

RADICALIZZARE I VALORI IN ADOLESCENZA ^(*)

di Adolfo Ceretti

SOMMARIO: 0. Terroristi “*homegrown*”. – 1. Dissidi. – 2. Accedere alle cosmologie dei perpetratori: soliloqui e comunità fantasma. – 3. Da un video di Mtv a una foto segnaletica. – 4. Nello Stato Islamico, imboccando un processo di *violentizzazione*. – 5. Congedo.

0. Terroristi “*homegrown*”.

Nato a Marrakech nel 1992, Anas el-Abboubi si trasferisce in Italia all’età di sette anni, a Vobarno, un piccolo paese di montagna nel bresciano. Dopo gli studi presso un istituto tecnico di Brescia si afferma nella scena locale *hip hop* con il nome di McKhalif. Intervistato a proposito della sua proposta musicale da Mtv nel 2012 in uno speciale intitolato “Nel ritmo di Allah”, Anas racconta il suo vissuto di esclusione sociale, la sua percezione di essere stato “rovinato dalla società” e il ruolo positivo giocato dall’Islam nella sua vita, in seguito a una recente conversione. Pochi mesi dopo il ragazzo abbandona la musica, attività vietata dall’Islam, e intraprende un rapidissimo processo di radicalizzazione online: apre diversi profili social, traduce testi *ihadisti*, produce materiale propagandistico, fa proselitismo islamico in strada, intraprende ricerche per confezionare esplosivi, attiva contatti e raccoglie informazioni per diventare un *foreign fighter*. Nel 2013 viene arrestato dalla Digos in seguito ad alcune ricerche da lui svolte su *Google Maps* nella città di Brescia, interpretate quale tentativo di identificare dei bersagli per possibili attacchi terroristici. Circa due settimane dopo, el-Abboubi viene però scarcerato per insufficienza di prove, decisione confermata dalla Corte di Cassazione sul finire dello stesso anno, quando ormai in realtà il ragazzo era già partito per la Siria dove aveva aperto un nuovo profilo social con il nome di Anas al-Italy.

“La sua è un’idea positiva, sta andando a difendere un Paese”, è stato il commento del rapper e amico Dr. Domino, che ha continuato: “Vuole portare l’Islam in tutto il mondo. Anche se fosse morto, non sarebbe per forza negativo”. Che sia morto, secondo la sua famiglia, è in effetti altamente probabile, poiché non si hanno sue notizie da anni.

Ad oggi di Anas el-Addoubi rimangono pochissime tracce sul web: un estratto del video citato di Mtv in cui si esprime con la sua parlata bresciana e una vitalità dirompente; un paio di post nel suo blog *Sharia4Italy*; una foto segnaletica della Questura di Brescia in cui sembra quasi sorridere; due immagini estremamente

(*) Contributo destinato alla pubblicazione nel volume: MISCIOSCIA D. (a cura di), *L’Araba Fenice. Genesi e sviluppo dei valori in adolescenza*, Franco Angeli, Milano.

estetizzanti in cui imbraccia delle armi, presumibilmente in Siria e, infine, la notizia di una condanna a sei anni per apologia e associazione con finalità di terrorismo¹.

1. Dissidi.

È importante, prima di provare ad accedere ad alcuni frammenti della “cosmologia” di Anas el-Addoubi, precisare che la storia della sua vita radicalizzata e violenta, soprattutto dopo essere sbarcato in Siria, costituisce un esempio paradigmatico in cui i “conflitti” distruttivi vissuti sul piano interpersonale e con le istituzioni possono essere meglio compresi se ridefiniti con l’espressione “dissidi”.

Più volte ho riflettuto sul fatto che mentre una lite è un conflitto “riducibile”, il dissidio non lo è, perché si tratta di casi in cui le parti non parlano due diversi dialetti di una lingua, ma due lingue diverse. È quello che accade a el-Addoubi quando sembra non comprendere la società in cui si è trovato a vivere, da lui descritta come “malinconica e perversa”, ipocrita e ingiusta.

Detto altrimenti, “un caso di dissidio fra due parti ha luogo quando il ‘regolamento’ del conflitto che le oppone si svolge nell’idioma di una di esse, mentre non significa nell’idioma, nell’universo simbolico dell’altra” (LYOTARD, 1985).

Più dettagliatamente, che cosa accadrebbe se el-Addoubi fosse vivo e venisse processato in Italia? La domanda cruciale verte su questo punto: la *sua* violenza di adolescente radicalizzato potrebbe essere totalmente assunta dal processo?

Se, come sostiene Antoine GARAPON (2007), “il processo è un addomesticamento della violenza per il tramite del rito”, la posta in gioco è capire, allora, se a fronte di un dissidio l’atto di giustizia ordinaria abbia la potenza, attraverso la sua “sacralità” e la condanna dei colpevoli a una pena detentiva, di ri-equilibrare le parti.

In virtù della mia esperienza personale di criminologo e di mediatore dei conflitti ho potuto incontrare numerose persone che, nel corso della loro vita, avevano fatto scelte radicali aderendo alla lotta armata, in Italia, negli ultimi decenni del secolo passato. Sull’altro fronte, ho incontrato anche numerose vittime e parenti di vittime di quel periodo storico denominato “anni di piombo” (BERTAGNA, CERETTI, MAZZUCATO, 2015).

Ancorandomi a quell’esperienza, la risposta tende decisamente verso il negativo.

In questi contesti il processo, e tutto il suo apparato simbolico, appare alle vittime da un lato un rito necessario e imprescindibile, ma dall’altro non di rado un luogo dove difficilmente si determina una qualche forma di ri-equilibrio fra le parti, poiché anche al suo interno – non-ostante la potenza del rito – il *perpetrator* continua a mantenere forza, potere e dominio nei vissuti di chi è stato offeso.

D’altro canto, per un combattente armato o per un adolescente radicalizzato il tentativo di “composizione del dissidio” inaugurato dal processo penale *non significa* poiché – assumendo la loro prospettiva – avviene in un idioma che significa unicamente

¹ Per ricostruire le note biografiche di Anas el-Addoubi mi sono basato principalmente sul testo di Lorenzo Vidino (2014).

per chi lo celebra, per chi ha subito il torto e per il corpo sociale. Come scrive Carol Beeb Tarantelli, parente di vittima del terrorismo: “Anche se le ideologie addotte a giustificazione degli atti violenti possono mutare nel tempo, la condanna morale non ha nessuna rilevanza per i terroristi, [...] che non riconoscono un esterno dal quale possa provenire qualsivoglia valore. [...] La distanza fra loro e l’altro è zero o è l’infinito: l’altro o è inglobato in loro o è espulso a una distanza infinita” (TARANTELLI, 2010).

