

Tommaso Sarti (*Ricercatore indipendente*)^{*}

LA RADICALIZZAZIONE DELLE SECONDE GENERAZIONI IN ITALIA: PER UNA LINEA DI RICERCA DA COSTRUIRE

1. Introduzione alla ricerca. – 2. Nascita e diffusione della militanza islamista. – 3. Chi sono i radicalizzati? – 4. Conclusioni aperte e prospettive future.

1. Introduzione alla ricerca

Rispetto ad altri paesi occidentali, l'Italia sembra tutt'ora immune dal pericolo, o dalla fascinazione, di una narrativa del conflitto e dei suoi effetti concreti in termini di violenza politica, inserita all'interno di matrici politico-religiose d'ispirazione islamista. Il nostro paese, date le sue specificità¹, sembra godere di un «benefico ritardo» (R. Guolo, 2018), il quale, tuttavia potrebbe drasticamente ridursi. Data tale premessa, sorge la mia curiosità di provare a rispondere ad alcune domande, apparentemente semplici, come: esiste un pericolo di radicalizzazione islamista nel nostro paese? Se sì, chi sono i potenziali protagonisti? E quali potrebbero essere le loro motivazioni? Da qui, l'intento di realizzare un lavoro esplorativo di tipo qualitativo, per tentare di comprendere le motivazioni e i fattori che, un domani, potrebbero spingere certi soggetti ad abbracciare l'islamismo radicale in Italia, con l'auspicio di tracciare delle linee di ricerca utili per l'analisi del fenomeno. Per fare ciò ho deciso di avvalermi dello strumento metodologico dell'intervista semi-strutturata, da sottoporre a quei soggetti che, secondo la maggior parte degli studi sul tema, costituiscono, insieme ai convertiti o

* Ricercatore indipendente, si è laureato in Giurisprudenza a Bologna e ha conseguito il master in Criminologia Critica e Sicurezza Sociale a Padova. Ha svolto lavori di ricerca e pubblicato contributi sul fenomeno della radicalizzazione islamista e sul carcere. Membro dell'Associazione Antigone Emilia-Romagna.

¹ Le specificità a cui ci riferiamo sono rappresentate da: i flussi migratori, l'immigrazione inizia con vent'anni di ritardo rispetto a Francia o Inghilterra; l'urbanistica che, seguendo il mercato del lavoro, ha evitato la costruzione di mega agglomerati abitativi, limitando di fatto l'effetto *banlieue*: «(...) luoghi, le periferie francesi, non solo di segregazione spaziale ma anche di segregazione sociale che alimenta marginalità e devianza, favorendo i processi di radicalizzazione identitaria» (R. Guolo, 2018, 133); la preparazione degli apparati investigativi coadiuvati dalle nuove fattispecie in materia di terrorismo introdotte nel 2015. A queste, possiamo aggiungere altri elementi caratteristici, come l'assenza di poli di radicalizzazione, il pluralismo etnoreligioso – che non permette l'esistenza di un gruppo dominante – e, infine, il ruolo svolto dall'associazionismo religioso di matrice non radicale, ancora capace di attrarre a sé le comunità musulmane in Italia (cfr. R. Guolo, 2018).

*born again*², il principale serbatoio per questo tipo di radicalizzazione contemporanea, ossia le cosiddette “seconde generazioni”. O, meglio, le *jeunes issus de l'immigration* – sia seconde generazioni in senso stretto nate nel paese in cui vivono, sia persone arrivate durante l'infanzia o l'adolescenza – che, secondo lo studioso francese Olivier Roy, rappresentano il 60% dei radicalizzati in Francia.

Il lavoro fin qui svolto, realizzato tra marzo e luglio 2019 a Bologna e Legnago, due contesti urbani altamente differenziati, scelti per motivi pratici di conoscenza del territorio, ma anche per poter verificare le diverse opportunità di vita e di socializzazione tra città e paese di provincia, ha avuto per protagonisti giovani uomini e donne di religione musulmana, tra i 18 e i 30 anni, a cui sono state rivolte una serie di domande suddivise nelle tre aree tematiche – biografia, rapporto con la religione e, in senso lato, politica e radicalizzazione – dell'intervista semi-strutturata, utile nel permettere agli intervistati di parlare il più liberamente possibile³. Data l'esiguità di ricerche italiane sul fenomeno in esame, caratteristica di questo lavoro è stata la ricerca di testimonianze dirette. Per raccoglierle si è reso necessario un tempo significativo per la costituzione di una rete di contatti indispensabile per tentare un accesso a un campo d'indagine evidentemente delicato e ricco di ostacoli da superare. Tra i più rilevanti vale la pena ricordare: la difficoltà di recepire materiale islamista in rete e in altre fonti consultabili, collegata al livello di allerta delle agenzie di sicurezza nazionale, che di fatto limitano l'attività di ricerca; la complessità di accreditamento presso le persone che attraversano il campo di ricerca, che possono legittimamente temere, esponendosi, forme di riprovazione sociale se non addirittura penale. La questione che si pone è quella del necessario legame fiduciario con la figura del ricercatore. Per questo motivo, un aiuto fondamentale è arrivato dalle relazioni amicali pregresse, soprattutto a Legnago, mio paese natale, che hanno facilitato l'accreditamento e hanno dissipato dubbi e perplessità, riducendo le distanze tra chi scrive – ricercatore bianco e occidentale – e loro, ragazzi e ragazze di seconda generazione, islamici, con i loro bagagli culturali, linguistici ed esperienziali diversi dai miei.

² Born again: soggetti che dopo una vita “profana” scoprono o riscoprono un islam rigorista, manicheo e potenzialmente conflittuale. Secondo Olivier Roy rappresentano il 25% dei radicalizzati in Francia.

³ Sono state realizzate 5 interviste (4 ragazzi e 1 ragazza di età differenti): 2 interviste si sono svolte a Bologna, grande centro universitario e di aggregazione giovanile e 3 a Legnago, paese della provincia di Verona, caratterizzato da una numerosa concentrazione di famiglie migranti, spesso dovuta a motivi di lavoro.

2. Nascita e diffusione della militanza islamista

Con la diffusione nel mondo occidentale, seguita agli attentati dell'11 settembre 2001, della militanza armata di matrice islamista radicale, gli esperti e gli accademici di tutto il mondo iniziano ad interessarsi tanto della militanza, quanto dei militanti islamisti. Se, fino al 1989, i militanti di Allah sono considerati dei combattenti della libertà contro il nemico sovietico, asserragliati nelle montagne dell'Afghanistan o del Pakistan, con la fine del mondo diviso in blocchi, ci si accorge che questi *mujaheddin*, afgani, algerini, bosniaci, non sono figure "esotiche" piegate agli interessi statunitensi, ma combattenti con una chiara visione del mondo, che divide tra credenti e miscredenti accreditando come unico orizzonte normativo accettabile quello coranico, da imporre con ogni mezzo possibile. Nel corso degli anni Novanta, la militanza islamista si espande, non più solo in medio-oriente, Africa e Asia, ma all'interno delle stesse città europee e statunitensi, coinvolgendo membri del sottoproletariato urbano, del ghetto americano o della banlieue francese, così come appartenenti alla media e alta borghesia. Tuttavia, se fino alla metà del decennio tale coinvolgimento viene tollerato dagli Stati europei e dagli USA – perché in questi anni le *jihād* nazionali si combattono nei territori "musulmani" occupati – con l'arrivo degli attentati in occidente si rompe improvvisamente quella bolla d'intoccabilità. Ci si trova a misurarsi con una militanza diffusa e clandestina che appare e scompare a fasi alterne, ma che da più di vent'anni tiene impegnate le agenzie di sicurezza. Ovvero di fronte a una militanza internazionale, disposta a forme assolute di sacrificio, capace di unire sotto un'unica bandiera e fede europei ed africani, americani ed asiatici, ricchi e poveri, pronti a dare la propria vita per un ideale.

