

Nuove generazioni e radicalismo violento. Stereotipi e antidoti

New generations and violent radicalism. Stereotypes and antidotes

Maria Chiara Giorda • Antonio Cuciniello • Mariagrazia Santagati

Abstract

This essay offers some coordinates for a interdisciplinary analysis of violent radicalism based on religion, related to European new generations and in particular Italian new generations. Starting from a discussion about terms which the academic and public debate is using in order to deal with the phenomenon of violent radicalization (between fundamentalism and terrorism), this article focuses on the couple violence/religion, in particular referring to Islam and to the false perception of Islam such as (the only) violent religion. In the conclusions we tackle the possibility that a new historical and sociological knowledge is necessary as an antidote against ignorance *within* and *about* religious cultures.

Key words: Immigrant children • fundamentalism • Islam • education and religion

Riassunto

Il presente contributo offre alcune coordinate per una analisi interdisciplinare del radicalismo violento di matrice religiosa legato alle giovani generazioni europee con background immigrato. A partire da una riflessione sui termini con cui si discute del fenomeno della radicalizzazione violenta (tra fondamentalismo e terrorismo), il saggio si concentra sul nesso violenza/religione legato all'Islam e alla falsa percezione dell'Islam come (unica) religione violenta. Nelle conclusioni si riflette su come un nuovo sapere storico-sociologico è necessario antidoto all'ignoranza *all'interno* e *relativamente* alle culture religiose.

Parole chiave: Figli dell'immigrazione • fondamentalismi • Islam • educazione e religione

Per corrispondenza: Maria Chiara Giorda • email: mariachiara.giorda@gmail.com

Maria Chiara GIORDA, storica delle religioni, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Roma Tre
Antonio CUCINIELLO, arabista e islamologo, Università cattolica del Sacro Cuore (Milano)
Mariagrazia SANTAGATI, ricercatrice, sociologa dell'Educazione, Università Cattolica del Sacro Cuore

1. La socializzazione non riuscita dei figli dell'immigrazione

Preoccupazioni e interrogativi sul radicalismo violento circolano fra l'opinione pubblica europea, dopo la recrudescenza di attentati terroristici a matrice religiosa, soprattutto nella misura in cui coinvolgono giovani di origine immigrata, nati e cresciuti in Europa (Vidino, 2014). Si allude al fatto che le società affrontano grandi rischi accettando le popolazioni di origine straniera e, in particolare, alcune minoranze considerate pericolose, nonostante fra gli estremisti violenti vi siano anche persone che non hanno nulla a che fare con il fenomeno migratorio. Nel cuore di un'Europa sempre più secolarizzata, inoltre, il richiamo alla religione viene visto come fonte di conflitti, problema sociale e barriera per l'integrazione degli immigrati e dei loro discendenti, con particolare riferimento alle difficoltà poste dalla presenza delle comunità islamiche (Foner, Alba, 2008).

In un clima di sospetto in cui si raccolgono indizi sui "potenziali terroristi", Kristeva (2016) identifica *due tipi di giovani a rischio di radicalizzazione*: da un lato, l'adolescente "disintegrato e desocializzato", in conseguenza di un processo migratorio che provoca l'esclusione sociale, formativa e professionale dei giovani più svantaggiati e fragili; dall'altro lato, il giovane "dotato di competenze tecniche apprezzabili", ma che mette in atto comportamenti distruttivi in quanto non adeguatamente acculturato ai valori democratici delle società europee.

Nonostante alcuni studiosi sostengano l'impossibilità di modellizzare dei percorsi-tipo dei giovani radicalizzati (Introini, Mezzetti, 2017), nelle traiettorie di questi giovani si possono scorgere conferme evidenti della crisi - ormai di lunga durata - del processo di socializzazione e del ruolo delle agenzie educative formali, che faticano sempre più ad assolvere la loro funzione tradizionale di formazione dei lavoratori e dei cittadini ai fini dell'inserimento socio-professionale, culturale e politico delle nuove generazioni (Bosozzi, 2006).

Il *primo profilo* a rischio di radicalismo violento di matrice religiosa viene ricondotto alla condizione di figli che ereditano dai propri genitori uno "status" migratorio subalterno, collocandosi ai margini di contesti significativi di inclusione sociale come scuola e lavoro e che, a causa della scarsa qualificazione, dell'esperienza di disoccupazione così come dell'isolamento relazionale, diventano esempio paradigmatico del fallimento del processo di integrazione in società di accoglienza che faticano a offrire adeguate chance di inserimento ai giovani alloctoni (Portes, Rum-

baut, 2001). L'associazione fra disagio socio-economico ed estremismo violento è presente nelle analisi che discutono del "ricorso al religioso" dei giovani delle periferie come tentativo di reagire a marginalizzazione e stigmatizzazione, identificando nella violenza un tratto strutturale di società diseguali (Mezzetti, 2016).

Questa corrispondenza chiama anche in causa, dal punto di vista educativo, *la crisi della scuola moderna* e di massa nello svolgimento del compito di *socializzazione al lavoro*, funzionale all'inclusione economica, all'assunzione di ruoli produttivi e allo sviluppo di appartenenze socio-professionali necessarie per diventare a pieno titolo membro di un gruppo sociale e di una comunità politica/nazionale (Lodigiani, Santagati, 2016).

In tempi recenti, anche in conseguenza degli effetti della grave crisi economico-finanziaria che ha investito l'Europa, si è assistito al peggioramento delle condizioni di vita dei giovani, alla sempre maggiore esclusione dal sistema formativo con rischi di abbandono scolastico precoce e scarsi apprendimenti, a una difficoltà crescente nell'accesso all'impiego e alla stabilizzazione occupazionale, soprattutto per i soggetti più vulnerabili, fra cui i giovani stranieri (Santagati, 2015). Malgrado i molti sforzi compiuti in Europa negli ultimi decenni, anche in risposta all'impulso offerto dalle strategie internazionali per il miglioramento dei sistemi formativi (Strategia di Lisbona e Europa 2020), si evidenziano ancora problemi nell'offerta di pari opportunità di apprendimento, di riuscita scolastica, nella transizione al lavoro per giovani di diversa origine socio-culturale (Stevens, Dworkin, 2014).

Il *secondo profilo* a rischio di radicalizzazione violenta, individuato dalla Kristeva, è rappresentato da un giovane piuttosto integrato nella società di arrivo a livello socio-economico, qualificato e professionalmente ben inserito, ma non "totalmente" aderente ai suoi valori di riferimento, che non ha sviluppato ovvero un'appartenenza al contesto socio-politico democratico in cui è nato e/o cresciuto tale da partecipare attivamente alla vita sociale e politica. Nell'analisi dei processi di diffusione del radicalismo violento alla mancanza di integrazione socio-economica si aggiunge una limitata acculturazione ai valori democratici delle società europee, a conferma del fatto che si sta discutendo di un processo complesso, che va analizzato utilizzando in maniera complementare un approccio strutturale e culturale al problema (Cesareo, 2017).