Generalizzando, il giudice, col suo corpo togato, non è quasi mai percepito e individuato, da chi è imputato di reati di violenza politica, come colui che “dice il diritto”, il terzo imparziale o, meglio, neutrale rispetto alle parti (RESTA, 2001; RESTA, 2003) quanto, piuttosto, come il depositario della superiorità – non riconosciuta – della Legge statutale rispetto alle accuse a lui rivolte.

Per questo, se tra i dissidenti non vengono aperti spazi e dedicati tempi alla “giustizia dell’incontro” – che in molti identificano oggi in quelli offerti dalla Giustizia riparativa² –, chi ha abbracciato un’ideologia totalizzante che considera la violenza – intesa quale attacco al corpo del nemico – moralmente approvata, quasi certamente non sarà mai riconosciuto come un appartenente a una “minoranza sconfitta”.

È possibile coltivare questi progetti quando il dissidio si configura tra islamici radicalizzati e le loro vittime come nel caso di El Addoubi?

Le difficoltà, ancora una volta, nascono dal fatto che, come ammonisce Lyotard, il dissidio non si riduce mai, non essendoci in nessun luogo un’istanza che lo risolva o addirittura, lo sciogla definitivamente: “Neanche la vittoria o la sconfitta possono riuscirci. Il discorso del dissidio è quindi proprio il contrario della storia, sia che la si consideri un tribunale o un cimitero” (MILNER, 1999).

2. Accedere alle cosmologie dei perpretatori: soliloqui e comunità fantasma.

Se nel 2015, contribuendo a pubblicare *Il libro dell’Incontro* (BERTAGNA, CERETTI, MAZZUCATO), avevo, insieme ai miei compagni di viaggio, affrontato le ricadute dei dissidi tra responsabili della lotta armata, le vittime e i parenti delle vittime attraverso le pratiche della Giustizia riparativa, negli ultimi anni ho maturato definitivamente la convinzione che questa forma innovativa di giustizia, se tratta casi come quello di el-Abboubi, possa (*rectius*: debba) essere preceduta da un *lavoro* individuale – diverso dalla psicoterapia, naturalmente – da svolgere entrando in dialogo con le “cosmologie violente” di queste persone – un’espressione che richiede un surplus di chiarimento.

Secondo la prospettiva di Lorenzo Natali e mia non esiste un atto violento, un’aggressione fisica, un attacco al corpo, che non implichi (almeno in parte) una “cosmologia” personale, intesa come un insieme organizzato di prospettive con cui

² L’Onu (United Nations Economic and Social Council (Ecosoc), Resolution n. 12/2002) definisce la Giustizia riparativa come “qualsiasi procedimento in cui la vittima e il reo e, se opportuno, altri individui o membri di una comunità lesi da un reato partecipano insieme attivamente alla risoluzioni delle questioni rilevanti sorte dal reato, generalmente con l’aiuto di un facilitatore”.

guardiamo e interpretiamo il mondo e mediante le quali ci posizioniamo al suo interno (CERETTI, NATALI, 2009; 2019; 2020).

Più dettagliatamente, una cosmologia personale si *fabbrica* tramite le infinite e minute pratiche quotidiane con cui ciascuno di noi costruisce il *suo* universo simbolico e si percepisce al suo interno insieme agli altri esseri umani. Si tratta, detto altrimenti, di un *tentativo* – in perenne evoluzione – di creare una forma di “ordine” nel proprio mondo simbolico, culturale ed etico nel mezzo del caos e del (dis)ordine del mondo sociale e culturale. Questa ricerca non costituisce una dinamica isolata dal resto della vita, confinata in qualche astratto ragionamento filosofico. Al contrario, ogni cosmologia personale è “situata”, e la nostra conoscenza di noi stessi è l’esito di un processo basato sulle negoziazioni riflessive che svolgiamo con altri attori sociali all’interno di contesti situazionali che sono strutturati anche in termini di “dominio”. L’ordine del quale stiamo parlando è continuamente ricreato nell’interpretazione di una situazione contingente (per esempio, nel rapporto io-tu si deve decidere chi assume un ruolo sovraordinato e chi assume un ruolo subordinato), nella preparazione di un atto sociale, nello sperimentare i propri vissuti corporei, nel ricorrere a un vocabolario personale e nell’esecuzione metodica/sistematica di certi modelli di comportamento. L’ordine si esprime anche nella classificazione morale degli altri esseri umani. Ciò significa che mentre gli attori sociali (si) narrano la propria storia, lottano per creare il loro universo di riferimento (CERETTI, NATALI, 2020). Gli “eventi”, infatti, non sono mai semplicemente “rappresentati” o “riflessi”: essi sono re-iscritti, tradotti, mediati e radicalmente ripensati attraverso la narrazione. Il ricorso allo *storytelling* consente di osservarsi da una certa distanza, all’interno delle storie che raccontano, zigzagando in un territorio a volte lucido altre volte opaco (CERETTI, NATALI, 2019).

Ne consegue che anche l’attacco al corpo più atroce può per noi essere compreso – più che come il frutto di un disturbo cerebrale, di una malattia morale, della perdita della ragione – come un “essere-altrimenti”, dotato di senso.

A muovere verso la radicalizzazione violenta non sarebbe, come pretendono le criminologie più tradizionali, la “mancanza”, la “carezza” di una buona socializzazione, un “vuoto di valori” quanto, piuttosto, il compimento di un percorso composto da una serie di *tappe* nel corso delle quali coloro che entrano a far parte di determinati gruppi – come quello che incrocia a un certo punto della sua esistenza el-Abboubi – sono socializzati a rappresentare come ingiustizie assolute i valori antagonisti e la violenza che li combatte.

Insieme a Natali, tutto il lavoro che come criminologo svolgo dai primi anni Duemila a *latere* del mio impegno di *practitioner* nel campo della Giustizia riparativa è indirizzato ad ascoltare, comprendere e formulare ipotesi teoriche nell’ambito di quella corrente di pensiero denominata dallo studioso statunitense Lonnie Athens “Interazionismo radicale”. La nostra prospettiva è tesa a intercettare il modo in cui gli uomini e le donne parlano a se stessi, che cosa si raccontano quando decidono di comportarsi così come si comportano, mettendo in atto atti violenti. La domanda dalla quale partiamo e alla quale chiediamo, ai nostri interlocutori, di fornire una risposta significativa risuona, sul piano teorico, in questi termini: “Chi filtra gli ordini e chi tiene i comandi dentro a quella cabina di regia che dirige il tuo agire distruttivo?”.

Questa prospettiva contiene innumerevoli appigli per convincersi che l'elaborazione interiore di questi atti è resa consapevole da un processo simbolico con cui l'attore sociale indica a se stesso (*self-indication*) e valuta – per quanto brevemente e in maniera sempre “fallibile” – se e come certi elementi – credenze, idee, desideri o stati di cose – abbiano a che fare con lui e cosa pensare, dire e fare in un determinato contesto. È questo dialogo interiore – che non ha una natura psicologica ma relazionale – a conferire un significato ai propri atti.