Ma che significa radicalizzarsi? Che cos'è il radicalismo? Quando esso passa da un legittimo, per quanto estremo, sistema di valori a un pericolo per la sicurezza nazionale o internazionale? Chi sono i protagonisti di questo fenomeno e le loro motivazioni? Nel tentativo di rispondere a tali quesiti, ed evitare di ridurre il fenomeno della radicalizzazione a semplice etichetta nei confronti di un gruppo sociale, bisogna necessariamente partire dalla definizione elaborata nel campo delle scienze sociali. Primariamente dobbiamo operare una distinzione terminologica tra radicalizzazione in senso generale, intendendo con ciò una mutazione del pensiero o delle pratiche di vita quotidiana non tesa alla violenza o alla sovversione e la radicalizzazione violenta: un processo in cui un soggetto o un gruppo mettono in atto forme d'azione aggressiva, legate ad un'ideologia estremista, con l'intento di modificare i rapporti di forza esistenti. Tuttavia, per quanto chiara, questa distinzione non tiene in considerazione il ruolo ricoperto da tutte quelle forme di "supporto" (finanziario, logistico) all'azione violenta – che possono essere messe in

campo anche da chi non sia disposto ad imbracciare un’arma – cruciali per la definizione e il contrasto del fenomeno stesso. Quello della radicalizzazione è un fenomeno, storico e politico, caratterizzante l’esperienza militante di qualsiasi movimento politico, religioso e sociale, indipendentemente dall’ideologia abbracciata. Si tratta di un processo ad intensità e velocità variabile, estremamente complesso e intriso di componenti soggettive, che dobbiamo intendere anche come frutto di scelte personali e come espressione di un’interazione di fattori strutturali, culturali, psicologici, che portano una persona ad essere coinvolta (F. Khosrokhavar, 2017; R. Guolo, 2018; A. Sbraccia, 2018).

Come mai l’islamismo è riuscito ad imporsi come ultima grande narrazione universalista e conflittuale? Per comprendere l’origine dell’islam militante, all’interno del quale s’inscrive l’esperienza islamista, dobbiamo tornare al XIV secolo d.C. e al teologo e giurista Ibn Taymiyyah⁴, la cui opera è: «(...) la prima proposta di riforma dell’Islam sunnita nel corso della sua storia» (M. Bombardieri, M. C. Giorda, S. Hejazi, 2019, 70). Nato e cresciuto a Damasco, combina l’islam sunnita con una sorta d’ortodossia rivoluzionaria, facendo appello alle masse oppresse. Come riporta Reed: «(...) al tempo stesso reazionario e rivoluzionario, una sorta di musulmano “protestante”, una versione islamica di Martin Lutero (...)» (P. Reed, 2006, 244). Per tutto il corso dell’Ottocento, sarà questa visione religiosa, fondata su «(...) difesa e standard morali, *jihād* e ascesi, guerriglia e *hijra*⁵» (M. Bombardieri, M. C. Giorda, S. Hejazi, 2019, 138), a fornire la resistenza più efficace contro il colonialismo europeo. Da queste premesse, nasce, intorno agli anni Venti del Novecento, l’islamismo, per poi rinforzarsi e diffondersi negli anni Sessanta del Novecento ad opera di ideologi come Sayyid Qutb – membro e responsabile del settore ideologico dei Fratelli Musulmani. È a Qutb che si deve la costruzione dell’ideologia islamista con la pubblicazione, nel 1964 in Egitto, del testo *Segni di pista*, manifesto dell’islamismo radicale. In questo testo, Qutb dichiara che l’islam è: «(...) una dichiarazione di guerra totale contro ogni potere umano, in qualsiasi forma si presenti e

⁴ A Lui si deve la *fatwā*, che permette di chiamare apostati i fratelli musulmani, se la loro adesione è considerata inadeguata.

⁵ *Hijra*: invito che consiste nell’abbandonare la terra empia (occidente), troncando tutti i rapporti con i “miscredenti”, per raggiungere le sorelle e i fratelli che hanno già compiuto il viaggio e che stanno costruendo lo Stato islamico. Sono circa 500 le donne che hanno compiuto la *hijra* raggiunto i territori del califfato e tra loro ci sono anche 10 italiane (R. Guolo, 2018, 73). Pur non essendo prevista la partecipazione ad azioni militari, sono invitate ad emigrare diventando *muhajirat*, «emigrate per fede». Anche le *muhajirat*, come i loro compagni, sono giovani donne islamiche rinate o convertite, che vogliono «(...) rivendicare la propria identità e alterità religiosa e rifiutare la permissiva, e allo stesso tempo ostile, cultura occidentale» (*ivi*, 66).

qualunque ordinamento adotti» (R. Guolo, 2002, 17). Nella sua visione, l'età contemporanea è segnata dall'ignoranza religiosa (*jahilityya*), che nega l'esistenza dell'islam fondata sull'unicità di Dio e, proprio per questo, deve essere combattuta attraverso lo *jihād*, inteso come: «(...) uno strumento di difesa della fede in senso offensivo e [che] può essere praticato anche all'interno, oltre che all'esterno, del mondo musulmano. Lo *jihād* di Qutb si manifesta, dunque, come forma pura di guerra civile di religione mondiale che ha nell'islam radicale il suo partito combattente» (*ivi*, 18). Nella lettura qutbiana, s'inserisce un ulteriore elemento, evidenziato da Olivier Roy, rappresentato da una visione pessimistica e apocalittica del mondo. Vivendo in un'età pre-islamica, segnata dall'ignoranza, ma essendo impossibile la venuta di un nuovo profeta – Maometto è l'ultimo dei profeti – la storia e il mondo sono destinati a finire. Non c'è nessuna utopia, nessun avvenire radiosso, ci si prepara solo allo scontro finale che vede, nella vittoria dei musulmani e nella sconfitta dell'occidente e dei suoi mali, la fine di ogni società umana e la venuta dell'apocalisse, che altro non è se non il trionfo di Dio e di quella minoranza di “santi” sopravvissuti. Una simile visione apocalittica era riscontrabile, in tempi e luoghi diversi, anche nel puritano anti-papale luterano del Cinquecento, nel fondamentalismo evangelico nord-americano a cavallo tra Ottocento e Novecento e, infine, nella “lotta cattolica” contro il comunismo durante la Guerra Fredda (*cfr.* M. Bombardieri, M. C. Giorda, S. Hejazi, 2019). Come osserva O. Roy (2017, 67): «I giovani radicalizzati non hanno alcuna difficoltà ad adottare una simile visione escatologica in quanto l'apocalisse trasforma la loro traiettoria nichilista individuale in destino collettivo».