Il recente libro di Gambetta e Hertog (2016) pone l'attenzione su estremisti islamici con un livello di istruzione elevata in tutto il mondo: attraverso un'accurata e sistematica ricerca empirica internazionale, gli studiosi osservano una sovra-rappresentazione di "ingegneri della Jihād" fra i gruppi di radicali islamici, mettendo in luce che più alto è il livello di istruzione, più elevata la probabilità di unirsi a gruppi violenti, tanto più fra gli studenti che si caratterizzano per le professionalità più richieste sul mercato del lavoro.

1 Il saggio è frutto di una comune riflessione degli autori. Ai fini dell'attribuzione scientifica, il par. 1 è da attribuirsi a Santagati, il 2 a Giorda, il 3 a Cuciniello.

Gambetta e Hertog identificano due ordini di ragioni per spiegare l'attrazione di questi giovani per il radicalismo violento. La prima di tipo sociologico fa riferimento al meccanismo della deprivazione relativa (Merton, 2000): chi si laurea in ingegneria ha buone aspettative di carriera e nel caso non dovessero realizzarsi, questa persona subirà un contraccolpo più duro di chi si trova in una condizione economica peggiore e senza speranze di miglioramento. Il fenomeno di rivalsa nei confronti della società non nasce dalla valutazione delle difficoltà in termini assoluti, ma dal confronto con un gruppo di riferimento e fra le aspettative e quanto effettivamente è reso possibile dalla società. La spiegazione sociologica tuttavia, secondo gli autori, non è sufficiente, poiché dovrebbe riguardare anche altre specializzazioni universitarie, senza contare che fra i terroristi si ritrovano ingegneri provenienti da famiglie benestanti e con carriere avviate. È più plausibile allora una spiegazione che trova nella *forma mentis* degli ingegneri una maggiore vulnerabilità ed esposizione alla radicalizzazione: questi giovani mostrano specifici tratti di personalità quali la tendenza ad accettare strutture gerarchiche, la preferenza per ordine e certezze rispetto ad ambiguità e sfumature, l'interpretazione del mondo attraverso categorie nette, il disgusto verso esperienze poco familiari, una scarsa apertura alle differenze e alle diversità. È evidente che la complessità del fenomeno del radicalismo violento non può essere ricondotta unicamente alla povertà, alla religione o agli interessi delle grandi potenze, ma andrebbe collegata anche alla separazione fra razionalità e senso, tra dimensione strumentale (approccio tecnico-specialistico) e dimensione espressivo-culturale (connessa ad appartenenze, identità, valori), che caratterizza le società contemporanee altamente frammentate.

Alla luce di queste interpretazioni, i giovani di origine immigrata sarebbero i protagonisti di un *processo di cittadinanza parziale* che, anche quando consente l'accesso e la fruizione dei diritti sociali, civili e politici attraverso l'appartenenza giuridica ad un contesto nazionale (Zanfrini, 2007), non sempre si traduce nel dovere di partecipare, di comportarsi adeguatamente e di impegnarsi nei diversi ambienti di vita. Parallelamente non si sviluppa un adeguato senso di attaccamento ai contesti formativi, sociali, territoriali, attraverso atti concreti di adesione a una realtà sociale che costruiscono "una cittadinanza dal basso" (Colombo, Domaneschi, Marchetti, 2009; Ambrosini, 2013). Per questi giovani apparentemente integrati, pertanto, rimane residuale l'idea della partecipazione come canale di azione politica e di cittadinanza attiva, tipica di coloro che si fidano delle istituzioni e si interessano alla vita pubblica (Santagati, Avigo, 2015): anche l'accesso alla cittadinanza non si traduce necessariamente nello sviluppo di conoscenze, competenze e comportamenti necessari per muoversi nell'ambito della democrazia costituzionale e da intendersi come antidoti essenziali a tendenze distruttive e antisociali.

Da questo quadro si conferma la crisi (quando non *la rinuncia*) della scuola rispetto alla *socializzazione politica* delle nuove generazioni, da cui dipende la formazione dei nuovi cittadini rispetto alla concezione della politica, all'immagine della società, alla disposizione alla partecipazione, agli atteggiamenti verso la democrazia. Il focus sulla dimensione politica dell'educazione risulta di cruciale importanza di fronte a coloro che non hanno sviluppato un'adesione al modello democratico di

società, nonché di fronte al dilagare di movimenti estremisti che reclutano giovanissimi, con o senza background immigrato, anche in seno alle società occidentali.

Si tratta anche di andare oltre la "retorica" dell'integrazione-interazione interculturale diffusa a livello europeo – basata sul riconoscimento dell'uguale valore delle persone portatrici di orientamenti culturali differenti. Se è vero che tale assunto viene considerato l'orizzonte di riferimento per le politiche scolastiche, con maggiore difficoltà esso viene attuato nelle pratiche e nelle strategie di integrazione. Nonostante l'adesione teorica dei Paesi europei all'interculturalismo, le politiche nazionali di inclusione sono rimaste differenziate: i sistemi educativi appaiono orientati più alla tolleranza che al riconoscimento delle differenze come normali caratteristiche della vita sociale (Triandafyllidou, Zapata-Barrero, 2012).

Non si ha in queste pagine la pretesa di spiegare o interpretare una relazione così complessa come quella fra immigrazione, radicalismo violento, socializzazione², collegando in modo semplicistico le azioni violente di stampo terroristico a matrice religiosa ai flussi migratori, alla mancata inclusione economica e sociale degli immigrati e dei loro figli, e alla crisi delle istituzioni educative. Nella consapevolezza che sono necessarie molteplici e approfondite analisi del fenomeno³, il presente contributo si propone di offrire alcune coordinate per una lettura interdisciplinare del radicalismo violento di matrice religiosa, al fine di individuare, chiarire e definire i termini con cui si discute del fenomeno della radicalizzazione fra le nuove generazioni.

2. Definizione dei concetti chiave

2.1. *Fondamentalismo, integralismo, radicalismo*

Estremismo violento, radicalismo, terrorismo sono le parole usate per riferirsi a un fenomeno che ha come concetti chiave la violenza e la matrice religiosa. Tuttavia, il termine su cui è opportuno soffermarsi anzitutto è *fondamentalismo religioso*, che ha conosciuto negli ultimi decenni un'ampia diffusione, sia nelle pubblicazioni giornalistiche, sia nel linguaggio comune. Questa popolarità, tuttavia, è coincisa con una sempre minore precisione nel suo uso che lo ha fatto identificare con l'estremismo religioso in genere e, in particolare, con le sue manifestazioni violente e i fenomeni di

2 Su questi temi, tra l'altro, esistono già analisi specialistiche: cfr. Lombardi et al., 2014.

3 Sono necessarie spiegazioni che, ad esempio, ricolleghino l'esplosione di violenza radicale al disagio, alla fragilità psichica e all'allucinazione psicotica (cfr. <http://www.massimorecalcati.it/interventi>), così come a tratti di personalità inclini all'autoritarismo e agli atteggiamenti anti-democratici, già individuati negli anni '50 negli studi sulla personalità autoritaria di Adorno (1973), ma anche a una concezione cinica e narcisistica dell'esistenza (Cesareo, Vaccarini, 2012). Altri studi evidenziano il determinismo tecnologico e manipolatorio dei media digitali, il *brainwashing* agito in luoghi specifici come moschee e carceri, le subculture devianti e criminali dei gruppi terroristici (Conti, 2016), ma anche l'*agency* dei giovani radicalizzati (Introini, Mezzetti, 2017).

terrorismo legati a una religione, l'islam.

