene pericoloso. È però del tutto evidente che tutto ciò non aiuta a comprendere quali strategie di prevenzione adottare. Come suggerisce l'esperienza francese: «cette incertitude a généré un flottement dans l'accompagnement des jeunes. Les déseccarods sur la nature même de leur problème, et conséquemment sur ce qu'il convenait de faire avec eux, sont devenus de plus en plus concrets au quotidien» (Roy, 2016, p. 106). Ritenere che siano solo 'pericolosi' significherebbe privilegiare un approccio esclusivamente securitario secondo lo schema binario: offesa-difesa. Sotto il profilo preventivo implicherebbe protocolli di ingaggio e strategie educative di natura costrittiva, a tutto vantaggio della logica della sorveglianza. Si tratterebbe, in altri termini, di sorvegliarli «avec la même logique que les services de sécurité lorsque'ils suivent un groupe suspecté de vouloir commettre un attentat (...)» (p. 107). Quando si verifica ciò non si è più nel sociale puro e ciò cambia le modalità di approccio ai giovani e la tipologia di lavoro da fare. I profili pedagogico-educativi vengono marginalizzati. Un approccio securitario implica infatti un rapporto più formale e meno spontaneo, anche in ragione di una conoscenza più limitata dei dati relativi ai giovani radicalizzati. Tutto ciò indebolisce il momento dell'incontro dove educatore e educando si conoscono instaurando una dinamica di reciproca apertura e confidenza che sta alla base del lavoro socio-educativo il quale, si sa, «suppose une forme de don de soi de la part de l'accompagnant (...)» (p. 110).

⁷ Si legga anche: Rapporto ISPI, *La minaccia terroristica*, in <<http://www.ispionline.it>> (visitato il 10 giugno 2021).

Diverso se si pensasse che i giovani radicalizzati siano *in pericolo*. In questo caso la paura, la segretezza, l'assenza di confidenza, lascerebbero il passo alla logica del dialogo, dello scambio e della confidenza. Tornerebbe a prevalere il profilo socio-educativo, a sfavore di quello più muscoloso ispirato ad una logica marziale. Non so se uno sia meglio dell'altro, dico soltanto che sono due approcci differenti, tra loro incompatibili, se non altro per le professionalità che richiedono, e pertanto qualunque soluzione di compromesso andrebbe, se possibile, evitata.

Principio di competenza. Il problema pedagogico-amministrativo nell'individuare le *hard* e *soft skills* del personale destinato ai programmi di deradicalizzazione o prevenzione alla radicalizzazione

Per attivare efficaci politiche di deradicalizzazione o di prevenzione alla radicalizzazione si devono avere persone competenti e preparate. È doveroso, oltre che indispensabile per il raggiungimento degli obiettivi previsti, evitare l'improvvisazione o il ricorso a profili professionali generici. Tuttavia questo assioma, che sembrerebbe a prima vista scontato, spesso non trova conferma nella realtà. Lo testimonia ancora una volta quanto accaduto in Francia. Bisogna dunque chiedersi se vi sia o non la necessità di professionalità certificate per affrontare le problematiche della radicalizzazione.

La dirigenza del *Centre de prévention, insertion et citoyenneté* ha sempre ritenuto necessario avvalersi innanzitutto di persone che non avessero che la 'vita' come percorso formativo. Ha sempre difeso l'idea che la selezione dovesse avvenire non utilizzando i CV, ma basandosi sulle «*histoires personnelles*» facendosi condizionare il meno possibile dalle qualificazioni professionali e dalle corrispondenti certificazioni. Insomma, tutti possono essere potenzialmente educatori e nessuno lo è di diritto. Ora, il solo 'vissuto personale', la sola esperienza empirica può sostituirsi alle qualificazioni professionali certificate? Chiaramente dietro la scelta dei criteri selettivi si cela sempre un obiettivo politico. Nel caso francese il governo aveva bisogno di quadri che condividessero senza riserve il mito dell'unità dei valori repubblicani e una metodologia sostanzialmente militare basta sull'accettazione acritica delle scelte del governo: quindi obbedienza alla retorica patriottica e all'autorità gerarchica. Un approccio di questo tipo richiedeva un educatore molto particolare, dai tratti squisitamente militari, capace soprattutto di eseguire il proprio mandato senza approccio critico e senza porsi tante domande. Il personale incapace di soddisfare tali requisiti sarebbe stato progressivamente marginalizzato e sostituito con personale, forse meno qualificato, ma

sicuramente più ubbidiente e meno incline alla riflessione problematica (Puaud & Gonçalves, 2004; Chantarine & Sallée, 2013, p. 449).

L'esperienza francese solleva dunque più di un interrogativo. Intanto mette in luce il problema di chi debba occuparsi dei percorsi di deradicalizzazione: addetti ai lavori o persone scelte a prescindere dalle proprie *hard skills*? V'è poi un problema di genere. L'esperienza francese insegna che il percorso di deradicalizzazione è strettamente legato ad una idea di forza, di durezza e di competizione che richiama negli stereotipi comuni la dimensione di 'virilità'. Là dove s'indebolisce il peso del profilo culturale e della competenza professionale certificata, inevitabilmente si finisce per marginalizzare la posizione della donna. L'esaltazione di qualità pensate come maschili quali: la forza fisica, il coraggio, il sangue-freddo per giustificare il reclutamento e la selezione, ne sono la prova.

Che fare dunque? Data l'esperienza fallimentare sperimentata dalla Francia, ritengo che selezionare il personale non basandosi sulla qualificazione professionale, o scegliendo professionalità fondate esclusivamente su una idea antagonista del processo di prevenzione o deradicalizzazione, non può che portare a una dequalificazione e impoverimento delle azioni poste in essere e dei risultati attesi. Formazione continua, coinvolgimento di competenze e professionalità specifiche sono, al contrario, la migliore strategia da seguire.

Dove agire? Modello inclusivo vs. modello esclusivo

Centri speciali in grado di isolare il fattore patogeno dal resto della società per poi tentarne il reinserimento rendendolo compatibile al sistema, oppure agire in via inclusiva attraverso strategie d'interazione con i molteplici attori sociali impegnati nei processi d'integrazione?

Nel 2016 in attuazione dell'Agenda europea sulla sicurezza, la Commissione europea presentò una comunicazione dal titolo: «Sostenere la prevenzione della radicalizzazione che porta all'estremismo violento (COM (2016) 379)». In questo documento venivano definite una serie di iniziative per supportare gli sforzi compiuti dagli Stati europei nel settore della promozione dell'istruzione inclusiva e dei valori comuni, al fine di contrastare la propaganda estremista su internet e all'interno delle carceri. È evidente che l'agenda predisposta dalla Commissione europea propende per una strategia di natura inclusiva, ben lontana dal modello concentrazionario francese, a metà strada fra un ordine monastico e una caserma e funzionale ad un messaggio politico che fa dell'incompatibilità fra le pratiche e il substrato cultu-

rale di alcune convinzioni religiose, l'islam in particolare, il perno della propria campagna anti-separatista in nome della difesa dei valori repubblicani e della necessità di «faire corps contre un ennemi intérieur menaçant l'unité nationale» (Alber, Cabalion & Cohen, 2020, p. 230).

Al contrario la normativa del ddl S. 258 del 2021 sembra andare nella direzione giusta manifestando piena conformità all'Agenda europea della sicurezza e alle linee guida su libertà religiosa e sicurezza elaborate dall'OSCE nel 2019. Nell'art. 7, infatti, la norma insiste sulla formazione specialistica rivolta a uno svariato numero di persone operanti all'interno della pubblica amministrazione. Formazione che sotto il profilo dei contenuti dovrebbe riguardare la conoscenza delle lingue straniere e l'acquisizione di specifiche competenze in materia di dialogo interculturale e interreligioso⁸. Una formazione, in particolare, rivolta al personale delle Forze di polizia e delle polizie municipali; delle Forze armate; dell'amministrazione penitenziaria; del Garante nazionale e dei garanti locali dei diritti delle persone detenute o private della libertà personale, nonché dei docenti e dirigenti delle scuole di ogni ordine e grado e delle università; degli operatori dei servizi sociali e socio-sanitari, insomma di tutte quelle categorie professionali alle quali dal 2019 si rivolge il progetto PriMED⁹, in piena conformità e coerenza, tra l'altro, con le linee guida che il Parlamento europeo ha suggerito alla Commissione per assicurare un migliore dialogo fra le culture. Tra queste: l'attuazione di programmi di scambio di studenti e docenti nel quadro di una cooperazione universitaria fra Europa e Mediterraneo; l'istituzione di un'università euro-islamica in un luogo adeguato sul territorio dell'Unione europea, che contribuisca a configurare e strutturare in primo luogo un Islam europeo moderno.

È del tutto evidente che sul piano preventivo anche la scuola rappresenta una pedina strategica, soprattutto in una società nella quale «il più lontano e il più diverso diventano (fisicamente o virtualmente) vicini» (Touraine, 2002, p. 288). In questo senso l'art. 8 dello stesso ddl richiama la necessità di interventi preventivi in ambito scolastico. In particolare i primi tre commi prevedono, attraverso l'Osservatorio nazionale per l'integrazione degli alunni stranieri e per l'Intercultura, l'attivazione di una serie di azioni finalizzate, si legge, «a diffondere la cultura del pluralismo e a prevenire episodi di radicalizzazione in ambito scolastico». Questa rimane la via maestra da seguire. Ogni altra soluzione fondata sull'irreggimentazione andrebbe evitata.

⁸ Senato della Repubblica, XVIII Leg., ddl del 18/04/2021, n. 228 Fasc. Iter, cit.

⁹ Cfr. <https://primed-miur.it/>.

Laicità e strategie di prevenzione alla radicalizzazione. Ignorare o non il fattore religioso?

«*Ignorer, invisibiliser ou accompagner la pratique religieuse?*» (Alber, Cabalion, & Cohen, 2020, p. 123). La questione è delicata in quanto si tratta di capire quale spazio debba avere la dimensione religiosa nei programmi di deradicalizzazione. In particolare, si tratta di comprendere se vi sia o non spazio per la figura del ministro di culto o della guida spirituale e se l'eventuale presenza di questi ultimi sia o non coerente al principio di laicità. Non solo, bisognerà anche domandarsi se ai fini delle politiche di prevenzione l'applicazione rigorosa ad ogni costo del principio di laicità sia o meno utile e opportuna.

Il caso francese del *Centre de prévention, insertion et citoyenneté* è, da questo punto di vista, ancora una volta un caso paradigmatico. L'approccio iniziale fu ispirato alla più assoluta non identificazione con alcun messaggio religioso (Alber, Cabalion, & Cohen, 2020, p. 125). Questa scelta, dettata da una rigorosa interpretazione del principio di laicità, fu tuttavia ben presto oggetto di ripensamento. Il punto è interessante in quanto obbliga a riflettere sul fatto se sia o non utile escludere completamente ogni riferimento alla religione in un percorso di deradicalizzazione di natura religiosa, ovvero capire se interpretare quest'ultimo come una esperienza di *disintossicazione* da tutto ciò che riguarda la sfera religiosa, oppure, considerare le strategie di lotta alla radicalizzazione come una sorta di cura omeopatica consentendo l'uso di piccole dosi di religiosità al giorno. La scelta fatta di consentire la preghiera individuale nello spazio privato della propria stanza, a prima vista poteva sembrare una soluzione ragionevole, capace di coniugare le esigenze di prevenzione ispirate al principio di laicità con quelle religiose individuali dei singoli partecipanti. Forse ciò avrebbe anche favorito il cambiamento del paradigma religioso, passando da un linguaggio estremista ad uno più moderato. Di fatto tutto ciò è risultato impossibile in quanto la logica militare sottesa al regolamento del centro è prevalsa sulla istanza religiosa, essendo impossibile durante la giornata accedere alle camere per poter pregare, ma soprattutto mancava il tempo da dedicare alla preghiera e al raccoglimento a causa del fitto calendario di lavoro giornaliero previsto dalla Direzione. L'esclusione di qualsiasi forma di pratica religiosa dal protocollo di deradicalizzazione, produsse, come era prevedibile, l'effetto esattamente opposto: si cominciò a pregare in forma clandestina: «*les pensionnaires les plus religieux ont par exemple trouvé un lieu à l'abri des regards (...) pour faire leurs prières pendant les pauses, un lieu que les formateurs ont nommé, par dérision, la 'mosquée interdite' dont l'existence était manifestement connue de*

tous et sur la quelle ils ont délibérément fermé les yeux» (Alber, Cabalion, & Cohen, 2020, p. 130).

Questa vicenda insegna due cose: l'applicazione rigorosa e rigida di taluni principi costituzionali, come quello di laicità, spesso può essere inopportuna perché rende meno efficace e incisiva l'azione di deradicalizzazione. Pensare di creare spazi neutrali del tutto incontaminati dalla dimensione religiosa in alcuni casi può risultare dannoso, o quanto meno poco efficace. Un approccio pragmatico in questi casi risulterebbe più utile. Non a caso gli educatori del Centro consentirono, facendo finta di niente, ai destinatari del programma di deradicalizzazione di pregare, e così facendo loro stessi maturarono un'idea meno rigida e preconcetta del rapporto fra radicalizzazione e preghiera.

La questione del rapporto deradicalizzazione/laicità presenta poi un secondo profilo problematico (Martucci, 2019). Osserva al riguardo la migliore dottrina: «l'indottrinamento integralistico, foriero di adesione a qualsiasi forma di terrorismo *jihadista*, può essere contrastato attraverso la religione o attraverso la Costituzione» (Colaiani, 2019, p. 46). Siamo proprio sicuri che una escluda l'altra? Non è forse ipotizzabile che le due possano concorrere al raggiungimento del medesimo risultato, pur muovendosi in distinti ordini? In fin dei conti l'art. 1 della l. 121 del 1985 prevede la piena compatibilità fra la distinzione degli ordini e il principio di reciproca collaborazione, basta che sia finalizzata alla promozione dell'uomo e al bene del paese. Far argine al fenomeno di radicalizzazione sicuramente va nella direzione appena indicata essendo funzionale, tanto alla tutela dei diritti umani, quanto al bene della nazione. Così come è innegabile che sia un bene per la comunità politica il fatto che si creino le condizioni affinché i processi d'integrazione sociale e di pluralismo religioso si solidifichino, perché solo così si potrà avere una deradicalizzazione capace di agire quale fattore di risocializzazione alla laicità, alla valorizzazione delle differenze di natura religiosa e culturale.

Se dunque nell'economia delle politiche di deradicalizzazione dovesse manifestarsi una domanda dai contenuti religiosi rivolta a coloro che gestiscono tali processi costoro come dovrebbero comportarsi? Ignorare l'istanza dichiarando la propria incompetenza, oppure soddisfarle coinvolgendo gli attori religiosi?

In linea generale ritengo che il coinvolgimento di soggetti religiosi in percorsi di contrasto alla radicalizzazione possa considerarsi ammissibile, senza timore di vedere sacrificato lo spazio di laicità. Nella misura in cui ci si muove entro i rigorosi limiti del terreno religioso, il ministro di culto, piuttosto che il referente spirituale, può divenire una risorsa nel processo complesso e articolato di deradicalizzazione. L'esperienza in Francia ha infatti dimostrato che il «*déni du religieux n'était apparemment plus tenable*, et le

bagage professionnel des éducateurs et formateurs présents, se résumant aux formations de l'été 2016, ne suffisait manifestement pas à gérer cet aspect de la prise en charge» (Alber, Cabalion, & Cohen, 2020, p. 130).

Riferimenti bibliografici

- Alber, A., Cabalion, J., & Cohen, V. (2020). *Un impossible travail de déradicalisation*. Toulouse: Ed. Érès.
- Alicino, F. (2021). Il terrorismo di ispirazione religiosa. La prevenzione e la deradicalizzazione nelle esperienze del progetto PriMed e del Tribunale di Bari. In G. Fattori (a cura di), *Libertà religiosa e sicurezza*, Pisa: Pacini Giuridica.
- Bin, R. (2004). *Lo Stato di diritto. Come imporre regole al potere*. Bologna: il Mulino.
- Candiard, A. (2021). *Fanatismo. Quando la religione è senza Dio*. Roma: Emi.
- Chantarine, G., & Sallée, N. (2013). Éduquer et punir. *Rev. française de sociologie*, 54, p. 449.
- Colaiani, N. (2019). Sicurezza e prevenzione del terrorismo cosiddetto islamista: il disagio della libertà. In F., Alicino (a cura di), *Terrorismo di ispirazione religiosa. Prevenzione e deradicalizzazione nello Stato laico*, Roma: Ed. Aspes.
- Eco, U. (1975). *Trattato di semiotica generale*, Milano: Bompiani.
- Fattori, G. (2021). Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa (OSCE) – Ufficio per le Istituzioni Democratiche e i Diritti Umani (ODIHR), Libertà di religione o convivenza e sicurezza. Linee Guida. In G. Fattori (a cura di), *Libertà religiosa e sicurezza*. Pisa: Pacini Giuridica.
- Khosrokhavar, F. (2014). *Radicalisation*. Paris: Ed. de la Maison des sciences de l'homme.
- Martucci, S. (2019). Radicalizzati jihadisti: profilazione e deradicalizzazione Constitution-compliant. *Rivista telematica (www.statoe.chiese.it)*, (8), pp. 1-26.
- Milani, D. (2021). Il progetto Simurgh e il Modulo Jean Monnet Future dell'Università Statale di Milano. In G. Fattori (a cura di), *Libertà religiosa e sicurezza*, Pisa: Pacini Giuridica.
- Naso, P. (2019). «Le religioni sono vie di pace». (*Falso!*). Roma-Bari: Laterza.
- Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa (OSCE) (2021) – Ufficio per le Istituzioni Democratiche e i Diritti Umani (ODIHR), *Libertà di religione o convivenza e sicurezza. Linee Guida*.
- Puau, D., & Gonçalves, S. (2004). *Jeunes en voie de radicalisation: mythe. Réalités et travail éducatif*. Paris: Édition Fabert.
- Roy, O. (2016). *Generazione ISIS. Chi sono i giovani che scelgono il califfato e perché combattono l'occidente*. Milano: Feltrinelli.
- Salcuni, G. (2021). Il diritto penale. In G. Fattori (a cura di), *Libertà religiosa e sicurezza*, Pisa: Pacini giuridica.
- Spinelli, B. (2011). «Una parola ha detto Dio, due parole ne ho udite». *Lo splendore delle verità*. Roma-Bari: Laterza.

- Stern, J. (2005). *Terrore nel nome di Dio. Perché i militanti religiosi uccidono.* (tr. it.) Roma: Luiss University Press.
- Touraine, A. (2002). *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?.* Milano: Saggiatore.
- Valente, V. (2017). Misure di prevenzione e de-radicalizzazione religiosa alla prova della laicità (a margine di taluni provvedimenti del Tribunale di Bari). *Rivista telematica* (www.statoechiese.it), 37.
- Vidino, L., Marone, F., & Entenmann, E. (2017). *Jihadista della porta accanto. Radicalizzazione e attacchi jihadisti in Occidente.* Milano: Ledizioni-ISPI.

Immigrazione, Religione e Integrazione. Il caso delle comunità sikh e filippine in Lombardia*

di *Samuele Davide Molli*[°], *Maurizio Ambrosini*[^]

Riassunto

La trasformazione multireligiosa dell'Italia è uno dei più rilevanti fenomeni sociali seguiti ai flussi migratori, nonché una delle questioni più controverse. L'articolo entra nel merito del nuovo pluralismo e discute il rapporto tra le comunità religiose ristabilite dagli immigrati e i processi di integrazione che ne derivano. Dopo una rassegna della letteratura internazionale sul tema, il contributo prende in esame due casi studio rappresentativi dei tipi di pluralismo religioso: il caso dei sikh in provincia di Bergamo e dei cattolici filippini nella città di Milano; in chiave comparativa, si confronta il ruolo della religione per due significative esperienze di radicamento territoriale e di partecipazione economica degli immigrati in Lombardia. Nello specifico, in primo luogo, vengono ricostruiti i processi alla base dello sviluppo di una nuova geografia religiosa; si analizzano le differenti risorse che la partecipazione ai luoghi di culto fornisce ai fedeli sikh e filippini per fronteggiare le difficoltà derivanti dall'inserimento in nuovo contesto. Vengono poi esaminate le forme di accettazione nei confronti di tali tipi di pluralismo, e infine viene indagato lo spirito civico sviluppato invece verso la più ampia realtà sociale. L'articolo conclude mostrando come le comunità religiose, nonostante le difficoltà rilevate rispetto al loro riconoscimento, siano una risorsa per i processi di integrazione degli immigrati, con importanti ricadute per la società ricevente.

Parole Chiave: Immigrazione; Religione; Integrazione; Pluralismo Religioso; Cattolicesimo; Sikhismo.

* Gli autori desiderano ringraziare Elena Ucheddu per aver discusso e condiviso il suo lavoro di ricerca condotto con i lavoratori sikh impiegati nel settore zootecnico nella provincia di Bergamo; il suo contributo è stato di fondamentale importanza per la stesura del paragrafo dedicato ai bergamini della Bassa Bergamasca.

[°] Università degli Studi di Milano Statale. Corresponding author: Samuele.Molli@unimi.it.

[^] Università degli Studi di Milano Statale.

Immigration, Religion and Integration. The case of Sikh and Filipino communities in Lombardy

Abstract

The multireligious transformation of Italy is one of the most important social phenomena following migration flows, as well as one of the most controversial issues. The article elaborates on the new pluralism and discusses the relationship between religious communities re-established by immigrants and the deriving integration processes. After a review of the international literature on the subject, the paper examines two case studies, representative of the types of religious pluralism: the case of the Sikhs in the province of Bergamo and of Filipino Catholics in the city of Milan; it works in a comparative key, and the role of religion is thus analysed for two significant experiences in terms of territorial rootage and economic participation of immigrants in Lombardy. Specifically, in the first place, the processes underlying the development of a new religious geography are reconstructed. Secondly, the different resources that religious participation provides to the Sikh and Filipino faithful are detailed; a series of helps they use in order to face the difficulties deriving from the settlement in a new context. The forms of acceptance towards these types of pluralism are then examined, and finally the civic spirit that these realities have instead developed towards the wider social reality is investigated. The article concludes by showing how religious communities, despite the difficulties encountered about their recognition, are a resource for the integration processes of immigrants, with important social repercussions also for the receiving society.

Keywords: Immigration; Religion; Integration; Religious Pluralism; Catholicism; Sikhism.

First submission: 03/07/2021, *accepted:* 31/08/2021

Available online: 30/09/2021

Introduzione

I flussi migratori rappresentano il principale fattore di cambiamento del panorama religioso italiano. Nel corso degli ultimi tre decenni, l'insediamento di immigrati di differenti nazionalità ha infatti contribuito allo sviluppo e al consolidamento di un inedito pluralismo religioso (Pace, 2013; Ambrosini, Naso, & Paravati, 2018). Come in molti altri Paesi europei, anche in Italia possiamo quindi osservare come la crescente diversità in ambito

religioso sia uno dei fenomeni socioculturali più significativi seguiti ai processi migratori.

Questa transizione rappresenta però uno dei temi più controversi nel rapporto tra società italiana e popolazione immigrata, soprattutto per quanto riguarda i processi di integrazione. Più in generale, come ricostruito da J. Casanova (2007), la progressiva secolarizzazione delle società europee ha reso l'incorporazione delle religioni immigrate nella sfera pubblica motivo di tensioni. Le richieste in merito all'erezione di nuovi luoghi di culto e la rievocazione di identità ed appartenenze religiose prima sconosciute hanno infatti suscitato apprensioni e diffidenze in termini di sicurezza, convivenza e coesione sociale; inquietudini che trovano nell'Islam il principale riferimento e che spesso finiscono per convergere nella popolare tesi dello scontro di civiltà teorizzata da Huntington. Rispetto a questa visione, almeno due considerazioni vanno però discusse per inquadrare ed analizzare con più precisione il fenomeno.

In primo luogo, dai dati attualmente disponibili (nello specifico: Ismu, 2019; Idos-Confronti, 2020) – al netto dei limiti metodologici a cui è soggetto il calcolo delle stime – è possibile ricavare un quadro più preciso della nuova geografia religiosa promossa dagli immigrati. Tra gli stranieri residenti, se i fedeli musulmani sono circa un terzo del totale (33% - 1.700.000), quelli cristiani rappresentano oggi la maggioranza (52% - 2.750.000), a loro volta ripartiti nella componente ortodossa (29% - 1.530.000), cattolica (18% - 950.000) e protestante (4.5% - 235.000). Seppur numericamente più esigue, altre significative presenze comprendono i fedeli buddisti (125.000), induisti (163.000) e sikh (50.000).

Rispetto a questi dati, la diversità religiosa non è riconducibile e sovrapponibile alla sola presenza islamica: tra i fedeli immigrati, la componente maggioritaria è quella cristiana. Osserviamo infatti una pluralizzazione endogena alle denominazioni cristiane storicamente insediate, come nel caso dei cattolici, dei protestanti – comprese alcune correnti pentecostali – così come dei Testimoni di Geova. Una diversificazione che interessa anche le religioni orientali, come nel caso del buddismo e dell'induismo: oltre ai praticanti autoctoni – che hanno contribuito all'importazione di alcune correnti e tradizioni – sono aumentate le comunità etniche sorte in seguito all'arrivo di immigrati. Anche l'Islam presenta al proprio interno differenti componenti nazionali: metà dei fedeli proviene dal Nord-Africa (Marocco, Tunisia, Egitto), mentre troviamo una significativa presenza senegalese, una componente europea (Albania), e infine, più recentemente, si rileva anche la crescita di fedeli provenienti dall'Asia: come nel caso del Pakistan e del Bangladesh.

Preso atto della composizione multi-sfaccettata del nuovo pluralismo, mutuando un concetto diffuso nell'ambito degli studi sul multiculturalismo, è possibile osservare come in Italia si sia di fatto consolidata una “*super-diversità religiosa*” (Pace, 2018). Se da un lato la società è diventata religiosamente plurale con il progressivo arrivo di nuove fedi, dall'altro si osserva anche una crescente differenziazione interna alle stesse confessioni, un processo rilevabile sia per le religioni storicamente insediate, come nel caso emblematico del cattolicesimo, sia per quelle più recentemente importate, ad esempio le differenti tradizioni e forme spirituali orientali; inoltre, le seconde generazioni stanno contribuendo a rendere maggiormente articolato il quadro presentato (Ricucci, 2017) per via di una più complessa intersezione tra provenienza, nazionalità e appartenenza religiosa.

Rispetto alla sempre più diversificata composizione del nuovo panorama religioso italiano, differente dalle comuni rappresentazioni che tendono invece a focalizzare l'attenzione solo sull'Islam, una seconda considerazione chiama in causa i vissuti e le pratiche religiose degli immigrati. Va infatti notato che solo recentemente in Europa ed in Italia, a differenza del contesto nord-americano (si veda nel merito: Foner & Alba, 2008), le esperienze e le attività promosse all'interno dei luoghi di culto sono diventate oggetto di interesse. Il ruolo delle comunità sta infatti emergendo come campo di indagine empirica, sia in merito alle funzioni che svolgono per gli immigrati nei processi di inserimento e stabilizzazione, sia per le più ampie ricadute sociali e civiche che la stessa religiosità comporta per i contesti di ricezione (Ambrosini, Bonizzoni, & Molli, 2021a). Alcuni studi osservano che la religione, una volta trapiantata, tende ad assumere nuovi significati, rispondendo ai bisogni che i migranti affrontano nel processo di insediamento. Fornisce un'opportunità di socialità e partecipazione, nonché uno spazio di attivismo per promuovere azioni e servizi solidali (Ambrosini, Bonizzoni, & Molli, 2021b).

Oltre al piano descrittivo del pluralismo, il presente articolo intende infatti sviluppare una prospettiva analitica volta ad esaminare le differenti implicazioni correlate all'insediamento delle comunità religiose immigrate in nuovo contesto. Nello specifico, dopo una discussione rispetto alle più recenti correnti teoriche sul ruolo della religione in migrazione, l'articolo entra nel merito dei significati e delle pratiche osservati nei luoghi di culto ristabiliti. Da un punto di vista empirico, la comunità cattolica filippina e quella dei sikh costituiscono l'oggetto dell'indagine. La ricerca ha voluto prendere in esame due differenti gruppi di immigrati radicati nel territorio, che nel corso del tempo hanno promosso due importanti esperienze comunitarie a base religiosa, contribuendo in modo significativo al pluralismo in Lombardia: da

un lato, importando nuove fedi, dall'altro diversificando in chiave etnica la religione storicamente maggioritaria.

Inoltre, i casi studio considerati rappresentano due esemplari forme di partecipazione economica degli immigrati al mercato del lavoro (definite in letteratura come specializzazioni etniche: Ambrosini, 2020); entrambe esperienze altamente rappresentative delle ragioni alla base della domanda di manodopera immigrata nel nostro paese. Un fenomeno, il primo, osservato in una zona agro-zootecnica - la Bassa Bergamasca - fuori dai centri cittadini, il secondo invece pertinente all'economia tipica dei contesti urbani, nello specifico Milano. Da un lato, un ambito occupazionale prettamente maschile, dall'altro invece femminile. La comparazione tra due storie migratorie quasi agli "antipodi" in termini sociologici, per genere, tipo di lavoro, zona di insediamento territoriale e soprattutto per confessione, permetterà quindi di avanzare nella comprensione del ruolo svolto dalla religione nelle rispettive esperienze di inserimento a livello locale, nonché di esaminare le implicazioni di tale religiosità anche per quanto riguarda i processi di integrazione nella società italiana.

Le comunità religiose in diaspora: resilienza e trasformazione

Nella letteratura europea ed italiana sul pluralismo religioso, una delle prospettive analitiche più seguite e discusse prende in considerazione l'intreccio tra la dimensione politica, normativa ed istituzionale (si veda per esempio: Berger, Davie, & Fokas, 2010). In particolare, la giurisprudenza prodotta in merito al riconoscimento delle nuove confessioni è uno dei principali ambiti di interesse (per il caso italiano: Ferrari, 2012). È possibile inquadrare e riassumere questa prospettiva come un approccio di marca istituzionalista. Discute gli aspetti giuridici, i modelli di governance, la storia delle relazioni tra Stato e religioni, le differenti traiettorie dei processi di secolarizzazione, nonché le culture e le tradizioni politiche all'interno delle quali il nuovo pluralismo religioso promosso dall'arrivo di immigrati trova forme di regolazione (Triandafyllidou & Magazzini, 2020).