L'islamismo è un movimento politico, distinto al suo interno tra componente neotradizionale e radicale, che vuole imporre come legge una determinata interpretazione dei precetti islamici. La differenza tra queste due “anime” non è sul fine da raggiungere, l'instaurazione dello stato islamico, ma sui metodi per raggiungerlo. Mentre i neotradizionalisti optano per una politica “dal basso”, fondata sul proselitismo (*Da'wa*) e sull'assistenza, i radicali optano per una politica “dall'alto”, indirizzata all'uso della lotta armata (*Jihād*). Se il fenomeno islamista in Europa e in Italia è presente fin dagli anni Novanta, con network che finanziavano gli *jihād* nazionali in Algeria, Bosnia ed Egitto e fornivano combattenti per la causa – l'Italia in particolar modo, per tutti gli anni Novanta, diventa il retrovia per i combattenti in partenza o ritorno dalla Bosnia, tanto da essere considerata *Dar al Suhl* ossia Casa delle tregua, luogo in cui il *mujaheddin* non è perseguitato – è solo a partire con i primi attacchi in suolo americano (World Trade Center 1993) ed europeo (Parigi 1995), che la militanza islamista diventa il nuovo nemico internazionale, per affermarsi definitivamente con la nascita di Al Qaeda nel 1998 e i successivi attacchi del 2001 (*cfr.* R. Guolo, 2004; 2018).

3. Chi sono i radicalizzati?

Osservando le biografie dei radicalizzati in occidente, vediamo come, negli ultimi vent'anni, questi soggetti presentino somiglianze specifiche, soprattutto riguardanti l'appartenenza alla seconda generazione, un passato nella piccola criminalità e, talvolta, la radicalizzazione in carcere. Bisogna peraltro aggiungere che la gamma degli interessati è talmente vasta da ricoprire uomini e donne, soggetti analfabeti così come laureati, *teenager* e cinquantenni, soggetti convertiti, privi di una reale conoscenza islamica e profondi conoscitori dell'islam e dell'ideologia islamista, migranti emarginati e appartenenti alla classe media. Non esiste dunque consistenza nella profilazione basata su attributi socio anagrafici o psicologici precisamente identificabili. Tuttavia, la maggior parte dei profili a disposizione si è rivelata preziosa, perché hanno indotto la ricerca a considerare le singole personalità e biografie dei soggetti interessati (J. Horgan, 2015). Infatti, così come in ambito sociologico le diverse teorie elaborate non sono riuscite nel tentativo di isolare un profilo tipo di radicalizzato, anche la psicologia ha dovuto riconoscere che: «(...) non è possibile, da un punto di vista socio-psicologico, descrivere una “personalità terrorista” (...) La lettura di alcune biografie di terroristi depone per il fatto che più che di una “psicologia del terrorista” (...) si debba parlare di tante “psicologie”, ovvero per l'accettazione del fatto che l'atto di terrorismo è, da un punto di vista psicologico, l'esito di percorsi biografici che possono essere molto diversi tra loro» (C. Munizza, P. Peloso, L. Ferrannini, 2017, 257). Esperti e studiosi sono quindi chiamati a non trascurare alcun fattore – la politica, la fase giovanile e le sue contraddizioni, il risentimento, il rapporto individuale con il narcisismo o la psicopatia, i fenomeni della psicologia dei gruppi, il sentimento religioso – constatando che, per quanto si tenti di spiegare le cause e le motivazioni alla base della scelta “terrorista”, ci troviamo di fronte a militanti che sono «(...) dediti anima e corpo, ad un ideale che li rende diversi e, ai loro occhi migliori» (Ph.-J. Salazar, 2015, in C. Munizza, P. Peloso, L. Ferrannini, 2017, 260).

Anche per Guolo pare esservi una possibilità piuttosto debole di profilazione sociologica, a fronte di: «(...) immigrati di prima e seconda generazione o autoctoni convertiti; uomini e donne, vissuti nelle periferie delle grandi città o in piccoli paesi di provincia; piccoli delinquenti e lavoratori di famiglia; persone segnate da fallimenti scolastici e studenti universitari» (R. Guolo, 2018, 9). Non troppo diversamente si posiziona Roy, secondo il quale, pur non esistendo una fisionomia tipo del radicalizzato «(...) è facile coglierne i tratti ricorrenti (...). Due sono le categorie prevalenti: seconde generazioni (60%) e i convertiti (25%) (...)» (O. Roy, 2017, 31). I radicalizzati occidentali prendono il nome di *jihadisti homegrown* – chiamati così dagli addetti

ai lavori – pronti ad attivarsi autonomamente, senza essere necessariamente collegati a qualche organizzazione, facendo propria la chiamata allo *jihād global*. Questafigura appare per la prima volta in Francia nel 1995 con gli attentati di Khaled Kelkal, un giovane di origine algerina cresciuto nella *banlieue* francese e membro del GIA⁶, per poi diffondersi a livello internazionale con la nascita di Al Qaeda e la diffusione del *webislam*. Ad oggi, infatti, è proprio il web a giocare un ruolo importante nei processi di radicalizzazione, così come afferma Guolo:

La rete consente di superare le difficoltà, derivate dalla distanza fisica tra individui, o dalla crescente sorveglianza dei luoghi di culto e associativi (...). Il web rende possibile a costruzione di una comunità di credenti (...) transnazionale e deterritorializzata (...). In rete si possono leggere i testi dei teorici di riferimenti dell'islam radicale in inglese, francese, talvolta in italiano (...). È un processo, quello della radicalizzazione on line, che inizia in solitaria, navigando nei siti (...) nei quali avviene lo scambio di opinioni e contenuti con aspiranti jihadisti o veri e propri reclutatori. Un percorso che può concretizzarsi nella trasformazione di un soggetto da fruitore a produttore di contenuti radicali (...). (R. Guolo, 2018, 40-1).

Senza Internet, la letteratura jihadista non si sarebbe potuta diffondere in ogni continente, assolvendo a quella funzione contro-anomica che permette agli individui privi di legami sociali di riconoscersi in una comunità, anche se virtuale.