Oggi come nel passato recente, accade spesso che il concetto di fondamentalismo sia accompagnato da quelli di democrazia e di laicità, in termini di opposizione; questi due concetti rimandano agli stessi due ambiti di attecchimento dei fondamentalismi che, nella loro stratificazione complessa e nella loro ambiguità semantica, attengono alla sfera della politica e alla sfera del religioso (Cossiga, Germano, 2014). È sufficiente ricordare che molteplici e complementari sono gli approcci e le lenti che li hanno osservati in questo come in altri studi: sociologi, politologi, storici delle religioni, giornalisti, antropologi hanno colto aspetti e esiti differenti dei fondamentalismi e da più parti è stata sottolineata la necessità di una polifonica interdisciplinarietà capace di indagarli (Giorda, 2012). Tanto complicata è la storia del termine, accerchiato da sinonimi e *false-friends*, che è più semplice stabilire che cosa non è il fondamentalismo, piuttosto che ciò che esso individua.

Anzitutto occorre ricordare che il fondamentalismo rimanda alla neutrale ricerca dei fondamenti (*fundamentum*, derivabile dal verbo *fundare*, ossia “cercare un solido fondo”), ma sarebbe inopportuno sottovalutare la violenza, la potenza distruttrice dei legami sociali e la forza escludente di certe forme di fondamentalismo (Squarcini, Tavarnesi, 2007). Da un punto di vista storico, il concetto di fondamentalismo nasce ma all'interno del Protestantismo americano (Ozzano, 2009). Negli Stati Uniti, infatti, a partire dagli ultimi decenni dell'Ottocento, si sviluppò un movimento religioso che intendeva reagire alle interpretazioni moderniste della Bibbia che dall'Europa si erano diffuse sul Nuovo Continente.

Nel nostro Paese, lo studio comparato del fondamentalismo si è affermato soprattutto grazie all'opera dei sociologi Renzo Guolo ed Enzo Pace, i quali nel loro volume intitolato *I fondamentalismi* (1998) hanno proposto una definizione sintetica del fenomeno, che si articola in quattro punti⁴:

1. *principio dell'inerranza*, relativo al contenuto del Libro sacro, che va assunto nella sua interezza e non può essere interpretato liberamente dalla ragione umana;
2. *principio dell'astoricità* del Libro e della verità che esso contiene, la quale non può essere contestualizzata storicamente o adattata al mutare delle circostanze;
3. *principio della superiorità* della Legge Divina sulla legge umana, la quale configura un modello integrale di società perfetta;
4. *primato del mito di fondazione* che funge da legittimazione dell'assolutezza del sistema di credenza e da strumento di coesione per la comunità stessa. A questi quattro punti gli autori aggiungono due corollari: il primo relativo all'uso dei simboli religiosi in tutti i contesti; il secondo riguardante la “sindrome del nemico” che rafforza le radici ideologiche dei militanti.

4 A questi quattro punti gli autori aggiungono due corollari: il primo relativo all'uso dei simboli religiosi in tutti i contesti; il secondo riguardante la “sindrome del nemico” che rafforza le radici ideologiche dei militanti.

Centrali per il fondamentalismo sono i modelli identitari forti, che contribuiscono alla costituzione della cultura dell'*enclave*, ‘nicchia identitaria’ nata dalla percezione di un gruppo di essere davanti a un rischio. Il gruppo reagisce alla condizione di rischio attivando atteggiamenti che incitano al separatismo rispetto al mondo esterno, identificato come antagonista e pericoloso. Tale cultura d'*enclave* permette la costruzione di uno spazio simbolico alternativo, all'interno del quale vale solo l'ordine etico-morale dato dalla tradizione religiosa di riferimento. Da qui le ragioni dell'avversità e dell'inconciliabilità fra mondi e forme culturali diverse fra loro, nonché lo scaturire della violenza; da qui la vittoria di logiche escludenti e esclusive, monolitiche, contrastanti i valori della laicità e della democrazia; da qui il senso ormai esclusivamente negativo, sia *da un punto di vista religioso*, sia *da un punto di vista politico*, dei fondamentalismi storicamente intesi.

Un altro dato comune e trasversale ai fondamentalismi è il fatto che tutti siano dei movimenti di opposizione e di reazione *anti* qualcosa: anti modernità, anti secolarizzazione, anti relativismo, anti laicità, anti democrazia. Come abbiamo già detto i fondamentalismi esaltano i fattori di ricerca identitaria di fronte a processi di messa in crisi del modello di stato laico e della privatizzazione della religione, ma anche della globalizzazione dei processi religiosi (Filoramo, 2004: 299). In tal senso tutte le religioni nell'età moderna hanno prodotto e producono fenomeni religiosi identificabili come fondamentalismi.

Esistono anche termini “simili”, spesso accomunati al fondamentalismo, ma con esso non coincidenti. Il *tradizionalismo*, ad esempio, indica il seguire in modo pedissequo una tradizione consolidata, che non necessariamente coincide con la purezza originale, con i fondamenti che invece tale tradizione ha cambiato nel tempo. Vi è l'accento su una sorta di passato prossimo e non remoto, trasmesso da una memoria collettiva. Ciò permette anche la distinzione con l'integralismo, che ha una connotazione in più di zelo.

Alla base dell'*integralismo* vi è, infatti, la concezione che la società, la politica e la cultura debbano essere integralmente modellate secondo le norme della religione, seguendo i dettami di un magistero come garante della conservazione del patrimonio dottrinale. Per questo gli integralisti non accettano che il pensiero, la scienza e la politica siano orientati da una visione del mondo laica – cioè fondata su valori di pluralismo e di libertà individuali e collettive – e che la religione sia considerata una delle possibili visioni del mondo, secondo la fede personale. In forme differenti gli integralisti cercano di improntare a sé l'intera società, uniformandola ai propri principi religiosi secondo un modello gerarchico stabilendo un rapporto vitale con le istituzioni. Le due parole – integralismo e fondamentalismo – hanno una reale somiglianza di significato. Nel fondamentalismo c'è in più l'idea che una religione si sia allontanata nel tempo dai suoi ideali originari, cioè dai suoi fondamenti: a essi invece si deve tornare se non si vuole accettare la decadenza e l'indebolimento della fede (e dunque della società).