Oltre a questo ambito, più recentemente, anche un interesse di tipo sociologico si sta progressivamente sviluppando ed affermando; una prospettiva di ricerca volta ad approfondire il pluralismo "dal basso" e "nel merito". Un approccio che prende in considerazione, oltre il contesto istituzionale, le comunità e i suoi fedeli. In altri termini, oggetto di analisi sono i processi tramite i quali le nuove realtà religiose si sono sviluppate, organizzate e strutturate a livello locale; si considerano i vissuti dei fedeli che vi partecipano, i vari significati dell'appartenenza religiosa, i tipi di relazioni instaurate nelle

comunità, le forme di cooperazione, le attività promosse all'interno e verso l'esterno, i contatti con le istituzioni locali, nonché le leadership che possono emergere e i legami transnazionali con la madrepatria.

In questo senso, la letteratura internazionale, soprattutto nord-americana (si veda Cadge & Ecklund, 2007), fornisce una serie di evidenze nel merito, raramente assunte nel dibattito italiano. La lunga storia delle migrazioni negli Stati Uniti fornisce infatti un riferimento empirico per approfondire il ruolo delle religioni nei processi di insediamento (Hirschman, 2004), come per il caso degli emigranti italiani nel secolo scorso (Vecoli, 1969; Sanfilippo, 2007), quando le parrocchie etniche risposero ai bisogni e alle necessità dei nostri connazionali, offrendo anche protezione rispetto alle discriminazioni subite. Una letteratura che fatica però oggi ad emergere rispetto all'Italia come Paese di immigrazione.

In primo luogo, gli spazi religiosi ristabiliti all'estero emergono come contesti dove rievocare forme di appartenenza culturale ed etnica (Min, 2010) e nei quali poter trovare riconoscimento e familiarità rispetto all'esperienza dello sradicamento. La religione diventa "una catena di memoria" (Hervieu-Leger, 2000) che permette di mantenere vivo il legame con la madrepatria (Orsi, 2010). In questo senso, cultura, etnia e religione sono elementi profondamente intrecciati, e vengono ri-materializzati dagli immigrati (Tweed, 1997) che stanno trasformando luoghi periferici ed ex industriali, antiche chiese e santuari, in nuovi spazi dove importare immagini, statue, simboli e simulacri, e dove riprodurre processioni e feste nazionali. Questa "geografia della memoria" è oggi sempre più re-interpretata ed analizzata nella prospettiva teorica del transnazionalismo (Levitt, 2007), uno dei più recenti approcci negli studi migratori. I luoghi religiosi sono diventati infatti tra i più importanti snodi locali dove ristabilire e sviluppare canali di connessione sovranazionali, di tipo emozionale, culturale e sociale, tra madrepatria e società ricevente.

Oltre l'aspetto della continuità culturale, l'esperienza religiosa assume anche forti connotati relazionali (Ebaugh & Curry, 2000), soprattutto in termini di capitale sociale che deriva dalla partecipazione (Foley & Hoge, 2007; Molli, 2020). Nelle comunità si creano infatti significative opportunità per sviluppare legami e conoscenze in un nuovo contesto. Le relazioni instaurate hanno poi importanti implicazioni emotive e psicologiche (Gozdiak, 2002; McMichael, 2002; Dorais, 2007). Gli incontri e i ritrovi religiosi aiutano le persone nel condividere le difficoltà affrontate quotidianamente, un appuntamento particolarmente significativo per coloro che si trovano in condizioni legali precarie (Menjívar, 2006). Per esempio, Connor (2012), in uno studio quantitativo ha individuato forti connessioni tra il benessere dei migranti e la loro partecipazione religiosa. La combinazione tra familiarità culturale e

capitale sociale può essere quindi ridefinita come una risorsa per la “resilienza” degli immigrati nei processi di insediamento.

In secondo luogo, le istituzioni religiose, quando trapiantate in nuovo contesto, tendono a promuovere nuove funzioni sociali. Le comunità diventano punti di riferimento dove i migranti cercano vari tipi di aiuto (Ley, 2008). Valori quali empatia ed accoglienza, trasversali a molte confessioni, sono un fattore di facilitazione per forme di cooperazione e reciprocità volte a rispondere ai bisogni e alle criticità che inevitabilmente accompagnano gli immigrati anche nelle comunità religiose. Questo attivismo solidale diventa un motivo centrale del loro insediamento all'estero (Guest, 2003; Mooney, 2009; Stepick, Rey, & Mahler, 2009). È possibile definire questo ampliamento dei servizi, in termini di supporti, forme di aiuto ed orientamento, come un "welfare dal basso" (Ambrosini, Bonizzoni, & Molli, 2021b) che sostiene e rafforza la cittadinanza sociale degli immigrati.

Insieme all'attivismo solidale, altre trasformazioni possono occorrere; quando una comunità ristabilisce un nuovo corso, il background socio-istituzionale precedente viene a mancare e il suo funzionamento affronta nuove sfide. In questo senso, il dislocamento produce anche trasformazione (Yang & Ebaugh, 2001). Per esempio, nei modelli organizzativi si osserva spesso un maggiore protagonismo dei laici (Warner, 2000) in ragione del fatto che le comunità si ristrutturano spesso *ex novo* grazie al loro protagonismo. Tale processo promuove nuovi ruoli, e nuove forme di leadership, con importanti ricadute anche in termini di autostima, dignità, responsabilità, oltre che di rispettabilità verso l'esterno; significative opportunità per rispondere alla mobilità sociale verso il basso sperimentata da molti immigrati in un nuovo contesto. Anche il ruolo delle donne all'interno delle comunità può essere ambito di rinegoziazione (Bonifacio & Angeles, 2010). Mentre la religione in migrazione è spesso associata alla riproduzione di gerarchie e di dominio patriarcale, in realtà i modelli di genere possono invece mutare nelle religioni trapiantate (Nyhagen & Halsaa, 2016), producendo un'interessante tensione tra conservatorismo e cambiamento, compresa l'affermazione di nuove leadership femminili (Ebaugh & Chafetz, 1999).

Infine, le seconde generazioni sono uno degli elementi di trasformazione più significativi per le fedi in migrazione (Ricucci, 2017); rispetto alle esigenze dei genitori, i fedeli più giovani cercano differenti forme di coinvolgimento religioso, esprimendo nuovi bisogni e desideri; processi che possono portare a tensioni e scissioni, così come alla progressiva promozione di attività socio-religiose e di leadership dal nuovo profilo.

Se resilienza e trasformazione caratterizzano l'esperienza delle comunità religiose dei migranti, fornendo importanti risorse per l'inclusione dei fedeli, anche nodi critici possono però svilupparsi. La socialità faticosamente

ristabilita, nel produrre un forte senso di appartenenza, può trasformarsi in un eccesso di aspettative, ossia pressioni al conformismo rispetto ai comportamenti dei membri. Troviamo inoltre che la coesione interna può portare a segnare un netto confine verso l'ambiente esterno, percepito come minaccioso e pericoloso per i valori e per la morale riprodotta internamente. Una forma di coinvolgimento di tipo reattivo, che porta ad un ripiegamento delle comunità su sé stesse, limitando in tal modo lo scambio e i contatti sociali con altre istituzioni locali.

Questa serie di riferimenti, tra resilienza, trasformazione e criticità, verrà quindi considerata rispetto ai casi studio e alle evidenze raccolte, al fine di comprendere quale ruolo ricopre la religione nei processi di inserimento ed integrazione dei sikh e dei filippini cattolici in Lombardia.

La presenza demo-religiosa dei sikh e dei filippini in Lombardia

La possibilità di censire la presenza di fedeli sikh in Italia non è priva di difficoltà (Omenetto, 2015): sono infatti differenti le fonti statistiche, e in parte discordanti. Secondo il centro studi Cesnur¹, i sikh indiani sono circa 70.000, la seconda comunità in Europa dopo quella presente in Gran Bretagna (400.000). Stando invece alle elaborazioni fornite dal rapporto Caritas-Migrantes (2020) sono circa 51.000, una stima simile a quella fornita da Ismu (2019); secondo Bertolani (2013) i fedeli sikh sono invece circa 85.000, mentre per Gallo (2012) sono più di 100.000.

Tali discrepanze sono dovute, in primo luogo, alla metodologia con la quale sono elaborate le stime, che solitamente, in termini statistici, ripondera per le comunità di immigrati presenti in Italia le appartenenze religiose osservate nei paesi di origine. Nel caso del sikhismo le difficoltà sono però dovute alla capacità di stimare in modo effettivo la sua distribuzione tra gli immigrati che provengono dall'India. Nello specifico, in Italia la grande maggioranza degli indiani proviene dalla regione del Punjab, dove, a differenza del resto del Paese, la popolazione è in maggioranza sikh. Bertolani (2013), sulla base di differenti lavori di ricerca condotti sul tema, quantifica tale proporzione in circa il 70%. Infine, va tenuto in considerazione che nel calcolo delle stime non sono compresi gli stranieri in condizione irregolare o coloro che non sono ufficialmente iscritti ad un'anagrafe comunale, né coloro che hanno acquisito la cittadinanza italiana. Stando a queste osservazioni, gli indiani presenti in Italia ad inizio 2020 sono circa 160.000 (Idos-

¹ Si veda la sezione liberamente accessibile online: <https://cesnur.com/gruppi-di-origine-sikh/la-religione-sikh/>.

Confronti, 2020), su poco più di 5 milioni di stranieri ufficialmente residenti (circa il 3,0%); mentre in Lombardia, sono circa 48.000, il 4,0% del totale degli stranieri in regione (circa 1.150.000), nonché un terzo degli indiani di tutta Italia. Tra questi, possiamo quindi supporre che si trovi anche una significativa quota proveniente dall'area del Punjab; una presenza che ha contribuito in modo significativo all'insediamento del sikhismo in regione.

Il secondo dato da considerare concerne infatti l'erezione di luoghi di culto da parte dei fedeli sikh, comunemente identificati come Gurdwara². Sulla base della ricerca che abbiamo condotto in Lombardia è possibile rilevare la presenza di 17 templi; di questi, dieci si trovano tra le province di Bergamo (3), Brescia (4) e Mantova (3). Molti dei Gurdwara individuati si concentrano infatti in aree vocate ad attività agro-pastorali, come nel caso in esame della Bassa Bergamasca, situata a sud della città di Bergamo e confinante con Brescia e Cremona. La concentrazione di questi luoghi di culto si correla al fatto che nel corso del tempo una quota molto significativa di immigrati sikh si è progressivamente inserita nel mercato del lavoro locale, formando una nicchia occupazionale etnica. Nello specifico, gli immigrati indiani sono impiegati come mungitori presso le aziende agricole situate in molte cascine della "bassa".

Sono state quindi raccolte 20 interviste semi-strutturate – svolte da ottobre 2019 a gennaio 2020 – con lavoratori sikh impiegati nel settore zootecnico, uomini compresi tra i 22 e i 53 anni – che nel fine settimana frequentano le comunità religiose. Le interviste condotte hanno infatti approfondito sia la condizione lavorativa (il tipo di impiego e la conciliazione vita-lavoro), sia i significati e le motivazioni alla base della partecipazione religiosa.

Per quanto riguarda la presenza di immigrati filippini, va in primo luogo osservato che sono circa 170 mila in Italia (il 3% degli stranieri), in Lombardia sono invece circa 60 mila (il 5% della popolazione immigrata residente). In regione si concentra quindi più di un terzo degli immigrati filippini residenti in Italia; dati analoghi al caso dei sikh. In merito alla loro appartenenza religiosa, il cattolicesimo è largamente maggioritario (più dell'80%). Nel corso del tempo sono molte le comunità cattoliche a base etnica che si sono sviluppate; il loro insediamento rappresenta di fatto uno dei più significativi vettori di trasformazione del cattolicesimo lombardo in chiave multiculturale.

In questo senso, osserviamo come in regione la Chiesa cattolica abbia progressivamente assunto un profilo sempre più multietnico. Secondo le stime disponibili in Lombardia risiedono infatti circa 275 mila immigrati

² Si rimanda al lavoro svolto da Barbara Bertolani (2013) dove è possibile trovare un'introduzione al Gurdwara come luogo di culto per i sikh e alle sue principali caratteristiche.

cattolici (si veda Ismu, 2019), la più alta concentrazione in Italia, quasi un quarto della popolazione straniera lombarda. Questo progressivo insediamento ha prodotto a sua volta una complessa e assai diversificata geografia del cattolicesimo migrante. In molte delle città capoluogo della regione sono nate svariate “chiese etniche” (più di 80), ossia comunità religiose di immigrati cattolici che hanno trovato sede in una chiesa locale; nel caso dei filippini, secondo la ricerca condotta, tra le 16 individuate, Milano rappresenta l’epicentro (11), alla quale seguono Bergamo (1), Brescia (1), Mantova (1) e Como (1). La presenza di luoghi di culto, come nel caso dei sikh, rispecchia infatti l’insediamento della popolazione immigrata; in particolare, a Milano città la comunità di immigrati numericamente maggioritaria è quella filippina (circa il 15% degli stranieri residenti); inoltre, l’85% dei filippini presenti in regione risiede proprio nella provincia milanese. Nel corso del tempo, il mercato del lavoro metropolitano, nello specifico il settore dei servizi alla persona e alla casa, è stato un polo occupazionale attrattivo per gli immigrati filippini, soprattutto per la componente femminile (il 60% circa della comunità milanese), come nel caso di colf, baby-sitter, addette alle pulizie, custodi, e lavoratrici in vari ambiti di assistenza alle famiglie italiane. Sono state quindi condotte 20 interviste semi-strutturate – svolte nel 2019 e nel corso del 2020 – con donne che partecipano attivamente alle chiese etniche, a cui si aggiungono numerose note di osservazione raccolte presso gli stessi luoghi di culto e altre 5 interviste con i sacerdoti che seguono le stesse comunità.

Grazie alla triangolazione tra differenti tipi di dati qualitativi raccolti, entreremo ora nel merito delle esperienze religiose dei fedeli immigrati, considerando i processi che hanno portato all’insediamento delle comunità nel territorio, i significati e le attività sociali promosse all’interno e le forme di riconoscimento in merito alla loro presenza rilevabili a livello locale.

Una nuova geografia religiosa: l’in-visibilità di templi e santuari

Dopo aver definito la presenza demo-religiosa dei sikh e dei filippini, il primo ambito di indagine prende in considerazione i luoghi di culto sorti in seguito al loro progressivo insediamento. La creazione di un tempio, così come la concessione di una chiesa ad un gruppo di fedeli stranieri, è infatti uno dei segni più visibili e tangibili della presenza di una comunità di immigrati; una delle principali modalità per ricostruire ed affermare una nuova identità sul territorio. Da questo punto di vista, la geografia religiosa è di particolare interesse poiché chiama in causa tre riferimenti nel caso della popolazione immigrata: la madrepatria, la comunità ristabilita e la società

ricevente. Di fatto, in questi spazi si intrecciano a vario titolo tre livelli di analisi: transnazionale, nazionale e locale.

Prendendo in esame la geografia religiosa dei sikh osserviamo che molti dei siti individuati non sono immobili costruiti *ab origine* per la pratica religiosa, bensì sono edifici già esistenti; si tratta di fabbriche, officine, magazzini e depositi non più adibiti alla loro originaria funzione, e situati in zone industriali di piccoli comuni che compongono la geografia della Bassa Bergamasca. I sikh hanno quindi avuto in uso, e spesso riqualificato, spazi abbandonati o dismessi; anche se non si osservano particolari cambiamenti urbanistici visibili dall'esterno, i luoghi sono però trasformati all'interno e dotati di un nuovo significato religioso.

Per esempio, a Cortenuova, un piccolo comune di duemila abitanti, il tempio si trova nell'area industriale; a Covo, una municipalità con poco più di quattromila abitanti, il centro sikh è stato ricavato in un'area periferica ad uso commerciale. Sebbene indicazioni, cartelli e targhe possano indicarne la presenza, di fatto gli spazi non sono immediatamente riconoscibili, essendo incorporati in piccoli distretti manifatturieri o commerciali situati in snodi di intersezione che collegano e servono le aree agro-zootecniche circostanti.

Anche a Borgo san Giacomo, in provincia di Brescia, a pochi chilometri dalla Bassa Bergamasca e frequentato per vicinanza da molti dei sikh intervistati, il tempio si trova in un'area industriale molto estesa, formata da un complesso di capannoni, alcuni dei quali in uso alla stessa comunità sikh per proprie attività commerciali (es. markets). Un processo analogo è osservabile anche a Mantova, a Castellucchio, un paese di cinquemila abitanti, con caratteristiche simili alla Bassa Bergamasca per la diffusione di attività zootecniche, dove i sikh hanno ricavato un tempio da un capannone situato all'interno di un distretto industriale.

Possiamo quindi osservare almeno due processi; in primo luogo, grazie ai loro sforzi, i sikh hanno riconvertito edifici secolari in nuovi templi, che sono progressivamente diventati un riferimento per la riacquisizione di un'identità collettiva, attirando i fedeli che risiedono e lavorano in varie aree limitrofe. In secondo luogo, la creazione di un tempio ha delle implicazioni di più ampio respiro verso il contesto in cui si è insediato; nello specifico, una nuova confessione di fatto entra nella sfera pubblica della società ricevente. Va però osservata una certa ambivalenza rispetto a questo aspetto; l'insediamento di tali comunità religiose avviene nella modalità della riconversione, che assume un profilo di semi-(in)visibilità. In tal senso, da un lato il processo può essere interpretato come mimetico (Gallo, 2012), essendo tali templi insediati in aree industriali ove spesso si confondono. Dall'altro lato va però tenuto in considerazione il quadro giuridico-istituzionale che ne regola il riconoscimento, un complesso quadro normativo che limita e complica la

possibilità di aprire *ex novo* (in realtà, anche di riconvertire) un edificio ad uso religioso. Infine, vanno valutati anche gli aspetti prettamente pragmatici, relativi all'opportunità di reperire ed affittare (o comprare) con più facilità uno spazio commerciale, spesso dismesso o sfitto.

Per il caso dei filippini, analizzando la geolocalizzazione delle chiese dove le comunità cattoliche etniche hanno trovato sede, emerge che il loro insediamento si è sviluppato soprattutto in aree centrali e in chiese storiche della città di Milano. In questo senso, i fedeli immigrati hanno trasformato in spazi animati chiese locali ormai povere di fedeli e scarsamente utilizzate. In Milano, così come in molte delle città capoluogo lombarde e italiane, le parrocchie dei centri città hanno spesso un numero elevato di chiese; alcune di queste sono oggi poco frequentate, e talvolta abbandonate. La disponibilità di questi spazi facilita dunque la possibilità di concederli in utilizzo ad un gruppo di fedeli immigrati che richiede la possibilità di poterli avere in uso per ricreare la propria comunità etnico-religiosa. Nei fine settimana, in accordo agli impegni lavorativi, possiamo infatti osservare una specifica forma di mobilità: i cattolici filippini, dalla provincia e dalla periferia dove risiedono, si spostano per partecipare e frequentare la chiesa etnica sentita come familiare. Anche nei casi in cui le comunità non abbiano sede in chiese così centrali, troviamo comunque edifici religiosi di minor interesse per i fedeli autoctoni -come piccole cappelle, tempietti o santuari- tipicamente sottoutilizzati dalla parrocchia di riferimento.

In tal senso, i filippini, se da un lato, in quanto cattolici, a differenza di altre confessioni religiose (e dei sikh) non devono affrontare il problema di trovare uno spazio -e soprattutto uno spazio con una destinazione d'uso religiosa- dall'altro lato va invece notato che si tratta spesso di luoghi di "secondo ordine", nonostante siano ubicati in aree centrali e semi-centrali delle città. Le chiese assegnate sono tipicamente edifici piccoli, antichi e poco attrezzati per le differenti attività interne. Il culto è infatti solo uno degli appuntamenti promossi, seguito o preceduto da una serie di eventi o ritrovi sociali. Inoltre, le chiese non sono sempre in concessione esclusiva, ma nella maggior parte dei casi prestate e condivise con la parrocchia italiana; in altri, le comunità filippine usano anche più chiese a rotazione sulla base delle disponibilità, un aspetto che limita ancor di più le possibilità di uso del luogo di culto rispetto alle esigenze di socialità dei fedeli.

Gli immigrati stranieri, da questo punto di vista, usano spazi, ma sempre negoziati e prestatati da un'istituzione della società maggioritaria, su base discrezionale delle parrocchie locali; di fatto, nella maggior parte dei casi, sono ospiti. Infine, la visibilità della presenza di una comunità filippina è esternamente celata da un processo mimetico: gli edifici religiosi sono infatti gli stessi usati dai fedeli della religione maggioritaria nel Paese.

In conclusione, possiamo quindi osservare come la creazione di nuove comunità religiose abbia trasformato e diversificato la geografia urbana locale; un processo che avviene tramite una riconversione di uno spazio, sacro o secolare, già esistente. In questo senso, l'analisi di tale geografia rivela come il fenomeno sia però spesso in-visibile, presente ma non sempre direttamente percepibile; le comunità hanno infatti dovuto negoziare il loro insediamento attraverso processi mimetici. I templi sikh si sono sviluppati in aree industriali e commerciali, le chiese etniche trovano invece posto nei centri storici delle città confondendosi nelle parrocchie locali. Nonostante queste forme di negoziazione, nuove identità religiose e culturali si sono comunque consolidate, ed entrano a far parte dello spazio pubblico.

Procederemo ora nell'analisi di questa geografia prendendo in esame i significati che questi luoghi ricoprono per i fedeli che vi partecipano, incluse le differenti attività che si sono sviluppate internamente.

Dalla stalla al tempio: l'esperienza religiosa dei bergamini sikh

Come ricordato in precedenza, gli immigrati sikh nell'area della Bassa Bergamasca sono in maggioranza occupati nel settore zootecnico. Nello specifico, ricoprono il ruolo di "bergamino"³, ossia colui che è addetto all'allevamento del bestiame e alla mungitura, nonché a tutte quelle attività inerenti alla cura della stalla. Mentre negli ultimi decenni la mansione del "bergamino" ha perso capacità di attrazione tra la manodopera locale, la sua necessità non è però diminuita. Gli immigrati dal Punjab hanno dunque risposto ad una sfasatura tra domanda e offerta in uno specifico settore del mercato del lavoro, e il loro progressivo impiego ha portato al consolidamento di una nicchia occupazionale etnica. Nel corso del tempo, le reti tra connazionali hanno agevolato la circolazione di informazioni e referenze, e hanno rafforzato l'immagine dei sikh in termini di affidabilità tra gli imprenditori locali; acquisita fiducia, sono quindi diventati il principale bacino di riferimento per la ricerca di bergamini nella Bassa Bergamasca.

Quella del mungitore è però un'attività faticosa ed impegnativa, che richiede almeno due turni di lavoro giornalieri, mattutino e pomeridiano (in quanto la mungitura deve essere effettuata ogni dodici ore), e di fatto prevede la presenza in stalla dello stesso lavoratore per quasi tutto l'arco della giornata. Se da un lato, nelle interviste condotte, quello del bergamino è un impiego accettato dai sikh poiché ben retribuito – un compenso che su scala

³ Nella tradizione rurale della pianura padana il bergamino è una storica e tipica figura lavorativa presente nel sistema socio-economico della cascina (o corte colonica).

transnazionale permette la possibilità di miglioramento del proprio status sociale e di quello della famiglia della madrepatria – dall'altro comporta però una serie di svantaggi. Una delle principali difficoltà emerse, oltre la fatica fisica, concerne la solitudine e la mancanza di tempi liberi. Inoltre, la vita del bergamino si concentra nella cascina, dove spesso, come appurato, alloggia. Questa soluzione, se da un lato permette di ovviare al problema della ricerca e del pagamento di un domicilio, dall'altro si traduce in una situazione di isolamento sociale.

Rispetto a tale forma di segregazione spaziale e relazionale, e ad una temporalità esistenziale strettamente dettata dagli impegni lavorativi, la possibilità di frequentare il tempio è un fattore importante per il benessere psicofisico dei bergamini.

Di seguito, alcune interviste raccolte nel corso del lavoro sul campo:

(...) Come tutti vado tutte le domeniche (al tempio). Vado con lo zio con cui vivo. Andiamo insieme a Covo o a Cortenuova. Ci sono tante persone, ho conosciuto tante persone frequentando il Gurdwara (Bergamino, 22 anni, in Italia da 3 anni).

Io ci vado tutti i giorni dopo il lavoro (al Gurdwara), anche solo per cinque minuti. La domenica è il giorno più importante, ma io ci vado tutti i giorni. Pregare è importante. Poi spesso c'è altra gente, non sono solo (Bergamino, 28 anni, in Italia da 8 anni)

Nel primo caso emerge come il tempio offra la possibilità di frequentare un contesto alternativo alla cascina, dove poter allacciare nuove conoscenze oltre i soli colleghi di lavoro, che per di più sono spesso familiari. Nel secondo, emerge come questa socialità sia importante per ovviare alla solitudine che inevitabilmente deriva dall'esperienza lavorativa nella cascina. Due osservazioni che ricorrono in molte delle interviste condotte con i bergamini:

Al Gurdwara ci vado tutte le domeniche mattina (...) Ogni domenica sono là con altra gente, preghi, passi del tempo con loro, parli del più e del meno. Anche in Italia voi uscite dalla chiesa e parlate con altre persone. Non è solo pregare la domenica, incontri anche gli amici che non vivono nel tuo stesso paese. Io ho tanti amici che non vivono qui (Bergamino, 51 anni, in Italia da 26 anni).

Si certo, io vado [tutte le] domeniche. Io porto [con me] mia moglie e figli. Andiamo e insieme preghiamo. Poi incontriamo [altri] amici, tutti la domenica andiamo. Tu preghi e stai bene poi vedi tanta gente e stai bene (Bergamino, 35 anni, in Italia da 17 anni).

Per i sikh la frequentazione della propria comunità religiosa permette da un lato di creare nuove relazioni sociali, dall'altro di ricentrare le reti etniche geograficamente disperse nelle campagne della bassa dove i lavoratori, e i loro nuclei familiari se ricongiunti, risiedono senza particolari contatti esterni. Inoltre, come si può notare, la domenica, di fatto, diventa il giorno principale per frequentare il tempio, anche se per la religione sikh non è ufficialmente definita come tale nel calendario liturgico; per effetto di un sincretismo dettato dalle circostanze – gli altri connazionali, anche se non mungitori, sono occupati nella manifattura o nel commercio e il loro tempo libero si concentra nel fine settimana – il ritrovo comunitario domenicale si trasforma quindi in un appuntamento fisso.

Nei Gurdwara, gli immigrati sikh hanno quindi trovato uno spazio relazionale alternativo all'isolamento della cascina, ricavando anche un tempo differente da quello strettamente definito dalla mansione di bergamino. La religione è quindi un importante fattore di resilienza: il tempio, nel fornire e rievocare un ambiente culturale sentito come familiare, offre infatti un contesto ove trovare riconoscimento, costruire capitale sociale, e riacquistare energie funzionali al benessere personale. Inoltre, la frequentazione permette di liberarsi in questo modo dalla sola immagine di bergamino che accompagna i sikh durante la quotidianità settimanale.

Dalla casa alla chiesa: oltre lo spazio domestico, il cattolicesimo delle colf filippine

Il caso delle donne filippine impiegate come colf ha rilevanti analogie con quello degli immigrati sikh rispetto al fenomeno delle specializzazioni etniche nel mercato del lavoro. Le reti tra connazionali hanno infatti agevolato il progressivo consolidamento di una manodopera etnicamente definita per uno specifico tipo di mansione – spesso un'occupazione svalutata socialmente – che non trova lavoratori(c) locali. In questo senso, le donne filippine impiegate come colf nella città di Milano sono un caso emblematico di convergenza tra domanda e offerta di lavoro, tanto che, nel linguaggio parlato (ma non solo), l'identificazione tra la mansione di colf e il termine "filippina" è diventata un cliché.

Nel 2020, tra gli 850 mila lavoratori registrati ufficialmente⁴ nel settore domestico, suddiviso in due principali tipi di rapporti di lavoro (colf ed

⁴ Secondo ASSINDATCOLF, agli 850 mila domestici con contratto vanno però aggiunti circa 1,2 milione di lavoratori in nero; pur non avendo dati nel merito, possiamo comunque dedurre che una cospicua quota di questi rapporti irregolari coinvolga la popolazione immigrata. Si

assistenza familiare), il 70,3% sono stranieri (INPS, 2020). Di questi, in Italia, 67.000 sono filippini (quasi l'8% dei lavoratori del settore), tra i quali circa 57.000 sono impiegati come colf (l'85%), di cui le donne rappresentano una netta maggioranza. Possiamo quindi dedurre che molte siano concentrate proprio nella città di Milano; in provincia risiede infatti l'85% dei filippini residenti in Lombardia.

Nel merito dell'esperienza lavorativa, questa prevede normalmente tre tipi di mansioni: cucinare, pulire, curare (Lutz, 2011), compresa una serie di micro-attività inerenti alla gestione della casa. Rispetto alle implicazioni, oltre la fatica fisica e la noia derivante dalla ripetitività delle attività, il tipo di mansione è assai costringente per l'autonomia personale nel caso di coabitazione tra datore e dipendente; qualora invece si tratti di una collaborazione ad ore, l'impiego implica spesso lunghi viaggi, se non spostamenti giornalieri tra più datori. Il lavoro di colf si svolge per tutta la settimana in uno spazio limitato: un appartamento privato; inoltre, in termini relazionali, gli scambi sociali sono continuamente asimmetrici. In secondo luogo, subentra, direttamente o indirettamente, la domanda di coinvolgimento emotivo per la collaboratrice, essendo l'ambito di lavoro uno spazio familiare, in continuo contatto con bambini e anziani da seguire; per di più, non è rara la richiesta di ore aggiuntive che le stesse necessità della vita familiare dettano regolarmente.

Rispetto alle difficoltà riscontrate, la possibilità di frequentare la propria comunità religiosa è una significativa valvola di sfogo, un modo per trovare e costruire nuove relazioni oltre quelle (asimmetriche) lavorative, grazie alle quali condividere le difficoltà della quotidianità:

Ricordo quando sono arrivata ... i miei amici mi dicevano vieni qui, vieni in Chiesa, qui trovi una famiglia, e sinceramente ho trovato una nuova famiglia, se durante la settimana devi correre... qui almeno puoi essere libero, puoi parlare, puoi cantare e pregare nella tua lingua, puoi chiacchierare liberamente e le persone possono capire quello che vuoi dire... normalmente è difficile... quando arrivi devi imparare tutto, in poco tempo devi imparare la città, come muoverti, impari un nuovo lavoro, e quando ti fermi senti che le tue energie sono provate ... quindi ecco... la chiesa è come una famiglia ... (Rosalie, colf e fedele chiesa filippina).

Come per Rosalie, per molte delle donne incontrate, all'inizio, soprattutto se primo-migranti, la partecipazione diventa una preziosa opportunità per costruire relazioni sociali oltre gli impegni lavorativi, nonché un contesto dove problemi e difficoltà possono essere compresi poiché trasversali.

veda il comunicato ufficiale: <https://assindatcolf.it/lavoro-nel-2020-saldo-positivo-per-effetto-sanatoria-nel-lavoro-domestico-ma-allarme-blocco-pratiche-emersione/>.

Abbiamo inoltre osservato che nelle chiese prese in considerazione la socialità a base religiosa ha portato alla creazione di differenti gruppi interni, che contribuiscono a fornire una serie di risorse. Questa complessa micro-organizzazione offre infatti orientamento per varie esigenze, accoglienza attraverso la diffusione di informazioni per posti letto o richieste di lavoro, e sostegni per spese gravose ed impreviste. Forme di reciprocità e di mutualismo che emergono dal capitale sociale costruito internamente. I gruppi, oltre alle forme di aiuto, organizzano anche svariate attività, sia religiose sia conviviali, come feste, eventi, pranzi e pellegrinaggi, offrendo in tal modo molte opportunità per conciliare la propria appartenenza religiosa e culturale con il desiderio di socialità.

Questo attivismo produce a sua volta una serie di ruoli e responsabilità, con importanti ricadute per il benessere dei fedeli; come raccontato dalla stessa Rosalie:

Durante la settimana lavoro in una famiglia di Milano da tanti anni (...) ma qui in Chiesa coordino un gruppo, facciamo tante attività! All'inizio frequentavo e basta ... ma ha iniziato a piacermi, e piano piano sono diventata una responsabile...questo prevede molti più impegni, perché devi organizzare persone, e devi organizzare eventi, anche in accordo con gli altri gruppi (...) mi piace molto...queste sono soddisfazioni, mi sento coinvolta, mi piace...

Si può dunque notare come il coinvolgimento in questi gruppi, oltre a fornire una serie di servizi, permette anche di riabilitare l'immagine stereotipata che accompagna le donne filippine come colf; se da un lato la propria appartenenza nazionale è diventata un "vantaggio competitivo" in termini di inserimento lavorativo, dall'altro riproduce però (ed istituzionalizza) un'immagine subalterna e servizievole.

La partecipazione religiosa offre quindi importanti opportunità relazionali, agevola l'accesso ad aiuti ed orientamento, e offre una preziosa possibilità per reagire allo stigma che accompagna le donne filippine nella città di Milano.

Accettazione e civismo delle comunità religiose nelle realtà locali

In precedenza, abbiamo considerato come gli immigrati sikh e filippini abbiano negoziato, non senza difficoltà, la possibilità di ricreare spazi dove insediare le proprie comunità religiose; abbiamo quindi analizzato tali luoghi dal punto di vista dei significati che assume la religiosità nelle esperienze di vita dei migranti; prendiamo ora in considerazione il riconoscimento e il

ruolo di queste realtà a livello locale. Nello specifico, se la creazione del luogo di culto sancisce l'entrata nella sfera pubblica di un'identità religiosa, dall'altro lato vanno però prese in considerazione le forme di riconoscimento e il tipo di relazioni che le comunità hanno instaurato nel contesto di ricezione.

Per i sikh abbiamo osservato come vari edifici secolari siano stati riconvertiti in spazi religiosi; un processo mimetico, non sempre percepibile, e dettato dalle circostanze. Nella maggior parte dei casi tale riconversione non ha suscitato particolari reazioni, ma in altri ha invece sollevato controversie. Per esempio, a Suzzara, in provincia di Mantova, la comunità sikh ha ricavato un tempio in un piccolo capannone, incontrando numerose difficoltà nell'acquisto e nell'ottenimento del cambio di destinazione d'uso dell'edificio; la municipalità ha infatti avviato una lunga e complicata interlocuzione. A Brescia, un tempio è stato allestito in un ex laboratorio situato in una zona industriale, ma abbastanza centrale, della città; rispetto alla questione della destinazione d'uso del locale sono emerse varie controversie e polemiche. Possiamo quindi osservare come la "geografia del riconoscimento" sia assai differente a livello locale, una variabilità che dipende da come l'insediamento di un tempio diventi una questione politica. In questo caso, notiamo che la libertà di culto trova nelle normative urbanistiche comunali -che regolano il territorio anche in merito ai luoghi religiosi presenti e futuri- forme di confronto, negoziazione e anche di conflitto.

Per il caso dei filippini si pone una prospettiva differente rispetto al loro riconoscimento, che chiama in causa la Chiesa cattolica locale. Come analizzato in precedenza, a differenza dei sikh, gli immigrati cattolici per trovare uno spazio religioso, ossia una chiesa in uso, entrano in relazione con la diocesi di riferimento. L'insediamento di una comunità etnica richiede infatti un confronto con la pastorale dei migranti, l'ufficio diocesano preposto alla loro cura pastorale, che recepisce la richiesta, la valuta e sonda la possibilità di uno spazio da concedere, inclusa la reperibilità di un "sacerdote etnico" per seguire i fedeli. La possibilità di avere in uso una chiesa è quindi frutto di una negoziazione non scontata.

Inoltre, si pone il problema del rapporto tra i cattolici stranieri che si insediano e le comunità parrocchiali o diocesane. In questo senso, si osserva spesso come i gruppi religiosi etnici vivano solitamente in parallelo rispetto alle parrocchie già costituite (Ambrosini, 2016). Una distanza che, da un lato, deriva dal fatto che gli immigrati ricreano comunità sulla base delle proprie necessità, prima descritte, come la ricerca di un'atmosfera familiare e la possibilità di reperire supporto emozionale, sociale e materiale; dall'altro desiderano però essere protagonisti e non fedeli passivi in contesti in cui la ricezione e il riconoscimento della diversità è ancora un processo in divenire

nonostante i proclami che arrivano dall'alto. Lo stigma che segue gli immigrati anche all'interno delle parrocchie è un nodo critico nonché una sfida rispetto ad una Chiesa che a Milano, e in Lombardia, di fatto sta diventando sempre più multiculturale. Le forme di accettazione a livello locale sono ancora, in entrambi i casi, un processo non privo di difficoltà.

Infine, per comprendere l'insediamento delle comunità e i processi di integrazione che ne possono derivare, consideriamo ora una prospettiva differente, prendendo in esame il civismo. In generale, l'attivismo e le forme di collaborazione e reciprocità rinsaldate in ambito associativo, nel corso del tempo, possono anche portare allo sviluppo di spirito civico nei confronti della più ampia realtà sociale (Putnam, 1993; 2004). Per i nostri casi studio, come indicatore, consideriamo le iniziative solidali volte e promosse verso l'esterno. Nonostante le difficoltà inerenti al riconoscimento delle comunità a livello locale, abbiamo infatti osservato pratiche di altruismo verso il territorio, soprattutto nel lungo periodo segnato dalla pandemia da Covid-19.

Per esempio, nella Bassa Bergamasca, a Cortenuova, uno dei templi frequentati da molti dei bergamini intervistati ha promosso differenti raccolte fondi al proprio interno, riuscendo in questo modo a mobilitare una solidarietà che è andata oltre i confini della stessa comunità. Il tempio ha infatti deciso di destinare importanti donazioni a livello locale: all'ospedale, all'Avis regionale e alla protezione civile del comune. Significativi atti solidali in un'area profondamente segnata dalla pandemia.

Nel caso dei filippini, alcune delle comunità milanesi, ma anche quella di Como, hanno promosso raccolte fondi per aiutare alcune organizzazioni di volontariato locali, comprese le Caritas delle diocesi di riferimento; somme non di poco conto per una popolazione tipicamente non abbiente, impegnata nel mandare rimesse per aiutare i familiari in patria, e spesso considerata solo come ricettiva di aiuti piuttosto che donatrice.

Queste iniziative, da un lato, indicano che le comunità nel corso de tempo hanno maturato e sviluppato consapevolezza e considerazione rispetto al territorio in cui si sono insediate. Le azioni solidali sono infatti indicatori di rilievo per comprendere il civismo e per valutare i processi di integrazione a livello locale. Mostrano appartenenza ed empatia verso l'area di insediamento, e verso la popolazione che vi risiede. Dall'altro lato va però notato che le pratiche osservate rientrano in un tipo di civismo di stampo prettamente solidaristico, mentre altre iniziative, di tipo rivendicativo, come reclami in merito alle discriminazioni, partecipazioni a tavoli territoriali, mobilitazioni o interlocuzioni sul piano politico, non sono al momento osservabili.

In conclusione, possiamo osservare come l'istituzionalizzazione degli spazi religiosi, in termini di sviluppo, riconoscimento e capacità di

interazione, sia quindi un processo complesso. Le comunità sono coinvolte a livelli differenti nella realtà sociale circostante. Questo indica come il rapporto con il nuovo pluralismo sia un processo in evoluzione, non privo di difficoltà, ma nuovi -ed imprevisi- scenari stanno maturando.

Conclusioni

Il rapporto tra la formazione di comunità religiose e l'integrazione degli immigrati è un ambito di ricerca solo recentemente esplorato in Europa ed in Italia. Uno dei principali nodi di discussione è se le religioni trapiantate dai migranti costituiscano solo spazi etnici transnazionali, ossia rivolti alla madrepatria, o se invece promuovano anche processi di integrazione nella società ricevente.

Per sviluppare da un punto di vista analitico il tema, l'articolo ha avanzato una prospettiva sociologica, che si intreccia e contribuisce a quella istituzionalista, che appunta l'attenzione sulle normative e i processi di governance del fenomeno. Una linea di ricerca che considera i significati e le pratiche socio-religiose promosse dagli immigrati nei propri luoghi di culto.

Quindi sono state prese in esame due comunità religiose, rappresentative dei tipi di pluralismo che gli immigrati hanno promosso in Italia, e della loro partecipazione al mercato del lavoro italiano. La chiave comparativa ha invece permesso di valutare analogie e differenze in merito ai processi di integrazione.

Dopo aver fornito un quadro di sintesi della presenza dei sikh e dei cattolici filippini in Lombardia, il primo livello di indagine ha analizzato la geografia religiosa, evidenziando come le due comunità, nonostante le difficoltà, tramite due differenti tipi di processi mimetici, abbiano istituito i loro luoghi di culto. Da un lato, rendendo sacri edifici secolari, dall'altro risignificando in chiave etnica chiese in disuso.

Un secondo livello ha invece esaminato i significati e le attività sociali promosse dai fedeli. È così emersa una "controstoria" religiosa delle rispettive esperienze lavorative. In questo senso, la religione è un importante fattore di resilienza, in grado di fornire capitale sociale, benessere emotivo e riconoscimento, riabilitando anche gli immigrati dall'immagine stereotipata e dallo stigma che li segue nell'ambito lavorativo.

Un terzo ambito di ricerca ha preso in esame il riconoscimento di queste comunità a livello locale, mostrando come talvolta i templi siano stati oggetto di contestazione nel territorio di insediamento, mentre la presenza di cattolici stranieri rappresenta invece una sfida multiculturale per le parrocchie italiane locali, in termini di dialogo e riconoscimento. Oltre a queste

difficoltà, è stata però messa in evidenza anche la promozione da parte dei fedeli immigrati di importanti attività solidali verso la realtà circostante; pratiche civiche che rivelano empatia e consapevolezza nei confronti della popolazione locale in un periodo segnato dalla pandemia.

In conclusione, possiamo osservare come le comunità in esame siano diventate importanti riferimenti socio-relazionali per l'inserimento della popolazione immigrata. In questo senso, se la società ricevente è posta di fronte al tema della presenza di nuove identità religiose, ad uno sguardo analitico, rispetto allo spaesamento che ne può derivare, emergono anche evidenze su come i luoghi di culto rappresentino spazi ove si siano sviluppati elementi e dinamiche utili all'integrazione. Questo implica anche un approccio più flessibile rispetto alla presenza della religione nello spazio pubblico, non solo come fattore divisivo, ma anche come snodo per poter interessare processi di interlocuzione, dialogo e coesione rispetto ad una popolazione che si è progressivamente insediata sul territorio.

Riferimenti bibliografici

- Ambrosini, M. (2020). *Sociologia delle Migrazioni*, Terza Edizione. Bologna: il Mulino.
- Ambrosini, M. (2016). Protected but separate: International immigrants in the Italian Catholic Church. In D. Pasura, M. B. Erdal (eds), *Migration, Transnationalism and Catholicism*, pp. 317-335. London: Palgrave Macmillan.
- Ambrosini, M., Bonizzoni, P., & Molli, S. D. (2021a) How religion shapes immigrants' integration: The case of Christian migrant churches in Italy. *Current Sociology*. Doi: 10.1177/0011392120979018.
- Ambrosini, M., Bonizzoni, P., & Molli, S. D. (2021b) Il welfare informale dei migranti. Chiese etniche e processi di inclusione sociale a Milano. *Rassegna Italiana di Sociologia* 62 (1), pp. 165-196. Doi: 10.1423/100625.
- Ambrosini, M., Naso, P., & Paravati, C. (2018). *Il Dio dei migranti: pluralismo, conflitto, integrazione*. Bologna: il Mulino.
- Berger, P. L., Davie, G., & Fokas, E. (2010). *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*. Bologna: il Mulino.
- Bertolani, B. (2013). I sikh. In E. Pace (eds), *Le religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole*, pp. 31-46, Roma: Carocci.
- Bonifacio, G. T., & Angeles, V. S. M. (2010). *Gender, religion, and migration: pathways of integration*. Rowman & Littlefield.
- Cadge, W., & Ecklund, E. H. (2007). Immigration and religion. *Annual Review of Sociology*, (33), 359-379. Doi: 10.1146/annurev.soc.33.040406.131707.
- Caritas-Migrantes, Fondazione (2020). *XXIX Rapporto Immigrazione 2020. Conoscere per Comprendere*. Todi: Tau Editrice Srl.
- Casanova, J. (2007). Immigration and the new religious pluralism: A European

- Union/United States comparison. In, T. Banchoff (Eds.), *Democracy and the new religious pluralism*, pp. 59-83, Oxford University Press.
- Connor, P. (2012). Balm for The Soul: Immigrant Religion and Emotional Well-Being. *International Migration*, 50(2), 130-157. Doi: 10.1111/j.1468-2435.2010.00623.x.
- Dorais, L. J. (2007). Faith, hope and identity: Religion and the Vietnamese refugees. *Refugee Survey Quarterly*, 26(2), 57-68. Doi: 10.1093/rsq/hdi0227.
- Ebaugh, H. R., & Chafetz, J. S. (1999). Agents for cultural reproduction and structural change: The ironic role of women in immigrant religious institutions. *Social Forces*, 78(2), 585-612. Doi: 10.1093/sf/78.2.585.
- Ebaugh, H. R., & Curry, M. (2000). Fictive kin as social capital in new immigrant communities. *Sociological Perspectives*, 43(2), 189-209. Doi: 10.2307/1389793.
- Ferrari, A. (2012). *La libertà religiosa in Italia: un percorso incompiuto*. Roma: Carocci.
- Foley, M. W., & Hoge, D.R. (2007). *Religion and the new immigrants: How faith communities form our newest citizens*. Oxford University Press.
- Foner, N., & Alba, R. (2008). Immigrant religion in the US and Western Europe: Bridge or barrier to inclusion? *International migration review*, 42(2), 360-392. Doi: 10.1111/j.1747-7379.2008.00128.x.
- Gallo, E. (2012). Creating Gurdwaras, Narrating Histories: Perspectives on the Sikh Diaspora in Italy. *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 6, Online since 28 December. Doi: 10.4000/samaj.3431.
- Gozdziak, E. M. (2002). Spiritual emergency room: the role of spirituality and religion in the resettlement of Kosovar Albanians. *Journal of Refugee Studies*, 15(2), 136-152.
- Guest, K. J. (2003). *God in Chinatown: Religion and survival in New York's evolving immigrant community*. New York: NYU Press.
- Hervieu-Léger, D. (2000). *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Hirschman, C. (2004). The role of religion in the origins and adaptation of immigrant groups in the United States. *International Migration Review*, 38(3), 1206-1233. Doi: 10.1111/j.1747-7379.2004.tb00233.x.
- Idos-Confronti (2020). *Dossier statistico Immigrazione*. Centro Studi e Ricerche IDOS in partenariato con il Centro Studi Confronti, Roma.
- INPS (2020). *Lavoratori domestici*, serie: Statistiche in breve. A cura del Coordinamento Generale Statistico Attuariale. Pubblicato online giugno 2020.
- Ismu, Fondazione (2019). Comunicato stampa: Immigrati e religioni in Italia – 23 luglio. <https://www.ismu.org/comunicato-stampa-immigrati-e-religioni-in-italia/>.
- Levitt, P. (2007). *God needs no passport*. New York: The New.
- Ley, D. (2008). The immigrant church as an urban service hub. *Urban Studies*, 45(10), 2057-2074. Doi: 10.1177/0042098008094873.
- Lutz, H. (2011). *The new maids: Transnational women and the care economy*. Zed Books Ltd.
- McMichael, C. (2002). 'Everywhere is Allah's place': Islam and the everyday life of Somali women in Melbourne, Australia. *Journal of refugee studies*, 15(2), 171-188. Doi: 10.1093/jrs/15.2.171.

- Menjívar, C. (2006). Liminal legality: Salvadoran and Guatemalan immigrants' lives in the United States. *American journal of sociology*, 111(4), 999-1037. Doi: 10.1086/499509.
- Min, P. G. (2010). *Preserving ethnicity through religion in America: Korean Protestants and Indian Hindus across generations*. NYU Press.
- Molli, S. D. (2020). Immigrant Religious Networks in Milan: Ethnic Churches as Source of Social Capital. *Mondi Migranti*, 1, 97-116. Doi: 10.3280/MM2020-001006.
- Mooney, M. A. (2009). *Faith makes us live: Surviving and thriving in the Haitian diaspora*. Berkeley: University of California Press.
- Nyhagen, L., & Halsaa, B. (2016). *Religion, gender and citizenship: Women of faith, gender equality and feminism*. Palgrave Macmillan.
- Omenetto, S. (2015). Dio non ha passaporto. I gurdwara dal Punjab all'Italia. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 81(2), 616-650.
- Orsi, R. A. (2010). *The Madonna of 115th Street: faith and community in Italian Harlem, 1880-1950*. Yale University Press. (third edition, first edition published: 1985, second edition: 2002).
- Pace, E. (2013). *Le religioni nell'Italia che cambia: mappe e bussole*. Roma: Carocci.
- Pace, E. (2018). Conclusion. *Religions*, 9(4), 94. Doi: 10.3390/rel9040094.
- Putnam, R. D. (1993). *La tradizione civica nelle regioni italiane*. Trad. it., Milano: Mondadori (ed. or. 1993).
- Putnam, R. D. (2004). *Capitale sociale e individualismo. Crisi e rinascita della cultura civica in America*, trad. it., Bologna: il Mulino (ed. or. 2000).
- Ricucci, R. (2017). *Diversi dall'Islam. Figli dell'immigrazione e altre fedi*. Bologna: il Mulino.
- Sanfilippo, M. (2007). Parrocchie ed immigrazione negli Stati Uniti. *Studi Emigrazione*, 44(168), 993-1005.
- Stepick, A., Rey, T., & Mahler, S. J. (2009). *Churches and Charity in the Immigrant City: Religion, Immigration, and Civic Engagement in Miami*. Rutgers University Press.
- Triandafyllidou, A., & Magazzini, T. (2020). Governing religious diversity across the world: comparative insights. In *Ibidem* (Eds.) *Routledge Handbook on the Governance of Religious Diversity*, pp. 309-319, Routledge.
- Tweed, T. (1997). *Our lady of the exile: Diasporic religion at a Cuban Catholic shrine in Miami*. New York: Oxford University Press.
- Vecoli, R. J. (1969). Prelates and peasants: Italian immigrants and the Catholic church. *Journal of Social history*, 2(3), 217-268.
- Warner, R. S. (2000). Religion and new (post-1965) immigrants: Some principles drawn from field research. *American Studies*, 41(2/3), 267-286.
- Yang, F., & Ebaugh, H. R. (2001). Transformations in new immigrant religions and their global implications. *American Sociological Review*, 66(2), 269-288. Doi: 10.2307/2657418.

Chi ha paura di Internet? Le piattaforme online nei processi di radicalizzazione e di deradicalizzazione

di Giuseppe Anzera[^], Alessandra Massa[°]

Riassunto

Radicalizzazione *online* e *self-radicalization* sono aree ancora poco analizzate all'interno della gamma dei fenomeni che conducono all'inasprimento ideologico e all'estremismo violento.

In questo articolo, si esploreranno le principali ragioni dello stretto legame tra piattaforme online e pratiche di radicalizzazione e interventi di deradicalizzazione legati alle ideologie di matrice islamista.

Le traiettorie di radicalizzazione dipendono da numerose direttrici incrociate: predisposizioni individuali e disposizioni contestuali; motivazioni psicologiche e questioni materiali; rivendicazioni identitarie e moventi politici. In questo senso, la costruzione narrativa delle esperienze, soprattutto dei giovani soggetti di seconda generazione, è determinante nel comprendere gli autoposizionamenti dei soggetti radicali, e nel ricostruire il display delle esperienze individuali. Le piattaforme, e più in generale i media, si configurano quindi come spazio di costruzione della realtà sociale.

I mezzi di comunicazione digitali si sono dimostrati particolarmente efficaci nella disintermediazione delle pratiche di partecipazione politica: per quanto riguarda la radicalizzazione, queste si dimostrano rilevanti per finalità strumentali e per utilizzi comunicativi, incidendo sull'organizzazione e sulla socializzazione ai fenomeni radicali, mentre favoriscono la rappresentazione pubblica e la propaganda di tali fenomeni. Seppure il peso maggiore delle dinamiche di radicalizzazione sia imputabile a processi politici e sociali *offline*, alcune tecniche delle piattaforme interferiscono con le dinamiche di polarizzazione.

Negli ultimi anni sono nate una serie di iniziative volte a limitare l'impatto delle piattaforme sulla radicalizzazione: queste iniziative coinvolgono

[^] Sapienza Università di Roma.

[°] Università di Cagliari. Corresponding author: alessandra.massa86@unica.it.

attori pubblici, privati e organizzazioni di attori autonomi. Il contrasto della radicalizzazione online deve utilizzare strategie flessibili, contro-narrazioni e *media literacy*.

Parole chiave: Radicalizzazione; deradicalizzazione; piattaforme online; polarizzazione; prevenzione.

Who is afraid of the Internet? Online platforms in the radicalization and deradicalization processes

Abstract

Online radicalization and self-radicalization are still under-examined areas within the range of phenomena leading to ideological and violent extremism.

This article will explore the main reasons explaining the close link between online platforms and radicalization practices and deradicalization interventions related to Islamist-driven ideologies.

Radicalization trajectories depend on several intersecting routes: individual predispositions and contextual dispositions; psychological motivations and material matters; identity claims and political reasons. In this sense, the narrative construction of experiences, especially for young second-generation subjects, is crucial in understanding the self-positionings of radical individuals and reconstructing the display of individual experiences. Platforms, and media more generally, are thus configured as a space for the construction of social reality.

Digital media have proven to be particularly effective in the disintermediation of political participation practices. As far as radicalization is concerned, they prove to be relevant for instrumental purposes and communicative uses, affecting the organization and socialization to radical phenomena while favoring the public representation of such phenomena and enhance the diffusion of propaganda. Although the greatest weight of the dynamics of radicalization is to be found in offline political and social processes, some technicalities of the platforms interfere with the dynamics of polarization.

In recent years, several initiatives have emerged aimed to limit the impact of platforms on radicalization: these initiatives involve public, private and autonomous actors' organizations. Countering online radicalization must use flexible strategies, counter-narratives, and media literacy.

Keywords: Radicalization; deradicalization; online platforms; polarization; prevention.

First submission: 30/06/2021, *accepted:* 31/08/2021

Available online: 30/09/2021

Introduzione

Radicalizzazione *online* e *self-radicalization* sono aree ancora poco analizzate all'interno della gamma dei fenomeni che conducono all'inasprimento ideologico e, in alcuni casi, alle pratiche di estremismo violento che sfociano nel terrorismo. Ancor meno, di conseguenza, ci si è concentrati sulle strategie di deradicalizzazione che riguardano distribuzione, esposizione e produzione di contenuti digitali.

Eppure, quello del legame tra Internet e radicalizzazione è un *leit-motiv* (potremmo definirlo quasi un *postulato*), che, seppure non sempre suffragato dalle evidenze empiriche, ha contribuito a rinforzare un certo tipo di narrativa intorno alla radicalizzazione, inclusa quella riconducibile alla matrice islamista. Abbandonati i meandri del *dark* e *deep web*, funzionali a rinforzare lo stereotipo degli aspiranti terroristi come *nerd* geniali, altamente formati nelle *hard sciences* ma socialmente marginali ed emarginati (Gambetta & Herzog, 2016), anche lo studio sulla radicalizzazione online intraprende i percorsi di normalizzazione e quotidianizzazione che, più genericamente, interessano le pratiche e gli ambiti riconducibili agli *Internet Studies* (Wellman, 2004).

Le indagini e le preoccupazioni di sicurezza e normative si sono quindi indirizzate verso le attività visibili, che hanno luogo attraverso le *facilities* offerte dagli strumenti digitali di semplice utilizzo e normale divulgazione. Ad esempio, negli ultimi anni l'attenzione si è concentrata perlopiù sulle attività di radicalizzazione (e prima di reclutamento) "patinate" in favore dell'ISIS, come la rivista *Inspire*, promotrice dei valori e del *lifestyle* del Califato (Ingram, 2017; Droogan & Peattie, 2018; Lorenzo-Dus, Kinzel, & Walker, 2018; Ludvigsen, 2018).

Generalmente, si considera la radicalizzazione come un processo nel quale – in punti e misure variabili – è presente un contatto con un *recruiter*, o con una comunità di riferimento, con cui il confronto ideologico assume i crismi di una conferma identitaria. Con *self-radicalization*, invece, si intende quel fenomeno per il quale la radicalizzazione può avvenire esclusivamente via Internet (va specificato che non si esclude a priori che questo non possa accadere anche per i processi di radicalizzazione "canonici"), senza aver bisogno di incontrare fisicamente alleati e consociati. Tendenzialmente, in questo ultimo caso, il percorso di radicalizzazione avviene in completa autonomia, dalla lettura e interpretazione "tradizionali" dei testi sacri (Pace & Guolo, 1998); alla produzione di contenuti divulgativi; sino ad arrivare alla pianificazione individuale di attacchi o alla costruzione ordigni esplosivi (Anderson, 2020). Dunque, se «"radicalizzazione" è, al momento, il termine standard utilizzato per descrivere "cosa accade prima che scoppi la bomba"»

(Sedgwick, 2010, p. 479), implicandone così l'attribuzione semantica di potenzialmente infiniti episodi di devianza o inasprimento ideologico, quanto accade prima che scoppi l'eventuale bomba, imbrigliato nelle architetture delle piattaforme online, è ulteriormente confuso e imprevedibile.

Deframmentare la radicalizzazione: giovani, europei e *networked*

Quello di radicalizzazione è un concetto rilevante e centrale per capire i processi politici estremi e polarizzanti della contemporaneità. Allo stesso tempo, l'etichetta radicalizzazione può essere applicata a fenomeni variegati, connessi all'estremismo politico e a quello religioso, con incursioni in sensibilità per cause *single issue*, che presentano una certa soglia di tolleranza con l'applicazione della violenza come metodo di forzatura o di accelerazione di cambiamenti sociali.

Negli ultimi decenni – segnaliamo come punto di apertura dell'attivismo (almeno) analitico gli attacchi terroristici alle Torri Gemelle, e gli eventi politico-culturali, militari (in primis, le operazioni belliche in Afghanistan e in Iraq) e normativi (si veda la riflessione intorno alle cosiddette costituzioni d'emergenza, e al loro impatto su minoranze e diritti individuali, come descritto in Ackerman, 2005) che da questi sono scaturiti come attivatori di fenomeni di reclutamento di combattenti e militanti/simpatizzanti – le definizioni di radicalizzazione indirizzate alla comprensione delle istanze legate all'islamismo si sono moltiplicate (Kundnani, 2012). Tale sforzo, talvolta demandato all'accademia, spesse volte a *think tank* e a organizzazioni governative, politiche o di sicurezza, ha generato una moltitudine di definizioni del fenomeno radicalizzazione, da cui scaturiscono le iniziative di *policy* che derivano dal modo in cui attori governativi attribuiscono un *frame* alla violenza contro le istituzioni. Le attività di comprensione della radicalizzazione finiscono per interessare (e, a volte, a giustificare) politiche finanche discriminatorie verso una specifica porzione di popolazione (nel caso europeo, le comunità identificabili come islamiche), accentuando ancor di più i problemi complessi connessi con le identità culturali (Silva, 2018).