Come già detto, sono uomini e donne privi di un tipico *background* demografico e socioeconomico. Quest'ultimo aspetto è importante per rivelare come le condizioni socio-economiche possono essere meno rilevanti, nell'irrigidimento ideologico di un soggetto, di quanto lo siano il senso di appartenenza e di realizzazione che i processi di radicalizzazione possono offrire a chi si sente smarrito, frustrato e arrabbiato. A persone che cercano di dare un senso alla propria vita adottando una versione dogmatica e manichea della religione, intesa come unica strada percorribile per sovertire lo *status quo*. Come ci ricorda Sbraccia: «(...) lo spazio per una ideologia del conflitto che sia in grado di offrire risorse a chi si percepisce discriminato, messo ai margini, sfruttato e senza prospettive esiste. Ed è costituito dalle condizioni di

⁶ Gruppo Islamico Armato: «Fondato nel 1992 (...) [in Algeria], il GIA, Gruppi islamici armati, più che una struttura unica è una organizzazione che riunisce nuclei combattenti autonomi. (...) Questi decidono liberamente strategie e tattiche di guerra» (R. Guolo, 2002, 132). Per il GIA il colpo di stato dell'esercito e il mancato riconoscimento della vittoria elettorale del Fronte Islamico per la Salvezza, sono la conferma che lo *jihād* è l'unico strumento per instaurare lo stato islamico. Gli attacchi del GIA s'intensificano a partire dall'estate del 1993 in Algeria, per poi arrivare a colpire in territorio francese con gli attentati del 1995.

subordinazione economica e culturale di settori in espansione della popolazione europea» (A. Sbraccia, 2018).

Accogliendo la classificazione operata da Khosrokhavar, distinguiamo le tre tipologie di soggetti radicalizzati:

- soggetti provenienti da paesi a maggioranza musulmana, dove le proteste nei confronti di governi nazionali sono sfociate nella volontà d'instaurare un regime islamico internazionale;
- soggetti provenienti dall'Europa, dal Nord America e dall'Australia. Il loro intento è combattere l'islamofobia e difendere i musulmani sotto attacco;
- soggetti provenienti da paesi sotto occupazione militare come la Palestina, il Kashmir, la Cecenia. In questi casi si combatte un conflitto nazionalista nel nome dell'islam (cfr. F. Khosrokhavar, 2017).

Il sociologo iraniano riconosce una differenza di status tra i radicalizzati in occidente e nel mondo musulmano. Se nel mondo islamico sono prevalentemente le nuove generazioni della classe media ad essere coinvolti nell'esperienza militante, in Europa la maggioranza dei radicalizzati è composta da persone che vivono in condizioni precarie o soffrono per la loro esclusione, spesso già criminalizzate – per reati concernenti droga o furti – e, almeno parzialmente, fuori dal contratto sociale.

In entrambe le situazioni, possiamo individuare una triplice tipizzazione:

- persona umiliata (giovani delle *banlieues*, giovani palestinesi), spesso dotata di una formazione scientifica, di ceto inferiore ed emarginato da un regime politico o da un sistema economico e sociale;
- individuo vittimizzato, dal quale l'esclusione, l'umiliazione e il razzismo vengono vissute come una dimensione esistenziale che trasmette un senso di privazione e un sentimento di ghettizzazione dai quali sembra impossibile uscire. La sua eventuale propensione alla delinquenza si tramuta in odio per i non musulmani, trasportandolo verso ideologie jihadiste;
- membro di un gruppo aggredito, la Neo umma, molto diversa dalla comunità reale dei musulmani. La stigmatizzazione sociale lo trasforma in un musulmano rinato (*born again*) che affronta la società in cui è vissuto e che lo ha trasformato in un nemico implacabile (cfr. F. Khosrokhavar, 2017).

Il radicalizzato, scopre un'identità che lo fa sentire superiore agli altri, esce dall'anonimato in cui si ritrova a vivere facendosi portavoce dei suoi fratelli sofferenti. Diventa, come si evince dal seguente brano di intervista: «(...) il musulmano speciale, quello che si sacrificherà per fare del bene alla propria religione (...)».

Ancora:

(...) vedi, se vivi in una società in cui sei escluso, qual è l'unica cosa che ti può dare conforto? Cioè (...) io abito in 'sto paese dove sono tutti razzisti, nessuno mi accetta,

ovviamente tu ti deprimi, però in cosa trovi conforto? In Dio, bene, leggo il Corano. Ecco proprio perché odi l'altra società, perché loro ti odiano tu li odi ovviamente, odi l'altra società, non hai amici. Lì vai nel fondamentalismo, lì, magari, il libro [pensi] "eh no", allora vai a seguir[lo] letteralmente, ma perché ti trovi bene lì, trovi conforto perché sei escluso dall'altro mondo (italiano, 20 anni).

La ricerca di questa nuova identità permette al radicalizzato di superare la sensazione che Sayad chiama di “doppia assenza”: essere musulmano significa non essere né francese, italiano o inglese né arabo. Significa trovare una nuova appartenenza, perché, come spiega Sayad, il migrante, nel nostro caso specifico il migrante di seconda generazione, è *atopos*, un ibrido senza un posto dove stare, né cittadino, ma, allo stesso tempo, nemmeno straniero: «(...) esiste per difetto nella comunità di origine e per eccesso in quella di arrivo, ed è dunque doppiamente assente» (FAIR, 2019). Non sa chi è, non sa da dove viene e non sa dove andare, non è accettato né dal paese che lo ospita, ma nemmeno da quello di origine, perché, quando torna è «un cavallo di troia», una persona che mente sapendo di mentire. Il migrante che vive in condizioni di oppressione ed esclusione in Europa, non lo dice, assecondando indirettamente una volontà generalizzata di partire dai contesti di emigrazione che provoca una totale destrutturazione della società contadina. Non diversamente, questa situazione si ripercuote anche sui figli, perché: «I giovani discendenti del Nord Africa non possono essere francesi perché sono fondamentalmente arabi, ma sono arabi solo nel nome. Non parlano arabo, anche se spesso conoscono alcuni termini di cui abusano e hanno una conoscenza approssimativa del dialetto arabo, e sono considerati stranieri nel paese dei loro genitori o nonni. Nell'Islam, trovano una vita utile» (F. Khosrokhavar, 2017, 88). Questa assenza viene intercettata dall'islamismo radicale, offrendo al soggetto la possibilità di sacralizzare il suo odio nei confronti della società. Una società, quella dello stato nazione d'arrivo, che per sua stessa natura discrimina tra «nazionali» e «non nazionali», perché, come osserva Sayad, senza discriminazione non esisterebbe stato nazione. L'immigrazione e i suoi frutti, dunque, perturbano l'intero ordine nazionale: «(...) confonde la separazione o la linea di frontiera tra ciò che è nazionale e ciò che non lo è, perturba e confonde l'ordine fondato su questa separazione. (...)» (A. Sayad, 2002, 369). Sulla scia di questi studi, altri lavori più recenti hanno evidenziato una sorta di «sindrome coloniale», che rende impossibile il riconoscimento, da parte della società d'accoglienza, delle sue seconde generazioni, perché come osservano Césari e Castel: «Le discriminazioni di cui sono oggetto e il disprezzo nei confronti della loro cultura di origine sarebbero il prodotto delle difficoltà da parte della società francese di accettare un

“altro” che è stato a lungo l’“inferiore” o il “nemico”, soprattutto durante le guerre di decolonizzazione» (J. Césari e R. Castel in T. Caponio, C. Schmoll, 2011, 111).

L’esperienza della doppia assenza, seppur descritta in termini diversi e personali, viene descritta in questi stralci:

Beh, ovviamente è casa mia (...) mmm bene (...) per esempio se sono qua in Italia vengo sempre vista come italo marocchina quindi sempre come marocchina, invece quando vado in Marocco vengo sempre vista come italo marocchina quindi come quella italiana che va in Marocco. Quindi si c’è sempre questa doppia nazione che anche se sei qua o là sei sempre parte di un altro Paese.