E il *radicalismo*? Oggi sembra riscuotere un grande successo come sinonimo di estremismo violento, in relazione a contesti anche non religiosi. È fondamentale il rapporto con il tempo, perché è normalmente un fattore non di corruzione ma di compimento e realizzazione (Filoramo, 2004). Fondamentalismo e radicalismo attengono a sfere di-

verse e solo in minima parte sovrapponibili. L'equivoco nasce dall'uso mediatico errato del singolo termine "radicalismo", quando invece si tratta di definirlo (processo di radicalizzazione violenta)⁵. La distinzione risiede nel fatto che la radicalizzazione violenta attiene a qualsiasi matrice (ideologica, politica, religiosa, razziale, nazionalista, che può sfociare in attività terroristica), mentre il fondamentalismo attiene precipuamente alla sfera religiosa.

Nonostante le difficoltà di definizione, è quindi evidente che quello fondamentalista è un fenomeno globale, diffuso in tutte le maggiori religioni e tuttora in evoluzione e mutazione, nonché connotato da sempre più strette ricadute a livello politico.

2.2. Costruzione di stereotipi e pregiudizi sui "potenziali terroristi"

In seguito agli eventi connessi all'escalation del terrorismo internazionale, con un sempre più forte impatto nell'immaginario collettivo, si è identificato il fondamentalismo con l'estremismo di matrice islamica e con le sue manifestazioni violente e i fenomeni di terrorismo. Fondamentalismo coincide con islam e, viceversa, l'islam non può non essere fondamentalista e quindi va marginalizzato, combattuto e annientato in quanto nemico che in alcuni casi diviene onnipotente⁶: un'opinione pubblica che si radica e diffonde, come numerosi altri stereotipi. Il meccanismo è simile: gli stereotipi semplificano, riducono il diverso all'altro da sé, al nemico o all'inferiore, generando pregiudizi e giustificando discriminazioni (Calvanese, 2011; Zanfrini, 2007). Ad esempio, accade normalmente che in molti stati europei i migranti che non si riconoscono come cristiani sono etichettati rapidamente come *outsiders* e trattati come inferiori anche se in possesso di cittadinanza, di un lavoro, di una residenza (Zick, Küpper, Hövermann, 2011: 16).

Secondo gli studi classici il pregiudizio è quel meccanismo che spinge a una risposta negativa, individuale e collettiva, nei confronti di membri di un gruppo considerato inferiore (da Allport, 1954 ad Aboud, 1988) e basato sulla sola appartenenza a tale *outgroup*.

Un pregiudizio si crea attraverso un processo in tre stadi che prevede: I. la categorizzazione, ovvero la semplificazione, la riduzione *ad unum* identitaria (l'islam è unico ed è violento); II. la stereotipizzazione, cioè tutti i musulmani sono fondamentalisti e viceversa; III. il giudizio, che spesso è emotivo e si auto-fonda e alimenta un certo modo di intendere la coesione sociale e culturale: l'islam è il nemico, fa paura e deve essere combattuto (Zick, Küpper, Hövermann, 2011: 30)

I pregiudizi possono essere espressi in modo aperto e diretto oppure in modo celato o nascosto. Un esempio in questo senso è il rigetto o il rifiuto del riconoscimento di un determinato *outgroup* o l'esagerazione delle differenze culturali (Pettigrew, Meertens, 1995).

5 Si vedano le riflessioni della RAN Radicalisation Awareness Network: http://ec.europa.eu/dgs/home-affairs/what-we-do/networks/radicalisation_awareness_network/ran-news/index_en.htm#update0028.

6 Si pensi al romanzo di M. Houellebecq, *Soumission*, uscito a pochi giorni dall'attentato di Charlie Hebdo.

I pregiudizi giustificano l'ineguaglianza e incoraggiano o facilitano azioni giustificando atti di semplificazione, non riconoscimento e annientamento basandoli su un ordine naturale, su differenze biologiche presupposte o su caratteristiche tipiche di gruppi inseriti in un preciso ordine della scala sociale (Sidanius, Pratto, 1999). I pregiudizi creano norme sociali e culturali poiché hanno la forza di definire ciò che è giusto e normale e offrono legittimazione a comportamenti e atti violenti: in alcuni casi sono giustificati in quanto in grado di mettere in pratica, in modo considerato coraggioso, ciò che ognuno pensa (Wahl, 2003). Di conseguenza, la discriminazione fa riferimento a un comportamento negativo e di esclusione (Gaertner, Dovidio, 1986: 3). L'attitudine anti-islamica, ad esempio, è una forma di discriminazione diretta contro persone che sono reputate musulmane o contro la religione musulmana, in generale, senza l'interesse a capire di quale corrente esse facciano parte e come si percepiscano all'interno dell'universo musulmano.

Se in molti paesi europei, fino a pochi anni fa, vi era un trend a percepire i musulmani solo come migranti, nonostante la cittadinanza o il loro luogo di nascita (Frisina, 2010), oggi il pregiudizio/stereotipo è differente: come si è detto, il musulmano/immigrato viene ritenuto violento, fondamentalista e quindi un (potenziale) terrorista. Gli islamici sono stranieri e non sono una componente della società maggioritaria; si pensi che già nel 2011 nel gruppo di paesi in cui è stata condotta un'inchiesta su intolleranza, pregiudizi e discriminazione circa un terzo pensava che i musulmani trattassero i terroristi islamici come eroi, mentre una percentuale minore (meno del 20% in Germania e Olanda, fino al 30% in Ungheria) pensava che il terrorismo trovi supporto morale nella comunità musulmana (Zick, Küpper, Hövermann, 2011: 41, 60-61).

3. Islam e islamismo

Nel tentativo di superare stereotipi e pregiudizi, parlare di *Islam* significa anzitutto considerarlo una tradizione religiosa lunga oltre quattordici secoli, sebbene il modo in cui è stato considerato, soprattutto a partire dalla fine del XX secolo, ne faccia anche un'ideologia (Campanini, Mezran, 2007). Con la nascita della prima società musulmana, nel corso del VII secolo, si impose «una trasformazione di valori all'insegna della sottomissione di tutto se stesso alla volontà dell'Altissimo» (Gardet 2002: 29). Nella stessa radice del termine arabo *Islam*, una parola «dalla pronuncia incerta e dal significato misterioso» (Branca 2000: 10), infatti, si rimanda al concetto di sottomissione fiduciosa a Dio (in arabo *Allāh*, [il] Dio Unico), in un monoteismo che si pone come punto di forza della religione e rende l'Islam più somigliante all'Ebraismo che al Cristianesimo.