Per finalità analitiche, in questa trattazione ci rivolgeremo ai processi di radicalizzazione avendo in mente una specifica attualizzazione, quella dei giovani europei di seconda generazione¹, provenienti da luoghi geografici

¹ Siamo consapevoli che la definizione di “seconde generazioni”, specialmente quella tradizionalmente intesa basata sul lavoro di Rumbaut (2004), comporta il rischio di semplificazioni eccessive e di riduzionismo, anche in relazione alla complessità dei vissuti biografici dei giovani con *background* migratorio. Tuttavia, proprio per necessità di riduzione analitica (e, non

e/o da *milieu* familiari di tradizione islamica². Questi soggetti, infatti, rendono più esplicita la complessità dei percorsi e delle propensioni individuali che spingono alla radicalizzazione, anche a causa del loro posizionamento intersezionale tra due o più appartenenze culturali, esacerbando il peso della dimensione identitaria.

In questi casi, si pone dunque una sfida alla rappresentazione canonica della radicalizzazione in forma processuale (per un'analisi dei processi "tradizionali" di radicalizzazione si veda Moghaddam, 2005; Precht, 2007; Borum, 2011), la quale identifica i percorsi (che finiscono per assottigliarsi e diventare strettoie, man mano che ci si avvicina all'effettivo utilizzo della violenza) come una successione di passaggi che risentono di condizioni interne e di stimoli esterni: quello che le rappresentazioni processuali non raccontano, o che non riescono a cogliere, sono le motivazioni. Queste prendono forma entro traiettorie mai completamente lineari che dipendono da numerose direttrici incrociate: predisposizioni individuali e disposizioni contestuali; motivazioni psicologiche e questioni materiali; rivendicazioni identitarie e moventi politici.

In generale, si identificano tre "livelli" entro cui si iscrivono i fattori di radicalizzazione. Secondo l'efficace sintesi di Schmid (2013)³:

- al livello *micro* (o individuale) si dipanano quei problemi che riguardano l'identità, la mancata integrazione, la comparsa di sentimenti di alienazione, la percezione di una privazione relativa. Queste disposizioni, spesso accompagnate da un'effettiva marginalizzazione sociale, possono combinarsi con l'esternazione di un oltraggio morale che sfocia anche in sentimenti di vendetta.
- Al livello *meso* si svela il più ampio contesto radicale, nel quale l'individuo può intrecciare legami con altri significativi che contribuiscono all'eventuale socializzazione verso comportamenti e credenze radicali.
- Al livello *macro* si configura il ruolo dei governi e delle società nazionali ed estere, nelle forme di polarizzazione delle opinioni pubbliche e di alcuni partiti politici nelle quali si giocano le tensioni con i gruppi percepiti

di meno, di impiego di una terminologia condivisa e immediata per la comunità scientifica) in questo scritto si impiegherà tale dicitura per descrivere i figli delle migrazioni.

² Si specifica che con l'aggettivo *islamico* si intende l'aderenza religiosa e la collocazione in una determinata area culturale. Non si possono ripercorrere, in questa sede, le specifiche connotazioni dell'Islam in ciascuna delle sue diverse correnti e attualizzazioni geografiche.

³ Si segnala, per chiarezza esplicativa, anche la categorizzazione dei fattori causali di radicalizzazione come proposta da Veldhuis e Staun (2009): al livello *macro*, per i due autori, si collocano cause politiche, economiche e culturali, mentre il livello *micro* assumerebbe due biforcazioni: a) sociale, nella quale si collocano le interazioni sociali, l'identificazione e la privazione relativa; b) individuale, connotata dalle caratteristiche psicologiche e dalle esperienze personali.

come maggioritari. Le relazioni che governi e istituzioni intessono con le minoranze e le diaspore, combinate con una riduzione di opportunità socioeconomiche dovute a motivazioni percepite come strutturali, possono condurre a posizioni radicali.

Non tutte le forme di radicalizzazione sono uguali: l'unica caratteristica che accomuna quel complesso insieme di definizioni di cui si è già detto è l'inasprimento ideologico (sedimentato su alcuni "fondamenti") che porta all'accettazione passiva, o all'effettivo utilizzo, della violenza (Veldhuis & Staun, 2009). Entro questi termini ampi collochiamo la radicalizzazione dei giovani europei di seconda generazione.

In particolare, si evidenziano una serie di criticità che hanno a vedere con il collocamento nel contesto sociale di prossimità e in quello più ampio. Ad esempio, questi giovani si trovano a mediare – a volte difficoltosamente – tra i retaggi familiari che rimandano a costumi tradizionali e le pressioni e gli stimoli che derivano dall'inserimento in società pressoché secolari (Abbas, 2007).

In più, esistono alcune limitazioni che investono gli squilibri tra aspettative e possibilità: da un lato, per i più giovani, si possono verificare casi in cui il sistema scolastico (percepito come "istituzione immediata") non sempre si manifesta come preparato e ricettivo all'intermediazione culturale (Peruzzi, Anzera, & Massa, 2020); per i giovani-adulti, invece, il problema si trasferisce sul mercato del lavoro⁴, che, già tendenzialmente asfittico, vede la possibilità di *bias* nella selezione e nell'accesso alle opportunità.

A questo si aggiungono problematiche più "moderne", come quelle che riguardano le questioni di genere, per cui, da un lato, non solo le giovani donne di seconda generazione possono percepire una differenza di investimento (dal punto di vista delle risorse destinate all'istruzione, ma anche di irrobustimento relazionale) dei propri genitori nei confronti dei fratelli (Ambrosini, 2004); ma, attraverso le loro esperienze, possono esprimere forme forti – sia dal punto di vista simbolico, sia dal lato dell'attivismo – di riaffermazione identitaria, anche a fronte di vissuti di potenti discriminazioni e sistematiche marginalizzazioni (Peruzzi, Bruno & Massa, 2020; Massa, 2021).

Il tutto si colloca all'interno di una cornice nella quale le questioni legate all'Islam, e all'integrazione delle sue pratiche dislocate nei contesti europei,

⁴ Per quanto riguarda il caso italiano, i dati diffusi dal Ministero del Lavoro nel 2020, relativi all'anno precedente mostrano come, a fronte di un buon tasso di occupazione dei cittadini migranti in relazione alla popolazione autoctona, si registri un'incidenza della disoccupazione e dell'inattività maggiore per alcune comunità migranti (ad esempio, nella comunità marocchina il tasso di disoccupazione raggiunge il 23%). Tuttavia, la presenza maggiore di stranieri all'interno delle condizioni di povertà assoluta, così come definita dall'ISTAT, suggerisce disparità nelle occupazioni e nelle retribuzioni.

si sono trasformate, per l'Europa, in uno specchio entro il quale valutare le proprie reazioni (e la propria tenuta), a fronte dell'alterità (Göle, 2017).

Allo stesso tempo, pare scontato ribadire che è quasi impossibile identificare con chiarezza un *pattern* europeo nella radicalizzazione: prosaicamente, la distribuzione dei finanziamenti europei ai diversi progetti e iniziative di prevenzione e di contrasto, tendenzialmente diffusi nelle aree geografiche nelle quali i fenomeni si sono manifestati più violentemente o precocemente, ha portato la ricerca e le valutazioni a spostarsi entro specifici contesti, lasciando indietro alcune realtà (Silva, 2018).

Vanno poi indicati alcuni elementi che, a loro modo, si iscrivono all'interno di questioni strutturali più profonde, che interessano il rapporto tra religione e laicità nei singoli Stati membri; le fratture tra centro e periferia; i retaggi coloniali e le rotte migratorie, sedimentate o recenti (Roy, 2003; Kepel, 2004; Dalgaard-Nielsen, 2010).

È difficile cogliere i percorsi e le motivazioni che portano alla radicalizzazione, in special modo nei soggetti più giovani. Secondo Costanza (2015), tali fenomeni sarebbero meglio esaminati se si lasciasse spazio alla costituzione narrativa dell'esperienza vissuta con il fine di identificare gli auto-posizionamenti, determinanti nei processi di radicalizzazione. Un tale approccio appare in linea con le questioni che, genericamente, sembrerebbero aderire alle conseguenze della modernità (Giddens, 1994), intese nei termini di auto-definizione e auto-riflessività delle identità. In questi termini, il sé si configura compiutamente come un *progetto simbolico* (Thompson, 1998) nel quale la selezione e l'organizzazione dei materiali biografici segue un andamento volontario e dialogico, con costanti aggiustamenti e riorganizzazioni dovute a scollamenti e aggiustamenti rispetto al contesto di interazione e alla significatività delle relazioni. Ovviamente, tale processo è dispendioso e non sempre privo di conflittualità, in special modo per quei soggetti costretti – anche loro malgrado – a negoziare ed esplicitare identità multiple e ambigue, che pesano nei processi di identificazione e di definizione delle appartenenze. Entrano qui in gioco i media (anche) digitali: se i media sono uno strumento di costruzione sociale e collettiva delle realtà rilevanti (Couldry & Hepp, 2016) permettendo di definire in maniera relazionale reti di significato che interessano anche le relazioni con l'Altro (Silverstone, 1999), va da sé che i materiali recuperabili dai media siano integrabili nel proprio progetto identitario, anche quando questi sono lontani dai contesti di appartenenza (Thompson, 1998). In altri termini, gli strumenti digitali permettono di selezionare e organizzare materiali biografici che possono essere esposti pubblicamente in maniera ordinata e strategica con il fine di autorappresentazione (Marinelli, 2004), assumendo forme peculiari e rilevanti proprio in relazione ai soggetti più giovani (Boyd, 2008).

Le conseguenze dell'esplosione digitale per i fenomeni di radicalizzazione saranno esplorate nel paragrafo successivo.

Piattaforme e radicalizzazione, tra orizzontalità e *affordances*

I mezzi di comunicazione digitali, e in particolare i *social network sites* (d'ora in poi SNS), si sono dimostrati particolarmente efficaci nella disintermediazione delle pratiche di partecipazione politica, sancendo l'ingresso di attività e manifestazioni di sostegno a cause (anche) identitarie in spazi tradizionalmente dediti all'intrattenimento (Zuckerman, 2013).

Per quanto riguarda la radicalizzazione, generalmente possono essere identificate una serie di attività che hanno luogo con il sostegno delle piattaforme online. Secondo Neumann (2013), le attività di radicalizzazione connesse al web si esprimono in due diversi utilizzi: a) strumentali; b) comunicativi.

Gli usi *strumentali* del web sono finalizzati alla facilitazione delle azioni terroristiche, anche grazie all'utilizzo di dispositivi online atti alla logistica e al riconoscimento. Le risorse, in questo caso, sono pressoché ordinarie: chat, strumenti di messaggistica istantanea, cui si aggiungono pratiche di routine, come l'acquisto online di biglietti aerei, oppure la consultazione di mappe, finalizzate all'attualizzazione di condotte terroristiche. Meno frequenti – ma di sicuro impatto mediatico – sono le altre azioni tradizionalmente connesse a questa funzione: raccolte fondi, pubblicazioni di manuali o video “tutorial” per la costruzione di ordigni esplosivi o per la pianificazione di attacchi, o le operazioni di *hacktivism* (Lievrouw, 2011) dirette alle infrastrutture digitali sono operazioni il cui impatto, allo stato attuale, si è dimostrato non pienamente dimostrabile o marginale.

Molto più rilevanti per la piena comprensione del fenomeno sono gli utilizzi *comunicativi* degli strumenti digitali. I “compiti” demandati alle tecnologie dell'informazione e della comunicazione si sono via via raffinati ed evoluti: Neumann (2013) identifica delle fasi nelle quali l'andamento tecnologico si è accompagnato con la sofisticazione delle pratiche e delle risorse deputate alla radicalizzazione. Negli anni '90 si registrano i primi episodi di radicalizzazione via web: i siti- vetrina servivano principalmente a diffondere informazioni e opinioni che non avrebbero trovato spazio nei media *mainstream*; le interazioni, invece, erano garantite dai forum, all'interno dei quali i soggetti potevano scambiare (o meglio, rinforzare) le proprie opinioni.

La comparsa dei SNS facilita ancor di più tale scambio, aggiungendo, inoltre, la possibilità di estrarre micro-dati, grazie ai meccanismi sottostanti

di *datificazione* (van Dijck, Poell, & de Waal, 2018) che consentono di parcellizzare informazioni biografiche e reazioni emotive al fine di indirizzare con estrema precisione i messaggi a pubblici selezionati.

Allo stesso tempo, le piattaforme di condivisione di contenuti permettono di disseminare prodotti emotivamente connotati (Conway, 2012), con il fine di suscitare reazioni polarizzanti o di diffondere materiali di propaganda. In altri termini, l'ingresso nei SNS e il diffondersi degli *User Generated Content* hanno consentito di raggiungere pubblici sempre più ampi e inattesi – ad esempio, arrivando a coinvolgere in misura crescente il pubblico femminile (Conway, 2017). In questo senso, continua Neumann (2013), gli strumenti di *editing* di contenuti semplici e immediati sono dei potenti alleati nelle mani di coloro che, definiti come *jihobbyist* (Brachman, 2009), possono partecipare alle cause radicali lasciando in secondo piano il coinvolgimento fisico nei contesti *offline*, ma impegnandosi a promuovere la propria agenda negli spazi digitali.

Infine, grazie alla *mobile revolution* (Rainie & Wellmann, 2012), la produzione di contenuti è ancora più immediata, e potrebbe condurre alla riscrittura degli scenari conflittuali e delle pratiche radicali: come dimostrato, ad esempio, dalla diffusione di testimonianze dal fronte siriano da parte anche dei combattenti dell'ISIS, sfociando in quelle *#ParticipativeWars* (Merrin, 2019) nelle quali le rimostranze comunicative diventano strumenti di influenza e di combattimento, in special modo quando una crescente porzione di cittadini utilizza le piattaforme online come punto di accesso alle rappresentazioni delle questioni delle relazioni internazionali (Anzera & Massa, 2021).

A questo, si aggiungono le dimensioni strutturali che, nelle loro esemplificazioni sociotecniche (van Dijck, 2013), rendono i meccanismi di funzionamento e le caratteristiche distintive, che si esplicitano nelle proprietà degli strumenti digitali, capaci di agire sulla diffusione dei contenuti e sulla formazione di pubblici (Boyd, 2014). Così, alcune caratteristiche, come la persistenza di contenuti, la visibilità degli stessi, la loro riproducibilità e l'opportunità di acquistare una dimensione di scala (Boyd, 2008; 2010; 2014), accompagnate alla penetrazione delle logiche dei social media nella progettazione dei contenuti (van Dijck & Poell, 2013), agiscono sulla radicalizzazione delle espressioni politico-identitarie (Benkler, Faris, & Roberts, 2018).

Parte rilevante delle riflessioni intorno alle piattaforme e alla polarizzazione si sono quindi riversate verso le conseguenze dei *meccanismi di selezione* (van Dijck *et al.*, 2018). La letteratura, quindi, pur non sempre con precisione concettuale, si è dedicata all'identificazione di enclaves radicali causate dal combinato disposto di predisposizioni autonome e suggerimenti

di natura algoritmica: tali fenomeni hanno preso la forma delle *echo chambers* (Sunstein, 2001, 2007, 2017) e delle *filter bubbles* (Pariser, 2011).

I media selettivi, infatti, hanno accelerato le operazioni di frammentazione, moltiplicazione delle fonti e di personalizzazione dei consumi. Ciò, tuttavia, rappresenta, nelle sue declinazioni “devianti”, un rischio per i processi democratici, poiché tende a occultare le alternative, confermando le logiche binarie che caratterizzano i fondamentalismi e corroborando le dinamiche di isolamento che si riscontrano già nelle comunità offline (Barzilai-Nahon & Barzilai, 2005).

Tali fenomeni solo la risultanza di un meccanismo retroattivo e circolare, per cui vi è una combinazione tra scelte individuali, come quelle che interessano la selezione delle fonti e degli account da seguire e il modellamento algoritmico di tali scelte: se gli algoritmi apprendono dalle scelte degli utenti, gli utenti vedono le loro scelte condizionate da quanto mostrato loro dagli algoritmi (Bruns, 2019).

Secondo Bruns (id.), le *echo chambers* sono quindi esemplificative del modo in cui le persone scelgono di *connettersi* le une con le altre, sfociando nell’isolamento comunitario; mentre le *filter bubbles* riguardano il modo con cui le persone decidono di *comunicare*, indirizzando le pratiche del commento (Couldry, 2012) verso i contenuti postati all’interno delle proprie comunità di riferimento, evitando che possano circolare idee “esterne”.

Questa parte del problema interessa forme di radicalizzazione cognitiva, vi sono poi, connesse, tutte quelle questioni che riguardano la diffusione di contenuti alle comunità esterne – anche nelle forme della propaganda – e le dimensioni tecniche/tecnologiche delle piattaforme. La distribuzione di contenuti è incentivata dai quei meccanismi di facilitazione infrastrutturale (Gillespie, 2010) e da quelle logiche in cui la popolarità si accompagna alla visibilità, anche grazie al ricorso ad appigli emotivi attraverso cui si aggregano pubblici affettivi, i quali scelgono le piattaforme come luogo *terzo* d’elezione, dove interessare legami anche avulsi dalla quotidianità (Papacharissi, 2015). Dunque, facilitazioni che insistono sullo scambio relazionale e sul rinforzo cognitivo, accompagnate a grandi cambiamenti sul piano organizzativo, consentono l’utilizzo della rete per il sostegno di cause talvolta di natura oppositiva. Come sostenuto da Castells (1997), la natura orizzontale e al contempo strutturata delle reti permette alle culture (anche) oppostive translocali di emergere, proprio perché la stessa rete – e le direttrici globali e locali entro le quali si colloca la digitalizzazione – sollecita la creazione di identità talvolta revansciste, ma potenti e rassicuranti per coloro che cercano nella chiusura comunitaria una reazione alla dirompente modernità.

Va specificato che alcune voci – lo sforzo divulgativo *mainstream* più efficace è plausibilmente quello di Gladwell (2010) – vedono come potenzialmente inefficaci le risorse digitali se relazionate al coinvolgimento diretto: come dimostrato dalla letteratura classica sul terrorismo e sui movimenti, le forme di attivismo nelle quali l’investimento emotivo e fisico può addirittura sfociare nel nichilismo si basano soprattutto sui legami forti, talvolta preesistenti, tra gli aderenti. Basti pensare alla narrazione di Sageman (2007) degli estremisti come “gruppo di ragazzi”, dove la condivisione di esperienze sembrerebbe pesare più dei risvolti ideologici.

In altri termini, è poco plausibile che fenomeni di radicalizzazione avvengano senza che vi sia un qualche *trigger* proveniente dall’esterno: più che i SNS, a pesare sono soprattutto i *social network* (Bouchard, 2015) intesi come reticoli sociali. Ciò non toglie che le piattaforme non possano essere considerate come potenti amplificatori dei messaggi radicali, o, al contrario, come strumenti di prevenzione o contrasto.

Piattaforme e forme di contrasto alla radicalizzazione

Negli ultimi anni sono nate una serie di iniziative volte a limitare il fenomeno dell’impiego delle piattaforme per alimentare la radicalizzazione. Tali progetti hanno abbracciato scopi e modalità operative differenti che vanno dall’obiettivo di condividere informazioni su soggetti impegnati a usare strumenti digitali per operare nel campo della radicalizzazione “ad ampio spettro” (reclutamento, indottrinamento, mobilitazione, finanziamento, pianificazione) al tentativo di svolgere un’azione preventiva di contrasto ai processi di radicalizzazione che rientrano nelle strategie di deradicalizzazione. Per motivi di spazio non è possibile effettuare in questa sede un’analisi in profondità dei processi di impiego delle piattaforme online per il contrasto ai processi di radicalizzazione, ma, tuttavia, è importante fornire alcune indicazioni su un fenomeno in piena ascesa e su cui si stanno riversando sforzi crescenti (Zeiger & Gyte, 2020). Tre tipologie di attori si stanno muovendo in questo territorio largamente inesplorato: la prima è costituita dalle stesse piattaforme online, la seconda è caratterizzata dall’operato di attori governativi e la terza riguarda singoli individui o gruppi di soggetti impegnati a contrastare la radicalizzazione online.

In merito alla prima tipologia, il Global Internet Forum to Counter Terrorism (GIFCT), formato nel 2017 da Facebook, Microsoft, Twitter e YouTube, rappresenta una delle iniziative più importanti in questo settore. Si tratta di uno sforzo congiunto, promosso da alcuni degli attori principali nel

mondo delle piattaforme online, che punta, in sintesi, a evitare lo sfruttamento di questi strumenti digitali da parte di terroristi e estremisti violenti attraverso approcci differenti che comprendono la condivisione delle informazioni tra piattaforme per sviluppare tecniche sempre più efficienti di identificazione e blocco delle attività eversive, l'analisi delle modalità di impiego delle piattaforme da parte dei soggetti radicalizzati per supportare le azioni di contrasto dei messaggi e delle informazioni diffuse.

Il GIFCT ha iniziato a usare anche l'intelligenza artificiale per mappare contenuti che vanno oltre le indicazioni "canoniche" fornite, usualmente, dalle Nazioni Unite e, nello specifico, dalla *Consolidated Sanction List* del Consiglio di Sicurezza su messaggi e immagini provenienti da gruppi connessi all'estremismo violento e alla radicalizzazione. Il tentativo, impiegando nuove tecnologie avanzate, è quello di ampliare il cosiddetto *hash-database*, una collezione condivisa di informazioni su contenuti di vario tipo finalizzati alla radicalizzazione e al reclutamento da parte di gruppi terroristici utilizzando strumenti più flessibili e rapidi di identificazione, rispetto a quelli forniti dalle istituzioni dell'ONU, in merito a un fenomeno nei cui confronti la velocità di intervento rappresenta un elemento spesso cruciale.

Naturalmente esistono progetti e iniziative da parte di agenzie governative che si pongono l'obiettivo di supportare le piattaforme online segnalando specifici contenuti, ritenuti pericolosi e collegati alla radicalizzazione, allo scopo di accelerare la rimozione dal web di questi materiali. Tra queste, in ambito europeo, va segnalata l'azione dell'IRU (*Internet Referral Unit*) di Europol nel fornire indicazioni agli organi decisionali dell'Unione Europea (e alle piattaforme online) sull'esistenza di messaggi e contenuti correlati con radicalizzazione e estremismo violento. La gran parte delle attività online segnalate vengono rapidamente cancellate come evidenziato dallo stesso ente di sorveglianza⁵.

Sul piano delle iniziative da parte di soggetti privati va ricordato l'operato di alcune unità, facenti parte della nota associazione di hacker Anonymous, che negli ultimi anni si sono impegnate nel contrasto e nel disturbo delle attività online dell'Isis; tra i risultati più importanti conseguiti è degno di nota il processo di identificazione di migliaia di account Twitter finalizzati al reclutamento e ad altre attività eversive di soggetti radicalizzati (Shehabat & Mitew, 2018).

Le attività appena indicate, che rappresentano solo un piccolo esempio di una costellazione di attività decisamente più ampia, costituiscono un metodo "a breve termine" di contrasto della radicalizzazione online in grado avere

⁵ <https://www.europol.europa.eu/about-europol/eu-internet-referral-unit-eu-iru?page=0,1> (28/06/2021)

una efficacia solo relativa in un ambiente vasto e mutevole come quello della rete. Il contrasto della radicalizzazione online, in altri termini, deve affiancare a strategie di “pronto-intervento” delle tecniche di lungo periodo capaci di degradare e rendere inefficaci i flussi di comunicazione dell’estremismo violento. Nelle modalità di lotta alla radicalizzazione nel lungo periodo rientrano le cosiddette “contro-narrazioni” mirate a ridurre o eliminare l’impatto della comunicazione terroristica radicalizzata specialmente sui soggetti più giovani (Zeiger, 2018). Le contro-narrazioni si basano su una serie di strategie di deradicalizzazione (Laurano & Anzera, 2017; Anzera, Bruno, & Gritti, 2015), online e offline, tra cui rientrano la destrutturazione del discorso radicalista (sul piano politico, morale e, soprattutto, religioso), la delegittimazione delle “imprese” terroristiche e dei gruppi radicalisti (ad esempio attraverso la diffusione dei racconti di soggetti pentiti o fuoriusciti o mostrando le incoerenze e le menzogne palesi provenienti dalle organizzazioni terroristiche), la creazione di messaggi alternativi e positivi rispetto al nichilismo radicalista (in particolar modo a supporto dell’azione non violenta per sostenere rivendicazioni e contestazioni). Da ultimo è opportuno ribadire che la strategia di lungo termine più potente, ma più lenta e difficile da costruire, è la media-literacy (intesa come educazione ai media e alla comprensione del sistema mediale e dei suoi messaggi): la capacità di sapere leggere i comportamenti dei media e riuscire, di conseguenza, a interpretarli, rappresenta il passo fondamentale per creare una resilienza effettiva nelle audience e nei pubblici giovani di fronte a messaggi e contenuti attivati dai gruppi radicalisti, messaggi attraenti, ma che, nella quasi totalità dei casi appartengono alla sfera della disinformazione e delle fake news (Hobbs, 2021).

Riferimenti bibliografici

- Abbas, T. (2007). Introduction: Islamic Political Radicalism in Western Europe. In T. Abbas (a cura di), *Islamic Political Radicalism: A European Perspective*, pp. 3-14. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ackerman, B. (2005). *La costituzione d'emergenza. Come salvaguardare libertà e diritti civili di fronte al pericolo del terrorismo*. Roma: Meltemi.
- Ambrosini, M. (2004). Il futuro in mezzo a noi. Le seconde generazioni scaturite dall’immigrazione nella società italiana dei prossimi anni. In M. Ambrosini e S. Molina (a cura di), *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, pp. 1-49. Torino: Fondazione Giovanni Agnelli.
- Anderson, R. A. (2020). Online Utilization for Terrorist Self-Radicalization Purposes. In J. R. Vacca (a cura di), *Online Terrorist Propaganda, Recruitment and Radicalization*, pp. 3-33. Boca Raton: CRC Press.

- Anzera, G., Bruno, M., & Gritti, R. (2015). Framing Isis. Ideologia, strategie, comunicazione. *COMUNICAZIONE PUNTO DOC*, 13, 57-90.
- Anzera, G., & Massa, A. (2021). *Media digitali e relazioni internazionali. Tecnologie, potere e conflitti nell'era delle piattaforme online*. Milano: Guerini & Associati.
- Barzilai-Nahon, K., & Barzilai, G. (2005). Cultured Technology: The Internet and Religious Fundamentalism. *The Information Society*, 21(1), 25-40. doi: 10.1080/01972240590895892.
- Benkler, Y., Faris, R., & Roberts, H. (2018). *Network Propaganda: Manipulation, Disinformation, and Radicalization in American Politics*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Borum, R. (2011). Radicalization Into Violent Extremism II: A Review of Conceptual Models and Empirical Research. *Journal of Strategic Security*, 4(4), 37-62.
- Bouchard, M. (a cura di) (2015). *Social Networks, Terrorism, and Counter-Terrorism. Radical and Connected*. London-New York: Routledge.
- Boyd, D. (2008). *Taken out of Context: American Teen Sociality in Networked Publics*. PhD Dissertation. University of California: Berkley.
- Boyd, D. (2010). Social Network Sites as Networked Publics: Affordances, Dynamics, and Implications. In Z. Papacharissi (a cura di), *Networked Self*, (pp. 39-58). London-New York: Routledge.
- Boyd, D. (2014). *It's Complicated. The Social Lives of Networked Teens*. New Haven: Yale University Press.
- Brachman, J. (2009). *Global Jihadism: Theory and Practice*. London: Routledge.
- Bruns, A. (2019). *Are Filter Bubbles Real?* London: Penguin.
- Castells, M. (1997). *Il potere delle identità*. Milano: Egea.
- Conway, M. (2012). From Al-Zarqawi to Al-Awlaki: The Emergence of the Internet as a New Form of Violent Radical Milieu. *Combating Terrorism Exchange*, 2(4), 12-22.
- Conway, M. (2017). Determining the Role of the Internet in Violent Extremism and Terrorism: Six Suggestions for Progressing Research. *Studies in Conflict & Terrorism*, 40(1), 77-98. Doi: 10.1080/1057610X.2016.1157408.
- Costanza, W. A. (2015). Adjusting Our Gaze: An Alternative Approach to Understand Youth Radicalization. *Journal of Strategic Security*, 8(1-2), 1-15. Doi: 10.5038/1944-0472.8.1.1428.
- Couldry, N. (2012). *Media, Society, World: Social Theory and Digital Media Practice*. London: Polity.
- Couldry, N., & Hepp, A. (2016). *The Mediated Construction of Reality*. Cambridge: Polity Press.
- Dalgaard-Nielsen, A. (2010). Violent Radicalization in Europe: What We Know and What We Do Not Know. *Studies in Conflict & Terrorism*, 33(9), 797-814. Doi: 10.1080/1057610X.2010.501423.
- Droogan J., & Peattie, S. (2018). Reading Jihad: Mapping the Shifting Themes of *Inspire Magazine*. *Terrorism and Political Violence*, 30(4), 684-717. doi: 10.1080/09546553.2016.1211527.

- Gambetta, D., & Hertog, S. (2016). *Engineers of Jihad. The Curious Connection between Violent Extremism and Education*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Giddens, A. (1994). *Le conseguenze della modernità*. Bologna: il Mulino.
- Gillespie, T. (2010). The Politics of “Platforms”. *New Media & Society*, 12(3), 347-364. Doi: 10.1177/1461444809342738.
- Gladwell, M. (2010). Small Change. Why the Revolution Will Not Be Tweeted. *The New Yorker*, 4/10. Testo disponibile al sito: urly.it/3drbx (27/06/2021).
- Göle, N. (2017). *The Daily Life of Muslims: Islam and Public Confrontation in Contemporary Europe*. London: Zed Books.
- Hobbs, R. (2021). *Media Literacy in Action. Questioning the Media*. Lanham: Rowman & Littlefield
- Ingram, H. J. (2017). An Analysis of Inspire and Dabiq: Lessons from AQAP and Islamic State’s Propaganda War. *Studies in Conflict & Terrorism*, 40(5), 357-375. doi: 10.1080/1057610X.2016.1212551.
- Kepel, G. (2004). *The War for Muslim Minds. Islam and the West*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Kundnani, A. (2012). Radicalisation: The Journey of a Concept. *Race & Class*, 54(2), 3-25. Doi: 10.1177/0306396812454984.
- Laurano, P., & Anzera, G. (2017). L’analisi sociologica del nuovo terrorismo tra dinamiche di radicalizzazione e programmi di de-radicalizzazione. *Quaderni di Sociologia*, LXI, 99-115. doi: 10.4000/qds.1792.
- Lievrouw, L. (2011). *Alternative and Activist New Media*. London: Polity.
- Lorenzo-Dus, N., Kinzel, A., & Walker, L. (2018). Representing the West and “Non-Believers” in the Online Jihadist Magazines Dabiq and Inspire. *Critical Studies on Terrorism*, 11(3), 521-536. doi: 10.1080/17539153.2018.1471081.
- Ludvigsen, J. A. L. (2018). The Portrayal of Drones in Terrorist Propaganda: A Discourse Analysis of Al Qaeda in the Arabian Peninsula’s Inspire. *Dynamics of Asymmetric Conflict*, 11(1), 26-49. doi:10.1080/17467586.2018.1428764.
- Marinelli, A. (2004). *Connessioni. Nuovi media, nuove relazioni sociali*. Milano: Guerini & Associati.
- Massa, A. (2021). Geografie genderizzate. Mobilità e stanziamenti nei processi di costruzione dell’identità di genere. In G. Peruzzi (a cura di), *Culture di genere. Narrazioni, identità e percorsi dei giovani*, pp. 55-72. Trani: Durango Edizioni.
- Merrin, W. (2019). *Digital War: A Critical Introduction*. London-New York: Routledge.
- Ministero del Lavoro (2020), *X Rapporto annuale. Gli stranieri nel mercato del lavoro in Italia*. Testo disponibile al sito urly.it/3drbn (27/06/2021).
- Moghaddam, F. M. (2005). The Staircase to Terrorism: A Psychological Exploration. *American Psychologist*, 60, 161-169. doi: 10.1037/0003-066X.60.2.161.
- Neumann, P. R. (2013). Options and Strategies for Countering Online Radicalization in the United States. *Studies in Conflict & Terrorism*, 36(6), 431-459. Doi: 10.1080/1057610X.2013.784568.
- Pace, E., & Guolo, R. (1998). *I fondamentalismi*. Roma-Bari: Laterza.

- Papacharissi, Z. (2015). *Affective Publics: Sentiment, Technology, and Politics*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Pariser, E. (2011). *The Filter Bubble: What the Internet is Hiding from You*. London: Penguin.
- Peruzzi, G., Anzera, G., & Massa, A. (2020). Storie di ordinaria radicalizzazione: fattori causali e trigger events nelle narrazioni inconsapevoli dei giovani italiani di seconda generazione. *Società Mutamento Politica*, 11(22), pp. 289-300, doi: 10.13128/smp-12655.
- Peruzzi, G., Bruno, M., & Massa, A. (2020). Il pretesto del velo. Pratiche identitarie di giovani donne musulmane in Italia. *Mondi Migranti*, 1, 49-73. doi: 10.3280/MM2020-001004.
- Precht, T. (2007). Home Grown Terrorism and Islamist Radicalization in Europe: From Conversion to Terrorism. *Danish Ministry of Defense*.
- Rainie, L., & Wellmann, B. (2012). *Networked. Il nuovo sistema operativo sociale*. Milano: Guerini & Associati.
- Roy, O. (2003). EuroIslam: The Jihad Within?. *The National Interest*, 71, 63-73.
- Rumbaut, R. G. (2004). Ages, Life Stages, and Generational Cohorts: Decomposing the Immigrant First and Second Generations in the United States. *International Migration Review*, 38(3), 1160-1205. Doi: 10.1111/j.1747-7379.2004.tb00232.x.
- Sageman, M. (2007). *Leaderless Jihad. Terror Networks in the Twenty-First Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Schmid, A. P. (2013). Radicalization, De-Radicalization, Counter-Radicalization: A Conceptual Discussion and Literature Review. *ICCT Research Paper*.
- Sedgwick, M. (2010). The Concept of Radicalization as a Source of Confusion. *Terrorism and Political Violence*, 22(4), 479-494. Doi: 10.1080/09546553.2010.491009.
- Shehabat, A., & Mitew, T. (2018). Black-boxing the Black Flag: Anonymous Sharing Platforms and Isis Content Distribution Tactics. *Perspectives on Terrorism*, 19(1), 81-99.
- Silva, D. M. D. (2018). Radicalisation: The Journey of a Concept, Revisited. *Race & Class*, 59(4), 34-53. Doi: 10.1177/0306396817750778.
- Silverstone, R. (1999). *Perché studiare i media?* Bologna: il Mulino.
- Sunstein, C. R. (2001). *Republic.com*. Princeton: Princeton University Press.
- Sunstein, C. R. (2007). *Republic.com 2.0*. Princeton: Princeton University Press.
- Sunstein, C. R. (2017). *#Republic: Divided Democracy in The Age of Social Media*. Princeton: Princeton University Press.
- Thompson, J. B. (1998). *Mezzi di comunicazione e modernità*. Bologna: il Mulino.
- van Dijck, J. (2013). *The Culture of Connectivity: A Critical History of Social Media*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- van Dijck, J., & Poell, T. (2013). Understanding Social Media Logic. *Media and Communication*, (1)1, 2-14. doi: 10.12924/mac2013.01010002.
- van Dijck, J., Poell, T., & de Waal, M. (2018). *Platform Society: Public Values in a Connective World*. Oxford-New York: Oxford University Press.

- Veldhuis, T., & Staun, J. (2009). *Islamist Radicalization. A Root Cause Model*. The Hague: Netherlands Institute of International Relations Clingendael.
- Wellman, B. (2004). The Three Ages of Internet Studies: Ten, Five and Zero Years Ago. *New Media & Society*, 6(1), 123-129.
- Zeiger, S. (2018). *Undermining Violent Extremist Narratives in East Africa: A How-To Guide*. Abu Dhabi: Hedayah Center Press. Testo disponibile al sito: urly.it/3drbq (27/06/2021).
- Zeiger, S., & Gyte, J. (2020). Prevention of Radicalization on Social Media and the Internet. In A. P. Schmidt (a cura di) *Handbook of Terrorism Prevention and Preparedness*, The Hague: ICCT Press. doi: 10.19165/2020.6.01.
- Zuckerman, E. (2013). Cute Cat to Rescue? Participatory Media and Political Expression. Testo disponibile al sito: urly.it/3drbs (27/06/2021).

Extrémisme(s) violent(s) en perspective: jeunes et femmes dans le contexte marocain

di *Farid El Asri*[°], *Beatriz Mesa*[^]

Résumé

Dix ans après un processus de soulèvement connu en tant que «printemps arabes», un chemin s'est ouvert à la faveur d'une structure de contre-pouvoir faite de violence politique ("Daech"¹). De nouvelles réalités ont ainsi été observées dans le domaine de la violence et mettent en perspective les travaux scientifiques et les plus récentes recherches de terrain en la matière. Un des biais concerne les focus portants sur la présence contrastées des femmes dans le volet de la violence et de la non-violence. Les femmes sont ainsi étudiées en tant que productrices de violences symboliques, discursives ou effectives et tout autant comme leaders dans la résolution des conflits et dans la promotion du Peacebuilding et les voies de résilience.

La présence de la mouvance "Daech" a ainsi révélé, en tant que liquide de contraste, le rôle qu'occupent les femmes dans des processus antagonistes de production de violence ou de lutte contre les diverses formes de violences. Cette double attention permet de clarifier, en premier lieu, les logiques de basculement dans l'extrémisme violent des femmes et de comprendre, dans second lieu, comment renforcer la capacitation du leadership féminin à la médiation, à la consolidation et au renforcement des compétences, ainsi qu'à l'empowerment féminin sur ces questions sociétales urgentes et fondamentales.

Nous constatons, au travers de l'approche genre et générationnelle, que l'existence de cette mouvance a révélé une complexité de motifs d'enrôlement de toute une jeunesse marquée par la précarité, le déracinement social et par le sentiment d'opposition aux systèmes autoritaires et qui les a amenés à croire à un processus de «révolution» percolant vers l'intégration

[°] Université International de Rabat, Maroc.

[^] LASPAD, Université Gaston Berger de Saint Louis (Sénégal). Corresponding author: Beatriz.mesa@ugb.edu.sn.

¹ Acronymie usité depuis 2013 pour "État islamique en Irak et au Levant" en arabe : الدولة الإسلامية في العراق والشام : ad-dawla al-islāmiyya fī-l-irāq wa-š-šām.

dans les rangs de l'extrémisme religieux. En ce sens, une série de mises en perspective permettent de déconstruire des idées reçues et ciblant le moteur idéologique de cette mouvance autant que la mobilisation du référentiel religieux comme source de mobilisation déterminantes des personnes ciblées depuis le contexte marocain.

Mots-clés: Maroc; Genre et jeunesse; Extremisme religieux; radicalization; printemps arabe; sécurité religieuse.

First submission: 02/08/2021, *accepted:* 31/08/2021

Available online: 30/09/2021

Introduction

Le phénomène d'extrémisme violent n'est pas seulement individuel, mais il s'inscrit dans une dynamique contextuelle de continuité ou de rupture avec l'altérité, la société, les pairs. La question de la désaffiliation, de l'affiliation et de la ré-affiliation joue de manière plurielle et les options d'ancrages ou d'éloignement des idéologies révèlent une typologie au faisceau large.

Statistiquement, les groupes extrémistes exploitent les sentiments de marginalisation notamment auprès des franges de la population les plus désavantagées socio économiquement. Leurs stratégies sont amplement axées autour de la construction d'une utopie d'État qui répondrait aux besoins des plus vulnérables (Botha, 2008). Ces engagements acquis à la cause sont faits de compagnonnages, de partages d'expériences et de quête de savoir ainsi que de prise d'armes. Notons qu'elles n'étaient pas encore inscrites comme démarche transgressive au début des événements et pouvaient jouir d'une forme d'immunité du fait de la distance, du caractère exceptionnel et de la non-conséquence des retours. La variété des provenances où les internationaux ne cessent de faire grandir le cercle des origines et où l'on passe d'individualités masculines en quête d'aventures à des mécanismes de fabrique de sociétés où la famille fonde l'ossature du système de survie organique de ces mouvements change brutalement la donne. Nous passons de "faire campagne" dans les maquis à "faire société" sur des zones de l'Irak et de la Syrie. Cela illustre une transfiguration idéologique d'un mouvement qui passe de la logique de faire réseau (al-Qaïda) à celle de faire État (Daesh).

Les manifestations sociales de l'extrémisme violent apparaissent dominantes au cœur d'une logique de construction identitaire des individus de-socialisés et en rupture avec le système de socialisation micro (à l'échelle

de la famille et du quartier) et macro (en référence aux structures étatiques et au sentiment patriotique) (El Barakah, 2014). Les enquêtes de terrains menées au Maroc mettent ainsi en avant la quête de sens comme enjeu central à la diversité des trajectoires de basculement pour les options extrêmes ainsi que les départs vers les zones de conflits (Lamlili, 2015).

Ainsi, l'émergence de l'organisation Daesh sur la scène internationale, en tant que structure de contre pouvoir (face au régime syrien mais en opposition aussi aux systèmes autoritaires en général), a révélé l'importance du leadership féminin dans la production de la violence et la contestation sociale de milliers de jeunes musulmans. Ces derniers ne se sentaient pas reconnus par leurs États et qui ont trouvé une issue en rejoignant les rangs de "Daesh". Même si le facteur religieux a été une constante durant tout le processus de construction de cette organisation, il faut prendre en compte d'autres éléments importants qui ont motivé la décision des jeunes de s'enrôler dans l'organisation jihadiste qui ne relèvent pas exclusivement de l'idéologie religieuse, loin s'en faut.

Une approche compréhensive d'un phénomène complexe

Dans une étude publiée en 2014, l'Observatoire du Nord pour les Droits de L'homme (ONDH) a mis en avant que les deux tiers des Marocains ayant rejoint les combattants extrémistes étaient âgés de moins de 25 ans². Bien que la corrélation entre pauvreté et extrémisme violent soit démentie par plusieurs travaux, il convient de souligner que la condition de précarité peut constituer un facteur déterminant vers la marginalisation sociale et accélérer ou rendre plus performants les risques de basculements.

La rhétorique extrémiste n'a pas hésité à intégrer ces environnements et exploiter ce terrain afin de recruter un nombre important de jeunes Marocains issue de classe sociale les plus précarisées. En effet, de nombreux prêcheurs diffusaient un discours extrémiste violent dans des lieux de rassemblements non-autorisés, atteignant ainsi des populations fort isolées et propices à intégrer des discours de ruptures. Les témoignages recueillis sur le terrain menés autour de ce phénomène ont démontré que, beaucoup de recrues, considèrent que les groupes extrémistes violents leur permettaient d'émigrer hors du Maroc, là où les frontières européennes leur étaient de plus en plus fermées. Ainsi pour beaucoup, le départ dans des zones de conflits

² Les résultats de cette étude ont notamment dressé un portrait démographique des extrémistes dans le Nord du Maroc, évaluant que près de 40% des extrémistes avaient moins de 25 ans. Observatoire des Droits de L'Homme du Nord, "Etude du Terrorisme et de l'Extremisme, les Cause de Mort des Marocains Combattants au cotés des Troops de Daesh", 2014.

était motivé par une volonté d'alternative face à un système frontalier scellé et à une projection européenne impossible.

Sur la question des «profils» sociaux observables, retenons donc une dimension genre. Bien que les chiffres les plus récents restent inaccessibles, on estime en effet que les femmes Marocaines qui ont adhéré à “Daech” représentent jusqu’à 10 et 15% du total des contingents de combattants de “Daesh” (Warner & Matfess, 2017).

Les profils des femmes engagées dans ces options de l’extrémisme violent varient, car le processus de basculement s’enracine dans différents facteurs et contextes. Les identités sociales formées par ces expériences peuvent être canalisées par des groupes extrémistes violents et utilisées comme moyen de développer une narration spécifique du recrutement. Les expériences de femmes de l’extrémisme violent ne peuvent être seulement considérées sous l’angle de la victime sociale (regroupement familial, épouse suiveuse contre son gré, etc.) ou de la manipulation (jeune amoureuse, femme dupée sur la destination, etc.). En effet, il a été observé que les femmes peuvent également jouer un rôle de catalyseur de l’extrémisme violent jusqu’au premier niveau de production de la violence (les groupuscules des femmes armées à l’instar des *Kataib al-Khansa*, les milices de surveillances des mœurs telles que les affublées de “*Mordeuses*”, les maquerelles de Raqqa dites marieuses, etc.).

La rhétorique dominante construit pourtant des récits de victimisation autour de l’idée que les femmes sont la principale cible de la corruption et de la déviance morale. Ceci construit une représentation de femmes vulnérables et marginalisées sur le plan socio- économique (Bouzar, 2020) et peut peser sur les logiques d’accompagnement post-conflit et notamment dans la gestion politique des dites “returnees”. Notons que l’appartenance à des groupes extrémistes violents offre souvent aux femmes un statut social supérieur ou chargé de symboliques stimulantes, telle la construction d’une société idéale (Patel, 2017).

Paradoxalement, se retrouver en zone de guerre confère un statut d’estime de soi et qui contraste nettement avec la dévaluation et la marginalisation auxquelles de nombreuses femmes vulnérables sont confrontées dans leurs propres familles et communautés locales. La quête d’une dignité perdue est au cœur du recrutement extrémiste et mêle subtilement la réappropriation d’une dignité civilisationnelle de l’islam déchu de son califat avec la quête d’une dignité personnelle: le méta passe donc par la fabrique de l’individu désentervé du sentiment d’oppression. Bouzar (2020) souligne cette dimension relationnelle à partir du processus de radicalisation passe à travers “un sentiment de fusion”. La reconstruction du statut social devient en effet

possible à travers la substitution de l'identité du groupe à l'identité individuelle.

Le point de bascule dans l'extrémisme violent et le recrutement des femmes dans ces groupes peut ainsi être retracé par la fabrique du relationnel et la construction d'un imaginaire en projection et où la réalisation de soi et du collectif islamique est une finalité où l'individu a un rôle à jouer. Cette rhétorique du coaching personnel et au ressorts politico-religieux offre une saisie d'un logiciel reposant sur un mécanisme d'espérance plutôt que de fatale extinction de soi en zone de guerre.

Il a été aussi observé qu'au Maroc, le rôle joué par des parents proches, tels que les frères, les maris et les amies joue un rôle clé dans la définition des rôles et dans la construction d'une identité féminine issue de la pensée extrémiste violente. La propagande extrémiste violente construit des images de femmes dans un idéal romantique où elles sont pures et innocentes, protégées par des hommes pieux et virils. De nombreuses études ont établi que le processus de recrutement et la diffusion de propagande extrémiste violente semblent se produire principalement au niveau individuel (Rezrazi, 2014). Les liens de la vie virtuelle et réelle forment la base d'un sentiment de communauté et de lien. Cette perception d'appartenance à un groupe facilite le transfert d'informations et le contact par lequel le discours atteint les individus les plus vulnérables.

Notons que depuis les années 1980, on observe déjà un mouvement de départs de Marocains vers les zones de conflits. Mais les contextes et les motivations ne sont pas tout à fait les mêmes. Initialement motivés de porter assistance humanitaire ou pour des idéaux de combats politico-religieux, les départs de Marocains étaient surtout à dominance masculine et pas nécessairement établis en tant que rupture avec le point de départ³. A la différence de l'interventionnisme sociétiquen en Afghanistan et où s'érigent dans les médias mainstream lesdits Foreign Fighters, le déclenchement de la guerre en Syrie a eu un effet épidémique majeur dans l'opinion arabe et musulmane et cette hyper-émotivité va permettre de fixer une adhérence plus grande d'auditoires sur le discours extrémiste violent. En effet la guerre syrienne aurait précédé à la montée en puissance de groupes extrémistes salafi-jihadistes en offrant un terrain fertile à la rhétorique d'aliénation du monde occidental et attirant des combattants du monde entier, y compris en provenance du Maroc (Masbah, 2015).

De la sensibilisation à la cause et jusqu'au basculement dans l'idéologie de l'extrémisme violent, il y a une mobilisation de soi dans le réel immédiat

³ Les Marocains se sont distingués sur place en développant un collectif d'engagés Marocains en Afghanistan. C'est ainsi que le Groupe Islamique Combattant Marocain (GICM) a émergé sous la probable impulsion du Franco-Marocain Abdelkrim Mejjati.

et qui se caractérise par un déplacement physique. Ce dernier se passe en général par la route classique d'un départ pour Istanbul, en partance depuis l'aéroport international de Casablanca. Une fois sur place, un bus est emprunté vers Gaziantep dans le Sud afin de rejoindre Jarablus à la frontière syrienne. La surveillance renforcée et l'implication de troupes marocaines dans la coalition anti-Daesh va forcer des trajectoires nouvelles et notamment par un plus long passage de traversée trans-maghrébine plutôt. Les manifestations internationales de l'extrémisme violent doivent ainsi être aussi lues dans un contexte de circulation et de phénomène migratoire.

La présente contribution entend illustrer, d'une part, la place qu'occupent les femmes dans des processus de participation et production de violence, donc, en défiant la domination du masculin dans l'accès à la violence et au terrorisme. D'autre part, il sera question de montrer que l'existence de cette organisation extrémiste a révélé une complexité des motifs d'enrôlement de la part d'une jeunesse marquée par la précarité, le déracinement social et par le sentiment d'opposition aux systèmes autoritaires. Ce qui les a amenés à croire à un processus de «révolution» en intégrant le rang de l'extrémisme religieux. En ce sens, une série de réflexions permet de déconstruire les idées reçues qui ciblent le moteur idéologique versus l'islam comme seule et principale source de mobilisation des jeunes.

Le contexte géostratégique, sécuritaire et diplomatique marocain

Le départ de Marocain(e)s vers les zones de conflit et les glissements préalable dans les logiques de violences extrêmes nécessite de comprendre le contexte d'émergence de ces idéologies dans le contexte marocain. Aussi, le Maroc a réussi à fortement se démarquer à l'international dans sa gestion sécuritaire et de lutte contre l'extrémisme violent. Mettre le Maroc, face au Marocain(e)s fragilisées, pose donc un paradoxe tranché. Pour comprendre l'écart entre les politiques de gouvernance du risque et les départs vers la Syrie il faut comprendre l'attrait trilière posé par le Maroc et qui devrait au demeurant endiguer les options de basculement. En effet, l'approche nationale marocaine de prévention contre l'extrémisme décrit une politique se situant au croisement du champ religieux, éducatif, social et sécuritaire. Sur le plan géopolitique, le Maroc plaide, depuis plus d'une décennie, pour une approche intégrant diplomatie religieuse et voie sécuritaire. Par sa position géographique, le Maroc doit en effet composer avec la nature spatio-culturelle du religieux associé à son histoire politique et celle des États voisins. Situé aux portes de l'Europe, le Maroc est également exposé à

l'instabilité des zones sahéliennes où se concentrent des mouvements armés composés de combattants hyper-militarisés et politisés. Il en résulte une dense circulation des croyances, des idéologies et d'imaginaires promouvant des formes d'extrémistes violents. Les croyances et imaginaires portés par cette circulation produisent à leur tour un référentiel cognitif du religieux.

Sur le plan politique, le Maroc a initié un mouvement de démocratisation à partir de 2004 visant à établir des partenariats équilibrés avec ses pays voisins mais aussi à l'élévation institutionnelle vers l'état de droit. Les attaques terroristes de l'Hôtel Ifni et de Casablanca en 2003, ont en effet frappé le pays de plein fouet et traumatisant la population de la marque de l'extrémisme violent. À la suite de ces attentats, le Maroc a rapidement agi afin de contrer d'éventuelles nouvelles attaques en renforçant son dispositif sécuritaire. Néanmoins, le départ de nombreux Marocains pour rejoindre l'auto-proclamé "Califat de Daesh" dans les territoires syriens, entre 2013 à 2017, a soulevé d'importantes questions sur le rôle de l'État dans la prévention de l'extrémisme⁴.

Au cœur de cette entreprise, une singularité se dégage à travers le déploiement de dispositifs puisant dans l'héritage socio-culturel du pays et du continent Africain. L'institution religieuse officielle cadre en effet les discours religieux par un maillage dense d'initiatives institutionnelles et de promotion du dialogue interculturel.

Sur le plan institutionnel, enfin, l'orientation de la stratégie nationale de lutte contre la violence s'illustre par les multiples discours officiels du Chef de l'État, le roi Mohammed VI⁵.

⁴ Caractérisée par le dialogue avec ses partenaires voisins, l'approche marocaine face à l'extrémisme violent est aussi préoccupée par la nécessité de garantir la continuité de ses efforts de modernisation. Selon les chiffres officiels publiés dans la presse par le Bureau central d'investigation judiciaire (BCIJ) en 2015, le nombre de Marocains qui auraient voyagé en Syrie et en Irak entre 2013 et 2017 afin de rejoindre des groupes armés terroristes est estimé entre 1 355 et 1 600. De ces individus, on apprend que 260 auraient depuis été arrêtés et que près de 280 femmes et 309 enfants se trouvent toujours dans les zones de tension Cf. Fatima Zohra Bouaziz/EFE. "Plus de 1 100 Djihadistes marocains et leurs familles attendent leur rapatriement de Syrie." Atalyar. <https://atalayar.com/fr/content/plus-de-1-100-djihadistes-marocains-et-leurs-familles-attendent-leur-rapatriement-de-syrie>.

⁵ Celui-ci s'exprime en tant que représentant de la commanderie des croyants Mouassassat Imarat al-Mou'minine. Au lendemain des attentats de 2003, la monarchie a voulu assurer, selon l'expression de Belal, la "sécurité spirituelle" des Marocains#. Une religiosité «made in Morocco» prend ainsi forme de façon explicite par l'institutionnalisation de la chefferie religieuse. Pour ce faire, l'État va miser sur la prise en charge du champ religieux et de sa gestion, depuis la formation des cadres jusqu'à la dispense des liturgies au sein de la mosquée et aussi dans le renforcement du cadre sécuritaire ciblant la promotion de la violence et de l'extrémisme religieux au travers de discours ou de passages à l'acte.

A l'échelle du pouvoir, la stratégie déployée vise à réconcilier la symbolique religieuse de la monarchie marocaine avec l'existence d'un espace profane. L'intervention royale a donné une portée institutionnelle à la question religieuse en liant la question du terrorisme et de l'extrémisme violent à des enjeux et opportunités politiques. Tozy (2014) explique que le contrôle des groupes religieux dans leur déclinaison politique caractérise les "situations de mouvement protestataires générationnelles"⁶. C'est ainsi que cette dimension religieuse du pouvoir est utilisée pour répondre aux revendications de la société civile notamment à travers la réforme du code de la famille, la création de l'instance équité et réconciliation, et de l'Initiative du Développement Humain.

Ainsi, le pays s'est engagé à endiguer, en amont, les problématiques socio-économiques sur lesquelles sont identifiés les risques de radicalisation vers l'extrémisme. Cette approche, mise sur le moyen-long terme et s'axe sur les droits humains les plus fondamentaux, à l'instar de la récente proposition de couverture sociale généralisée et d'une protection sociale mise en œuvre à l'horizon 2015⁷. Cette démarche touche potentiellement 9 millions de personnes, et vise indirectement à rétablir une relation de confiance avec les citoyens et notamment ceux situés aux franges les plus périphériques de la société. Cette approche n'est pas nouvelle.

Le Maroc compte parmi les pays de la région ayant élaboré une stratégie multidimensionnelle de lutte contre le terrorisme, incluant la prévention contre l'extrémisme violent comme l'un des fondements de sa stratégie sécuritaire. Le gouvernement marocain a adopté un certain nombre de politiques de lutte antiterroriste, y compris un volet préventif et un volet répressif fonctionnant de manière complémentaire. Cette approche se veut être le témoin d'une stratégie multidimensionnelle et intégrée et qui repose sur trois vecteurs clés :

- 1) renforcer la «gouvernance sécuritaire»;
- 2) lutter contre la «pauvreté, l'exclusion sociale et les inégalités»;

⁶ Une pratique d'utilisation du symbole qui remonte au règne de Hassan II. En effet, dans les années 70, le Maroc avait déjà développé une politique de déconstruction visant tant les discours de prédication que les argumentaires religieux enseignés et sur la base desquelles se propagent certaines interprétations de l'Islam. Sous le règne de Mohammed VI, le recours à la symbolique religieuse appuie la mise en œuvre de réformes progressistes. Béatrice Hibou. 2014. "Le mouvement du 20 février, le Makhzen et l'antipolitique. L'impensée des réformes au Maroc." <http://hal-sciencespo.archives-ouvertes.fr/hal-01024402>. Tozy, Mohammed. 2009. "L'évolution du champ religieux marocain au défi de la mondialisation." *Revue Internationale de Politique Comparée*, 16(1): 63-81.

Cf. https://www.cairn.info/load_pdf.php?ID_ARTICLE=RIPC_161_0063.

⁷ Cf. https://www.lepoint.fr/afrique/maroc-la-couverture-sociale-generalisee-mise-en-oeuvre-16-04-2021-2422512_3826.php.

- 3) promouvoir les «valeurs religieuses de tolérance, de modération et de coexistence pacifique»⁸.

Femmes derrière le voile de extrémisme violent

Au cours des dernières décennies, la recherche sur la violence et le genre a permis de préciser les définitions et d'identifier de nouveaux rapports aux notions de violence et de non-violence. Ces précisions s'ajoutent aux analyses statistiques permettant de capter des vues d'ensemble compréhensives sur le rôle des femmes dans les contextes d'expression de la violence et ouvrant sur des analyses intersectionnelles. Ce dernier point soulève des problématiques multiples et de nouvelles approches portant sur les engagements des femmes dans la production complexe de violences extrêmes. Dans un premier temps, nous avons réfléchi à l'impact de la présence des femmes dans un contexte de violence et particulièrement à l'expérience liée aux allégeances faites au Califat autoproclamé et à sa phase récente de déliquescence territoriale (Abu-Lughod, 2013; Bibard, 2016).

Les femmes représentent en moyenne entre 10% et 15% des membres d'un groupe terroriste (Warner & Matfess, 2017; Brown, 2011). Mais des stéréotypes de genre viennent régulièrement amoindrir les implications féminines dans le champ de l'extrémisme violent, alors qu'elles y jouent divers rôles : en tant que victimes, promotrices ou productrices de violences féminines, certes, mais aussi en tant qu'actrices et partisans de programmes de contre-terrorisme (CT), de politiques visant à contrer les extrémismes violents (CVE) et d'initiatives de prévention de l'extrémisme violent (PVE) voire de transformation de l'extrémisme violent (TVE). Parmi tous ces rôles exercés par le femme dans le champs de la violence, nous nous penchons sur le rôle des femmes comme productrices de violence en raison de la faible attention qui a été portée à cette question dans les analyses de la violence largement associée au cliché masculin.

Explorer la question de l'extrémisme violent dans le paradigme de genre permet de comprendre comment ce phénomène est intégré dans un domaine social. Le genre fait référence à un processus social de production de différences et de hiérarchies entre hommes et femmes. C'est un processus historique, transversal et dynamique, articulé autour de sphères de pouvoir

⁸ Cf. El Ouazzani, A., & Melouk, M. (2014). Chapitre 6. Prolégomènes à la question de l'éducation à la diversité religieuse au Maroc. Dans: Conseil de l'Europe éd., *Éducation et diversité religieuse en Méditerranée occidentale* (pp. 153-180). Strasbourg, France: Conseil de l'Europe. <https://doi.org/10.3917/europ.coll.2014.02.0153>.

(classe, race et âge) et où la grille intersectionnelle permet de lever tout un pan sur la complexité du sujet (Bilge, 2015; Dorlin, 2009;).

Mais l'étude de l'extrémisme violent, à partir de cet axe analytique du genre, n'est ni simple ni neutre. En effet, la question du genre est trop souvent intégrée dans les cadres d'analyse de manière trop simplifiée. La vocation à comprendre les dynamiques de violence sous l'angle de l'approche genre tend à renier aux femmes toute propension à la violence. Ceci résulte d'une hyper normativité de genre et de la reproduction du paradigme patriarcal déjà construit hors des temps de la conflictualité et de l'affrontement. Cependant, l'apparition de Daesh comme structure de violence politique à caractère international a révélé la participation des femmes dans le domaine de l'extrémisme violent et les raisons qui les ont poussé à recourir à la violence.

La rhétorique construit notamment des récits de victimisation autour de l'idée que les femmes sont la principale cible de la corruption et de la déviance morale, ce qui trouve une résonance particulière chez les femmes qui se sentent vulnérables et marginalisées sur le plan socio-économique. Les récits de femmes radicalisées révèlent que la radicalisation est une forme d'orientation élaborée à partir : (1) d'une vision des Musulmans en tant que victimes de l'oppression occidentale (2) de la recherche d'un rôle et d'une activité forte dans leur propre vie.

L'appartenance à des groupes extrémistes violents offre souvent aux femmes un statut social supérieur à ce qu'elles vivent dans leurs propres communautés, alors centré sur la construction d'une société idéale. Cela contraste nettement avec la dévaluation et la marginalisation auxquelles de nombreuses femmes vulnérables sont confrontées dans leurs propres familles et communautés. Le manque de valeur vécu dans leur vie quotidienne était un thème récurrent dans les entretiens.

Le point de bascule dans l'extrémisme violent et le recrutement des femmes dans des groupes extrémistes violents peut être retracé par le relationnel. Au Maroc, le rôle joué par des parents proches, tels que les frères, les maris et les amies joue un rôle clé dans la définition des rôles et dans la construction d'une identité féminine issue de la pensée extrémiste violente. La propagande extrémiste violente construit des images de femmes dans un idéal romantique cité plus haut. Les liens de la vie virtuelle et réelle forment la base d'un sentiment de communauté et de lien. Cette perception d'appartenance à un groupe facilite le transfert d'informations et le contact par lequel le discours atteint les individus les plus vulnérables.

Les médias sociaux ont d'ailleurs joué un rôle particulier dans leur logique de basculement et apparaissent particulièrement pertinents dans le recrutement de femmes (Pearson, 2018). Les approches communicationnelles en faveur des recrutements semblent indiquer la prise

en compte évidente d'une approche genre par "Daesh". La propagande officielle destinée aux femmes exploite un visuel fait de fonds pourpres et roses, des photos arborant autant de couchers de soleil, que de paysages de carte postale. On y retrouve encore les clichés de petits chatons que l'on étale au fil des pages Facebook. Ceci ne veut pas non plus signifier qu'il y aurait d'un côté une image aseptisée, naïve et limite adolescente de la communication et une autre plus concrète dans la radicalité des combats visant les hommes. Les femmes sont tout autant concernées par les images brutales et violentes et elles y sont exposées afin d'exploiter leur fibre compassionnelle, empathique et solidaire, bien plus que leur penchant guerrier.

L'exemple de la Brigade Al-Khansa' est parlant en ce sens. C'est là une milice exclusivement féminine formée en 2014, au moment de l'apparition du califat autoproclamé et qui assure l'ordre policier ou religieux à la faveur de Daesh. Son principal champ d'action était concentré sur la capitale attribuée par le califat: Raqqa et dans la province d'Al-'Anbar. Cette police des mœurs pratiquant la *Hisba* est exceptionnelle dans le monde musulman et fait résonance à ce que l'on peut trouver jusqu'à il y a peu en Arabie Saoudite, à l'instar des milices «d'ordonnancement du convenable et d'interdiction du blâmable»⁹.

La répression des femmes suite à la transgression des us vestimentaires est sans équivoque et peut conduire à des arrestations, voire à des répressions physiques. Des coups de fouet peuvent ainsi s'appliquer sur ces hors-la-loi d'uniformes et peuvent se voir infliger entre 20 coups de fouet pour mauvais ajustement de tenue intégrale, 5 coups pour port de maquillage sous la tenue voilant le corps, etc.¹⁰ Ces professionnelles de veille sur les bonnes mœurs et l'exercice de la «violence légitime» touchent un salaire d'une centaine d'euros mensuel et bénéficient d'une infrastructure dédiée.

Les profils de ces femmes se situent dans une moyenne d'âge située entre 18 et 25 ans. La particularité de cette corporation féminine est qu'elle peut porter des armes et même monter au front en fonction des situations (Loulla & Eleftheriou, 2015). Les européennes se retrouvent en général face au danger des tirs de balles, tandis que les femmes d'origine arabe s'occupent du quadrillage des zones urbaines. Mais elles se retrouvent aussi comme

⁹ CF: <https://www.grazia.fr/news-et-societe/societe/a-la-rencontre-de-la-hisba-les-mordeuses-de-l-etat-islamique-867908>.

¹⁰ Terrorism research & analysis consortium, Al-Khansaa Brigade (Islamic State / IS - Female Unit/ISISF), Cf.: <https://www.trackingterrorism.org/group/al-khansaa-brigade>, consulté le 20 septembre 2019.

pirates informatiques, en vue de recruter plus de femmes, comme infiltrées dans des camps de réfugiés (Brisha, 2017).

La tenue des armes par les femmes est exceptionnellement réservée à cette brigade, à condition que le port d'armes se fasse en binôme. C'est surtout à partir d'août 2015 que cet accès aux armes est devenu envisageable, au moment de la diffusion d'un traité précisant les conjonctures permettant aux femmes de monter au front et/ou d'avoir recours au légal.

“Daesh”, la fenêtre d’opportunité pour la jeunesse marocaine

Le Maroc est le pays de l’Afrique du Nord où les jeunes ont été les plus nombreux à rejoindre les rangs de “Daesh” en Syrie¹¹. Pour comprendre ce phénomène des jeunes marocains il convient d’analyser 1) la dimension externe et 2) la dimension interne qui ont motivé la décision de s’enrôler dans les rangs de Daesh. Ces deux dimensions ont été abordées dans la perspective de la décennie écoulée marquée par les processus de contestations populaires de 2011 face aux régimes autoritaires de la région connus comme les printemps arabes qui ont aussi révélé la complexité de l’extrémisme religieux.

Lorsque nous parlons de facteur externe, nous faisons référence au contexte des processus révolutionnaires qui se sont produits en Afrique du Nord et dans une partie du Moyen Orient dont l’objectif était de dénoncer les systèmes autoritaires et despotiques et revendiquer la libéralisation du champ politique mais aussi social¹². La défense des libertés et la demande de réformes pour des pays touchés par des taux de chômage élevés et l’aggravation de la précarité de nombreux pans de leurs populations ont été les causes qui ont mobilisé des millions de personnes.

En Syrie, le régime de Bachar el-Assad a utilisé la force pour freiner le mouvement de contestation populaire, qui a entraîné la violence et la création de groupes armés qui se sont détachés des premières revendications visant le démantèlement du régime oppresseur et dictatorial. Ces groupes qui sont nés dans le contexte de la révolution visaient la mise en place d’un État parallèle,

¹¹ Le rapport de l’Organisation des Nations Unies - Maroc, (UNESCO), édité en 2017, porte sur la : «Jeunesse et extrémisme violent, Atelier de réflexion du Système des Nations unies et ses Partenaires au Maroc» et fait mention de chiffres livrés par le Bureau central d’investigation judiciaire (BCIJ). Ceux-ci portent précisément sur les départs de Marocains vers la Syrie. Le comptage oscille entre 1 355 et 1 500 pour le nombre de personnes concernées et dont le tiers serait issu des villes du Nord et notamment des zones exposées à des contextes socio-économiques accrus telles des niches particulièrement fragiles dans les villes de Tétouan, Tanger, Fnideq et Nador.

¹² Terrain réalisée par les auteurs en janvier, février, mars en Tunisie, Libye, Égypte (2011).

dirigé par la loi islamique ce qui dans un pays de pluralité confessionnelle posait un grand défi. Nous faisons référence ici à l'apparition de Daesh et ses tentacules (Burgat & Paoli, 2013).

Dans les autres pays dominés par des systèmes qui limitent les libertés et où les inégalités et l'injustice sociale sont aussi très prégnantes, les jeunes observaient les victimes journalières de la répression du régime de Bachar el-Assad contre la population syrienne avec indignation et solidarité. C'est ainsi qu'une première vague de jeunes s'est enrôlée dans les rangs de l'opposition au régime syrien en solidarité avec les populations en tant que victimes systémiques.

La Syrie est devenue un bastion des sentiments révolutionnaires de jeunes gens qui partageaient un sentiment de désaffection à l'égard des institutions, de l'administration, de la politique, de la gestion publique. C'est le cas de Marocains qui souffrent de conditions économiques désastreuses, qui ont été contraints d'abandonner l'école et de travailler dans la contrebande avec l'Espagne (les jeunes de la ville de Fnideq, dans le nord du Maroc et à la frontière avec la ville autonome de Ceuta) et qui ont encore beaucoup de mal à gagner leur vie. L'argument de la précarité se répète dans les narrations en plus du rejet des injustices sociales. La situation sociale, jumelée à une cause religieuse et à la défense contre l'injustice ont justifiés leurs départs :

(...) là-bas nous avons tout, sans travailler, et personne ne nous a forcé (...) et la plupart sont allés lutter contre le régime de Bachar al Assad et mon mari quand je lui ai rappelé que nous avons perdu des papiers et les années de prison ... il me dit que nous avons fait cela dans la voie de Dieu (Fi Sabilillah)¹³.

Les témoignages recueillis de jeunes qui sont revenus du front de Daesh ont décrit leur départ pour la Syrie comme un «projet». Dans la planification de leur voyage, ils n'ont pas intégré l'idée du processus violent que supposait leur engagement dans une structure armée. Pour eux il s'agissait d'un plan constructif avec de bonnes intentions pour soutenir les victimes d'un régime répressif et une forme de contestation face à un système incapable de répondre aux besoins socio-économiques de la population.

Pour mieux comprendre le concept de «projet» dans le contexte de la violence politique, il convient d'aborder le processus de radicalisation singulier de la population marocaine recrutée à Fnideq (Tétouan) ou à Tanger. En effet, ces jeunes n'ont pas participé à la dynamique classique de contacts répétés avec des acteurs religieux prosélytistes qui mettent en avant des arguments religieux tirés du Coran ou de la Sunna dans des lieux sensibles comme les mosquées. La mobilisation de la jeunesse a été fait dans

¹³ Entretien avec Fatima Zahra après son retour de Syrie. Ceuta et Fnideq, Janvier 2015.

les réseaux qui ont permis de rendre de nombreux discours propagandistes très efficaces¹⁴. L'attractivité de Daesh pour les Marocains ciblés résidait dans l'acquisition de droits décents tels que l'accès au logement ou la possibilité d'un salaire régulier. Ces promesses ont suffi à attirer les jeunes de ces localités, frappés par un contexte social précaire, vers la Syrie:

Ce que Daech et ses prédécesseurs ont offert, c'est une vie digne, un véritable terrain où les gens profitent de maisons avec jardins. Les enfants peuvent jouer dans les parcs. Ils sont pris en charge par les femmes tandis que les hommes "travaillent" pour une "cause" pour laquelle ils reçoivent un salaire. Des soins de santé rigoureux et gratuits et l'accès gratuit à la nourriture. Ce nouvel espace qui offre une "dignité" et dans lequel on peut mener une vie ordonnée, une discipline et où rien ne manque. Il répond à tous les besoins, les malades, les pauvres, les célibataires, les indigents, les orphelins. Daech crée une nouvelle illusion à l'intérieur d'un pseudo État qui invoque aussi la force d'Allah¹⁵.

La prédisposition de ces jeunes prêts à tout abandonner pour changer leur vies a fait de "Daesh" un exutoire à leur réalité du moment, alors que la démarche violente en soi ne constitue pas le point d'attraction. En ce sens, l'organisation de Daesh et leurs rivales qui sont apparus plus tard sous divers noms, comme par exemple Al Nusra, se sont positionnées comme des contre-pouvoirs lors des mobilisations populaires dans le monde arabo-musulman qui ont renversé des pouvoirs perpétuels dans des pays aux très mauvais indicateurs de développement social, des pays plongés dans des crises sociales et politiques profondes, des pouvoirs arbitraires et despotiques:

Mon frère était un petit marchand, loin de l'extrémisme. Ce n'est pas un djihadiste, ni aucun de mes frères, mais la Syrie lui a été vendue comme une aventure et une obligation du bon musulman. Ils lui ont acheté un billet pour Istanbul et, sans plus attendre, il est parti (...) Et comme de temps en temps il travaillait à Ceuta dans la contrebande, nous n'avons pas été surpris qu'il ait quitté la maison avec une petite valise¹⁶.

¹⁴ '80% of Moroccan youth recruited through social media', Moroccan World News, 26 May 2017, <https://www.moroccoworldnews.com/2017/05/217773/80-of-moroccan-youth-in-isis-recruited-through-social-media-minister/>.

¹⁵ Entretien avec Fatima Zahra après son retour de Syrie. Ceuta et Fnideq, Janvier 2015 et septembre 2019.

¹⁶ C'est l'expérience du jeune Saïd, voisin de Fatima Zahra et de son mari, racontée par son frère Hicham. La situation de Saïd était encore plus vulnérable sur le plan économique. Le jeune homme est décédé en 2013 sur le territoire syrien à l'âge de 22 ans. Entretien avec Hicham, en janvier 2015, Fnideq.

“Daesh” est donc aussi un renouveau générationnel et un nouveau projet, qui en invoquant l’islam comme instrument de libéralisation et comme moyen d’entreprendre un projet révolutionnaire avec une empreinte religieuse, n’a pas été perçu comme une énième configuration de l’extrémisme violent de l’islamisme contemporain, mais bien comme un produit inédit capable d’attirer la jeunesse en se faisant une place de choix dans le monde de l’image et de la connexion virtuelle.

Confiner les profils marocains à un seul marqueur tel que l’idéologie pour expliquer le passage de comportements pacifiques à des modes d’action violente est simpliste et réducteur. Aucune des expériences rencontrées ne relate une volonté d’exacerber le conflit ou de s’attaquer à la sécurité nationale de leur pays ou de prendre les armes contre les infidèles. Dans les récits des recrues marocaines, les références religieuses ne figurent pas en bonne place, ce qui montre que le phénomène Daesh n’est pas un processus identique dans chaque pays. De la même manière qu’il existe des schémas communs aux jeunes qui ont rejoint les rangs de Daesh, les raisons qui motivent les uns et les autres à se rendre dans ce type de structures sont très différentes. C’est pourquoi cette perspective est fondamentale pour une meilleure identification des raisons du passage à l’extrémisme religieux.

Le désenchantement général d’une partie de la population marocaine, qui se sent abandonnée par le système parce qu’il ne lui offre pas d’opportunités, a été rapidement tenté par une structure de contre-pouvoir qui s’est confrontée à un régime autoritaire et lui a offert en même temps un rôle de citoyen et un lieu de bien-être.

En ce sens, nous mettons l’accent sur la dimension interne ou domestique qui a eu une influence significative dans le processus d’ enrôlement des jeunes provenant de localités aux paramètres sociaux similaires, fortement fragilisées par un niveau très élevé de chômage et un manque général d’opportunités.

Le recrutement de la jeunesse marocaine s’est produit en plus dans des quartiers où les nouvelles générations ne connaissaient pas l’expérience de l’Afghanistan voire la prise d’armes d’al-Qaïda contre les forces américaines. Ils ne savent pas non plus situer l’Afghanistan sur la carte. L’expérience de la violence politique dans d’autres contextes n’a donc pas été attractive pour les générations qui se sont enrôlées dans l’organisation de “Daesh”.

Ce sont des jeunes entre 20 et 30 ans qui ont abandonné leurs familles avant la déclaration officielle de l’État Islamique par Abou Bakr al-Baghdadi en 2014. D’ailleurs le pic du départ des jeunes marocains s’est produit avant l’auto-proclamation du califat et ceci est un indicateur de déconstruction de

la radicalisation vers l'extrémisme en termes religieux. Le choix des jeunes marocaines de partir est motivé par le sentiment de compassion avec les victimes civiles du conflit syrien, le sentiment de devoir agir, les conjonctures relationnelles (mari qui impose à sa femme de le rejoindre, ...) et qui s'ajoute à l'exclusion sociale, à la pauvreté ou à la marginalisation. Les narrations collectées sur le terrain au Maroc corroborent ce facteur et il ressort, de façon appuyée, cette compassion avec les victimes syriennes et le sentiment de devoir faire justice en s'engageant au premier degré et notamment de se réaliser face à un destin compromis dans la fixité. Il faut également y ajouter la palette d'offres sur l'éventail des choix d'une nouvelle destination migratoire. Des tiraillements inattendus se font entre des marchés de destinations vers des «eldorados économiques» ou des «eldorados eschatologiques»: *«Nous avons voulu changer notre situation économique. Lorsque le Mouvement 20 F a pris de l'ampleur, nous avons eu de l'espoir mais deux années après rien a changé, donc, se trouver toujours en chômage. Je suis père de cinq enfants qui n'ont pas de moyen pour étudier. Daesh m'avait donné une opportunité pour améliorer ma situation»*¹⁷.

L'option d'une migration vers l'Espagne ou vers la Syrie peut donc se concurrencer dans le choix de l'individu et qui envisage l'une ou l'autre option comme autant d'issues possibles à l'arrachement de sa situation du moment.

Méthodologie

La réalisation de cet article a nécessité un travail de terrain approfondi pour étudier les facteurs d'extrémisme violent, dimensions relationnelles, processus de basculement des femmes. Pour cela nous avons réalisé d'un côté, *cinq entretiens* qui ont permis d'explorer les facteurs menant à l'extrémisme violent et de cerner les éléments les plus déterminants par lesquels l'idéologie de Daesh pouvait intéresser les femmes.

Ce travail d'investigation vise à éclairer les moteurs de l'extrémisme violent, la nature de l'activité des femmes et les possibilités de contrer les contenus qui font le succès des ralliements. La collecte de données s'est largement appuyée sur cinq entretiens avec des actrices de premier plan en vue d'élaborer un «récit des voyages» des femmes marocaines au sein et hors des cercles extrémistes violents.

Dans ces entretiens, nous avons tenté de mettre en exergue les facteurs les plus courants d'incitation des femmes à l'extrémisme violent. Les

¹⁷ Entretien avec la famille Chaara à Tanger à Béni Makada, septembre de 2019.

entretiens ont porté sur une série de thèmes tels que le parcours de vie, l'identité, la religion, la famille et les relations d'amitié, tout en laissant la possibilité à la personne interrogée de développer ses propres thèmes.

D'un autre côté, nous y avons rajouté une série d'entretiens conduits avec *sept familles* dans le Nord du Maroc et qui ont été touchées au premier degré par le phénomène de départ. Notre intérêt était de voir la confluence des motivations et des trajectoires des jeunes marocains enrôlés dans les rangs de Daech. Pour ce propos, nous avons pu explorer les acteurs en deux étapes ; la première (2013-2014) avant l'instauration officielle de Daech et la seconde, cinq ans plus tard (2019) lors du processus de retour au Maroc des "combattants". Ce document est également soutenu par une abondante littérature grise de publications, rapports, articles de presse qui ont traité l'extrémisme religieux.

Conclusion

Explorer la question de l'extrémisme violent, à partir du paradigme de genre, nous a permis de comprendre, in fine, l'impact du phénomène de l'extrémisme violent religieux au féminin à partir d'un biais producteur où se prolongent, se confirment et s'affinent les différences, les discriminations, les inégalités et les hiérarchisations spécifiques entre les hommes et les femmes en contextes conflictuels.

Nous avons pu illustrer, au travers des croisements de ressources et des terrains, que l'extrémisme violent religieux au féminin relève d'un processus historique, transversal et dynamique, et qui s'articule autour de sphères de pouvoir et d'assignations à fonction. Ce qui est tout à fait significatif d'un mécanisme de misogynie distillée par une forme de religiosité hybride et par l'exceptionnalité du conflit.

Aussi, la mobilisation du continuum de la violence, de l'intersectionnalité, de l'instrumentalisation d'un discours religieux promouvant la violence, de l'histoire contemporaine de l'idéologie et des mouvements de l'extrémisme religieux violent, voire la prise en compte des impératifs de l'hypermodernité furent autant de clés illustratives de la profondeur des enracinements inégalitaires dans lesquels se trouvent les femmes et ce, qu'elle soient victimes ou promotrices de violences.

Le développement d'une meilleure connaissance de ces mécanismes d'extrémismes violents au féminin et notamment à connotation religieuse, autant que leur déconstruction, par une phénoménologie des violences féminines ou sur les femmes au sein de l'extrémisme violent, sert le terreau

de la construction d'offres opérantes dans le processus de prévention, de resocialisation et de résiliation.

Aussi, nous avons pu explorer, suite aux entretiens, que l'adhésion de la jeunesse marocaine à Daesh n'obéit pas à un processus strict de radicalisation basé sur les idées universelles de la création d'un Etat islamique "parfait" ou le soulèvement de la Guerre Sainte contre les infidèles. L'Islam pour les acteurs interrogés fait partie de leur identité musulmane qui renforce le départ vers Daesh mais n'est pas un catalyseur déterminant et encore moins un objectif politique.

Les personnes interrogées qui ont rejoint ISIS sont caractérisées par le dénominateur géographique commun (nord du Maroc). La frontière avec l'Espagne a engendré le recours à la contrebande comme alternative aux jeunes non scolarisés, tentés par l'économie informelle ou le trafic de drogue, entre autres. Les facteurs socio-économiques sont prédominants dans la mobilisation des acteurs marocains du nord du Maroc. Le retour de Daesh ne transforme pas vraiment leur vie, sauf pour celui qui s'est marié et a fait une famille. Le projet de Daesh de générer une "vie digne" basée sur les "valeurs de l'Islam" – comme l'ont compris les anciens combattants et sympathisants – a ramené ces jeunes à la case de départ.

Références

- Abadi, A. (2018). La déconstruction du concept de djihad, Série islam et contexte contemporain (arabe), *Les cahiers de démantèlement du discours extrémiste, Rabita Mohammadia des Oulémas*, 3.
- Abu-Lughod, L. (2013). *Do Muslim Women Need Saving?*. Cambridge & London: Havard University Press.
- Al Mahjoub, E. (2020). Le rôle de l'approche des droits de l'homme dans la lutte contre l'extrémisme violent. In: F. E. Stiftung, Centre d'Études en Droits Humains et Démocratie. *L'extrémisme violent au Maroc: Bilan et défis*, pp. 25-40.
- Bartolucci, V. (2010). Analyzing Elite Discourse on Terrorism and Its Implications: The Case of Morocco. *Critical Studies on Terrorism*, 3(1): 119-35.
- Bayart, J. F. (2014). Retour sur les Printemps arabes, *Politique africaine*, 133(1): 153-75.
- Bibard, L. (2016). *Terrorisme et Féminisme: les masculin en question*. Éditions de l'Aube.
- Bilge, S. (2015). Le blanchiment de l'intersectionnalité. *Recherches féministes*, 28(2).
- Bouzar, D. (2016). *La vie après Daesh*. Paris: Les Éditions de l'Atelier.
- Bouzar D, (2020). Quelles spécificités dans l'engagement djihadistes féminin, *Afrique(s) en mouvement*, 2: 43-50.

- Botha, A. (2008). *Terrorism in the Maghreb, the transnationalisation of Domestic Terrorism*, ISS Monography Series, 144.
- Burgat, F., & Paoli, B. (2013). *Pas de printemps pour la Syrie, les clés pour comprendre les acteurs et les défis de la crise (2011-2013)*. La découverte.
- Brisha, A. (2017). *Fear of ISIS female 'biters' haunts women during night at Iraq's camps*, Al Arabiya. <https://english.alarabiya.net/features/2017/04/26/Fear-of-ISIS-female-biters-haunts-women-during-night-at-Iraq-s-camps>.
- Brown, K. (2011). Blinded by the explosion? Security and resistance in Muslim women's suicide terrorism. In L. Jobber, C. E Gentry (eds), *Women, gender and terrorism*. University of Georgia Press.
- Dassetto, F. (2011). *L'iris et le croissant. Bruxelles et l'islam au défi de la co-inclusion*. Presses Universitaires de Louvain.
- Daguzan, J. F. (2017). L'État islamique (DAESH) une menace militaire relative pour une menace politique majeure. *Maghreb - Machrek*, 233-234(3): 19-37.
- Dorlin, E. (2009). *Sexe, race, classe: pour une épistémologie de la domination*. Paris: PUF.
- El Barakha, T. (2014). Why Do Maroccans Join The Islamic State?. *Morocco World News*. Voir: <http://www.moroccoworldnews.com/2014/11/145284/report-why-do-maroccans-join-the-islamic-state>.
- Ennaji, M. (2016). Recruitment of Foreign Male and Female Fighters to Jihad: Morocco's Multifaceted Counter-Terror Strategy. *International Review of Sociology*, 26(3): 546-57.
- Gauchet, M. (2002). Les deux sources du processus d'individualisation. *Le Débat*, 119.
- Hervieu-Léger, D. (1993). La religion pour mémoire. *Revue française de science politique*, 43(5).
- Joffé, G. (2012). *Islamist Radicalisation in North Africa: Politics and Process*. Routledge. <https://www.routledge.com/Islamist-Radicalisation-in-North-Africa-Politics-and-Process/Joffe/p/book/9780415588065>.
- Khosrokhavar, F. (2018). *Le nouveau Jihad en Occident*. Paris: éd. Robert Lafont.
- Lamlili, N. (2015). *Maroc: de Tanger à Ceuta, sur les traces des jihadistes*. <https://www.jeuneafrique.com/mag/282368/politique/maroc-de-tanger-a-ceuta-traces-jihadistes/>.
- Loulla, M., & Eleftheriou, S. (2015). *Escaped Isis wives describe life in the all-female al-Khansa Brigade who punish women with 40 lashes for wearing wrong clothes*, *Independent*, <https://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/escaped-isis-wives-describe-life-in-the-all-female-al-khansa-brigade-who-punish-women-with-40-lashes-10190317.html>.
- Masbah, M. (2015). *Moroccan Foreign Fighters: Evolution of a Phenomenon, Promotive Factors, and the Limits of Hardline Policies*. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-454908>.
- Patel, S. (2017). *The Sultanate of Women: Exploring female roles in perpetrating and preventing violent extremism*. Australian Strategic Policy Institute.
- Pearson, E. (2018). *Why men fight and women don't: masculinity and extremist violence*. Tony Blair Institute for Global Change.

- Rezrazi, M. (2017). *Returning Foreign Terrorist Fighters: Combating Threats and Managing Resilience*. New York: UN C.T.E.D.
- Rezrazi, M. (2014). The psychological Dynamism of Jihadist Suicide bombers. Doctoral Thesis in Clinical Psychology, Laboratoire de psychologie Clinique pathologique, FLSH, University Mohammed V Rabat.
- Warner, J., & Matfess, H. (2017). Exploding Stereotypes: The Unexpected Operations and Demographic Characteristics of Boko Haram's Suicide Bombers. *Combatting Terrorism Center*, <https://ctc.usma.edu/wp-content/uploads/2017/08/Exploding-Stereotypes-1.pdf>.

Sources médiatiques

- Agence France Presse, Démantèlement à Marrakech d'une cellule terroriste planifiant des 'attaques à l'explosif'. *Telquel*, 25/06/2019
- Agence France Presse, Démantèlement d'une cellule 'préparant des attentats' à Errachidia et Tinghir. *Tel Quel*, 03/06/2019.
- Agence France Presse, Morocco: 9 Imprisoned For Casablanca Blasts Escape, *New York Times*, 8/04/2008
- Agence France Presse, Nigeria: de nombreuses filles de Chibok seraient mortes en captivité, *Le Point*, 17/04/2018
- Agence France Presse, Marrakech : Aqmi nie toute implication, *Le Figaro*, 7 mai 2011. Cf. <http://www.lefigaro.fr/flash-actu/2011/05/07/97001-20110507FILWWW00461-marrakech-aqmi-nie-toute-implication.php>.
- Agence Marocaine de Presse, Maroc: L'approche genre en matière de lutte contre le terrorisme, une exception dans le monde arabe, 2017
- Agences, Une coalition internationale contre l'Etat islamique, *Le Temps*, 2014
- Al Andalus Media, Call to the Youth of Islam: To Those Who Aspire to Hijrah in the Way of god in the Islamic Maghreb in general and Tunisia in Particular, *jihadology.net*, 17/03/2013
- Al-Azi Ghassan, Liban. En état de "syrianisation" avancée, *Tel Quel*, 29/05/2012
- Al Sharqiya al Harch, La Mohammadia Scholars Association lance une nouvelle série de cahiers pour démanteler le discours extrémiste (arabe), *Tel Quel*, 28/12/2018
- الرابطة المحمدية للعلماء تطلق سلسلة دفاتر جديدة لتفكيك خطاب التطرف
- Atmani Mehdi, Au coeur de la cyberguerre entre Anonymous et djihadistes, *Le Temps*, 12/01/2015
- Auteur anonyme, 80% of Moroccan youth recruited through social media, Morocco World News, 26 May 2017. Cf. www.moroccoworldnews.com/2017/05/217773/80-of-moroccan-youth-in-isis-recruited-through-social-media-minister/.
- Auteur Anonyme, À Lunel, fabrique de djihadistes français. *Le Temps*, 25/01/2015.
- Auteur Anonyme, Démantèlement d'une cellule terroriste composée de cinq membres à Tétouan, *Telquel*, 18/06/2019

Reflections on prevention of violent radicalization processes in the school context: an intercultural and critical approach *

di *Mohammed Khalid Rhazzali*[°], *Valentina Schiavinato*[^]

Abstract

The article discusses the issue of the prevention of violent radicalization processes (Khosrokhavar, 2014) in schools, in the Italian context, focusing on their jihadist-type declination, and it intends to propose an interpretation based on the intercultural approach (Schiavinato & Mantovani 2005; Mantovani, 2008; Schiavinato 2015) to the difference management in public contexts (Rhazzali, 2016). This perspective allows us to move the scientific debate away from the predominantly securitarian and emergency perspective, widely adopted by public policies, that removes from the political agenda the issue of an effective and fair management of cultural and religious plurality in the society and in the public space, by adopting an approach which is defined in the literature as “policed multiculturalism” (Ragazzi, 2015). Moreover, the securitarian discourse is a leading argument of some political parties and, encouraged by the mass media, is still dominant in common sense discourses. The intercultural perspective, on the other hand, proposes a more complex interpretation that includes not only the issue of immigration, but also allows to question the changes affecting society and everyone lives, in relation to the interconnections and exchanges that characterise the current era. It therefore considers personal and individual experience within a web of relationships co-constructed in everyday interactions, that are in turn situated in a wider social and cultural framework, which gives sense and influences them and, at the same time, is signified and influenced by them. The intercultural approach, in this respect, does not renounce taking a position of criticism and questioning of exclusion or

* The contribution, although concerted together by the authors, is to be attributed as follows: introduction, third paragraph and conclusions to Mohammed Khalid Rhazzali; first and second paragraphs to Valentina Schiavinato. The ethnographic fieldwork was carried out by M.K. Rhazzali, the documentary analysis by V. Schiavinato.

[°] Università degli Studi di Padova. Corresponding author: khalid.rhazzali@unipd.it.

[^] Università degli Studi di Padova.

inferiorisation dynamics, that operate both on interpersonal level and in everyday relationships, and on the broader level of the social processes that frame them.

Keywords: Prevention; violent radicalization; jihadism; school; intercultural approach; Islam.

First submission: 29/07/2021, *accepted:* 31/08/2021

Available online: 30/09/2021

Introduction

In the last two decades, violent jihadist radicalism has become one of the central issues on the international and European political agenda. Alongside the policies of contrast and repression and the actions of intelligence and coordination of security agencies, prevention programmes have multiplied. A first application area of such projects is certainly the prison environment, which is considered, together with the web space, one of the most “at risk” environments for proselytism and “recruitment” by movements inspired by a violent radical ideology.

If we focus on the European and Italian context, however, we can note that an increasing investment of resources has been allocated to prevention programmes aimed particularly at young people, both in informal organisations and in schools. These projects can be described in relation to two main lines of intervention. In the first case, especially the programmes implemented in schools with the involvement of the teaching staff can be defined mostly as primary prevention projects, i.e. designed for a general youth population, which has not necessarily yet manifested particular risk factors, nor it has expressed positions or enacted behaviours considered as signs of a possible radicalisation process. In other cases, both at school and in the juvenile penal circuit or in other informal educational contexts, prevention actions are aimed at providing educators with the skills to operate early detection of potential radicalisation paths or of developmental trajectories that are expected to translate in forms of violent expression.

The article refers to a multi-year research carried out in the framework of several action-research projects aimed at analysing the management of religious plurality and cultural diversity in the space of Italian public institutions (prisons, hospitals, and schools), through ethnographic observations, interviews and focus groups with social actors involved in the different contexts. For this article, we considered the data regarding the school context, starting from an analysis of the documentation at

international, European, and national level, concerning both the regulatory and guideline level (documents, guidelines, law proposals), and the project level of educational proposals, and integrating the observations and testimonies collected during the ethnographic fieldwork.

An attempt will be made to outline the panorama of the prevention of jihadist violent radicalism implemented at school in Italy, analysing the theoretical-methodological assumptions and their translation into specific programmes and actions. The paper will then focus on the contribution that an intercultural and critical approach can bring to the school context. It is described as a perspective based also on knowledge and familiarisation with different religions, on dialogue and involvement of “communities” and religious authorities and on the application of an intercultural mediation system that is also oriented to the religious dimension of the students’ and their families’ lives.

Regulatory framework, guidelines, and recommendations at European level

The European Union (Council of the European Union, 2005) recognizes prevention as one of the four pillars of the strategy to fight terrorism (“prevent, protect, pursue, respond”). Among the priorities identified by the document, in addition to interventions that we could define of secondary prevention, referred to early detection and treatment of a problem already manifested in some degree (such as incorrect use of internet or proselytism and recruitment practices), interventions of primary prevention are also suggested, that are aimed at building a welcoming social context, characterized by “good governance, democracy, education and economic prosperity” (p. 9) and the development of intercultural dialogue.

The first communications of the Commission of the European Communities (2005), in the aftermath of the terrorist attacks of Madrid, in March 2004, and of London, in July 2005, outlines the first indications for the definition of a European strategy declined in the long term, “to address the factors which contribute to radicalization and recruitment to terrorist activities” (p. 2). The text identifies as privileged sectors of intervention, among others, “Education, young engagement and active European citizenship” (p. 5) and “Encouraging Integration, Inter-cultural Dialogue and Dialogue with Religions” (p. 6). The definition of these two lines of action, on the one hand, recognises youth as a life period particularly at risk, due to greater vulnerability, and, on the other hand, it highlights how the theme of intercultural and interreligious dialogue constitutes an important ground to

build prevention interventions upon. In this regard, also the lines of action already consolidated in the European field (such as those included in the European “Youth” and “Culture” or in the “Socrates” programmes), are recognised as consistent with the objectives of combating violent radicalisation, because of their focus on integration, promotion of active social participation, intercultural awareness, and fight against racism and xenophobia. A final aspect introduced by this document is the emphasis placed on the importance of fostering “dialogue between States and Religions” (p. 7). Such point lays the foundations for an articulated approach reflecting the complexity of social reality and the relationship between the religious and political spheres. While reaffirming that “the relations between the State and Churches and religious associations is not a UE competence” (*ibid.*), the document claims for the European Commission a tradition of contacts and initiatives aimed at promoting dialogue between religions and between States and religions.

A following document issued by the Council of the European Union and the Representatives of Member States (2016) identifies three axes of intervention for the prevention of radicalisation leading to violent extremism: in addition to the “security dimension” (p. 2) and “countering terrorist propaganda and hate speech online” (*ibid.*), it emphasises the “preventive role of education and youth work” (*ibid.*). On the one hand, the focus is on young people and the skills to be developed, not only cognitive skills, but also “social, civic and intercultural competences, communication and conflict resolution skills, empathy, responsibility, critical thinking and media literacy” (*ibid.*). On the other hand, the document invites the Member States “to broaden the competences of teachers, educators and other teaching staff to be able to recognise early signs of radicalised behaviour and hold ‘difficult conversations’, which open a dialogue with students and other young people about sensitive topics related to personal feelings, principles, and beliefs” (p. 3).

Starting from these reflections, documents have been produced, particularly within the framework of the Radicalisation Awareness Network, that are more targeted to the school (Nordbruch, 2016; Nordbruch & Sieckelinck, 2018; Radicalisation Awareness Network, 2015), which, together with an interpretation of the problem, they offer a guidance both to governments, to support effective programmes in schools (Davies & Limbada, 2019), and to educational institutions and teachers, to propose activities aimed at students (Lenos & Keltjens, 2017, 2016; Young et al., 2014). These proposals are not only centred on the reduction of the various risk factors (ranging from individual and psychological factors, relational and group factors, to social and macrosocial factors), a process presented as

complex and not always realistic and feasible. By proposing interventions based on strengths (rather than deficits), they also and above all aim to identify and strengthen protective factors, as well as to promote positive factors and wellbeing and, therefore, to develop both individual and social resilience processes and empowerment, of individuals and of the context (Lenos & Keijzer, 2018; Stieckelinck & Gielen, 2018).

Some of these texts present concrete tools to be used in the classroom, offering precise methodological and procedural indications. For example, Lenos and Keijzer (2018) identify the use of testimonials from victims and formers (i.e. people who were part of a violent extremist group and then left it) as an effective tool for promoting resilience in students. In addition to indications on how to introduce them in classroom, the authors also present some exemplary projects. A UNESCO text (2016), on the other hand, focuses on how to prepare, conduct, and manage a fruitful classroom discussion on the topic of violent extremism, in order to foster learning processes in both the cognitive, social-emotional, and behavioural domains, and to help children develop the skills to become informed citizens who can actively participate in civic life.

The publications of the Radicalisation Awareness Network reflect the objectives of the organization that, on the one hand, prefer a so called “safeguard” orientation, in other words the prevention of radicalization processes and the implementation of “disengagement” paths, if the approach to violent extremist groups has already occurred, instead of a preventive approach of the security type, that is of direct prevention of the terrorist act (Capozzoli, 2021). On the other hand, the RAN approach proposes a “holistic” vision of violent radicalization phenomenon that does not focus only on the so-called jihadist-type, rather preferring to consider other forms of radicalization, that refer to other ideological frameworks, and observing both extremes of the polarization process: in this sense, jihadist radicalization is opposed to Islamophobic or white supremacist movements (Capozzoli, 2021). Consistent with these approaches, in the examined documents, the reference to Islam appears blurred and, in some cases, even absent. After affirming, therefore, that “the main threat currently comes from terrorism that is underlined by an abusive interpretation of Islam” (Council of the European Union, 2005, p. 2), it is hastened to specify that the interpretation of this phenomenon is carried out through concepts that can be applied to other radicalization types, referring to other ideological frameworks. However, even if, analysing the case of “terrorist groups, abusively claiming their legitimacy in the name of Islam” (p. 11), the documents recognise the multifactorial and complex causes of violent radicalisation, that include experiences of exclusion and discrimination, and, as mentioned above, they

emphasise the importance of working for intercultural and interreligious dialogue, inclusion and anti-discrimination, they do not address in a substantial way other important issues that are particularly felt by Muslim communities, such as the lack of de facto respect for religious freedom for Muslims living in European societies.

The Italian situation: laws, models, and projects

If we consider Italy, we could say that this difficulty becomes even more evident, for two main reasons.

First of all, within the European framework of the guidelines on school-based prevention of violent radicalisation, Italy still seems to operate according to an “implicit model” that, by analogy with what has been theorised by Ambrosini (2001) regarding immigrant inclusion policies, we could describe as characterised by good and virtuous local practices, spreading unevenly throughout the territory, often on the initiative of committed administrators, managers or teachers, but which is not reflected in legislative measures or in shared official guidelines and documents. In Italy, the phenomenon of jihadist-type violent radicalisation has occurred in significantly less serious and widespread forms than in other north-western European countries. This is acknowledged also in a 2017 document by the “Study Commission on the phenomenon of radicalisation and jihadist extremism”, a panel set up by the Italian Government, bringing together some of the leading experts in the field at national level, and coordinated by Professor Vidino. Therefore, albeit in a condition of lesser alert and emergency than other European states, Italy has taken steps to address the issue, starting with actions (such as the establishment of this commission) for the study and analysis of the phenomenon, in order to promote the “development of a necessary Italian strategy for the prevention of radicalisation” (Study Commission on the phenomenon of radicalisation and jihadist extremism, 2017). This commitment, however, has not yet resulted in the definition of national guidelines or in an agreed and coordinated plan of action in the various sectors of public life, not least that of the school, which would have allowed to break free from the so-called implicit model.

Secondly, Muslim communities in Italy are stuck in a particularly disadvantageous status, related to the fact that they are not fully recognised in the public space, starting with the stalemate over the missed signing of the agreement (*Intesa*) with the State. Mr Dambrosio and others proposed a national bill named ‘Measures for the prevention of the radicalisation of violent jihadist extremism’, which was approved in the Chamber of Deputies

in July 2017 and forwarded to the Senate of the Republic where, however, it stalled. In the following legislature (XVIII Legislature), the bill was resubmitted to the Chamber of Deputies under the signature of Mr Fiano (Bill No. 243, presented on 23 March 2018). The document, which deals specifically with jihadist-type violent extremism, reiterates, in the introductory report, the cautious rhetoric of rejection of radicalism-terrorism-Islam equation. The intention of the measure, which emerges from what is declared in the report accompanying the proposal, is “to add to the necessary measures of intelligence and repression (...) a different element, inspired by the necessity of carrying out an activity of prevention”. Article 8 of the bill includes a section devoted precisely to ‘Preventive measures in schools’, with the allocation of funds for the implementation of such actions, particularly on the topics of ‘intercultural and interreligious dialogue’, ‘combating online hatred’ and ‘global citizenship knowledge and skills for school integration and intercultural education’. The funds provide for the strengthening of network infrastructures and connectivity of schools and for training and updating of staff and school leaders. The provision contained in this bill emphasises the need to draw up “guidelines on intercultural and interreligious dialogue, aimed at spreading the culture of pluralism and at preventing episodes of radicalisation” and to define “consequent actions”. The National Observatory for the Integration of Foreign Students and Interculturality has been given responsibility for drafting and periodically updating the guidelines. The text, however, does not formulate any specific measures and, also with reference to the school context, it does not seem to systematically address the problematic issues reported both by school stakeholder and by Muslim communities themselves.

A regulatory measure on the subject has reached the end of the approval process and has been issued in Lombardy, with Regional Law No. 24/2017 “Regional interventions of aid and assistance to victims of terrorism and of information, training and research to know and prevent the processes of violent radicalisation”. Paragraph 3 article 2 (“Beneficiaries of the interventions”) provides “(...) in favour of the school and university system, as well as of local police operators and third sector realities dealing with integration and prevention, information, training, and research activities to know and prevent the phenomena and processes of violent radicalisation”. This point is taken up and articulated in Article 6 (“Information, training and research interventions”) that, in paragraph 4, links knowledge and prevention of violent radicalisation phenomena to education on citizenship and respect for differences. Following the organisation of some courses realized in the schools, in 2017 and 2018, and as implementation of the law, the Region then issued a regional call “for the identification of 5 pole schools for the

activation of training courses for school managers and/or teachers on the themes of education for differences, with a view to combating all forms of violent extremism”. In the call, extremism leading to the expression of violent behaviour is understood in a broader sense, including its political, religious, ideological, and cultural connotations. The prevention of extremism, therefore, is associated with “education for difference” and comes to include “also all activities regarding inter-culture, education for respect, religious dialogue, education on gender issues, fight against prejudice and different forms of racism and bullying”.

Lacking national legal frameworks and guidelines at ministerial level that make explicit reference to the prevention of violent radicalisation, several training programmes aimed at teachers have been proposed at local level. One of the most structured courses was proposed by Exit Società Cooperativa Sociale, starting from the 2017/2018 school year, and addressed to teachers and school managers belonging to the School Offices of some Italian regions and, in particular, of Lombardy, Emilia Romagna, Lazio, Tuscany, Umbria, and Marche. The course (“For a didactic of prevention of all forms of violent radicalisation”) includes two levels: a basic level and an advanced level. In the first level course, particular emphasis is placed on the identification of radical narratives and, in line with international guidelines, the transmission of skills to manage classroom discussions on sensitive and polarising topics. In the second level course, on the other hand, the aim is to transmit and develop competences related to the implementation of prevention actions that could be defined as secondary level, i.e. concerning “the identification and early intervention of individuals at risk”¹.

Another training proposal directed to teachers and school managers was the Advanced Training Course “The Trans-Mediterranean space and the Islamic world: integration in public spaces and in the school context”. The training, carried out in two editions, in the years 2020 and 2021, by the Catholic University of the Sacred Heart of Milan and the University of Rome 3, in collaboration with the Universities of the Organisation of Islamic Cooperation, is part of the PriMED Project - Prevention and Interaction in the Trans-Mediterranean Space, financed by the Ministry of Education, University and Research through the call for proposals “Establishment of Italian university networks in implementation of cooperation agreements between Italian universities and those of States belonging to the Organisation of Islamic Cooperation” (Directorial Decree no. 3089 of 16/11/2018 - ID

¹ text available at [http://www.marche.istruzione.it/allegati/2020/m_pi.AOODRMA.REGISTRO%20UFFICIALE\(U\).0002327.04-02-2020.pdf](http://www.marche.istruzione.it/allegati/2020/m_pi.AOODRMA.REGISTRO%20UFFICIALE(U).0002327.04-02-2020.pdf), 30/06/2021.

82382). The themes of extremism and radicalisation are dealt with as part of a training course mainly focused on the development of intercultural competences, with reference to religious diversity and Islam in particular, “to the stereotypes linked to it, to its representations and forms of communication”².

For an intercultural and critical approach

The scientific literature on the subject shows how, for years now, Italian schools have been committed to proposing interventions, albeit of varying quality and with different results, for the promotion of intercultural education, which is considered one of the keystones of a cultural and educational project aimed at fostering the strengthening of social cohesion, as well as the scholastic success of all students, regardless of their starting conditions (see, among others, Santerini, 2010). In 2007, a document of the Ministry of Education outlined the “Italian way for intercultural schools and the integration of foreign pupils”. To this end, it recalls how school should not limit itself to the commitment to the integration of “immigrant pupils” and it proposes, rather, a definition of intercultural education based on the assumption of “diversity as a paradigm of the school’s own identity, a privileged opportunity to be open to all differences”. The intercultural perspective is not, in fact, referred only to migratory processes, to the presence of people (children and young people or families, in this case) coming from “elsewhere”, but concerns “ourselves, the way we live and look at the world” (Mantovani, 2008, p. 18).

The instances of change that are solicited both by the school and by Muslim communities, and which refer to the plural composition of society, do not only concern Muslim pupils or families, but result in a transformation that affects the school and its protagonists in a more wide-ranging process. The religious sphere has been considered one among the different dimensions that define the cultural plurality of the school environment. Often, and particularly with reference to Islam, religion has become the subject of a public debate, fuelled by the mass media, which has focused on defending the symbols of Christianity from an alleged threat, coinciding with a feared attack on Christian identity roots. Emblematic cases were the discussions on the advisability of displaying the crucifix, that is considered as a symbol of Christianity, in the classroom, or of celebrating religious

² Text available at <https://primed-miur.it/dirigenti-scolastici-e-insegnanti/>, 30/06/2021.

festivities, involving all the pupils (for example in the creation of “little handicrafts” as gifts or in exchanging greetings for religious festivities).

The more substantial and relevant issues, as stated by both managers and teachers, and pupils and their families, on the other hand, have rarely become the subject of public debate and, in any case, have not been discussed in legislation nor have they been addressed in a systematic and structural manner on a national scale. As emerges by the literature (Alessi & Puletti, 2019; Cuciniello & Pasta, 2020), and by the field-based action-research activity carried out by Rhazzali, Italian schools are not always prepared to deal effectively with the challenge posed by religious plurality in the public sphere, whereas, instead, it would be necessary to apply an intercultural approach that is also attentive to the religious dimensions. Schools are called upon to rethink their curricula, proposing an intercultural didactic approach that succeeds in reinventing in an intercultural key the different knowledges that makes up the educational offer (Fiorucci, 2011).

A first critical point (Rhazzali, 2018) concerns the teaching of religion in schools. In fact, Muslim families often point out the lack of a real and valid educational and didactic alternative for their children, to the teaching of the Catholic religion. The teaching of religion in schools should thus be rethought from a historical and comparative point of view, considering how religions move and change in everyday life, in order to provide a basic knowledge, free from the sedimentation and reproduction of stereotypes and prejudices that are not only produced in common rhetoric, but sometimes also through textbooks. The rethinking of religious teaching, with a special focus on Islam, would lead to greater knowledge for all students, including Muslims. Representatives of local religious communities, such as heads of Islamic centres, imams, and religious guides, could be actively involved in the educational project, thus enhancing a significant proactive role within the social context, which could be recognised and promoted in public space and institutions.

This element introduces a second relevant point: the importance of adopting a so-called multiagency approach (Battistelli, 2013; Rhazzali, 2018). Along with the figures who normally “inhabit” the school context, in fact, other protagonists are involved by the school, especially when some problem emerges in the classroom or in the relationships with the families of Muslim pupils. An important figure is the intercultural mediator. Because of their cultural and intercultural skills and the observation of behaviour and relational dynamics, the mediators may be able to understand and highlight conflicts and contrasts, which in some way intercept the theme of religion, in the class group, in the parents-children’s relationships or even in relations between school and family, intervening to help resolve the conflict.

Intercultural mediators can also play an important role in identifying the signs that could presage the beginning of radicalisation process (Rhazzali, 2018). The implementation of this mediation mechanism, however, is not guaranteed to the same extent, let alone in a stable and structural way, in all school contexts, also due to the scarcity of available economic. However, a significant investment should be made in training the various people who work together in mediation (intercultural mediators themselves, but also teachers, school administrators and psychologists working in schools) on the phenomenon of violent radicalisation, but also on issues concerning the religious dimension.

Conclusions

As we have tried to highlight by reconstructing the ways the theme of the contrast and prevention of violent extremism and in particular of the processes of radicalisation in the school contexts has been taken up by Italian public policies, the concrete level of regulatory provisions and actions implemented by the institutions has not gone beyond some positive expressions of intent and some significative but isolated experiences. This picture emerges despite the progressive affirmation of the awareness of the need to interpret these phenomena within the overall framework of the transformations experienced by Italian society in recent decades and, consequently, to devise forms of intervention that act not only repressively on the epiphenomena, but, above all, proactively on the overall dynamics that constitute the premise of these phenomena, At the same time, a multiform panorama of initiatives inspired by the practice of intercultural dialogue and mediation has taken shape in the schools. They often succeeded in producing significant results which, however, are conditioned by the absence of theoretical models and overall regulatory and organisational frameworks and by the chronic lack of material resources. In any case, the set of results produced by the experimented practices and those achieved by the scientific research programmes that have been activated on these topics now seem to outline a picture of critical issues to be overcome and of perspectives through which to increase the scope of interventions.

A focus on subjects considered at risk of radicalisation, identified based on ethnic-religious indicators, is unlikely to be successful, if it neglects the need to involve all the components of the schools in the development of a response to the need to interpret the present moment of a plural society and to root the fight against all forms of intolerance and violence in a proposal based on a concrete enhancement of differences.

The sense of alarm that inevitably seems to accompany the presence of Muslims in schools should be converted into a consideration of the religious dimension as a non-negligible element in the cultural experience lived in schools, offering students the necessary daily exercise of reading reality and offering intellectually and morally rewarding alternatives to those proposed by stereotypes propagating conflict. In this regard, it is worth noting the importance of a multi-agency approach, in which the school space dialogues with the different contexts in which the lives of its students take place, starting with the family and the communities to which they belong, and with the figures who in various ways practice intercultural mediation.

References

- Alessi, A., & Puletti, V. (2019). *Rapporto nazionale Italia. Prevenire il radicalismo attraverso le competenze di pensiero critico – PRACTICE*. Project n° 2018-1-IT02-KA201-048442 (text available at <https://practice-school.eu/media/practice-national-report-it.pdf>, 30/06/2021).
- Ambrosini, M. (2001). *La fatica di integrarsi. Immigrazione e lavoro in Italia*. Bologna: il Mulino.
- Battistelli, F. (2013). Sicurezza urbana “partecipata”: privata, stabilizzata o pubblica?. *Quaderni di Sociologia, LVII(63)*: 105-126, DOI: 10.4000/qds.425.
- Capozzoli, G. (2021). Prevenzione degli estremismi violenti: sfide, pratiche e politiche da Torino ai livelli nazionale ed europeo. Una intervista a Luca Guglielminetti, RAN Ambassador in Italia. *Fino a prova contraria - Blog de l'Espresso, 13 giugno 2021* (text available at <http://fino-a-prova-contraria.blogautore.espresso.repubblica.it/2021/06/13/prevenzione-degli-estremismi-violenti-sfide-pratiche-e-politiche-da-torino-ai-livelli-nazionale-ed-europeo-una-intervista-a-luca-guglielminetti-ran-ambassador-in-italia/>, 30/06/2021).
- Commission of the European Communities (2005). *Communication from the Commission to the European Parliament and the Council concerning Terrorist recruitment: addressing the factors contributing to violent radicalisation. a*. Bruxelles, 21.9.2005, COM (2005) 313 final (text available at <https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2005:0313:FIN:EN:PDF>, 30/06/2021).
- Commissione di studio su fenomeno della radicalizzazione e dell'estremismo jihadista (2017). *Verso un approccio italiano alla prevenzione della radicalizzazione. Documento di sintesi per la stampa*. Roma (text available at http://www.ristretti.it/commenti/2017/gennaio/pdf2/commissione_vidino.pdf, 30/06/2021).
- Council of the European Union, Representatives of the Governments of the Member States (2016). *Conclusions of the Council and of the Representatives of the*

- Governments of the Member States, meeting within the Council, on the prevention of radicalisation leading to violent extremism.* Bruxelles, 15.12.2016, 2016/C 467/02 (text available at [https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:52016XG1215\(01\)](https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:52016XG1215(01))), 30/06/2021).
- Council of the European Union (2005). *The European Union Counter-Terrorism Strategy*. Brussels, 30.11.2005, 14469/4/05 REV 4 (text available at https://www.cvce.eu/content/publication/2013/10/21/c9acc196-6121-4269-81a6-b81b008217b6/publishable_en.pdf), 30/06/2021).
- Cuciniello, A., & Pasta, S. (2020). *Studenti musulmani a scuola. Pluralismo, religioni e intercultura*. Roma: Carocci.
- Davies, L., & Limbada, Z. (2019). *Education and radicalisation prevention: Different ways governments can support schools and teachers in preventing/countering violent extremism. Ex post paper* (text available at https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/default/files/what-we-do/networks/radicalisation_awareness_network/about-ran/ran-edu/docs/ran_edu_different_ways_governments_can_support_schools_teachers_052019_en.pdf), 30/06/2021).
- European Commission (2016). *Communication from the Commission to the European Parliament, the Council, the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions - Supporting the prevention of radicalisation leading to violent extremism*. Brussels, 14.6.2016, COM (2016) 379 final (text available at <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:52016DC0379&from=ET>), 30/06/2021).
- Fiorucci, M. (2011). *Una scuola per tutti. Idee e proposte per una didattica interculturale delle discipline*. Milano: FrancoAngeli.
- Khosrokhavar, F. (2014). *Radicalisation*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Lenos, S., & Keijzer, F. (2018). *Building resilience in the classroom using testimonials from victims and formers. Ex post paper*. Joint event RAN EDU and RAN RVT, 24-25 May 2018, Madrid, Spain (text available at https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/default/files/what-we-do/networks/radicalisation_awareness_network/ran-papers/docs/ran_rvt-edu_building_resilience_classroom_using_testimonials_victims_formers_24-25052018_en.pdf).
- Lenos, S., & Keltjens, M. (2017). *RAN EDU's Guide on training programmes 'Effective and confident teachers and other school staff'* (text available at https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/default/files/what-we-do/networks/radicalisation_awareness_network/ran-papers/docs/ran_paper_protective_factors_042018_en.pdf), 30/06/2021).
- Lenos, S., & Keltjens, M. (2016). *EX POST PAPER 'Empowering and supporting teachers' 'Pedagogical role requires time and training'*. RAN EDU, 24-25 February 2016, Segerstedt Institute, Gothenburg (text available at https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/default/files/what-we-do/networks/radicalisation_awareness_network/about-ran/ran-edu/docs/ran_edu_empowering_and_supporting_teachers_gothenborg_24-25022016_en.pdf), 30/06/2021).

- Mantovani, G. (2008). *Intercultura: la differenza in casa*. In G. Mantovani (a cura di), *Intercultura e mediazione. Teorie ed esperienze*, pp. 17-31. Roma: Carocci
- Ministero della Pubblica Istruzione (2007). *La via italiana per la scuola interculturale e l'integrazione degli alunni stranieri Osservatorio nazionale per l'integrazione degli alunni stranieri e per l'educazione interculturale* (text available at https://archivio.pubblica.istruzione.it/news/2007/allegati/pubblicazione_intercultura.pdf, 30/06/2021).
- Nordbruch, G. (2016). *The role of education in preventing radicalisation. RAN issue paper* (text available at https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/default/files/what-we-do/networks/radicalisation_awareness_network/ran-papers/docs/role_education_preventing_radicalisation_12122016_en.pdf, 30/06/2021).
- Nordbruch, G., & Sieckelinck, S. (2018). *Transforming schools into labs for democracy, A companion to preventing violent radicalisation through education. RAN policy paper* (text available at https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/default/files/what-we-do/networks/radicalisation_awareness_network/about-ran/ran-edu/docs/ran_edu_transforming_schools_into_labs_for_democracy_2018_en.pdf, 30/06/2021).
- Radicalisation Awareness Network (2015). *Manifesto for Education - Empowering Educators and Schools*. Amsterdam (text available at https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/default/files/what-we-do/networks/radicalisation_awareness_network/docs/manifesto-for-education-empowering-educators-and-schools_en.pdf, 30/06/2021).
- Ragazzi, F. (2016). Suspect community or suspect category? The impact of counter-terrorism as 'policed multiculturalism'. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 42(5), 724-741. DOI: 10.1080/1369183X.2015.1121807.
- Rhazzali M. K. (2018). La scuola e il rischio radicalizzazione: sintomi, indicatori e strategie di prevenzione. In C. Brescianini (a cura di), *Sguardi simmetrici. Ragazzi che arrivano da lontano nelle scuole dell'Emilia-Romagna*, pp. 135-145. Napoli: Tecnonid Editrice.
- Rhazzali, M. K. (2015). *Comunicazione interculturale e sfera pubblica. Diversità e mediazione nelle istituzioni*. Roma: Carocci.
- Santerini, M. (2010). *La qualità della scuola interculturale. Nuovi modelli per l'integrazione*. Trento: Erickson.
- Schiavinato, V., & Mantovani, G. (2005). Ripensare i concetti di cultura e di identità in un contesto interculturale. *Famiglia Interdisciplinarietà Ricerca*, 10(2): 145-156.
- Schiavinato, V. (2015). La mediazione interculturale, tra teorie, politiche e pratiche: Per un modello dialogico e riflessivo. *Il seme e l'albero. Rivista di scienze sociali, psicologia applicata e politiche di comunità*, 1(3): 193-205, DOI: 10.17386/SA2015-001017.

- Stieckelinck, S., & Gielen, A.-J. (2018). *Protective and promotive factors building resilience against violent radicalisation. RAN issue paper* (text available at https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/default/files/what-we-do/networks/radicalisation_awareness_network/ran-papers/docs/ran_paper_protective_factors_042018_en.pdf, 30/06/2021).
- UNESCO (2016). *A Teacher's Guide on the Prevention of Violent Extremism* (text available at https://en.unesco.org/sites/default/files/lala_0.pdf, 30/06/2021).
- Young, H., Holsappel, J., Rooze, M., de Wolf, A., Russel, J., Hasan, U. (2014). *TerRa Toolkit. Community Approach to Radicalisation* (text available at <https://terratoolkit.eu/>, 30/06/2021).

Recensioni

Available online: 30/09/2021

Schiller, A. (2016). *Commercianti a Firenze. Identità e cambiamento nel quartiere di San Lorenzo*. Roma: Carocci editore.
di *Martina Capaccioli*

Il volume scritto da Anne Schiller¹ descrive i risultati di una ricerca sul campo condotta all'interno del quartiere fiorentino di San Lorenzo, cuore delle attività commerciali e luogo nel quale prende vita uno dei più importanti mercati della città. Il libro, come l'autrice esplicita nelle sue prime pagine, “muove all’assunto che San Lorenzo, ben al di là dall’essere semplicemente un distretto commerciale interessante, rappresenta il setting opportuno per condurre una ricerca sui mutamenti indotti dalla globalizzazione, in special modo dalle migrazioni transnazionali” (Schiller, 2016, p.20).

A fronte di una forte presenza multietnica in che modo si sta riconfigurando l’identità culturale e commerciale di un quartiere che storicamente rivendica tradizioni sedimentate e una consolidata identità? Questa la domanda da cui nasce la volontà esplorativa del volume, che si inserisce all’interno degli studi che approfondiscono i processi di trasformazione derivanti dalla multiculturalizzazione dei luoghi e delle pratiche di lavoro.

Il quadro che ne emerge è quello di un quartiere e di un mercato composito ed eterogeneo, interpretato come “teatro della rappresentazione” in cui convivono commercianti la cui famiglia da generazioni è in possesso di una propria postazione nel mercato e “nuovi” commercianti di varia origine etnica. In questo scenario, il libro, articolato in 6 capitoli di carattere descrittivo, traccia ed illustra quella che l’autrice definisce “dinamica di conservazione e mutamento” in cui i vari attori coinvolti in modo più o meno visibile (commercianti, residenti, clientela abituale e giornaliera, turisti, rappresentanti delle istituzioni) si articolano nel ridefinire o consolidare l’immagine e l’identità del mercato.

¹ Prof.ssa Ordinaria di Antropologia presso la George Mason University (Fairfax, Virginia).

Quello di San Lorenzo è un mercato che negli ultimi 30 anni ha visto stravolgere la sua composizione demografica a causa di quei processi di multiculturalizzazione che caratterizzano in modo strutturale ampie fette della società, implicando una tensione verso la ricerca di modalità con cui gestire la diversità.

Le narrazioni che affiorano dal lavoro di osservazione partecipante e interviste che l'autrice ha svolto sono ambivalenti.

Da una parte emerge un certo sospetto rispetto alla presenza di ambulanti di diversa etnia, a cui si attribuisce un'influenza e un impatto negativo per il mantenimento della tradizionale immagine, in particolar modo quella etica, del mercato. Di pari passo si manifesta una nostalgia che spinge verso il desiderio di tornare al passato e non mancano conflitti e tensioni più diretti. Le resistenze verso la presenza di venditori di diversa etnia vengono anche rinforzate dalla stampa locale.

Costrutto chiave che deriva da quest'analisi è quello di "*fiorentinità*", costrutto che l'autrice definisce come multiforme: è aperto il dibattito sulla natura e sulle modalità di coltivazione dell'identità e dei valori fiorentini, di quello che viene definito il patrimonio culturale di San Lorenzo – di cui i commercianti, soprattutto quelli storici, si sentono testimoni e depositari – riscontrando diverse posizioni, spesso contrastanti fra loro. Ad accomunare le rappresentazioni di *fiorentinità* c'è la percezione che questa sia un attributo ormai perso e da ricostruire.

Altra tematica emergente è quella dei confini. La mancanza di confini che caratterizza la pratica di quei commercianti di origine etnica diversa si pone in contrasto con la pratica opposta e sedimentata dei commercianti storici che prevede il non oltre passaggio del proprio spazio, seppur ristretto, creando imbarazzo e malcontento.

Dall'altra parte si apre la strada all'analisi delle pratiche commerciali che caratterizzano l'agire dei commercianti di diversa etnia – a cui viene riconosciuto il diritto di esercitare il proprio lavoro – che si vanno a mescolare e contribuiscono alla rinegoziazione di un'inevitabile nuova identità commerciale del mercato.

L'approfondito resoconto della vita quotidiana dei commercianti di San Lorenzo, dal punto di vista delle esperienze stesse degli attori coinvolti, permette all'autrice, passando da un excursus sulla storicità del quartiere alla cronaca di quartiere, all'analisi delle trasformazioni indotte dai flussi migratori, alla convivenza tra culture differenti, di delineare l'evoluzione di un territorio e di una popolazione specifica attraverso dinamiche e "processi di creazione, difesa e trasformazione delle tradizioni culturali" (Shiller, 2016, p.59) dei soggetti coinvolti.

Queste rappresentazioni diversificate descrivono la complessità di un luogo in cui, seppur in maniera non lineare e non priva di contrasti, si sta apprendendo a individuare nuove traiettorie per abitare gli spazi tradizionali, in cui i cosiddetti "nuovi commercianti" divengono attori attivi nella costruzione di conoscenze inedite. Il quartiere di San Lorenzo descritto da Shiller è un quartiere "*in movimento*", un quartiere che percepisce gli ostacoli e le difficoltà dei cambiamenti in atto ma che si sta ristrutturando, aprendosi a spazi in cui co-costruire una nuova conoscenza sulla gestione della diversità culturale ed etnica, con l'obiettivo di non smarrire il tratto che storicamente lo ha sempre caratterizzato: la sua anima commerciale.

Il libro accompagna il lettore all'interno della comunità commerciale del mercato di San Lorenzo, permettendo di approfondirne norme e pratiche formali e informali nelle loro più peculiari caratteristiche quotidiane. La lettura del libro è indicata per professionisti e studenti interessati al tema del pluralismo commerciale in chiave sociale e antropologica.

Martina Capaccioli

Antonelli, F. (2021). *Radicalizzazione*. Milano: Mondadori Università.
di Marina Slavutzky

Il volume di Francesco Antonelli¹ appartiene alla collana “Lessico Democratico” di Mondadori insieme ad altri titoli che trattano temi attuali come “Sessismo”, “Il nemico”, “Neoliberismo”, “Etnoregionalismi”. “Radicalizzazione” si colloca nel campo dei “*Critical studies on terrorism and radicalisation*” e l’autore con la scrittura si è posto due principali obiettivi: portare consapevolezza sui presupposti politico-ideologici sottesi ai principali studi contemporanei sulla radicalizzazione e analizzare il contenuto degli studi su questo processo e le strategie messe in campo per contrastarlo.

Per la sua lettura critica, Antonelli si basa su diverse fonti: sui più importanti pensatori delle scienze umanistiche, come Foucault, Kuhn e Bateson; sugli innumerevoli articoli scientifici pubblicati negli ultimi decenni a proposito della radicalizzazione e del terrorismo e su progetti e rapporti istituzionali, tra cui i risultati del progetto europeo Horizon 2020 «*TRIVALENT. Terrorism Preventive via Radicalization Counter-Narrative*», al quale ha partecipato in quanto *Work Package Leader*. Il volume è scritto in maniera chiara e fluida, quindi è indicato sia per il pubblico in generale, che vuole capire meglio a cosa ci si riferisca quando si parla di radicalizzazione, sia per studiosi più afferrati sull’argomento, che magari possono prendere spunto dalle diverse citazioni sia di autori di rilievo che di studi specifici, per poi approfondire lo studio.

Il volume è diviso in quattro capitoli. Il primo affronta la domanda su cosa si intende per radicalizzazione e svolge un tentativo di ricostruzione della genesi dei *Radicalisation Studies*. L’obiettivo dell’autore è chiarire il modo in cui il termine “radicalizzazione” si è affermato nel contesto contemporaneo e quali interessi politici e visioni della società sottende. La scelta è stata non partire da un tentativo di definizione del costrutto, bensì da alcune precisazioni prima su estremismo e violenza politica, sulle origini del nuovo paradigma sulla radicalizzazione, sull’istituzionalizzazione e sui principi impliciti di questo. Solo dopo aver affrontato questi aspetti, l’autore cerca di dare una definizione minima del termine, basandosi su un panel di esperti svolto durante il progetto TRIVALENT: “processo di socializzazione attraverso il quale un attore sociale acquisisce una visione paranoica del mondo e della politica, attraverso l’interiorizzazione di una ideologia o una cultura estremista che legittima l’azione violenta e, al limite, terroristica”. Molto importante sottolineare che, dopo aver riportato dati del *Global Terrorism Index* (GTI), pubblicato dall’*Institute for Economics for Peace* nel 2019, l’autore pone l’attenzione sul fatto che in Europa esista una tendenza di decrescita dell’impatto del terrorismo jihadista, mentre si registra un incremento di attività del terrorismo di estrema destra. Una contraddizione che sta alla base degli studi sulla radicalizzazione è che il paradigma è stato costruito quasi interamente in rapporto alla radi-

¹ Professore Associato di Sociologia Generale presso il Dipartimento di Scienze Politiche, Università degli Studi «Roma Tre».

calizzazione islamista, mentre i dati indicano che nazionalismo, separatismo e ideologie politiche rappresentano oltre il 90% della connessa minaccia terroristica in Occidente.

Nel secondo capitolo vengono analizzati i fattori della radicalizzazione e alcune tipiche soggettività radicali. Viene analizzato l'intreccio di certe condizioni che aumentano o diminuiscono la probabilità di un determinato accadimento, senza darlo per certo e inevitabile. Secondo l'autore, è fondamentale avere sempre presente la distinzione di tre livelli sociali che concorrono, in misura diversa, a generare un determinato fenomeno. Differenza molto sottolineata a partire dagli anni Settanta con il problema della complessità, divide le dimensioni micro, meso e macro sociali. La dimensione micro si focalizza sul livello delle interazioni quotidiane e tratta il vissuto, le caratteristiche e le azioni di determinati soggetti. Il livello meso-sociale invece è quello dei gruppi, delle organizzazioni formali e dei network, ovvero dell'azione collettiva, mentre il macro-sociale è quello più generale ed astratto, in quanto si riferisce al funzionamento dei sistemi sociali, economici e politici. Antonelli fa notare che nei *Radicalisation Studies* il livello macro-sociale è generalmente sottovalutato, sia perché è più difficile da operationalizzare, che perché il paradigma nasce da una visione etnocentrica. Un modo utilizzato per spiegare la radicalizzazione è attraverso lo studio dei suoi fattori - un insieme di meccanismi sociali, economici, culturali e politici che, operando a livello micro, meso e macro-sociale consentono di analizzare le dinamiche che innescano il processo di radicalizzazione. Vengono separati in *root causes*, ovvero le cause strutturali e profonde, come un disturbo mentale (micro), dinamiche relazionali e culturali (meso) e conflitti geopolitici (macro); *triggers* invece sono una serie di possibili eventi politici, economici e personali che innescano il processo della radicalizzazione; infine, i *moderator factors* sono caratteristiche sociali e personali che lo ostacolano. Le criticità dei *Radicalisation Studies* vengono sottolineate anche in questo ambito. Per esempio, il basso status economico è una caratteristica ricorrente tra radicalizzati, ma non è una condizione necessaria, né sufficiente affinché un soggetto si radicalizzi. Il capitolo si conclude con la presentazione di alcuni profili di soggetti radicalizzati e anche di alcuni *foreign fighters*.

Il terzo capitolo del volume tratta le teorie e modelli messi a punto dalla comunità scientifica per analizzare la radicalizzazione. Le teorie vengono divise in due grandi gruppi, la teoria culturalista e la teoria della vulnerabilità. La prima è divisa a sua volta in una lettura più tradizionale, centrata su Al-Qaeda, in cui l'attenzione è centrata sul fattore religioso e in particolare sull'Islam, e l'altra invece collegata all'ascesa di Daesh e all'avvento dei *foreign fighters*. In quest'ultima, si affronta un nuovo problema, quello della distopia collegata alla disintegrazione sociale dei giovani apparentemente integrati come possibile framework per una radicalizzazione "just in time". Per la teoria della vulnerabilità invece la radicalizzazione è qualcosa che viene subita e la vulnerabilità diventa sul piano teorico e pratico la risposta individualizzata alle contraddizioni sistemiche che la generano. I modelli invece hanno l'ambizione di descrivere e spiegare nel concreto come funziona il processo di radicalizzazione. L'autore sottolinea sin da subito che non solo molti di questi non vengono costruiti secondo un rigoroso percorso empirico, ma sono in

gran parte generalizzazioni di evidenze empiriche acquisite per via puramente induttiva. I modelli vengono divisi in due gruppi: il primo tipo punta a descrivere e spiegare il fenomeno per isolare i legami tra i differenti fattori e individuare gli stadi del processo di radicalizzazione; il secondo tipo di modelli ha un approccio psicologico e criminologico più specifico e raggruppa strumenti che hanno come obiettivo la valutazione (*assessment*) del profilo di rischio di un determinato soggetto. Vista la necessità di una lettura pratica e immediata che i *Radicalisation Studies* solitamente presentano, la maggior parte di essi tende ad enfatizzare un set limitato di fattori e, nonostante venga esplicitata la necessità di un approccio più complesso, di fatto tendono a studiare la radicalizzazione in modo unilaterale.

Il quarto e ultimo capitolo riguarda le politiche, strategie e strumenti di contrasto alla radicalizzazione. Allo stesso modo in cui il paradigma della radicalizzazione è nato soprattutto in riferimento alla minaccia jihadista, anche i principi e i programmi di contrasto alla radicalizzazione sono stati pensati in merito alla radicalizzazione islamica. Il livello effettivo di scientificizzazione di queste politiche e pratiche è ancora limitato, nonostante il notevole investimento finanziario ricevuto. Da uno studio del *National Consortium for the study of Terrorism and responses to Terrorism* (START) dell'Università di Maryland, delle 183 proposizioni prese in considerazione per contrastare la radicalizzazione e il terrorismo, soltanto sei hanno presentato un livello alto di supporto empirico. È necessario distinguere il disimpegno spontaneo dalla de-radicalizzazione, che raggruppa programmi rivolti a individui radicalizzati con l'obiettivo di reintegrarli nella società, e la contro-radicalizzazione, che si muove in una logica ex-ante e punta a prevenire la radicalizzazione in maniera diffusa. Le principali problematiche sottolineate dall'autore sono la mancanza di strumenti per comprendere se relative politiche di contrasto e prevenzione sono efficaci, il complesso rapporto tra prevenzione e controllo e il coinvolgimento delle comunità – per essere più funzionale, dovrebbe essere più bottom-up che top-down. Inoltre, gli esperti spesso vengono inclusi in questi studi e pratiche in maniera subalterna ad un meccanismo politico più ampio, quindi non sono del tutto svincolati.

Nelle conclusioni, Antonelli raduna alcuni punti che si crede di sapere sulla radicalizzazione e alcune prospettive di ricerca. Nel primo elenco, troviamo che gran parte dei soggetti radicalizzati non presentano psicopatologie accentuate, ma esperienze difficili o traumatiche a livello individuale o sociale; non esiste un unico modello di radicalizzazione, ma più percorsi che radunano una combinazione di fattori; il processo di radicalizzazione è relativamente graduale; sono importanti sia l'elemento ideologico che la dimensione sociale. Tra le prospettive di ricerca, l'autore indica lo studio della radicalizzazione jihadista dopo la sconfitta di Daesh, l'analisi della partecipazione crescente delle donne nei fenomeni di radicalizzazione e terrorismo e il rafforzamento dell'estremismo di destra. Negli Stati Uniti, il terrorismo e la radicalizzazione riconducibili a questa matrice hanno superato di gran lunga gli attacchi legati al jihadismo. In Europa non risulta lo stesso, anche perché molto spesso questi eventi vengono registrati non come terrorismo, ma come reati di odio razziali o altro.

Tutto il volume è permeato da una lettura fortemente critica nei confronti dei *Radicalisation Studies*, come tra l'altro dichiarato già sin dall'introduzione. Anche se nelle conclusioni l'autore fa un punto di quanto fatto fino ad ora e le direzioni che secondo lui andrebbero intraprese dalle ricerche, prevale una visione talmente negativa che il lettore si potrebbe chiedere se tutti gli sforzi scientifici e finanziari fatti negli ultimi decenni per comprendere questo fenomeno siano stati vanificati. Anche se i fenomeni di terrorismo jihadista sono in decrescita in Occidente, è innegabile che la radicalizzazione, soprattutto a livello micro, ovvero nelle interazioni quotidiane, sia un problema ancora molto attuale, per cui che andrebbe ancora molto studiato e approfondito per cercare risposte più efficaci di quanto siano quelle trovate sino ad ora.

Marina Slavutzky

Authors

Loretta Fabbri, is Full professor of Didactics and Transformative Methodologies at University of Siena. She is Vice Head of the Department of Education, Human Sciences and Intercultural Communication, (University of Siena) and she is delegate of the Rector for the soft-skills programs within the Teaching & Learning Center. Her research is focused on Theory and Methods of Transformative Learning, Community of Practices and post-qualitative research. She is co-founder of Italian Transformative Learning Network and works with private and public institutions for continuing education programs.

Alessandra Romano, is a Senior Researcher in the Education Department of the University of Siena. In both teaching and research, Dr. Romano's focus is in generating conditions for adults, groups and teams to learn, grow and develop the skillful means for collaborative inquiry and organizational change. Her particular strands of research are diversity and disability management, and experience-based methods, such as art-based and performative methodologies.

Marco Catarci, is full professor at the Department of Education, Roma Tre University. He is head of the Master program in Reception and Inclusion of Asylum seekers and Refugees, at Roma Tre University. His major research interests include intercultural education, cultural mediation and inclusion of refugees.

Massimiliano Fiorucci, Head of the Department of Education, Roma Tre University, is Full Professor of General, Social and Intercultural Education. In the same Department, he is also Coordinator of CREIFOS (Center of Research on Intercultural and Development Education) (www.creifos.org) and Director of the Master program in "Intercultural Education". In January

Educational Reflective Practices (ISSNe 2279-9605), 1/2021 Special Issue
Doi: 10.3280/erp1-special-2021oa12491

2019 he has been appointed Vice President of CUNSF (National Conference of the Heads of Departments of Education) and since January 2021 he is President of the Italian Society of Pedagogy (SIPED). His research interests focus mainly on intercultural education with particular reference to the issues of intercultural mediation and migrant literature. It also deals with social pedagogy, general pedagogy, adult education, analysis of cultural needs, quality of education and education in organizations.

Maria Chiara Giorda, is Associate Professor of History of Religions at University of Roma Tre, Department of Studi Umanistici. Her research interests are in religious education, geography of religions, history of monasticism, and religious diversity in public spaces. She is co-coordinator with Gervasio and Perucchini of Roma Tre Unit in the Primed project. She is co-editor of the book *Manuale di Scienze della Religione*, 2019.

Gennaro Gervasio, a graduate of University of Naples 'L'Orientale', is currently Associate Professor in *History of the Muslim Countries* at University Roma Tre's Department of Humanities in Italy, where he is the co-coordinator of the Primed project. Prior to that, he has worked at the University of Bristol (UK), the British University in Egypt, and Macquarie University in Sydney, Australia where he was Director of the Centre of Middle East and North African Studies (2009/11).

His research interests include: secularism and Marxism in the Arab world, the political role of Arab intellectuals, and civic subaltern activism and social movements in the Arab World (especially Egypt), and the Muslim minorities in Europe. Among his most recent publications, he has co-edited the volume *Informal Power in the Middle East: Hidden Geographies* (London: Routledge, 2014 & 2016) and the Special Issue on 'Gramsci and the Uprisings in North Africa' for the *Journal of North African Studies* (2020).

Manfredi Merluzzi, is full professor of Early Modern History University of Roma Tre, Department of Studi Umanistici. His research interests are in the cultural history of power and representation of it, Spanish Monarchy, Global History, Intercultural Dialogue and the construction of a new society in Iberic America, Memory and power. He is coordinator of a Red Columnaria network group. He is author of *Para la Quietud del Reino. Negociación y gobierno en el Perú (1533- 1581)*, Vestigios 14, Murcia: Universidad de Murcia Servicio de Publicaciones, 2019.

Paola Perucchini, is full professor of developmental and education

psychology at the Department of Education of Roma Tre University. She is also Vice-Director of the same Department and co-coordinator with Gervasio and Giorda of Roma Tre Unit in the Primed project. Her research – published in national and international journals and books – concerns: students social adjustment in school; conceptual development and instruction in science education; teachers' belief on students development and education; environmental psychology applied to schools; communicative e gestural development in infancy; social cognition development.

Milena Santerini, is Full Professor in Catholic University in Milan, Director of the Research Centre on Intercultural Relations, National Coordinator on combating antisemitism in Italy, Vice President of the Memorial of Shoah in Milan, Scientific Director of the Master in “Intercultural Education Competences for integration and social inclusion”.

Sergio Tramma, Full Professor of Education at Department of Human Sciences for Education “Riccardo Massa” at University of Milano-Bicocca (Italy). The main research field regards the connections between education and transformations of contemporaneity. Among the latest publications: *L'educazione sociale*, Laterza, Roma-Bari 2019; *Sulla maleducazione*, RaffaelloCortina, Milano, 2020.

Claudio Melacarne, Ph.D, is Associate Professor of Social Pedagogy at University of Siena. He is interested in studying professional development processes in organizations using educational and training research methodologies. He is Co-director of the international journal Educational Reflective Practices. He works as a consultant in public and private companies. He currently teaches Foundation of Social Pedagogy and Methodologies of Educational Research and Training.

Roberto Mazzola, did PhD at the University of Milan. He has been Professor at the University of Turin and now is Full Professor of *Ecclesiastical Law* at the University of Piemonte Orientale where he teaches: *Law and Religion* and *Intercultural Law*. He was been Visiting professor at the University of Paris XI, «Faculté de Droit et Economie Jean Monnet». He's Member of the Scientific Committee of the “*Forum internazionale ed europeo di Ricerche sull'immigrazione*” (FIERI) and he has been also Director of “*Forum Internazionale Democrazia&Religioni*” (FIDR). He's working inside of *European Consortium Church and State Research* and he is coordinating the international project Primed.

He has carried out research on Security and Religion in European Law System; Relationship between Religion and Democracy particularly through the case law of the European Court Human Rights. Finally, he has been his researches about topic of Religion and Migrations.

Samuele Davide Molli, is post-doc researcher at the University of Milan, Department of Social and Political Sciences. He currently works on a project on the religious citizenship of immigrants in Italy. His sociological interests are the evolutions of the intersections between migration and religion. He received a PhD in Sociology, Organisations and Culture from the Catholic University of the Sacred Heart of Milan in 2020, with a dissertation on the role of ethnic churches in the migration and integration process in the cities of Milan and London. The thesis was also supported by a grant from the “Roberto Franceschi Foundation”. He is also a researcher at the Study Centre “Confronti e Migrazioni”, contributing to a project on migration and new religious pluralism.

Maurizio Ambrosini, is professor of Sociology of Migration at the University of Milan, Department of Social and Political Sciences, chargé d’enseignement at the University of Nice-Sophia Antipolis (France) and gives a course at the Italian campus of the Stanford University in Florence. He is also the editor of the journal “Mondi Migranti”, the Director of the Italian Summer School of Sociology of Migrations, and member of the National Council of Economy and Labour (CNEL). His handbook, *Sociologia delle migrazioni* (2020, 3rd edition), has been adopted as the textbook in many Italian universities. In English he has published *Irregular Migration and Invisible Welfare* (Palgrave, 2013) and *Irregular Immigration in Southern Europe. Actors, Dynamics and Governance* (Palgrave, 2018). His articles have been published on several leading international journals.

Giuseppe Anzera, Ph.D., is an Associate Professor in the Department of Communication and Social Research at Sapienza University of Rome. His research interests concern various issues, including international relations, media diplomacy, nation branding, geopolitics, and conflict analysis. He authored several publications on radicalization and deradicalization techniques, international migrations, online platforms and security issues. Among his works: *Flussi di armamenti e politica internazionale* (Guerini), (with A. Massa) *Media diplomacy e narrazioni strategiche. Autorappresentazione dello Stato e attuazione della politica estera in rete* (Bonanno).

Alessandra Massa, Ph.D., is a Research Fellow in the Department of Political and Social Sciences at the University of Cagliari. Her research interests focus mainly on the intersection between international political communication and online platforms. She authored several books and articles on political narratives in digital environments, international journalism, disinformation, and migrations. Her most recent work is (with G. Anzera) *Media digitali e relazioni internazionali. Tecnologia, potere e conflitti nell'era delle piattaforme online* (Guerini & Associati).

Faride El Asri, directeur de CGS, Université International de Rabat, Maroc. He is an anthropologist and a doctor in political and social sciences at the Catholic University of Louvain (UCL), an Islamologist, a graduate in Judaism and an associate in Arabic language (ULB). He is an associate professor at Sciences Po Rabat, International University of Rabat (UIR) and director of the Center for Global Studies. In the same institution, he holds the dual position of director of the Chair of Cultures, Societies and Religious Facts and director of the journal *Afrique en Mouvement*. Farid El Asri represents the UIR in the Global Africa Consortium and is a member of the editorial board of the journal *Global Africa*. Prof. Farid El Asri is also the founding director of the European network *EmridNetwork: European Muslim Research on Islamic Development* (Brussels, since 2014).

Beatriz Mesa, LASPAD, Université Gaston Berger de Saint Louis (Sénégal). She has a PhD in Political Sciences from Grenoble University (France). She is professor-researcher at the Gaston Berger University (UGB) à Saint Louis (Senegal) and she was professor too at the University International of Rabat (2015-2020). She is member of axe «Gestion de conflits, dynamiques régionales et sécurité en Afrique: géopolitique des tensions, polémologie contemporaine et Peacebuilding» at the Center for Global Studies (CGS) and member of the research at the Chaire “Culture, Société et fait religieux” conduite par Farid El Asri. She is member of the research team in the Laboratory of Analysis of Societies and Powers – Africa / Diasporas (LASPAD). Her current areas of interest and work revolve around security, migration, identities, political Islam, conflicts, armed groups and criminal economy in the Maghreb and Sahel region. She equally has more than 13 years of work experience as an international analyst for mass media. Mesa holds membership to various scientific associations and is the author of several articles, including, but not limited to - *La falsa yihad: el negocio del narcotráfico en el Sahel* (Dalya, 2013) and *Les groupes armés du Sahel. Conflits et économie criminelle au Nord du Mali* (Halfa, 2021).

Mohammed Khalid Rhazzali, (PhD UNIPD-EHESS), deputy Director of the Interuniversity Centre Cultures, Law and Religions FIDR, is scientific co-director of the university network PriMED-Prevention and Interaction in the Trans-Mediterranean Space (22 universities, 12 Italian and 10 from OIC countries), adjoint Professor of Sociology of Islam at the University of Padua and Executive Director of the International Master in Religion, Politics and Global Society (UNIPD-UPO-UIR of Rabat). His main research interests are diversity in state institutions, intercultural communication and mediation, migration. His work is published by (among others) Brill, Springer, Oxford UP, Amsterdam UP.

Valentina Schiavinato, (PhD UNIPD) is adjunct professor in Community Psychology at the University of Padua. At the same University, she collaborates in the Erasmus + Project "Arriver en Europe, partir d'Europe: trajectoires marocaines et turques" and in the PriMED Project- PriMED-Prevention and Interaction in the Trans-Mediterranean Space. She is a member of the FIDR Inter-University Centre for Cultures, Rights and Religions (<https://irc-fidr.it>). Her main research interests concern cultural and religious pluralism in institutions, identity positioning processes, communication and intercultural mediation in institutional contexts and in everyday interactions. She has published chapters and articles on these topics in national and international journals.

Martina Capaccioli, is a Ph.D. student in Learning and Innovation in Social and Work Contexts at University of Siena. She previously took a Master's Degree in Educational science and pedagogical counseling at the University of Siena, with a thesis entitled "The multiculturalization of organizations: the case of the University of Siena". Her research interests focus on the development of innovative and learning trajectories in contexts with a high multiethnic rate, with particular attention to the construct of diversity applied to consumption and commercial practices.

Marina Slavutzki, is a Ph.D. student in Learning and Innovation in Social and Work Contexts at the University of Siena. She is a Psychologist and she has also achieved a Master's Degree in Languages and Literature at the University of Perugia. Her research is focused on micro-radicalization, with particular attention to primary prevention.



Educational
Educational Practices
**Reflective
Practices**
Educational
Practices
Educational
Reflective
Practices
Educational
Reflective
Practices
Educational
Reflective
Practices
Educational
Reflective
Practices

Educational Reflective Practices nasce dall'esperienza maturata all'interno di un ampio network nazionale e internazionale composto da docenti universitari, consulenti e professionisti che da anni condividono e utilizzano un approccio riflessivo nello studio dei processi educativi e formativi.

La Rivista propone dunque saggi ed articoli sui temi della formazione e dello sviluppo del pensiero riflessivo nei contesti della vita e del lavoro, sui modelli e le logiche dell'agire educativo, sulle strategie formative per coltivare le comunità di pratiche e sostenere l'apprendimento organizzativo, sulle metodologie e gli strumenti per l'educazione del pensiero critico.

Due le tipologie dei contributi presenti: **ricerche empiriche** con preferenza per quelle che adottano un impianto qualitativo; **studi teorici** innovativi rispetto alla letteratura esistente, che privilegiano approcci multidisciplinari e piste di ricerca internazionali.

La Rivista si propone quindi come strumento di riflessione e aggiornamento per professionisti, esperti e ricercatori che lavorano in ambito educativo e formativo all'interno di organizzazioni pubbliche e/o private (università, istituzioni, scuole, organizzazioni del terzo settore, aziende).