E questo come ti fa sentire?

Quando ero più piccola mi dava fastidio sinceramente (...) però poi ho incontrato più persone che hanno questa doppia cittadinanza e anche loro sono passati per queste fasi quindi ho capito che è una cosa comune (...) (italiana, 23 anni).

No allora ti spiego, tutte le estati andavo lì, io partivo ab beh in Marocco non vedeva l’ora da piccolo, cioè molto da piccolo mi piaceva un casino, andavo in Marocco però ovviamente c’è un altro stile di vita, ti abituavi a quello stile di vita, con quel carattere ed essendo lì in quel momento dicevi io voglio vivere tutta la vita con questo ragionamento, con questo stile di vita, con questo modo di pensare che è giusto. Poi torni qua, i primi giorni infatti chiunque tornava dal Marocco i primi giorni lo vedevi che era tornato dal Marocco, bello carico, bello fresco, voglia di spacciare, dopo un po’ però stando qua un po’ ti riabitui, un po’ cambi ancora stile, mentalità, poi vai ancora lì e cambia ancora mentalità e continuavi così, poi va beh dopo cresci e capisci (...) (italiano, 20 anni).

(...) non mi piace tornare in Marocco, in quel posto dove abitano i miei nonni, chiedo sempre di lasciarmi qua (italiano, 18 anni).

Il jihadismo può allora diventare un atto di recupero della propria identità, in una società in cui l’identità è multipla, ma spesso frantumata. In particolar modo, come osserva Khosrokhavar, i giovani del “ghetto” sono attratti dal jihadismo per le sue dimensioni antisociali e di contro-dominazione, che permettono al radicalizzato di costruire una dimensione positiva di auto-promozione, da individuo che non conta nulla a individuo con un’identità unificata ed eroica (cfr. F. Khosrokhavar, 2017). Se prima di radicalizzarsi questi individui erano profondamente deislamizzati – molti non sanno nemmeno leggere e scrivere in arabo – e la religione era da loro vista e vissuta come un mero codice culturale, inutile nel contesto di vita occidentale, anzi, catalizzatore di discriminazione e razzismo, ora è proprio in un’interpretazione rigorista e conflittuale della stessa che i figli delle migrazioni possono cercare un’appartenenza, una comunità in cui sentirsi, finalmente, accettati. Una comunità, ricordiamo, immaginata, completamente differente da quel-

la dei genitori, che viene resa possibile grazie a quelli che Appadurai (1996) chiama i *mediascapes* delle comunità transnazionali (giornali, TV, Web), ossia sfere mediatiche transnazionali di riferimento. L'esperienza quotidiana di questi giovani offre «(...) una mobilità e una libertà al di là dello spazio locale (Grillo, 2007), consentendo loro di sottrarsi, in modo spesso creativo, da luoghi stigmatizzati e poveri di opportunità e di valorizzare la loro doppia appartenenza (F. Khosrokhavar, 1997, 87)» (T. Caponio, C. Schmoll, 2011, 113). La costruzione e l'ingresso in questa comunità vengono quindi oggi facilitati della rete, perché, «l'accesso allo spazio virtuale permette di riscoprire ciò che nello spazio reale (...) viene negato» (R. Guolo, 2018, 40). L'assenza di radicamento e la ricerca di questa nuova comunità, sono tracciate anche dallo sguardo psicanalitico offerto da Benslama, che vede i radicalizzati come persone attraversate da una crisi identitaria, segnata da vergogna e senso di colpa per se stessi, che viene “guarita” proprio dall'offerta islamista. Un'offerta che, oltre a sancire un radicamento, porta ad una «sovracompensazione», ossia, «un passaggio brusco da un complesso d'inferiorità a un complesso di superiorità» (FAIR, 2019). Per Benslama, oltre a fattori politici e sociali, bisogna dare rilevanza anche all'elemento psicologico del fenomeno, avvalorato dal coinvolgimento nella militanza jihadista di appartenenti della classe media.

Khosrokhavar, nel corso delle sue ricerche, arriva ad individuare alcuni elementi che contraddistinguerrebbero l'esperienza di vita dei giovani *banlieuesard*, principale serbatoio del jihadismo francese: vivere in condizioni di esclusione fisica e interiore e percepirti come vittime, reali o presunte, di ingiustizia sociale, razzismo e pregiudizio, portando, come osserva Jourdan, riprendendo il pensiero di Mbembe (2002): «(...) alla nascita e alla diffusione di una coscienza di sé (...) come una persona vittima della prevaricazione esterna (...) [che] viene in molte occasioni enfatizzata e sfruttata dai diversi attori in lotta per il potere con il duplice scopo di deresponsabilizzare e di legittimare il proprio operato» (L. Jourdan, 2010, 156). La vittimizzazione, o auto-vittimizzazione, provata da questi giovani, osserva lo studioso iraniano, è vissuta come impossibilità di uscire dalla “galera” in cui sono relegati e poggiata «(...) su una visione profondamente pessimistica dell'esistenza sociale da parte degli strati esclusi, combinata, nel caso di giovani provenienti da contesti migranti, con un rifiuto della loro identità “Araba”» (F. Khosrokhavar, 2017, 88). Da questo rifiuto, nasce un'identità di rottura, nemica della società degli integrati occidentali o di origine nordafricana, perché come osserva Paterniti Martello: «Interiorizzando lo stigma che gli altri attribuiscono loro questi giovani elaborerebbero di sé un'immagine *indegna*, e la percezione di questa indegnità si tradurrebbe in un'aggressività verso l'esterno. Al disprezzo di sé farebbe poi da *pendant* la maturazione di un odio per gli altri» (C.

Paterniti Martello, 2017, 61), che potrebbe trovare sfogo, per alcuni, nella carriera deviante e, per altri, nella “carriera” jihadista.

Ehh fra' quello perché sta frustrato, chissà cosa ha passato e ha una mente fragile. Tu per forza devi prendere uno così, uno che è dell'islam per fare un attentato devi convincerlo, alla maggior parte danno i soldi alla famiglia, la maggior parte fa: "come stai?" "come sei messo?", prendi magari uno tossico di fede musulmana, stai morendo, quello che gli hanno trovato, fra' queste cose non le dicono, le dicono solo su Al Jazeera, questo ragazzo è stato preso perché era già un tossico di merda, l'hanno preso, camuffato tutta la cosa e boom vai esploditi, prendi il camion investi tutti, spara a tutti, vecchio, però ti diamo dei soldi alla famiglia che non dovranno mai preoccuparsi per nulla. Uno così, nato e cresciuto in un paese che lo odia, con una mente così, già fatto di suo, fra' è facile è una preda molto facile capito? Ti giuro io fossi... la maggior parte lo fa, loro trovano delle persone così, dei ragazzi facili da prendere, da riempirgli la testa con le frottole, capito, che andrai veramente da dio, lo abbracerai, invece è solo per macchiare la faccia dell'islam. Io sto parlando con le mie parole eh, poi ognuno la penserà come vuole (marocchino, 27 anni).