Per dare una definizione ancora più precisa, si può dire che l'Islam, oltre ad essere una sottomissione fiduciosa a Dio, è anche una fede e un retto comportamento, all'interno di «una comunità di uomini che chiamano al bene, ordinano la giustizia e impediscono l'ingiustizia» (Cor. 3:104)⁷. Di con-

7 Questo e i seguenti passaggi coranici sono tratti da Ventura (2010).

seguenza, il *muslim* è colui che si sottomette a Dio e ai suoi decreti, non all'essere umano, né «a un potere politico, sia pure desideroso di legittimarsi attraverso la religione, magari strumentalizzandola» (Campanini, 2015: 14). L'esempio da seguire è quello di Abramo che accettò il puro monoteismo confermato poi a Muhammad (c. 570-632 d.C.) attraverso la rivelazione del Corano, la letterale trascrizione del *Logos*.

L'Islam si presentò fin dall'inizio con un carattere di universalità e pluralismo, come confermato nel seguente passaggio coranico: «A ognuno di voi abbiamo assegnato un rito e una via, ma se Dio avesse voluto avrebbe fatto di voi un'unica comunità e se non lo ha fatto è per mettervi alla prova in quel che vi ha donato» (Cor. 5:48). Inoltre, in un detto di Muhammad (*hadīth*) si sottolinea che le differenze etniche sono assolutamente relative in quanto: «non v'è differenza alcuna tra il bianco e il nero, tra l'arabo e il non-arabo se non nel modo con cui temono Dio» (cit. in Gardet, 2002: 4; cfr. Redaelli, 2015: 32). Nonostante queste chiare esortazioni da parte di Dio e del suo profeta, i musulmani radicali insistono nell'asserire che l'Islam è senza sfumature, è uno ed unico (Campanini, 2015: 9), una linea non tanto distante da chi tenta di approcciare senza strumenti idonei la complessità dell'universo islamico.

Distinguere la storia religiosa musulmana, iniziata nel 622 (l'anno dell'*ègira*), da ciò che è stato il suo sviluppo come Stato e come società non è sempre un'operazione scontata. Infatti, fin dalle origini l'Islam fu caratterizzato da un intreccio di aspetti spirituali e teologici con l'organizzazione di una comunità di fedeli originariamente unica (*umma*). La definizione e la gestione dei rapporti fra le persone, sia nella sfera pubblica sia in quella privata, furono e rimangono tanto fondamentali quanto il culto a Dio, un insieme di comportamenti e atti legali obbligatori che rientrano nel rituale religioso, rendendo perciò l'Islam essenzialmente un'ortoprassi più che un'ortodossia. In altri termini, il «ricordarsi di Dio» non si limita a regolare i rapporti tra l'umano e il Divino, ma si estende al governo di tutte le occorrenze nell'ambito della comunità terrena (Vercellin, 2000: 13-5; Ventura, 2007: 77), con la Legge rivelata da Dio (*sharī'a*), il cui fine è guidare i credenti nell'espressione pratica della propria fede.

Si aggiunga a questo che l'Islam non è da intendere solo come *religio*, ossia *pietas*, rispetto e adorazione di Dio, ma anche come una dimensione che coinvolge tutti gli aspetti della vita umana, in cui il sacro ha un ruolo determinante (teocentrismo). Questa visione ha portato spesso a concepirlo come una realtà che non prevede separazione fra gli aspetti sacri e quelli profani, a differenza del dettame evangelico: «Date a Dio quel che è di Dio e a Cesare quel che è di Cesare». In realtà, il rapporto tra religione e Stato nel contesto cristiano (occidentale) e in quello islamico si è sviluppato in termini non perfettamente comparabili. Qualsiasi accostamento che non consideri le rispettive premesse storico-contestuali e pretenda di definire fenomeni tanto complessi con categorie interpretative unicamente occidentali, senza dubbio rende l'analisi fuorviante, producendo, da una parte, una visione etnocentrica, e dall'altra stereotipi e pregiudizi nei confronti della diversità culturale che non facilitano la reciproca comprensione. Il risultato finale è il rafforzamento della tesi secondo la quale «Europa e Islam sarebbero dei "nemici storici" geopoliticamente se non metastoricamente destinati a scontrarsi» (Cardini, 2016: 110).

Ovviamente, dal suo avvento la tradizione islamica non sempre ha tenuto fede ad un'impostazione in base alla quale società, religione e politica risultano indissolubilmente legate, uno dei cardini del pensiero fondamentalista basato su un ritorno ai «fondamenti» caratterizzanti l'antica unità. In realtà, questo principio si ritiene essere stato effettivo solo nella comunità musulmana a Medina governata dal profeta Muhammad (622-632), leader religioso e leader politico, e, in seguito alla sua morte, dai suoi primi successori, i califfi, custodi dell'eredità morale e spirituale.

Con l'avanzata delle conquiste e delle relative questioni poste dal governo di uno Stato sempre più esteso, dall'Asia centrale fino all'Atlantico, passando per il Medio Oriente e il Nord Africa, la distinzione fra la sfera temporale e quella religiosa fu inevitabile, stabilendo, in particolare durante il califfato abbaside (750-1258) «due distinte concezioni dell'Islam: imperiale, politica e mondana l'una, provinciale, comunitaria e devota l'altra» (Lapidus, 1988, I: 243 [Hourani, 1992; Gabrieli, 2001; Lewis, 2001]). Pertanto, frantumata l'unità della *umma*, le funzioni religiose e politiche non furono più unite. Queste due sfere nel corso dei secoli hanno cercato in vari modi di affermare ciascuna il proprio primato, seguendo alla fine percorsi sostanzialmente paralleli, ma senza arrivare ad una netta definizione delle rispettive funzioni (Ventura, 2007: 78).

A partire dal XIX secolo, quando gran parte del mondo musulmano era ancora governato dall'Impero ottomano (1299-1922), gli sforzi di una parte dell'Islam di ristabilire i suoi antichi fasti, mitizzando la sua storia con tratti spesso apologetici, divennero il simbolo di una strategia finalizzata ad elaborare le cause dell'egemonia europea e allo stesso tempo a superare il proprio stato di decadenza, fatto coincidere con la distruzione di Baghdad da parte dei Mongoli nel 1298 (Guolo, 2007: 40-45; Fouad Allam, 2007: 219-21). Tra la spedizione napoleonica in Egitto del 1798 e gli anni 1860-70, l'Occidente e la modernizzazione furono presi come riferimenti nella formulazione di strategie politiche, per cui il rigetto di entrambi sarà successivo. L'Egitto, ad esempio, ebbe il primato nell'inviare in Francia (1826-1831) un nutrito gruppo di studiosi per apprendere tecniche e scienze umane che avrebbero riprodotto nel proprio Paese per emanciparlo. Si ritenne di adattare automaticamente la modernità a qualsiasi realtà sociale: ma «l'assenza di una modernità endogena acuirà la violenza delle reazioni di rigetto» (Fouad Allam, 2007: 224).