Gli stati d'animo e le emozioni che accompagnano le vite quotidiane – quelle che consideriamo normali – non mutano nella loro essenza, a mio giudizio, nemmeno quando anticipano e affiancano atti violenti brutali. Per questo motivo non deve stupire la normalità che si percepisce nell'intervista a el-Abboubi, o la fototessera in cui sembra che sorrida, la stessa normalità che viene peraltro chiamata in causa nelle classiche interviste mediatiche al vicino di casa dell'omicida.

La ridefinizione del paesaggio interiore che fa da sfondo allo scatenarsi delle dinamiche aggressive avviene attraverso le accelerazioni che i dialoghi interiori/soliloqui degli attori violenti ricevono quando interpretano drammaticamente la situazione in cui sono gettati, “ascoltando” e “rispondendo” alle proprie esperienze interiori che stanno per precipitare nel presente di quel gesto. Nel caso della radicalizzazione violenta di giovani che abitano le città europee questa accelerazione può convivere certamente – quantomeno nelle prime fasi – con atteggiamenti e stili di vita “normali”.

E allora: che cosa accade quando un “sistema organizzato di significati”, una trama narrativa si orienta verso direzioni di segno violento? Quando la normalità finisce per incresparsi in maniera definitiva?

Per contribuire a rispondere a questo perturbante interrogativo ci avvaliamo del “concetto sensibilizzante”³ di “comunità-fantasma”, che in via di prima approssimazione possiamo denominare come l'interlocutore “che riveste la parte principale nei nostri soliloqui”.

George Herbert MEAD (1966), il fondatore, negli anni Trenta del secolo scorso a Chicago, dell'“Interazionismo simbolico” – il sistema di pensiero dal quale prendono origine tutte queste considerazioni – riteneva che l'interlocutore principale del nostro *Self* fosse il *Me*, concepito come la voce generalizzata dell'intera comunità assunta tramite le molteplici interazioni sociali. Athens, per contro, attribuisce tale ruolo alla “comunità-fantasma”, che va intesa come un'*audience* di persone reali o immaginarie le

³ Un'azione acquista senso solo se collocata in un determinato universo simbolico. È questa la principale ragione per cui, secondo Blumer, solo le scienze fisiche possono utilizzare concetti che hanno pretese di definire chiaramente gli attributi di una specifica classe di oggetti. Al contrario, gli scienziati sociali devono servirsi di “concetti sensibilizzanti” che si limitano, per inquadrare i fenomeni sociali da studiare, a suggerire le guide di riferimento, le direzioni verso cui orientare lo sguardo, senza determinarlo (BLUMER, 1954, p. 7). Se si vuole azzardare una similitudine che possa rappresentare questo orientamento possiamo pensare a un brano di musica jazz. Come è noto, gli “standard” jazz seguono dei “binari codificati” che sono costituiti dal giro di accordi. Tutto il resto è improvvisazione. L'elaborazione di concetti sensibilizzanti a opera del criminologo non significa altro che individuare quei “binari” che guidano l'osservazione dell'“imprevisto” sociale (CERETTI, NATALI, 2009).

cui concezioni diamo normalmente per scontate, e di fronte alla quale ciascuno cerca di mantenere o migliorare la propria reputazione (ATHENS, 2007a). *I contain multitudes* è il titolo di una canzone di Bob Dylan scritta nel 2020 e già citata nell'*exergo*. Dentro a ogni persona, scrive Dylan parlando di sè, *vivono* infinite altre persone: "I'll keep the path open, the path in my mind/ I'll see to it that there's no love left behind/ I'll play Beethoven's sonatas, and Chopin's preludes/ I contain multitudes".

In breve, la comunità-fantasma assomiglia a un "parlamento interiore" (CERETTI, NATALI, 2009), rappresentato da tante opinioni quanti sono gli "altri-significativi" (i propri genitori, un insegnante, un esponente di spicco della propria comunità, di un credo religioso, di un gruppo politico, il gruppo dei pari o il capo carismatico di una baby gang a seconda dei contesti di appartenenza, dell'età e delle circostanze della propria vita) internalizzati durante tutto l'arco della nostra esistenza. Essa, pertanto, è il distillato delle esperienze passate e viventi, così come interpretate dai singoli attori sociali nel corso delle biografie individuali, tracciate dalle storie personali di partecipazione ad atti sociali.

"Vuole portare l'Islam in tutto il mondo. Anche se fosse morto, non sarebbe per forza negativo", così l'amico di Anas commenta le sue sorti, dandoci un indizio di quali siano, o siano state, le voci nel suo parlamento interiore. Emersi dentro esperienze sociali ed epoche differenti della vita, gli altri-significativi, i "compagni-fantasma" di el-Abboubi, conosciuti nel suo contesto di appartenenza, su Internet e poi, da ultimo, in Siria, iniziano a fornire i propri "consigli" in un "parlamento" che sorregge il suo processo di radicalizzazione, contribuendo a strutturare nuovi "ragionamenti morali", "massime morali" e indicazioni per intraprendere azioni⁴.

Come personaggi in cerca di autore, i nuovi compagni-fantasma di el-Abboubi si affollano allora attorno al punto cruciale della sua conversazione interiore, in cui sorge, impellente, un interrogativo: "Che cosa *voglio* fare qui e ora nella mia vita? Che cosa *devo* fare qui e ora nella mia vita?" La risposta, in questo caso, è stata: "Partire, combattere per lo Stato Islamico".

Per Quintan WIKTOROWICZ (2004), gli attivisti islamici approdano a questa risposta attraverso un numero successivo di tappe. Il processo prende avvio comunemente dopo una crisi personale che crea nell'individuo un'apertura cognitiva e una volontà di mettere in questione credenze in precedenza molto salde.

Questa osservazione di Wiktorowicz restituisce in modo molto preciso alcuni frammenti dei racconti che ho ascoltato dai combattenti armati degli anni Settanta: il viraggio accade quando gli individui provano a (ri)costruire un'identità andata in

⁴ ATHENS, 1994. Un aspetto che differenzia il concetto di comunità-fantasma da quello freudiano di Super-Io è che mentre quest'ultimo è fornito principalmente dalle relazioni instaurate con le figure parentali (in particolar modo con il padre e il suo ruolo normativo), a formare la prima può essere qualsiasi persona o qualsiasi gruppo che nel corso della vita incontra significativamente il soggetto, per esempio durante la sua carriera professionale o in ragione della sua mobilità sociale – che lo espone a *esperienze* con nuovi gruppi sociali. La comunità-fantasma, inoltre, ha una natura più *dialogante* di quella del Super-Io, in quanto è conversando incessantemente con le molteplici voci che la compongono che l'attore trae un senso per il proprio agire sociale, per orientare i propri bisogni, i propri desideri, le proprie aspettative (CERETTI, NATALI, 2009).

frantumi in un mondo che è ora percepito come ostile, confuso e confusivo. Molto acutamente Marta Nava rimarca, però, che “se durante gli anni di piombo vi era un clima culturale e sociale che animava le masse giovanili e conduceva i giovani a partecipare ai gruppi politici e radicalizzati, in una dimensione di gruppaltà dove il collettivo predominava l’individualismo, nella radicalizzazione attuale il giovane si percepisce eroe vendicatore, nella sua individualità e singolarità, dove a essere esaltato è il singolo individuo nel suo narcisismo” (NAVA, 2018).

È opportuno tuttavia rimarcare due passaggi cruciali a partire dalla lettura interazionista della violenza qui proposta, e che occorre tenere bene a mente fin da ora e che valgono anche quando si analizzano le dinamiche di radicalizzazione. Innanzitutto, questo approccio presuppone che le azioni concrete di chi muta il suo paesaggio interiore siano sempre l’esito di interpretazioni individuali delle situazioni, e che le esperienze passate e attuali costituiscano un flusso interiore che *orienta* in modo significativo il momento presente dell’azione (e della sua narrazione interiore) senza mai determinarlo interamente. In secondo luogo, questo sguardo interpretativo si concentra sul riconoscimento che l’azione violenta è *situata*, quindi sempre relativa a un certo contesto, e vede il futuro *foreign fighter* come un *attore*, cioè come un individuo che svolge un ruolo attivo nella costruzione del suo agire sociale (ATHENS, 1997; CERETTI, NATALI, 2009; 2019).

Il cammino di colui con cui si entra in dialogo viene così ricostruito alla luce di un metodo che si smarca da una spiegazione lineare di causa-effetto per seguire un modello c.d. “processuale”, in base al quale i fenomeni sono intesi quali esiti di processi di sviluppo le cui fasi iniziali non determinano automaticamente le ultime (ATHENS, 1984): l’evento finale – nel caso di el-Abboubi la sua nuova vita da *foreign fighter* – rappresenta dunque il risultato *mai scontato* di un lungo e difficoltoso processo interpretativo e simbolico *solo ipoteticamente* portato a conclusione da chi lo mette in atto.

3. Da un video di MTv a una foto segnaletica.

In questo dialogo immaginario con le poche tracce pubbliche della vita di el-Abboubi, le sequenze mancanti e decisive nel sentiero da lui imboccato sono due: non conosciamo quello che è accaduto nel brevissimo lasso di tempo intercorso tra il video di MTv e la foto segnaletica, e neppure che cosa sia avvenuto in Siria, cioè quale storia si sia dispiegata dopo l’arresto fino all’immagine in cui Anas imbraccia fieramente un kalashnikov nello Stato Islamico. Due sequenze che provo qui a immaginare, per offrire un contributo criminologico alla comprensione di un percorso che appare ellittico, composto di oscure accelerazioni e fatali *turning point*.

Senza esitazioni, nomino ciò che è avvenuto – in prima battuta – come un “cambiamento drammatico di sé” (ATHENS, 1995, CERETTI, NATALI, 2009).

Quando intervisto uomini e donne che hanno assunto, a un certo punto della loro vita, una cosmologia violenta, esploro, abitualmente, le loro polifoniche dimensioni narrative, al fine di situarle dentro a un più ampio *frame* discorsivo, che rappresenta una sorta di ponte che unisce il loro *Self* ai loro mondi sociali. È proprio perché “abitiamo”

degli universi narrativi che siamo liberi di passare da una narrazione a un'altra (PRESSER, SANDBERG, 2015). Questo assunto vale anche per chi vive all'interno di contesti etici e simbolici che accolgono – e perfino promuovono – l'uso della violenza. Le ricerche che svolgo con Natali (CERETTI, NATALI, 2020) mostrano che gli attori sociali che diventano violenti sono sempre in grado di ristrutturare le loro narrazioni abbandonando – in determinate situazioni particolarmente pregnanti, che accompagnano un loro cambiamento estremo – i suggerimenti dei loro altri-significativi originari, che ora non risuonano più come persuasivi con le prospettive di vita attuali. A partire da questa prospettiva, se concordiamo che il mondo è socialmente costruito tramite delle narrazioni, allora significa che può essere cambiato anche attraverso delle nuove narrazioni (PRESSER, SANDBERG 2015).

Nel corso dell'esistenza di ognuno di noi il *Self*, che è orientato da quel centro decisionale definito dalla comunità-fantasma, può essere messo in discussione, riorientato e fatto slittare drammaticamente verso una nuova conformazione/organizzazione valoriale e simbolica⁵.

Si tratta di mutamenti assai simili ai processi che accadono quando avviene una conversione religiosa ma che, a differenza dei primi, sono drastici e improvvisi e non implicano una istituzionalizzazione del processo di trasformazione (ATHENS, 1995). In questi frangenti di crisi, la consapevolezza della nostra comunicazione interna tende a farsi particolarmente acuta come quando, in una situazione problematica, parliamo con noi stessi per valutare le diverse vie d'uscita. Ma ora si tratta degli snodi decisivi, i più dolorosi e privati, delle esperienze biografiche.

Le fasi del "cambiamento", come anticipato, non si determinano automaticamente in modo lineare. Per consentire l'edificazione di un nuovo *Self*, quello vecchio dovrà frammentarsi, aprendo un periodo tormentoso, di auto-esame, durante il quale il livello di autostima può abbassarsi vertiginosamente, ma anche subire improvvise impennate.

Se il *Self* può essere rappresentato come un prisma attraverso il quale guardiamo noi stessi e il mondo esterno, una guida per lo più sicura e affidabile che ci restituisce, riflessivamente, un'immagine sufficientemente coerente di noi stessi, quest'ultima entra in crisi e viene abbandonata solo in corrispondenza di un'esperienza sociale traumatizzante e di un'epifania esistenziale che la richiama (per el-Abboubi, certamente, l'essere entrato in contatto, su Internet, con alcuni appartenenti all'Isis abitanti in Siria). Questi eventi rompono una trama simbolica data per scontata, e non è più dato di assimilarli e metterli a fuoco con le lenti forgiate con la pregressa storia personale. In altre parole, il *Self* non riesce più a metabolizzare queste inedite esperienze

⁵ Culturalmente, oggi, questa dinamica è accelerata dal passaggio – messo in evidenza nella intensa Introduzione da Diego Miscioscia – da una *società eteronoma*, basata su una morale superegoica, a una *società autonoma*, fondata – come ci ha insegnato Zygmunt Bauman – sulla scelta soggettiva e autoreferenziale dei propri valori da parte dei suoi cittadini. "A causa di questo passaggio che si è realizzato gradualmente nella seconda metà del secolo scorso – scrive Miscioscia –, vi sarebbe ormai da parte delle nuove generazioni un modo di pensare e di scegliere i propri valori, apparentemente più libero e meno soggetto a istanze superegoiche, ma in realtà governato soprattutto dal principio del piacere".

(semplicemente) perché i punti di vista rappresentati nella antecedente comunità-fantasma sono incapaci di fornire direttive chiare e coerenti su come ci si dovrebbe comportare (ATHENS, 1995; CERETTI, NATALI, 2009; 2019; 2020). Il “vecchio” compagno-fantasma propone di pensare e sentire in un certo modo, quello “nuovo” in un altro. Inondati da un flusso inarrestabile di eventi, di consigli, di interlocutori intimi e meno intimi, gli attori sociali non sono più in grado di governare pensieri ed esperienze emotive che sono, ora, in dissidio tra loro. Le istanze rivolte alla comunità-fantasma rimangono sospese in attesa di una risposta che non può venire, perché il mondo sembra essersi improvvisamente rovesciato e diventato alieno. E così che si inizia a volgersi verso qualcosa di ancora ignoto.

La *crisi*, dunque, non nasce interiormente solo tramite una svalutazione/rivalutazione del proprio mondo valoriale e simbolico, e non avviene perché vi è un riposizionamento che si situa unicamente a livello noetico, cerebrale, logico. È da là fuori che arriva qualcosa di strutturalmente drammatico per un individuo e che non è ancora possibile comprendere, ma che spiazza, turba e costringe ad andare in cerca.

Non sappiamo che cosa sia accaduto, di preciso, a el Abboubi, quale evento abbia scosso il suo mondo interiore. Probabilmente, come già percepibile nella sua intervista, e come accade in molti casi di radicalizzazione, il processo ha preso avvio da un profondo vissuto di ingiustizia sociale.

“Vivo nel paese di Heidi” afferma Anas nella videointervista, passeggiando per il paesino della bergamasca in cui è cresciuto e riconoscendo i benefici del contatto con la natura per la sua spiritualità. Tuttavia, poco dopo aggiunge: “Ma Heidi è razzista”, lamentando così la sua condizione di marginalità rispetto a una comunità coesa, composta di persone che si aiutano tra di loro e dalla quale si sente indiscutibilmente escluso. Molte ricerche condotte sulla radicalizzazione hanno rilevato che l’umiliazione costituisce, in effetti, un vissuto molto diffuso tra i ragazzi che intraprendono questi percorsi, che ritengono di aver subito un oltraggio morale in quanto stranieri, in quanto poveri, in quanto musulmani.

Non tutti coloro che sentono di occupare una posizione di svantaggio sociale, tuttavia, si trasformano in *foreign fighter*: perché ciò avvenga è necessario entrare in contatto con “altri fantasma” che trasformino questa vergogna in aggressività, attraversando così la seconda fase del processo che stiamo descrivendo. Come sostiene OLIVIER ROY (2017), “il profilo tipico del radicalizzato è quello di un giovane di seconda generazione o convertito, spesso coinvolto in atti di criminalità comune, quasi sempre privo di educazione religiosa ma con alle spalle un rapido e recente percorso di conversione/riconversione sviluppatosi nella maggior parte dei casi non nel quadro di una moschea ma all’interno di un gruppo amicale o tramite Internet”.

Preso coscienza dell’inadeguatezza del proprio *Self*, nasce l’impellenza di avviare una ricognizione per avvicinare le certezze passate con quelle di un *Self* provvisorio, animato da una nuova comunità-fantasma, composta almeno da alcuni compagni-fantasma differenti da quelli precedenti. Chiedere aiuto e conforto a coloro che hanno attraversato con successo esperienze sociali simili, per ottenere suggerimenti su come comportarsi in futuro, diviene ora urgente, non procrastinabile.

Questi altri interlocutori possono essere persone in carne e ossa, persone incontrate in Internet, ma anche ricordi, frammenti di frasi, parole ascoltate, lette e fatte proprie fugacemente anche molto tempo prima della crisi attuale, ma che *solo ora* acquistano senso compiuto.

Siamo sempre e solo noi, però, a metterci in cammino per intercettare una dimensione riflessiva non ancora esplorata e che, una volta maturata, sarà, ancora una volta, unicamente nostra. A tale scopo si setaccia senza tregua il proprio deposito di suggerimenti per soppesare e decidere quali siano i più coerenti da accogliere. Gradino per gradino, questo procedere confluisce in una sorta di rivelazione personale. Metaforicamente, l'attore ha ora di fronte un nuovo prisma che, finalmente, potrà rifrangere le esperienze sociali future e disperdere l'opacità di quella traumatica da poco vissuta.

Riprendendo le ricerche di Athens, di Natali e mie, apprendiamo che in questa fase il nuovo *Self* provvisorio è sottoposto alla prova cruciale dell'esperienza. L'interrogativo che, interiormente, el-Abboubi potrebbe essersi posto nel pieno di questa tensione emotiva è il seguente: "Sarò in grado, nel futuro, di assomigliare a chi i miei nuovi amici mi suggeriscono di essere? Sarò all'altezza della sfida che mi lanciano e che io ho accettato?". Nel mio linguaggio, la sua ipotetica domanda si traduce in queste parole: "Il mio nuovo *Self* riuscirà a traghettarmi indenne in mezzo a quest'esperienza minacciosa nella quale sono sospinto dai miei nuovi altri-significativi e dalla quale non desidero sottrarmi?"

È dunque sul piano della *praxis*, della prova esperienziale, che si testa l'affermarsi o il fallimento del *Self* provvisorio.

Nel caso di Anas abbiamo traccia della sperimentazione di una sua nuova versione di sé in occasione dell'episodio che lo ha portato per la prima volta a essere intercettato dalla Digos, che ha poi monitorato le sue attività sino al momento dell'arresto. Nelle prime fasi del suo processo di radicalizzazione, Anas decide infatti di *performare* le sue nuove appartenenze valoriali organizzando una manifestazione, per annunciare pubblicamente la sua affiliazione a un *nuovo* gruppo, che ha i suoi riti, le sue pratiche e anche una specie di suo "universo estetico", capace di donargli un'originalità, un'integrità e un'alterità. L'idea è chiara: protestare contro i poteri forti, i vizi impuri del capitalismo, contro tutto ciò che è *ḥarām*, contro i sentimenti antiislamici che mirano a corrompere ulteriormente la società odierna.

L'occasione per la protesta è offerta dalla pubblicazione online del film *Innocence of Muslims*, una pellicola sgangherata e di bassa qualità prodotta nel 2012 da un sedicente "ebreo israeliano" di nome Sam Bacile, uno pseudonimo che serviva in realtà a coprire l'identità di un cittadino egiziano di religione cristiano copta, al secolo Nakoula Basseley Nakoula. L'obiettivo del film, in breve, era mostrare l'Islam quale "cancro per l'umanità". Le proteste a cui el-Abboubi si associa avvengono a livello globale. In Libia, le manifestazioni contro *Innocence of Muslims* causano addirittura la morte, a Bengasi, dell'ambasciatore statunitense John Christopher Stevens. A Bergamo, il raduno organizzato da Anas assume una dimensione caricaturale, quasi grottesca perché, a riprova della natura embrionale del suo cambiamento drammatico di sé, egli decide di recarsi in questura prima della protesta per chiedere il permesso di bruciare bandiere

israeliane e di esporre scritte contro Barack Obama. Da qui lo stupore e l'immediata attenzione da parte delle forze dell'ordine.

Assistiamo, dunque, a una fase di transizione in cui l'attore sociale inizia a verificare se la sua attuale comunità-fantasma si sta rivelando una guida affidabile per il futuro. E ciò avviene solo se questo neo-nato ri-orientamento simbolico-valoriale riesce a integrare con successo l'intera esperienza sociale che, nel recente passato, aveva prodotto la crisi.

Nel caso dei giovani ragazzi radicalizzati, i frammenti di nuovi altri-fantasma disponibili *online* e "pronti al consumo" che rispondono a un diffuso bisogno di legami, di appartenenza, di comunità, sembrano offrire finalmente sostanza a esistenze che si sono "spezzate". Come scrive Roberto CORNELLI (2018): "Ciò che crea legame, nella fase di consolidamento, non è la classe sociale e nemmeno l'esperienza religiosa vissuta nel gruppo di origine (la famiglia o l'etnia della famiglia) ma la cultura di un islamismo radicale che si pone come unica, autentica e definitiva alternativa all'*american way of life* per qualche migliaio di giovani, frustrati nelle loro aspettative di cittadinanza, in rotta con la famiglia, la scuola e le istituzioni, con precedenti penali per piccoli reati contro il patrimonio ed esperienze di abuso di alcol, in cerca di un progetto per cui valga la pena vivere o morire".

Complessivamente, le condizioni di vita nella tarda-modernità delle democrazie occidentali accrescono, in un gran numero di individui, un prepotente "bisogno di essere comunità", che fa da contrappunto a una diffusa diserzione dalla sfera sociale e pubblica e alla perdita del legame emotivo con l'altro. Penso, in particolare, tanto al dilagare dell'"individualismo narcisistico", che riflette l'immagine di un soggetto edonistico e irrazionale, ripiegato su se stesso e teso a un'affermazione senza limiti, quanto al diffondersi del "relativismo" inteso come valore... assoluto. In particolare, nell'Europa contemporanea questo bisogno di essere comunità si manifesta in modo più acuto nella seconda e nella terza generazione di migranti musulmani che si sono occidentalizzati, i quali vivono in una condizione di alienazione rispetto ai loro coetanei autoctoni e alla comunità di appartenenza dei loro genitori. Un concetto chiave nella visione del mondo sposata dai futuri militanti islamici è quello di *ummah* o, come la definisce Roy, di *neo-ummah*, un costruttore di senso reso possibile proprio dall'indebolimento dei legami identitari tradizionali (ROY, 2004; DALGAARD-NIELSEN 2010). La *neo-ummah* è una comunità costruita a livello immaginario globale che abbraccia tutti i musulmani. Invocando la *ummah* il militante islamico pone l'individuo dentro a una comunità più ampia e alternativa rispetto a quella della società occidentale. Il concetto facilita la costruzione di un senso di solidarietà da parte di musulmani europei con i musulmani che vivono nelle aree di conflitto armato di tutto il mondo. Una solidarietà sostenuta da immagini di civili che soffrono in zone di guerra e dagli appelli emotivi al loro salvataggio che si rinvengono nel materiale di propaganda di gruppi militanti diffuso nel *web*.

Nel tumulto di queste passioni e di queste visioni, è la fiducia che nasce dalla contezza di aver superato delle *prove* (i. e. definire la propria comunità di appartenenza quale "Heidi razzista", dichiarare la propria conversione, bruciare una bandiera israeliana, fare ricerche su Google Maps per individuare possibili bersagli da colpire) a

suggerirci che el-Abboubi sta concretamente edificando un *Self* capace di ri-nominare il mondo.

Non è corretto, però, intendere il cambiamento che sorregge la radicalizzazione come un processo ineluttabile, “a tunnel”. La prova critica dell’esperienza può registrare, infatti, uno scacco ogniqualvolta l’epifania esistenziale che ha innescato la crisi si congela, nonostante la nuova architettura fantasma. Se la fiducia nel rivoluzionario progetto di sé si appoggia prepotentemente al “successo” delle proprie azioni pubbliche, nulla, forse, la distrugge più velocemente del fallimento (ATHENS, 1995), fallimento che può tendenzialmente originare due forme di risposta: la prima lo elabora con ottimismo, e porta a concludere che si può procedere con minimi, ma significativi, aggiustamenti nel *Self* provvisorio; la seconda invita a interpretarlo come il segno che la sua configurazione debba essere completamente ribaltata, e che la maggior parte degli attuali compagni-fantasma debba essere abbandonata e sostituita, interrompendo il processo di radicalizzazione.

Questa fase di *stop and go*, se prolungata, può essere osservata dalle Forze dell’ordine, dai datori di lavoro, dalla scuola o dai familiari offrendo così – come è accaduto nel nostro caso di studio – un’opportunità per intervenire e tentare di interrompere la trasformazione in *foreign fighter*.

In ogni caso, noi sappiamo che il cambiamento drammatico di Anas è poi proseguito, in modo fluttuante, fino al punto in cui ha, verosimilmente, avuto la chiara e netta percezione di essere riuscito a superare – tramite le *prove* di cui abbiamo detto – un’esperienza sociale simile (se non identica) a quella che aveva provocato la frammentazione del suo *Self* precedente. Da lì, la nascita di una *consapevolezza* che si è in qualche modo, consolidata, e che ha fatto da di *decidere* di partire per la Siria.

Le nostre ricerche (CERETTI, NATALI, 2009, 2019, 2020) confermano che in situazioni analoghe a quella che stiamo descrivendo, il nuovo modo di guardare al mondo rimane transitorio fino a quando non ci sarà l’approvazione e una risposta simpatica da parte dei nuovi altri-significativi, i soli a poter contare, ora, di fronte agli occhi di chi ha preso una decisione impensabile fino a qualche tempo prima. È solo per mezzo degli sguardi degli altri, infatti, che si possono alla fine riordinare i pensieri e le emozioni che vagano caoticamente. Per Anas, quegli sguardi di approvazione sono stati quelli dei combattenti armati dell’Isis che, dopo la sua partenza, incontra finalmente in Siria.

4. Nello Stato Islamico, imboccando un processo di *violentizzazione*.

È a partire dal momento in cui el-Abboubi *si fonde* con le forze armate di Daesh che si perde ogni informazione su di lui. Le uniche immagini di cui disponiamo prima che si smarriscano definitivamente le sue tracce lo ritraggono – come abbiamo già annotato – mentre imbraccia, con uno sguardo fiero, delle armi in Siria.

Una cosa è certa.

Quegli ultimi fotogrammi che parlano della sua vita rivelano che dopo il cambiamento drammatico che lo ha catapultato nell’autoproclamato Stato Islamico

governato dal califfo Abu Bakr al-Baghdadi, Anas ha inequivocabilmente imboccato – filtrando sempre quanto accade in base alla lettura interazionista radicale – un altro cambiamento drammatico di sé, che in questa fase denominiamo come un “processo di violentizzazione”. Tale neologismo, coniato fondendo l’aggettivo “violento” con il termine (di derivazione sociologica) “socializzazione”, indica quel processo, composto da cinque fasi distinte (“brutalizzazione”, “sfida”, “prestazioni violente”, “virulenza” e “predazione violenta”), che porta una persona inizialmente non violenta a divenire – tramite alcuni percorsi di apprendimento e di adattamento a sistemi culturali e normativi fondati prevalentemente sulla violenza – pericolosa e temibile (ATHENS, 2017).

Non ci vuole molta inventiva, anche se non possiamo ascoltare direttamente il suo racconto, per considerare che el-Abboubi si sia progressivamente identificato, una volta arrivato a destinazione, con modelli normativi “altri” rispetto a quelli della sua comunità di origine. Per l’Interazionismo, il processo di “identificazione” avviene, difatti, conferendo a sé stessi significati simbolici, e non assimilando uno o più tratti di un altro individuo, modellandosi sulla sua totalità di persona.

Reputo che le perturbanti interazioni sociali con gli addestratori militari di Daesh nelle quali Anas è stato gettato dopo il suo ingresso in Siria possano, neppure troppo pallidamente, essere accomunate a quelle vissute da almeno un personaggio della riuscita Serie Tv *Califfato*⁶. Penso, in particolare, alla figura di Husam El Kaddouri, il marito di Pervin, la vera protagonista della Serie. In controluce, il racconto filmico mostra come Husam, cittadino svedese approdato ad al-Raqqa insieme a sua moglie in seguito a una loro repentina radicalizzazione, sia stato istruito o, meglio, educato, a impegnarsi in comportamenti violenti attraverso la sottomissione e l’addestramento violento, processi che implicano la minaccia di ricorrere – e non di rado il ricorso – nei confronti del “novizio”, alla forza fisica, a esperienze di violenza assistita, oltre all’insegnamento di alcuni modelli, per così dire didattici, sull’uso della violenza. In sintesi, un’efficace combinazione di punizioni, ricompense, umiliazioni che fanno sì che l’apprendimento sia particolarmente persuasivo. Questa fase prepara individui e gruppi ad agire violentemente contro un *target* specifico di nemici, avvalendosi della costruzione di un “copione”. In altri termini, quando gli addestratori e i loro *leader* politici iniziano a definire un gruppo di vittime come una seria minaccia, i novizi apprendono che devono difendersi da un nemico. Il radicamento di questo convincimento inizia, a sua volta, ad attivare il copione “uccidi o vieni ucciso” e, in una fase successiva, a percepire un gruppo come una minaccia che deve essere sradicata attraverso l’unica opzione disponibile: attaccarne il corpo (CERETTI, NATALI, 2019). Una parola riassume tutte queste fasi: *jiha*d.

Sono tali ragionamenti e principi morali, queste indicazioni per intraprendere delle azioni a essere progressivamente incorporati nel parlamento interiore di Husam. Qualcosa di analogo, ho buoni motivi per credere, è stato internalizzato da el-Abboud,

⁶ La Serie Tv *Califfato* è arrivata sulla piattaforma Netflix nel 2020, e racconta di fenomeni di radicalizzazione in Svezia. La trama è ambientata nel 2015, anno in cui il Califfato minaccia la sicurezza di Stoccolma.

fino ad accettare il motto già sposato da molti *perpetrator*: “i forti uccidono i deboli e i deboli uccidono quelli più deboli ancora” (CERETTI, NATALI, 2019).

5. Congedo.

Lavorare, a partire dalla prospettiva qui presentata, nelle scuole, nelle comunità residenziali, negli istituti penali minorili quando i dissidi vissuti dagli adolescenti a rischio di radicalizzazione sono ancora in una fase embrionale potrebbe aiutare a far sì che questi ragazzi possano entrare progressivamente in contatto con loro stessi e con il loro parlamento interiore. Il sostegno consisterebbe nell’analizzare – in uno spazio totalmente confidenziale – attraverso quali tappe e fino a quale livello si sono coinvolti per dare avvio a un sistema di credenze estreme che li supportano nella volontaria violazione di norme condivise in un determinato contesto socio-culturale.

Incontrando numerosi adulti (ex combattenti armati italiani) e adolescenti (affiliati al narcotraffico nelle *favelas* di Rio de Janeiro, in Brasile) – tutti autori di scelte estreme – mi sono definitivamente persuaso che prima di affrontare i loro dissidi con i loro universi di appartenenza è decisivo accedere a quelli interni alla loro cosmologia. Sostenere giovani e adulti a sviluppare e a praticare una responsabilità “riflessiva”, in società complesse come quelle attuali, significa infatti riconoscere, rispettare e far rispettare l’irriducibilità dei dissidi, aiutandoli – unicamente se lo desiderano – a trovare altri/nuovi linguaggi per ciò che non può esprimersi in quelli esistenti. Di più: raccontarsi e raccontare ciò che accade promuove quel processo di scrittura e ri-scrittura, di significazione e ri-significazione della propria biografia, o delle parti più significative di essa. Ancora, la riflessività, la conversazione interiore inaugurate da tali narrazioni possono diventare un elemento centrale di operatività. La propria storia, raccontata, ascoltata e riconosciuta senza essere più giudicata, può rappresentare, infatti, l’inizio di un processo di cambiamento per reclamare un’esistenza più indipendente dalle relazioni fondate sul dominio violento.

In questa direzione, uno dei concetti chiave attorno a cui costruire le conversazioni con persone estremiste è quello di “virtù del compromesso”, così distante da chi abita il dissidio, in particolar modo dagli adolescenti, da sempre caratterizzati da una sete di assoluto. Come sottolinea Alfio MAGGIOLINI (2018): “L’estremismo è un modo di pensare che non accetta compromessi, che tende a essere polarizzato, è scisso, tra bene e male, tra sé e l’altro, tra il proprio gruppo e il resto del mondo”.

Ad aiutarci, allora, in questo passaggio è il celebre romanziere Amos Oz, laddove scrive: “Nel mio mondo, la parola compromesso è sinonimo di vita. E dove c’è vita ci sono compromessi. Il contrario di compromesso non è integrità e nemmeno idealismo e nemmeno determinazione o devozione. Il contrario di compromesso è fanatismo, morte.” (OZ, 2004).

Come afferma Mauro DI LORENZO (2018), nell’estremista i ragionamenti “cadono dall’albero come frutti maturi”, appaiono puri e inevitabili. Per tentare di contenere questa tendenza, il percorso che suggerisco di compiere con i ragazzi che si possono collocare in una fase precoce o avanzata nell’area della radicalizzazione è volto alla presa

di distanza dalle preconfezionate “ricette di assoluto”, da questi frutti avvelenati, per avventurarsi – al contrario – alla scoperta delle proprie *moltitudini* e al riconoscimento dell’inevitabile caos che può in realtà illuminare le loro esistenze. Si tratta, in altre parole, di superare i concetti di purezza e perfezione, di provare ad affrontare le sfide del processo di crescita abbracciando l’unicità mai trasparente della propria cosmo-logia personale. Questo sentiero è percorribile unicamente rimettendo nelle mani dei giovani la possibilità di co-costruire un orizzonte etico, in grado di rispondere, *davvero*, al fondamentale desiderio di appartenenza.

Non si può lavorare su un dissidio e all’insegna del compromesso, senza includere l’Altro, la Comunità-Fantasma che *significa* i bisogni e i desideri più profondi dei ragazzi. In altre parole, non ci può essere de-radicalizzazione senza la prospettiva di potersi radicare in un Altrove condiviso, rigorosamente e perennemente in costruzione.

Bibliografia

ATHENS L. (1984), "Blumer's Method of Naturalistic Inquiry. A Critical Examination", in *Studies in Symbolic Interaction*, 5, 241-257.

ATHENS L. (1994), "The Self as a Soliloquy", in *The Sociological Quarterly*, 35, 3, 521-532.

ATHENS L. (1995), "Dramatic Self Change", in *The Sociological Quarterly*, 36, 3, 71-586.

ATHENS L. (1997), *Violent Criminal Acts and Actors Revisited*, University of Illinois Press, Urbana.

ATHENS L. (2007), "Radical Interactionism. Going beyond Mead", in *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 37, 2, 137-165.

ATHENS L. (2017), *The Creation of dangerous Violent Criminals*, 2nd ed, New Jersey Transaction Publishers, New Brunswick.

BERTAGNA G., CERETTI A., MAZZUCATO C., a cura di (2015), *Il libro dell'incontro. Vittime e responsabili della lotta armata a confronto*, il Saggiatore, Milano.

BLUMER H. (1954), "What is Wrong with Social Theory?", in *American Sociological Review*, 19, 3-10.

CERETTI A., NATALI L. (2009), *Cosmologie violente. Percorsi di vite criminali*, Raffaello Cortina, Milano.

CERETTI A., NATALI L. (2019), "Criminologia del genocidio, interazionismo radicale e processi di violentizzazione. Il genocidio ruandese" in *Rassegna Italiana di Criminologia*, 13, 3, 174-185.

CERETTI A., NATALI L. (2020), "Exploring Violent Cosmologies from a Radical Interactionist Approach", in *Critical Criminology*, in corso di pubblicazione.

CORNELLI R. (2018), "Violenza organizzata e appartenenza religiosa. Il caso dell'Isis", in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 33, 1-31.

DALGAARD-NIELSEN A. (2010), "Violent Radicalization in Europe. What We Know and What We Do Not Know", in *Studies in Conflict & Terrorism*, 33, 9, 797-814.

DI LORENZO M. (2018), "Adolescenze estreme", in Maggiolini A., Di Lorenzo M., a cura di, *Scelte estreme in adolescenza. Le ragioni emotive dei processi di radicalizzazione*, Franco Angeli, Milano.

GARAPON A. (2007), *Del giudicare. Saggio sul rituale giudiziario*, Raffaello Cortina, Milano.

LYOTARD J. F. (1985), *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano.

MAGGIOLINI A. (2018), "Introduzione", in Maggiolini A., Di Lorenzo M., a cura di, *Scelte estreme in adolescenza. Le ragioni emotive dei processi di radicalizzazione*, Franco Angeli, Milano.

MEAD G. H. (1966), *Mente, sé e società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Giunti-Barbera, Firenze

MILNER J. C. (1999), "Dalla diagnosi all'intervento", in Sossi F. a cura di, *Pensiero al presente. Omaggio a Jean-François Lyotard*, Cronopio, Napoli.

MISCIOSCIA D., "Introduzione", in Miscioscia D., a cura di, *L'Araba Fenice. Genesi e sviluppo dei valori in adolescenza*, Franco Angeli, in corso di pubblicazione.

NAVA M. (2018), "Estremismo politico e religioso", in Maggiolini A., Di Lorenzo M., a cura di, *Scelte estreme in adolescenza. Le ragioni emotive dei processi di radicalizzazione*, Franco Angeli, Milano.

OZ A. (2004), *Contro il fanatismo*, Feltrinelli, Milano.

PRESSER L., SANDBERG S. eds. (2015), *Narrative Criminology. Understanding Stories of Crimes*, New York University Press, New York.

RESTA E. (2001), "Giudicare, conciliare, mediare", in Scaparro F. a cura di, *Il coraggio di mediare*, Guerini & Associati, Milano.

RESTA E. (2003), "Il linguaggio del mediatore e il linguaggio del giudice", in *Mediaries*, 2003, 1, 100-107.

ROY O. (2004), *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*, Columbia University Press, New York.

ROY O. (2017), *Generazione Isis. Chi sono i giovani che scelgono il Califfato e perché combattono l'Occidente*, Feltrinelli, Milano.

TARANTELLI C.B. (2010), "The Italian Red Brigades and the Structure and Dynamics of Terrorist Groups", *The International Journal of Psychoanalysis*, 91, 3, 541-560.

VIDINO L. (2014), *Il jihadismo autoctono in Italia. Nascita, sviluppo e dinamiche di radicalizzazione*, Ispi, Milano.

WIKTOROWICZ Q. (2004), "Introduction", In Wiktorowicz Q., ed., *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, Indiana University Press, Bloomington.