Questo sentimento di vittimizzazione verrebbe poi ulteriormente rafforzato dall'incontro di simili soggetti con il carcere, incontro che intensifica l'avversione nei confronti dello stato, rappresentato dalle guardie carcerarie, indebolendone la legittimità in virtù di una percezione di odio istituzionale consolidato nei confronti dei musulmani, rappresentato, tra le altre cose, dalla mancanza di imam e di spazi per la preghiera. Sono convinti di essere in prigione non per aver commesso un reato specifico, ma in quanto emarginati sociali, attuano un meccanismo «sostitutivo» che «attribuisce la responsabilità dello scacco personale a una società che avrebbe tradito le aspettative legate a un progetto migratorio, oltre a un sistema giudiziario ritenuto discriminante. Gli immigrati, anche quelli musulmani, sottolineano spesso come nella loro pena inflitta (...) sia contenuta un'aggiunta legata a marcatori etnici e religiosi. Secondo questa lettura, essere arabi o neri, per di più musulmani, è considerato un'aggravante» (R. Guolo, 2018, 97).

Questo elemento specifico di vittimizzazione si può combinare, come si evidenzia nel seguente brano di intervista con un interlocutore che ha avuto esperienza di detenzione, con un deficit di consapevolezza sulle dinamiche di criminalizzazione:

(...) non è facile che tu trovi un detenuto, pochissimi ci sono, quello che dice ho sbagliato, mi penso di quello che ho fatto. No, chiunque dentro, la maggioranza, gli chiedi perché sei qua, ti dice sono innocente, non ho fatto niente. Magari non ti dice sono innocente, ma ti risponde non ho fatto niente, ma si camminavo e la vecchietta avanti... cerca di giustificare, di trovare giustificazioni [sul] perché lui sta lì. Non c'è una co-

scienza totale per cui uno sta là dentro. E questo qua è una degli elementi che favorisce proprio la radicalizzazione (marocchino, 30 anni).

Proprio il carcere si configura storicamente come luogo di conflitto e di proselitismo svolto nei confronti di detenuti comuni ad opera di detenuti politici, dove «(...) i primi sono, spesso, segnati da vite difficili (...) nutrono risentimenti che aspettano solo di essere canalizzati. I secondi hanno nell'ideologia una bussola che li orienta anche in condizioni difficili come la reclusione» (R. Guolo, 2018, 97). In questa istituzione si può avverare quell'incontro, possibile ma non certo, tra il deviante/migrante o figlio dell'immigrazione e quel detenuto “politico”, dotato di carisma, che ne sappia incanalare la rabbia e la frustrazione. Incontro possibile ma non certo perché a ricercare nel carcere l'elemento centrale della radicalizzazione, si rischia di «(...) costruire la fisionomia del rischio sulla figura del soggetto già stigmatizzato come criminale» (A. Sbraccia, 2017, 175). Per sfatare questa correlazione diretta, tra carcere e radicalizzazione violenta, basta citare il caso statunitense che rileva un unico caso di radicalizzazione violenta in carcere nel 2004, a fronte di una stima di 30.000 convertiti all'islam ogni anno all'interno degli istituti di pena. La possibilità dunque esiste, ma, affinché questo incontro avvenga, devono essere soddisfatte due condizioni essenziali: la presenza di reclutatori carismatici, magari a loro volta radicalizzati, e il tempo per i proseliti di accogliere la narrazione conflittuale. A sostegno di questa interpretazione, torna utile la costruzione idealtipica operata da Robert Merton, con particolare riferimento alle figure dell'*innovatore* e del *ribelle*. A questo autore si deve il tentativo d'individuare il modo in cui i soggetti si adattano, rispetto al rapporto tra fini socialmente condivisi e mezzi legittimi per raggiungerli. Merton, pur inserendosi all'interno del paradigma funzionalista si oppone fermamente alla concezione di anomia operata da Parsons, pioniere degli approcci consensualisti, che riconduce la devianza ad un difetto di socializzazione, «(...) a un difetto nel meccanismo di interiorizzazione delle norme legato ad una relazione primaria (genitori-figli) imperfetta» (A. Sbraccia, F. Vianello, 2010, 15). Secondo questa costruzione, una socializzazione primaria difettosa, darà forma ad un soggetto disfunzionale, incarnato nella figura del deviante, che il sistema sociale dovrà contenere. Diversamente, Merton inverte i termini della questione sostenendo che la devianza è data da un eccesso di socializzazione: quindi l'anomia non è caratterizzata da assenza o inefficacia delle norme, ma dalla loro incoerenza rispetto alle mete ambite. Come osserva Sbraccia: «L'anomia, intesa come cortocircuito tra due polarità (mezzi-fini, per semplificare) appare dunque come una categoria indispensabile per la lettura di una società costantemente esposta al mutamento e al conflitto nella quale si presenta appunto una «dissociazione fra le aspirazioni che vengono prescritte culturalmente e le vie strutturate socialmente per la realizzazione di queste

aspirazioni (Merton, 2000, 303)» (*ivi*, 16-7). Nella sua elaborazione, la figura dell'*innovatore* assume una rilevanza particolare, poiché, pur non soffrendo di difetti di socializzazione rispetto al suo contesto di riferimento, avverte una condizione di «deprivazione relativa» che, rispetto a come lui percepisce il proprio posizionamento sociale, spinge ad uno scarto di percorso che legittima il raggiungimento delle mete socialmente condivise attraverso pratiche illegali. Nel 1968, Merton introduce nel suo schema analitico il *ribelle*, figura che attiene propriamente al campo ideologico, perché oltre a non condividere i mezzi legittimi offerti del sistema sociale, non ne condivide nemmeno le mete, anzi, considera che mezzi e mete siano costrutti sociali e arbitrari che non meritano riverenza e non possiedono legittimità. Sulla base di questa teorizzazione è possibile ipotizzare che dall'incontro tra queste due figure, la seconda in grado d'intercettare il risentimento dei primi, possa nascere una «saldatura di pericolosità» in chiave eversiva dell'ordine costituito, «(...) con la concreta possibilità che l'effetto traino della ribellione organizzata per gruppi conduca alla rivolta» (*ivi*, 19-20). Ed è proprio ciò che sostiene Khosrokhavar con riferimento alla radicalizzazione islamista: in carcere il detenuto ha modo di diversificare la propria carriera criminale, di affinare capacità e conoscenze e di stringere rapporti. L'influenza salafista⁷ nelle carceri francesi, ad esempio, è cresciuta notevolmente negli ultimi quindici anni, acquistando una grande forza attrattiva nei confronti dei detenuti, grazie alla capacità di operare un'«inversione dei ruoli», attraverso la quale, da giudicati si diventa giudici.

Gli elementi appena descritti sono presenti nel racconto fatto da un ragazzo (ex detenuto), il quale, alla mia domanda «esiste la possibilità di questo incontro in carcere?», risponde:

Sì, il carcere per eccezione è uno dei primi posti dove può fare assolutamente presa. Possiamo dire che è un laboratorio di pensiero (...) il detenuto acquista delle capacità all'interno, che fuori si fa molta fatica ad avere, cioè quella di osservare, sentire, vedere dettagli, cioè proprio di trovare te stesso, di uscire da te e guardarti dall'esterno. Il fatto sta nelle persone che ti affiancano, se ci sono delle situazioni, condizioni, durante la carcerazione, [le] idee [si trasformano] in positivo, in meglio, guidati nel giusto senso, con lo stato, vengono in meglio. Ma, se vengono sfruttat[e] da altre persone si trasformano in un disastro. È un periodo diciamo molto sensibile.

⁷ Non esiste una correlazione diretta tra salafismo e jihadismo, anzi, la maggior parte dei salafiti si limitano a predicare e vivere una versione esclusiva dell'islam. Tuttavia, il quadro normativo del salafismo, soprattutto in carcere, potrebbe essere una componente nel processo di radicalizzazione. Come riporta Roy, il salafismo è portatore di due principali responsabilità: «(...) la prima (...) è costituita dalla "secessione" dalla società secolare e dal rifiuto di condividere quelli che oggi sono considerati valori comuni europei (...) La seconda responsabilità è di carattere morale (...) I predicatori salafiti (...) non possono non pronunciarsi sulla forte prossimità di un certo numero di assunti tipici del loro discorso e i concetti espressi dall'Isis» (O. Roy, 2017, 68).

E ancora, a proposito della «diversificazione della carriera criminale»:

(...) cioè per me il carcere, dopo la condanna ero ben saldo sulle mie decisioni, che una volta fuori avrei ripreso a fare quello che [facevo] anche in maniera un pochino diversa, avrei allargato. In quel periodo era uscita una legge, che era la Fini-Giovanardi, che metteva tutte le droghe allo stesso piano e quindi mi ha fatto anche riflettere e pensare, ma perché dovret continuare a spacciare solo hashish? Potrei tranquillamente spacciare e importare cocaina e renderla [ad] un prezzo molto più basso. Quindi di cambiare addirittura tipologia di stupefacenti che stavo spacciando e di passare alla cocaina e eroina, visto che c'era un mercato molto più appetibile e, anche con basse quantità, riesci a portare, mentre prima c'era l'ingombro, cioè, cento chili sono un borsone gigante per poi guadagnare, sì, si guadagnava anche lì cinquanta, settanta, ottanta mila euro, però in confronto alla cocaina e all'eroina, un viaggio così era milioni di euro. Quindi, lì prendevo informazioni dagli altri, cercavo di prendere contatti, fornitori, tipologia anche di persone che potevano procurare documenti falsi all'esterno, che conoscevano altri, quindi prendevo più contatti. E quindi questi erano i miei progetti (...) (marocchino, 30 anni).

Da queste preziose testimonianze, è facile osservare il delinearsi della figura dell'innovatore di Merton, così come declinata da Sbraccia all'interno del penitenziario (A. Sbraccia, 2018). Se il progetto di vita dell'intervistato, consiste in un “salto di qualità” nel mondo dello spaccio – da spacciato di fumo a spacciato di cocaina ed eroina, facilitato dall'incontro con persone in grado di fargli allargare le proprie conoscenze e il proprio giro d'affari – per sua stessa ammissione, la possibilità d'intraprendere la strada della radicalizzazione islamista era ben presente e percorribile, favorita anche dalla presenza dei soggetti opportuni: «E poi in carcere (...) sono loro che vengono a cercarti (...). Grazie ad un breve scambio di battute si concretizza quella «saldatura di pericolosità», possibile ma non certa, nata dalla capacità dei “ribelli” d'intercettare la rabbia e le frustrazioni degli “innovatori” e di condurli alla rivolta, nel nostro caso, non interna, ma esterna e letale (cfr. A. Sbraccia, 2018).

4. Conclusioni aperte e prospettive future

A partire dalla presente panoramica, incentrata sulle caratteristiche dei radicalizzati di seconda generazione, così come descritte, *in primis*, dal sociologo iraniano Khosrokhavar, si è cercato di delineare alcuni elementi che potrebbero essere utili allo studio del fenomeno islamista all'interno del contesto italiano, in quanto, come afferma Guolo: «Sia pure a livello embrionale (...) l'Italia sta già vivendo fenomeni di radicalizzazione, nelle forme e nella tipologia dei soggetti coinvolti, sperimentati in altri contesti» (R. Guolo, 2018,

143). Soggetti, come abbiamo visto, responsabili di essere diversi e, dunque, potenzialmente pericolosi, colpevoli di essere in un luogo che non è il loro, perché, riprendendo nuovamente l'insegnamento di Sayad: «Il giovane di seconda generazione si trova (...) nella situazione di dover doppiamente legittimare la sua appartenenza (...) Una legittimazione che è però impossibile, poiché ogni stato-nazione, richiede una fedeltà esclusiva e tende a considerare come sospetto un individuo che rivendica un'appartenenza a due stati» (A. Sayad in T. Caponio, C. Schmoll, 2011, 8) e, aggiungerei, soprattutto se di religione islamica. Ed è proprio su questo elemento dell'esclusione e della ricerca di una nuova appartenenza che bisogna puntare l'attenzione, perché, per quanto la nostra storia recente ci abbia risparmiato dagli attacchi, il materiale raccolto – frutto di una ricerca esplorativa – sembra dare conferma (o quanto meno non smentire) ad alcune delle ipotesi iniziali sulle motivazioni alla base di una possibile scelta militante tesa verso lo *jihād*. Adottando una concezione del processo di radicalizzazione, inteso come deriva soggettiva, essa, sia pure con gradazioni differenti, viene contemplata dalle persone che ho avuto la possibilità di Intervistare: tutte sanno cosa vuol dire non appartenere ed essere figli indesiderati dell'Italia, sia che abbiano 30 anni, sia che ne abbiano 18. Attraverso le loro parole, si coglie la capacità che le organizzazioni islamiste possono esprimere in vista di intercettare una sofferenza esistenziale profonda, offrendo un'appartenenza o una via d'uscita a chi non ha più nulla da perdere. Tutti gli intervistati, pur senza giustificare gli attentati, identificano delle responsabilità per la diffusione dell'islamismo in occidente, che comprendono tanto il razzismo e l'esclusione vissuta, quanto il contesto di vita in cui si cresce e, accogliendo la prospettiva storico-politica di Laurent Bonnefoy⁸, le ferite inferte e le memorie infauste lasciate dagli stati occidentali in Africa e nel Medio-Oriente. Nessuno di questi elementi può essere escluso dall'analisi del fenomeno, perché, proprio per la diversità e unicità degli interessati, non esiste un unico motivo che possa spingere un soggetto ad abbracciare l'islamismo militante: la motivazione determinante per alcuni, può non esserlo per altri.

Per concludere, per quanto la pandemia in corso abbia ridimensionato la preminenza del fenomeno islamista e jihadista nella comunicazione pub-

⁸ Laurent Bonnefoy, allievo di Burgat, sostiene «(...) le cause determinanti (...) non sarebbero né religiose né psicologiche, che si tratti di jihadismo francese o di quello siriano. Il determinante principale sarebbe politico, in quanto alla base di ogni forma di radicalismo islamico ci sarebbero delle rivendicazioni materiali e simboliche ben precise e ricostruibili» (C. Paterniti Martello, 2017, 54). Secondo questa interpretazione la violenza jihadista è una violenza reattiva, di rivolta, dove l'ideologia gioca un ruolo importante, ma solo nella misura in cui legittimata da una violenza preesistente, la quale, per essere compresa deve essere analizzata nel contesto locale e nelle forze sociali che la compongono.

blica, le sue fila continuano ad esistere e a rafforzarsi nel Sahel, ma anche in Europa con gli ultimi attacchi in Francia e in Austria (fine 2020). Se a ciò fa da contraltare l'aumento dell'esclusione e del razzismo, sempre più diffuse e istituzionalizzate, il *gap* che ci separa da altri Paesi potrebbe essere ben presto colmato. Infatti, le persone nate o socializzate in Italia crescono e aumentano e, come scrive Frisina: «(...) i processi di soggettivazione di molti giovani musulmani hanno come motore «restituire lo sguardo» e sottrarsi a pervasivi processi di inferiorizzazione» (A. Frisina, 2017, 90).

Riferimenti bibliografici

- ALLIEVI Stefano, GUOLO Renzo, RHAZZALI Mohammed Khalid, a cura di (2017), *I musulmani nelle società europee. Appartenenze, interazioni, conflitti*, Guerini e Associati, Milano.
- APPADURAI Arjun (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimension of Globalization*, University of Minnesota Press, Minnesota (trad. it. *Modernità in polvere: dimensioni culturali della globalizzazione*, Milano 2001).
- ASSOCIAZIONE ANTIGONE, a cura di (2017), *Islam e radicalizzazione: processi sociali e percorsi penitenziari*, Editoriale scientifica, Napoli.
- BOMBARDIERI Maria, GIORDA Maria Chiara, HEJAZI Sara (2019), *Capire l'Islam. Mito o realtà?*, Scholé, Brescia.
- CAPONIO Tiziana, SCHMOLL Camille (2011), *Lo studio delle seconde generazioni in Francia e in Italia. Tra trasnazionalismo e nazionalismo metodologico*, in https://www.academia.edu/5067656/Con_Tiziana_Caponio_2011_.Lo_studio_delle_seconde_generazioni_in_Francia_e_in_Italia._Tra_transnazionalismo_e_nazionalismo_metodologico_in_Barbagli_M._Schmoll_C._Stranieri_in_Italia._La_Generazione_dopo._Bologna_Il_Mulino_draft_paper.
- FAIR (2019), *Formazione sul fenomeno della radicalizzazione violenta nel sistema penitenziario*, Slides corso di formazione, 17/25/30 gennaio.
- FRISINA Annalisa (2017), *Giovani musulmani/e figli/e delle migrazioni in Italia. Continuità e cambiamenti*, in ALLIEVI Stefano et al., a cura di, *I musulmani nelle società europee*, Guerini e Associati, Milano, pp. 83-100.
- GRILLO Ralph (2007), *Islam and transnationalism*, in "Journal of Ethnic and Migration Studies", 30, 5, pp. 861-78.
- GUOLO Renzo (2002), *Il fondamentalismo islamico*, Laterza, Roma-Bari.
- GUOLO Renzo (2004), *Il partito di Dio. L'Islam radicale contro l'Occidente*, Guerini e Associati, Milano.
- GUOLO Renzo (2018), *Jihadisti d'Italia. La radicalizzazione islamista nel nostro Paese*, Guerini e Associati, Milano.
- HORGAN John (2014), *The Psychology of Terrorism*, Routledge, New York (trad. it. di A. Chiesura Alessia e G. Narducci, *Psicologia del terrorismo*, Milano 2015).
- JOURDAN Luca (2010), *Generazione kalashnikov: un antropologo dentro la guerra in Congo*, Laterza, Roma-Bari.
- KHOSROKHAVAR Farhad (2015), *Radicalization*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris (trad. ing. *Radicalization*, New York 2017).

- MBEMBE Achille (2002), *African Modes of Self-Writing*, in "Public Culture", 1, 14, pp. 239-74.
- MUNIZZA Carmine, PELOSO Paolo, FERRANNINI Luigi (2017), *Terrorismo, terrorista e funzionamento mentale*, in "Rassegna italiana di criminologia", 4, pp. 253-61.
- PATERNITI MARTELLO CLAUDIO (2017), *Le radici della radicalizzazione nella riflessione teorica francese*, in "Antigone", 1, pp. 47-68.
- REED Phil (2005), *Dining with Terrorist, Meetings With The World's Most Wanted Militants*, Macmillan, London (trad. it. di S. Viviani, M. Gurioli, S. Magi, *A cena con i terroristi, incontri con gli uomini più ricercati del mondo*, San Lazzaro di Savena 2006).
- ROY Olivier (2016), *Le djihad et la mort*, Éditions du Seuil, Paris (trad. it. di M. Guareschi, *Generazione ISIS: chi sono i giovani che scelgono il califfato e perché combattono l'Occidente*, Milano 2017).
- SAYAD Abdelmalek (1999), *La double absence*, Éditions du Seuil, Paris (trad. it. di D. Borca e R. Kirchmayr, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano 2002).
- SARTI Tommaso (2018), *Riflessioni sulla radicalizzazione islamista: una rassegna sui testi Generazione ISIS, Jihadista della porta accanto e Jihadisti d'Italia*, in "Studi sulla questione criminale", 3, pp. 69-78.
- SARTI Tommaso (2019), *Dalla strada alla galera: conversione e radicalizzazione*, in "Rassegna italiana di criminologia", 4, pp. 290-9.
- SBRACCIA Alvise (2017), *Radicalizzazione in carcere: sociologia di un processo altamente ideologizzato*, in "Antigone", XIII, 1, pp. 173-200.
- SBRACCIA Alvise (2018), *A volte ritornano: disintegritati, frustrati e radicalizzabili*, in "Studi sulla questione criminale online", in <https://studiquestionecriminale.wordpress.com/2018/01/10/a-volte-ritornano-disintegritati-frustrati-e-radicalizzabili-di-alvise-sbraccia-universita-di-bologna/>.
- SBRACCIA Alvise, VIANELLO Francesca (2010), *Sociologia della devianza e della criminalità*, Laterza, Roma-Bari.
- ZACCARIELLO Augusto (2016), *Il fenomeno della radicalizzazione violenta e del proselitismo in carcere*, in "Diritto penitenziario", 3, pp. 43-7, in https://www.sicurezzaejustizia.com/wp-content/uploads/2016/10/SeG_III_MMXVI_ZACCARIELLO.pdf.

Abstract

RADICALIZATION OF SECOND GENERATIONS MIGRANTS IN ITALY: A LINE OF RESEARCH TO EXPLORE

In order to establish whether the process of Islamic radicalization of second generation migrants is present in Italy, the author adopts a qualitative methodology. Semi-structured interviews were conducted to explore the motivations which might push somebody towards such a process.

Key words: Second Generations, Islamism, Double Absence, Radicalization.