Il fascino dell'Occidente portò a due reazioni diametralmente opposte. Da una parte, vi fu il rinascimento della cultura arabo-islamica che intese la modernizzazione come adattamento della religione alla contemporaneità, o addirittura, come de-islamizzazione della società per superare l'arretratezza dei popoli musulmani. Dall'altro, come precursore della Fratellanza Musulmana istituita nel 1928, nacque un movimento riformista che mirava a rivitalizzare la fede, purificandola da tutto quanto non le apparteneva: l'obiettivo da raggiungere non era solo la restaurazione della comunità originaria attraverso la categoria di «utopia retrospettiva», ma era altresì l'islamizzazione della modernità senza respingerla. La fede islamica, considerata razionale e progressista, serviva come credo e come dottrina sociale per lo sviluppo e il progresso della comunità, la cui divisione era percepita come uno dei motivi alla base del ritardo del mondo islamico rispetto a quello occidentale (Campanini,

Mezran, 2007: 18-22)⁸. Tutto questo si presentò, dunque, immediatamente come un modello di modernità contrapposto a quello che proponeva l'Occidente, perché basato sulla «ricostruzione dell'unità della comunità di fede come elemento di forza e sulla rinnovata interpretazione della Legge» (Guolo, 2007: 41-2). Tra gli esponenti della ricerca di questa unità, realizzabile attraverso la rinascita del califfato, ci fu il riformista siriano RashīdRidā (1865-1935)⁹ che concepì e realizzò il movimento della *salafiyya*¹⁰. Nella rivista da lui fondata, *Il Faro (al-Manār)*, propose il rinnovamento dell'Islam attraverso un astorico ritorno ai suoi fondamenti, nonché la negazione dell'occidentalizzazione, perché percepita come imitazione servile, un orientamento ripreso più tardi dai fondamentalisti islamici.

Si può affermare dunque che l'islamismo politico contemporaneo nelle sue svariate declinazioni, in sostanza, ha messo in atto una trasformazione dell'Islam da «religione e mondo» (*din wa dunya*) a «religione e stato» (*din wa dawla*), re-interpretando il significato della parola *Islam* e affidando alla religione il dominio sulla pratica secolare del governo dello Stato, sebbene il Corano non contempli nessuna indicazione rispetto alla costituzione di uno *Stato islamico*, un concetto prodottosi nel tempo come riforma fondamentalista e non connaturato ai fondamenti dell'Islam (Campanini, Mezran, 2007: xiv-xvii).

3.1 *Jihād, miglioramento sociale o guerra santa?*

In questo scenario, il *jihād*, un obbligo del musulmano, si configura come il mezzo attraverso cui avviare il cambiamento della realtà, la realizzazione della volontà divina sulla terra, ed implementare un onesto sistema di governo e la giustizia sociale. Al contrario, se viene inteso come “guerra santa”, o meglio come combattimento armato contro gli infedeli, esso rappresenta un'interpretazione (e una traduzione) che non attengono al significato originale del termine, dal momento che la sua radice porta all'idea di “sforzo”, di impegno etico e spirituale da parte del singolo e della collettività (Vercellin, 2001: 19-20) sulla via di Dio. Così trasformando il *jihād* diventa uno strumento distorto, che fa da base per azioni terroristiche e bellicose con un

fine intimidatorio, lontano da qualsiasi significato coranico (Afsaruddin, 2013: 5; Esposito, 2015: 59). Questa è l'accezione perseguita, ad esempio, da Daesh o Is (Islamic State), il sedicente “Stato islamico”, attraverso un approccio letterale e astorico alle fonti islamiche per ordinare e/o legittimare attentati dinamitardi suicidi (Lombardi, 2016: 50).

Nel contesto islamico la concettualizzazione strumentalizzata del *jihād* come combattimento su scala globale per reclutare e motivare gli adepti risulta sostanzialmente tarda. La guerra russo-afghana tra il 1979 e il 1989 segnò il punto di svolta nello sviluppo di un'ideologia e di movimenti del *jihād* globale che, con l'11 settembre 2001, diedero poi il via ad un programma internazionale, iniziato con Osama Bin Laden e al-Qaeda, contro i regimi musulmani corrotti e contro l'Occidente. Va, comunque, messo in evidenza che questi movimenti non hanno trovato un consenso generale nelle nazioni a maggioranza musulmana, dal momento che gli stessi musulmani che vi si oppongono sono considerati nemici di Dio e contro i quali perciò bisogna rivolgere la “guerra santa”.

Rimane il fatto che i versetti coranici che inneggiano alla violenza (al pari di quelli biblici) o ad un *jihād* difensivo, ad esempio, «È dato permesso a quelli che combattono perché sono oppressi ingiustamente» (Cor. 22:39), o a quello più prettamente offensivo ed espansionistico, richiedono una lettura all'interno del proprio contesto storico (Esposito, 2015: 52-5), onde evitare forzature decontestualizzate e destoricizzate che portano ad una conclusione errata secondo la quale il Corano ordina la violenza e legittima il terrorismo: «Combattetevi sulla via di Dio quelli che vi combatteranno, ma non trasgredite, Dio non ama gli eccessivi» (Cor. 2:190)¹¹.

È altrettanto interessante osservare che il concetto di *jihād*, lontano da una connotazione militarista, assume svariate significati, stando alla declinazione personale dei singoli musulmani: «invito a lavorare duro», «raggiungere i propri obiettivi nella vita», «sforzarsi per favorire una giusta causa», «promuovere la pace, l'armonia o la cooperazione, e assistere gli altri», «vivere i principi dell'Islam» (Esposito, 2015: 56-7).

Riflessioni conclusive

Alla base della diffusione del radicalismo violento di matrice religiosa, così come dei pregiudizi e degli stereotipi nei confronti delle religioni vi è “l'ignoranza”, parola chiave su cui vogliamo soffermarci in queste considerazioni conclusive. In primo luogo, l'ignoranza è lo specchio di un analfabetismo diffuso e più generale che riguarda la religione in quanto fatto storico e culturale (Cipriani, Costa, 2015): non conoscere e non riconoscere significa appiattare, semplificare, avere pregiudizi e giudizi che generano stereotipi e discriminazioni. La conseguenza, che sembrerebbe paradossale, è che

8 Le varie correnti riformiste dovettero fare i conti con la crisi dell'Impero ottomano, durante la quale i Giovani Turchi, di formazione laica, sostenitori del liberalismo e del secolarismo, abbandonarono nella politica ogni riferimento alla religione e presero il posto dei Giovani Ottomani. Una delle dirette conseguenze di questo filone di pensiero fu rappresentato nel 1924 dall'abolizione del califfato ad opera di Atatürk (1881-1938), fondatore e primo Presidente della Turchia; cfr. Campanini (1999, p. 177).

9 Gli altri pensatori rappresentanti del movimento di rigenerazione del pensiero musulmano sono Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1838-1935) e Muhammad 'Abduh (1849-1905); cfr. Fouad Allam (2007: 235-43).

10 I salafiti si contraddistinguono per un'applicazione letterale del Corano. Si articolano in diversi orientamenti il cui principale ispiratore è il teologo Ibn Taymiyya (1265-1328), che propugnò un'ideologia di opposizione rispetto alla crisi del mondo islamico; cfr. Guazzone (2015).

11 Gli eccessi da evitare sono individuati dal Corano nelle azioni violente, quali l'uccisione di donne, bambini, anziani, monaci e di tutti coloro che non sono coinvolti nell'attività bellica. A questo si aggiunge il divieto di distruggere edifici, alberi e raccolti, nonché massacrare animali (Ventura, 2010: 453).

spesso le persone più religiose ma meno istruite hanno un livello maggiore di pregiudizio nei confronti di alcuni target groups (NEF, 2010). Al contrario le ricerche mostrano che si può stabilire una relazione causale tra la durata degli studi e lo sviluppo di attitudini favorevoli alla democrazia, come votare, essere favorevole alla libertà di espressione e leggere i giornali (Dee, 2004). Altre indagini mettono in luce che i giovani hanno pratiche religiose e un sentimento religioso più debole quando ricevono maggiore istruzione, ma nonostante ciò le appartenenze religiose sembrano compatibili con alti livelli di integrazione dei figli degli immigrati, in particolare nelle società di accoglienza maggiormente aperte e capaci di riconoscere le diversità religiose (Flieschmann, Phalet, 2012).

L'“ignoranza” è anche fondamentale per comprendere l'attecchimento dei fondamentalismi e radicalismi. Nel libro del 2008 di Olivier Roy è teorizzata la “santa ignoranza” come paradigma del rapporto tra religione e cultura nel terzo millennio, a identificare il processo di deculturizzazione e il rapporto tra religione e territorio, da un lato, e la cultura in cui la religione si è sviluppata dall'altra: si tratta della “exculturation” di cui parla Hervieu-Léger (2003), per spiegare la perdita di giustificazione e di plausibilità di precetti, dottrine e pratiche cattoliche, nell'orizzonte culturale che ha preso forma. Il processo di deculturizzazione delle religioni apre la strada al radicalismo e al fondamentalismo, espressioni della santa ignoranza. Nonostante i limiti e le critiche che si possono muovere a questa tesi, interessa sottolineare la dissociazione tra riferimenti culturali e religiosi e le implicazioni tra religione, cultura e società: se non esiste un tessuto culturale in grado di conoscere e riconoscere le esperienze religiose, si diffonde l'ignoranza e l'impossibilità di esplorare il modo di vivere insieme in una società plurale e altamente differenziata. Connotati tipici di questa nuova condizione sociale possono essere acceleratori dei radicalismi, in assenza di una conoscenza adeguata: la crescita della diversità religiosa, l'incremento della visibilità delle religioni nello spazio pubblico, i conflitti inter e intra religiosi, le richieste di desiderata da parte delle comunità religiose, la diffusione della religione islamica e l'insediamento di alcune comunità che è stata usata da alcuni “imprenditori della paura” come pretesto per radicare terrore e diffidenza.

Occorre allora chiedersi quali sono le ragioni del sorgere e dello strutturarsi dell'analfabetismo religioso (sia sulle religioni sia delle religioni): esso è incoraggiato da un assetto politico e giuridico della vita sociale che privilegia una particolare religione rispetto alle altre, che porta all'attaccamento ai simboli di una religione da parte di persone che hanno cessato di praticarla ma che sono ancora legate a questa. D'altra parte, la posizione politicamente e socialmente svantaggiata delle religioni di minoranza può indurre i fedeli a non sentirsi parte della comunità statale e quindi ad auto-isolarsi e a creare identità semplificate e monolitiche e pratiche di chiusura e autoreferenzialità. Infine, anche il modo di intendere la laicità può essere detrattivo rispetto al paradigma della conoscenza: se l'equidistanza diventa non conoscenza e ignorare-ignoranza, i gruppi culturali e religiosi diventano incapaci di produrre dialogo e buone pratiche perché non ascoltati e non riconosciuti.

Se l'analfabetismo sia interno sia rivolto alla religione è uno dei vulnus di una società non del tutto secolarizzata

come quella in cui viviamo, intervenire sull'ignoranza e costruire percorsi di formazione e informazione sulle religioni è uno dei più importanti antidoti contro il radicalismo violento da un lato e l'attecchimento di stereotipi e pregiudizi dall'altro che alimentano forme differenti di violenza.

Riferimenti bibliografici

- About F.E. (1988). *Children and Prejudice*. Oxford: Basil Blackwell.
- Adorno T.W. (1973). *La personalità autoritaria*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Afsaruddin A. (2013). *Striving in the Path of God: Jihād and Martyrdom in Islamic Thought*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Allport G. (1954). *The Nature of Prejudice*, Reading: Addison-Wesley.
- Ambrosini M. (2013). Immigrazione e cittadinanza dal basso. *Salute Persona Cittadinanza*, 1: 25-44.
- Ambrosini M., Molina S. (Eds.) (2004). *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*. Torino: Edizioni Giovanni Agnelli.
- Besozzi E. (2006). *Società, cultura, educazione*. Roma: Carocci.
- Branca P., Cuciniello A. (2006). *Destini incrociati: Europa e Islam*, Novara: Fondazione Achille e Giulia Boroli.
- Calvanese E. (2011). *Media e immigrazione tra stereotipi e pregiudizi. La rappresentazione dello straniero nel racconto giornalistico*. Milano: Franco Angeli.
- Campanini M. (1999). *Islam e politica*. Bologna: Il Mulino.
- Campanini M. (2005). *Il pensiero islamico contemporaneo*. Bologna: Il Mulino.
- Campanini M. (2015). *Quale Islam? Jihādismo, radicalismo, riformismo*, Brescia: La Scuola.
- Campanini M., Mezran K. (2007). *Arcipelago Islam: Tradizione, riforma e militanza in età contemporanea*. Roma-Bari: Laterza.
- Cardini F. (2016). *“L'Islam è una minaccia” (Falso!)*. Roma-Bari: Laterza.
- Cesareo V. (2017). *Uno sguardo d'insieme alle sfide poste dalle migrazioni*. in Fondazione Ismu, *Ventiduesimo Rapporto sulle migrazioni 2016* (pp. 9-68). Milano: Franco Angeli.
- Cesareo V., Vaccarini I. (2012). *L'era del narcisismo*. Milano: Franco Angeli.
- Cipriani R., Costa C. (2015). Socialization and religion. *Italian Journal of Sociology of Education*, 7(3): 215-238.
- Colombo E., Domaneschi L., Marchetti C. (2009). *Una nuova generazione di italiani*. Milano: Franco Angeli.
- Conti U. (2016). L'analisi del terrorismo jihādista europeo in prospettiva subculturale. Temi e strumenti di ricerca. In Conti (Ed.), *Elementi per una sociologia del terrorismo* (pp. 31-47). Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Cossiga L., Germano S. (eds.) (2014). *I fondamentalismi religiosi nel mondo contemporaneo*. Roma: Eurilink.
- Dee T.S. (2004). Are There Civics Return to Education? *Journal of Public Economics*, 88: 1697-1720.
- Espósito J.L. (2015). L'Islam e la violenza politica. In S.H. Nasr, R. Shah-Kazemi, J.L. Espósito, *L'Islam e la violenza*, San Demetrio Corone: Irfan.
- Filoramo G. (2004). *Che cos'è la religione. Temi, problemi e metodi*. Torino: Einaudi.
- Fleischmann F., Phalet K. (2012). Integration and religiosity among the Turkish second generation in Europe: a comparative analysis across four capital cities. *Ethnic and Racial Studies*, 35:2, 320-341.
- Foner N., Alba R. (2008). Immigrant religion in the US and Western Europe: Bridge or barrier to inclusion? *The International Migration Review*, 42(2): 360-392.
- Fouad Allam K. (2007). L'Islam contemporaneo. In G. Filoramo (ed.), *Islam* (pp. 219-307). Roma-Bari: Laterza.
- Frisina A. (2010). Young Muslims' Everyday Tactics and Strategies:

- Resisting Islamophobia, Negotiating Italianness, Becoming Citizens. *Journal of Intercultural Studies*, 31(5): 557-572.
- Gaertner S.L., Dovidio J.F. (1986). The Aversive Form of Racism. In Dovidio J.F., Gaertner S.L. (Eds.), *Prejudice, Discrimination and Racism* (pp. 61-89). Orlando: Academic Press.
- Gambetta D., Hertog S. (2016). *Engineers of Jihād: The Curious Connection between Violent Extremism and Education*. Princeton: Princeton University Press.
- Gardet L. (2002). *Gli uomini dell'islam*. Como: Jaca Book.
- Giorda M.C. (ed.) (2012). *Dio lo vuole! I fondamentalismi religiosi*. Torino: SEI.
- Guazzone L. (Ed.) (2015). *Storia ed evoluzione dell'islamismo arabo*. Milano: Mondadori.
- Guolo R. (2007). *L'Islam è compatibile con la democrazia?* Laterza: Roma-Bari.
- Guolo R., Pace E. (1998). *I fondamentalismi*. Roma-Bari: Laterza.
- Hervieu-Léger D. (2003). *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard.
- Introzini F., Mezzetti G. (2017). Storie di jihādismo. Il processo di radicalizzazione e la sua plausibilità. In Fondazione Ismu, *Ventiduesimo Rapporto sulle Migrazioni 2016* (pp. 293-318). Milano: Franco Angeli.
- Kristeva J. (2016). Come si può essere jihādisti? A proposito del male radicale. *Vita e Pensiero*, 1: 9-18.
- Lapidus I.M. (1988). *A History of Islamic Society*. Cambridge (trad. it. *Storia delle società islamiche*, 3 voll., Torino, Einaudi).
- Lewis B. (2001). *Gli arabi nella storia*. Bari-Roma: Laterza.
- Lodigiani R., Santagati M. (2016). Quel che resta della socializzazione lavorativa. Una riflessione sulle politiche europee per l'occupazione giovanile. *Sociologia del lavoro*, 141(1): 141-157.
- Lombardi M. (2016). *Il terrorismo nel nuovo millennio*. Milano: Vita e Pensiero.
- Lombardi M. et Al. (ed.) (2014). *Countering Radicalisation and Violent Extremism Among Youth to Prevent Terrorism*. Amsterdam: IOS Press.
- Merton R. K. (2000; ed. or. 1949). *Teoria e struttura sociale*. Bologna: il Mulino.
- NEF (2010). *Religion and Prejudice in Europe: New Empirical Findings – NEF Initiative Religion and Democracy in Europe*, Network of European Foundations: <http://www.nef-europe.org/wp-content/uploads/2013/03/NEF-RelDem-RELIGION-PREJUDICE.pdf>.
- Ozzano L. (2009). *Fondamentalismo e democrazia. La destra religiosa alla conquista della sfera pubblica in India, Israele e Turchia*. Bologna: Mulino.
- Pettigrew T. F., Meertens R. W. (1995). Subtle and Blatant Prejudice in Western Europe. *European Journal of Social Psychology*, 25: 57-75.
- Portes A., Rumbaut R. G. (2001). *Legacies: The story of the immigrant second generation*. Berkeley: University of California Press.
- RAN (Radicalisation Awareness Network) (2015). *Manifesto for Education – Empowering Educators and Schools*. Brussels: RAN.
- Redaelli R. (2015). *Islamismo e democrazia*. Milano: Vita e Pensiero.
- Roy O. (2008). *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*. Paris: Seuil.
- Santagati M. (2015). Researching Integration in Multiethnic Italian Schools. A Sociological Review on Educational Inequalities. *Italian Journal of Sociology of Education*, 7(3): 294-334.
- Santagati M., Avigo F. (2015). Partecipazione, diritto o dovere? La civiness dei giovani in attesa della cittadinanza italiana. In Colombo M. (a cura di), *Immigrazione e contesti locali. Annuario CIRMiB 2015* (pp. 225-245). Milano: Vita e Pensiero.
- Sidanius J., Pratto F. (1999). *Social Dominance: An Intergroup Theory of Social Hierarchy and Oppression*. New York: Cambridge University Press.
- Squarcini F., Tavarnesi L. (2007). Comprendere il 'fondamentalismo'. Modelli analitici e imprese interpretative di un fenomeno invadente. In F. Squarcini, L. Tavarnesi (Eds.), *Fondare i fondamentalismi. Esplorazioni critiche dei diversi modi del fondamentalismo nella storia* (pp. 13-27). Firenze: Società Editrice Fiorentina.
- Stevens P.A.J., Dworkin A.G. (Eds.) (2014). *The Palgrave Handbook of Race and Ethnic Inequalities in Education*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Triandafyllidou A., Zapata-Barrero R. (Eds.) (2012). *Addressing tolerance and diversity discourses in Europe*. Barcelona: CITOB.
- Ventura A. (2007). L'islam sunnita nel periodo classico. In G. Filoramo (Ed.), *Islam* (pp. 77-202). Roma-Bari: Laterza.
- Vercellin G. (2000). *Tra veli e turbanti: Rituali sociali e vita privata nei mondi dell'islam*. Venezia: Marsilio.
- Vercellin G. (2001). *Jihād: l'Islam e la guerra*. Firenze: Giunti.
- Vidino L. (2014). *Il jihādismo autoctono in Italia: nascita, sviluppo e dinamiche di radicalizzazione*. Milano: ISPI.
- Wahl K. (2003). *Skinheads, Neonazis, Mitläufer: Täterstudien und Prävention*. Opladen: Leske und Budrich.
- Zanfrini L. (2007). *Cittadinanze. Appartenenza e diritti nella società dell'immigrazione*. Bari-Roma: Laterza.
- Zick A., Küpper B., Hövermann A. (2011). *Intolerance, Prejudice and Discrimination. A European Report*. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung.