



**Citation:** M. Marchych (2022) Donne migranti come agenti di prevenzione della radicalizzazione e degli estremismi, nei e nelle giovani delle seconde generazioni. *Rief* 21, 2: pp. 61-72. doi: <https://doi.org/10.36253/rief-10556>.

**Copyright:** © 2022 M. Marchych. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://oaj.fupress.net/index.php/rief>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

# Donne migranti come agenti di prevenzione della radicalizzazione e degli estremismi, nei e nelle giovani delle seconde generazioni

*Mustafa Marchych*<sup>1</sup>

*Abstract:*

A partire dalla riflessione su come si manifestano la radicalizzazione e l'estremismo nello scenario migratorio, nonché dall'analisi del ruolo delle donne nella prevenzione di tali fenomeni, l'articolo propone uno studio sul percorso di socializzazione delle c.d. "seconde generazioni". In particolare, vengono approfondite la crisi di identità, le relazioni familiari conflittuali e le caratteristiche tipiche degli adolescenti<sup>2</sup> che possono creare un terreno fertile per la radicalizzazione e spingere i giovani ad aderire a ideali estremisti. Viene, inoltre, approfondito il ruolo delle donne migranti, in qualità di agenti del cambiamento e dell'integrazione nella prevenzione della radicalizzazione. Infine, è sottolineata la necessità che gli studi futuri indaghino le soggettività di queste donne e le loro esperienze pre-migratorie, individuandone le idiosincrasie.

*Parole chiave:* radicalizzazione, prevenzione, donne migranti, seconde generazioni, migrazione.

*Abstract:*

Starting from the analysis, in the migratory landscape, of radicalisation and extremism and of the preventive nature of women as role models, this paper analyses socialisation process of second-generation migrants. More specifically, it focuses on identity crisis, conflictual family relationships and adolescence struggles, which can ultimately create fertile ground for extremism and radicalisation. The study stresses the role of migrant women, as agents of positive change in the prevention of radicalisation, also underlying the need for further studies about their idiosyncrasies and their pre-migratory experiences.

*Keywords:* radicalisation, prevention, migrant women, second generations, migration.

<sup>1</sup> Dottorando in Scienze della Formazione presso il Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università "Ca' Foscari" Venezia.

<sup>2</sup> D'ora in avanti, laddove non diversamente specificato, pur consci della complessità e della delicatezza concettuale di questo tipo di scelte lessicali, sarà utilizzato il maschile, intendendovi incluso anche il genere femminile. Tale scelta è dovuta esclusivamente a ragioni di natura editoriale, per garantire una maggior scorrevolezza di lettura, N.d.R.

*Introduzione: un inquadramento concettuale*

Il momento storico in cui viviamo è contrassegnato dalla rapida espansione delle ideologie estremiste violente in varie regioni del Mondo ed è attraversato da molteplici contraddizioni e ambivalenze. Tra di esse, spicca quel legame tra la radicalizzazione e la migrazione su cui vengono fondate rappresentazioni e narrazioni che fanno apparire come problematico il rapporto con l'alterità.

In certi discorsi su questi due fenomeni si presenta l'“immaginario orientalista”, il quale tende ad autoaffermare la superiorità dell'Occidente sull'Oriente. Questa posizione sembra essere ancora nutrita nei Paesi occidentali, dando luogo a una continuità del binarismo “noi” *vs.* “loro”, ovvero “buoni” *vs.* “cattivi”, nonché a un pericoloso incremento di islamofobia e di intolleranza nei confronti delle comunità arabo-musulmane e delle donne che ne fanno parte. Donne, queste, che in realtà hanno il potenziale per essere formate e responsabilizzate, al fine di contrastare e frenare la crescita allarmante dei valori estremisti nei Paesi a rischio.

Focalizzandoci su questo aspetto, il nostro lavoro delinea e analizza le condizioni che spingono ragazzi migranti di seconda generazione ad aderire ad ideali estremisti e, infine, esaminerà il contributo della donna, in generale, e di quella migrante, in particolare, nella prevenzione della radicalizzazione. A tal proposito, è fondamentale partire dal concetto e dall'uso della nozione di *radicalizzazione*. Il termine viene usato in genere per identificare, definire e circoscrivere processi e percorsi relativi al campo della violenza politica. Tale definizione è parziale perché, al giorno d'oggi, è spesso associata solo all'Islamismo. In realtà si tratta di un fenomeno multidimensionale, che richiede sia un'analisi che includa una prospettiva ampia, sia la messa in discussione dell'uso controproducente del concetto di radicalizzazione, che è stato decontestualizzato dal quadro analitico appropriato e incorporato nella costruzione del discorso delle autorità pubbliche.

I discorsi diffusi dalle élites politiche promuovono, nel complesso, una visione della radicalizzazione come, anzitutto e pressoché esclusivamente, individuale, islamista, salafista (Marchal, Ould Ahmed Salem, 2013). I politici occidentali, abbracciando questa concezione, non hanno preso precauzioni nell'uso dei suddetti termini e hanno innescato, da diversi anni, la confusione nel dibattito e nelle opinioni pubbliche europee, impregnandole d'islamofobia, di paura verso il migrante e di “angoscia identitaria” (*Ibidem*). Ne consegue, pertanto, un'impennata di preconcetti condizionanti l'uso del termine nello spazio pubblico e un aumento di concezioni pericolose, che rappresentano terreno fertile per stereotipi e pregiudizi socio-culturali e religiosi.

Questo modo di intendere la radicalizzazione spesso influenza anche il campo scientifico. Secondo Roland Marchal e Ould Ahmed Salem (2013), la ripresa della nozione di radicalizzazione nei suddetti termini da parte dei ricercatori non è, di per sé, inedita. L'incapacità dei ricercatori di contrassegnare la loro autonomia intellettuale ha giocato un ruolo rilevante nell'importazione di queste categorie nel campo della ricerca scientifica al fine di giustificare politiche pubbliche. Avviene, purtroppo più spesso di quanto si voglia ammettere, che, in contesti di finanziamenti eccezionali durante situazioni di emergenza, l'eccessiva pressione di fornire rapide risposte ad attentati terroristici influenzi negativamente i ricercatori. È controproducente se questi ultimi – ovvero, i soggetti di riferimento da cui ci attendiamo risposte alle emergenze che mettono a rischio l'umanità e la pace – pensano che la radicalizzazione sia esclusivamente di qualcuno appartenente a una determinata cultura, etnia o religione; oppure la associano all'“altro”, musulmano, profugo o migrante, che ben si presta a essere etichettato come il “nemico”. Oltre a essere un tradimento dell'onestà scientifica, tale posizione trascura altri aspetti essenziali per una comprensione completa di questo fenomeno, in quanto la radicalizzazione comprende dina-

niche che si verificano in determinate età o condizioni socio-economiche indipendentemente dall'appartenenza a gruppi sociali, religiosi o etnici (Palmieri, 2019, cfr. in particolare p. 97).

La denuncia dell'Islamismo e del Salafismo ha senza dubbio valide argomentazioni, ma non deve rendere la radicalizzazione ridicibile solo alla matrice religiosa, o peggio, a una sola religione. Concepire la radicalizzazione, soprattutto nell'era della globalizzazione, come un "problema dell'altro" è nocivo. Poiché la società odierna è liquida e complessa (Bauman, 2005, trad. it. 2008), i meccanismi che influiscono e portano alla radicalizzazione e all'estremismo violento sono multipli e altrettanto complessi. Tra questi è particolarmente importante la percezione diffusa del disordine e della precarietà esistenziale, che si traduce in sentimenti di insicurezza dilagante e di ambiguità: il che aumenta l'esigenza di stabilità e il desiderio d'appartenenza a contesti o a gruppi che si crede possano essere il rimedio a quella precarietà che infastidisce o spaventa (Bauman, 2003, trad. it. 2018).

Il modo che riteniamo essere migliore per inquadrare la radicalizzazione è quello di distinguere dai concetti affini, quali *fondamentalismo*, *integralismo*, *tradizionalismo*, con cui può essere confusa. Sono concetti diversi, ma tutti rimandano ad un fenomeno che ha come comune denominatore l'irrigidimento e la violenza. Il fondamentalismo è la ricerca del "solido fondo" alla base della religione, quando si percepisce che essa si è allontanata nel tempo dai suoi ideali originari, cioè dai fondamenti: a essi si deve tornare se non si vuole accettare la decadenza e l'indebolimento della fede e della società (Giorda, Cuciniello *et al.*, 2017). Le caratteristiche del *fondamentalismo* sono riconducibili, secondo Guolo e Pace (1998), a quattro fattori principali: a) *principio dell'inerranza*, relativo al contenuto del Libro sacro, che va assunto nella sua interezza e non può essere interpretato liberamente dalla ragione umana; b) *principio della storicità del Libro e della Verità* che esso contiene, la quale non può essere contestualizzata storicamente o adattata al mutamento delle circostanze; c) *principio della superiorità della Legge Divina* sulla legge umana, la quale configura un modello integrale di società perfetta; d) *primato del mito di fondazione*, che funge da legittimazione all'assolutezza del sistema di credenza e da strumento di coesione per la comunità stessa (*Ibidem*).

L'*integralismo*, invece, è concepire che la società, la politica e la cultura debbano essere integralmente modellate secondo le norme della religione, seguendo i dettami di un magistero come garante della conservazione del patrimonio dottrinale. Il pluralismo e la libertà individuale non sono contemplati e sono anzi i primi nemici della Legge di Dio, che andrebbe applicata alle istituzioni (Giorda *et al.*, 2017). Infatti, gli integralisti non accettano che il pensiero, la scienza e la politica siano orientati da una visione del mondo laica – cioè fondata su valori di pluralismo e di libertà individuali e collettive – e che la religione sia considerata una delle possibili visioni del mondo, secondo le fedi personali (*Ibidem*).

Per quanto riguarda il *tradizionalismo*, esso indica il seguire in modo pedissequo una tradizione consolidata, che non necessariamente coincide con la purezza originale, in quanto tale tradizione può essere cambiata nel tempo. Vi è qui l'accento su una sorta di passato prossimo e non remoto, trasmesso da una memoria collettiva (*Ibidem*).

Il fenomeno della radicalizzazione è complesso da inquadrare perché comprende fattori diversi, dalla precarietà socio-economica alla crisi identitaria. Il termine è entrato a far parte della terminologia afferente all'antiterrorismo, largamente utilizzato per «descrivere dinamiche relative al campo della violenza politica» (Oggionni, 2019, p. 78), ma una sua corretta definizione rimane dai contorni incerti, a causa della mancanza di una definizione universalmente condivisa. Questa accezione s'inserisce in una cornice più ampia, che vede nella radicalizzazione un processo tramite cui un determinato sistema di valori estremista fa propria la volontà di utilizzare, o comunque sia facilitare, la violenza quale metodo e strategia per attuare un cam-

biamento (Vercelli, 2016). La radicalizzazione, inoltre, non attiene principalmente solo alla sfera religiosa, ma riguarda qualsiasi matrice ideologica, politica, razziale e nazionalista, che può sfociare in attività terroristica che spinge l'individuo a adottare una particolare forma di azione che sovverte l'ordine sociale stabilito sul piano politico, sociale e culturale.

Pertanto, è possibile articolare la radicalizzazione in due processi: *cognitivo e violento*.

Il primo avviene quando «un soggetto adotta idee che sono completamente ai margini di ciò che è “normale”, rifiuta la legittimità dell'ordine sociale corrente, e cerca di sostituirlo con una nuova struttura basata su un insieme di valori completamente diverso» (Vidino, 2014, p. 11). Questa dimensione psichica acquisisce legittimità morale grazie al discorso politico e religioso, alla cultura e alle norme sociali; ne consegue che il soggetto radicalizzato si senta legittimato a dover contrastare una realtà percepita estranea e minacciosa (Laurano, 2017). Questa dimensione psichica della radicalizzazione fa riferimento a un processo di idee radicali e ideologie che non necessariamente conduce alle azioni violente, ma è la concretizzazione di queste idee in azione a condurre al secondo processo, che è quello della radicalizzazione violenta, che ha luogo: «quando un soggetto compie il passo successivo e utilizza la violenza nel tentativo di avanzare la causa ricavata dalla sua radicalizzazione cognitiva» (Vidino, 2014, p. 12).

### *1. Profili a rischio di radicalizzazione nello scenario migratorio*

Le preoccupazioni e gli interrogativi dell'opinione europea sulla radicalizzazione coinvolgono con vigore giovani di origine immigrata, nati e cresciuti in Europa. Si accenna al fatto che le società affrontano grandi rischi accogliendo popolazioni di origine straniera e, in particolare, alcune minoranze considerate pericolose, nonostante il fatto che fra gli estremisti violenti vi siano anche persone che non hanno niente a che fare con il fenomeno migratorio (Giorda *et al.*, 2017).

In questo articolo ci focalizziamo sui profili che sono a rischio di essere radicalizzati all'interno dello scenario migratorio. Nel fare questo, è sicuramente degno di nota il lavoro di Kristeva (2016), secondo cui i giovani a rischio si possono suddividere in due categorie: a) l'adolescente “dis-integrato e de-socializzato”, in conseguenza di un processo migratorio che provoca l'esclusione sociale e fragilità; b) il giovane dotato di competenze tecniche apprezzabili, ma privo di un'adeguata acculturazione ai valori democratici delle società europee.

Il primo profilo a rischio di radicalizzazione religiosa violenta viene ricondotto alla condizione dei figli che ereditano dai propri genitori uno *status* migratorio subalterno. Il che li porta ad essere collocati ai margini di contesti significativi di inclusione sociale come scuola e lavoro. L'assenza di una loro integrazione, insieme al disagio socio-economico, è molto presente nelle analisi che cercano di approfondire il ricorso alla religione da parte di questi ragazzi per rispondere e reagire alla stigmatizzazione, alla marginalizzazione e alla consapevolezza di non avere le stesse opportunità dei propri pari.

Il secondo profilo a rischio di radicalizzazione violenta individuato da Kristeva (2016) è rappresentato da un giovane piuttosto integrato nella società di arrivo a livello socio-economico, qualificato e professionalmente ben inserito, ma non ‘totalmente’ aderente ai suoi valori di riferimento, e che non ha sviluppato un'appartenenza al contesto socio-politico democratico in cui è nato e/o cresciuto per potervi partecipare attivamente alla vita sociale e politica. Nonostante il livello alto d'istruzione, vi è un'esposizione alla radicalizzazione dovuta alla sua *forma mentis*, ovvero all'interpretazione del mondo attraverso categorie nette, e la scarsa apertura alle differenze e alle diversità (Giorda *et al.*, 2017).

La radicalizzazione, quindi, interseca cause profonde che, oltre alla povertà e all'esclusione socio-economica, includono una limitata acculturazione rispetto ai valori democratici

delle società europee. Entra dunque in gioco la dimensione espressivo-culturale connessa alla cittadinanza, al senso di appartenenza, ai valori e all'identità; e, soprattutto, a un processo non lineare che non è solo fondamentalmente ideologico, ma anche di socializzazione.

## 2. Migranti di seconda generazione

Secondo il Comitato dei Ministri del Consiglio d'Europa, i migranti di seconda generazione sono «i bambini nati nel paese d'accoglienza dei genitori stranieri immigrati, che li hanno accompagnati oppure li hanno raggiunti a titolo di ricongiungimento familiare e che hanno compiuto una parte della loro scolarizzazione o della loro formazione professionale» (in Lannutti, 2014, p. 38). In Italia per “seconde generazioni”, invece, si intendono le seguenti situazioni (Favaro, 2000):

- minori nati in Italia;
- minori ricongiunti (tra i quali sono compresi sia coloro che sono giunti in età prescolare, sia coloro che sono arrivati dopo aver iniziato la scolarizzazione nel proprio Paese);
- minori giunti e presi in carico da progetti educativi realizzati in Italia);
- minori rifugiati;
- minori arrivati per adozione internazionale;
- figli di coppie miste.

Le seconde generazioni sono il frutto finale di un processo de-territorializzato e bidimensionale. Da una parte vi è il progetto di trasferimento dei genitori in una nuova area geografica, dall'altra c'è la capacità di accoglienza delle società nelle quali stanno crescendo. Questa situazione li mette in una posizione di «equidistanza psicologica» (Oliva *et al.*, 2018, *passim*), dovuta al loro percorso di socializzazione, visto che sono esponenti dell'incrocio di due culture e sono portatori della difficoltà di integrazione di due mondi culturali diversi (Lannutti, 2014). Questa ibridazione culturale, scaturita dall'impatto tra cultura di provenienza e di arrivo, alimenta, all'interno del processo di socializzazione, una forte ricerca di identità e di un senso di appartenenza. Si tratta di un trapasso culturale in cui le seconde generazioni si trovano a far fronte ad una ricostruzione vera della propria vita, spesso in termini conflittuali e di sfida. In questo contesto, vi è sia la loro origine in termini di cultura, religione, usi e costumi, sia la società d'accoglienza che offre opportunità in termini di qualità della vita, benessere personale e molto spesso anche crisi nelle relazioni familiari, conflitti intergenerazionali, sociali e culturali (Oliva *et al.*, 2018).

Vivere questa dualità culturale provoca ricadute stressanti, soprattutto durante l'adolescenza. Infatti, le seconde generazioni, in questa fascia di età, sperimentano contemporaneamente due condizioni complesse: essere adolescente e avere origine straniera; cioè vivono con enfasi l'oscillazione tra due desideri opposti: essere uguali sia ai loro coetanei sia ai loro stessi genitori (Lannutti, 2014, cfr. in particolare pp. 77-78). Ciò è dovuto al fatto che durante la costruzione dell'identità, l'adolescente deve fare i conti con i cambiamenti, con i valori di riferimento del passato e con l'esigenza di riconoscersi parte di un gruppo, che non è soltanto quello dei pari, ma è anche familiare, etnico, sociale, nazionale (*Ibidem*). Uno dei motivi dietro a questa condizione è quella “frattura” sociale rimasta irrisolta, anche se in questo caso «la cesura sembra assumere il volto di un trauma che riguarda il rapporto tra cultura europea e quella islamica fin dalle origini, nel loro intreccio con le condizioni socio-culturali che regolano i rapporti tra le due culture oggi» (Ulivieri, 2019, p. 69). Questo aspetto è fortemente significativo e dà adito alla percezione negativa rivolta verso le seconde generazioni, spesso concepite come un gruppo diverso da controllare a scuola o la lavoro, anche attraverso procedure di ordine pubblico. Inoltre,

tendono a essere visti come minaccia, in quanto appartenenti a una religione o ad un'etnia che, in sé, è ritenuta pericolosa per la società occidentale (Palmieri, 2019, cfr. in particolare p. 97).

La percezione degli autoctoni sulla seconda generazione, insieme all'esclusione sociale, alla crisi identitaria ed alla ricerca di radici, provocano un bisogno urgente di ricostruire l'origine, di stabilizzarla, di renderla eterna e indistruttibile (Ulivieri, 2019), nonché di trasferire il proprio processo di costruzione identitaria su un "altro da sé" accettabile e gratificante, creando un senso di appartenenza e soddisfacendo il bisogno di inclusione (Oliva *et al.*, 2018). Alcuni studi (Maliapaard *et al.*, 2010; Verkuyten, 2007) sugli immigrati musulmani hanno rivelato che la religiosità (ad esempio, impegno in pratiche, credenze e valori religiosi) è una componente saliente della vita quotidiana dell'individuo ed è strettamente intrecciata con etnia e aspetti significativi dell'identità. Questo incremento della religiosità si spiega con il rafforzamento identitario di matrice etnica causato dalle avversità affrontate dai migranti nel Paese di arrivo (Palmieri, 2019), il che porta all'insorgere di manifestazioni violente, conflitti sociali, azioni di forte rivalse nei confronti della stessa realtà sociale che ha manifestato un deciso rifiuto.

Queste condizioni vissute dagli adolescenti – vulnerabilità, bisogno di appartenenza e insicurezza – trovano nella radicalizzazione mediatica un terreno fecondo per la manipolazione. La radicalizzazione, nello scenario migratorio, è quindi

un processo che si confronta con le radici della propria storia, con le forme in cui la propria vicenda di formazione si è dipanata: in famiglia con una storia di immigrazione dolorosa e traumatica, in quartiere-dormitorio senza risorse che possano generare il senso della comunità e dell'appartenenza, in scuole dove viene restituita un'immagine di sé perdente e a confronto con un futuro vissuto come povero, se non privo di opportunità (Ulivieri, 2019, p. 71).

L'intreccio di culture diverse influisce sui sistemi e sui modelli educativi. Questo perché i sistemi educativi sono anche strumenti per tramandare le norme e i valori che governano le relazioni sociali. Ciò complica il processo educativo della seconda generazione di migranti, che, da un lato, riceve la formazione e la determinazione di valori corrispondenti alle caratteristiche civiche della tendenza educativa del Paese di residenza e, dall'altro, riceve un'educazione familiare che fa riferimento a norme e valori del Paese d'origine. Quindi, il processo educativo nello scenario migratorio è, allo stesso modo, un'oscillazione tra due sistemi valoriali e culturali diversi e si realizza *in-between* due contesti culturali diversi.

Una spiegazione rilevante è quella fornita dalla ricerca interculturale, che distingue tra *individualismo* e *collettivismo* (Triandis *et al.*, 1990), per la quale i migranti spesso si spostano da culture più collettivistiche a quelle più individualistiche (Bornstein, 2017; Greenfield *et al.*, 2003; Kağitçibaşı, 2012). Le culture collettivistiche sono quelle che pongono maggior enfasi sull'obbedienza ai genitori, sui valori che promuovono il benessere della collettività e del gruppo etnico di riferimento, mentre le culture individualistiche enfatizzano l'autonomia e l'indipendenza (Bornstein, 2017; Kağitçibaşı, 2012), danno priorità ai valori che promuovono il miglioramento personale, rispettano le scelte personali, enfatizzano la motivazione intrinseca, l'autostima e il raggiungimento del proprio potenziale (Greenfield *et al.*, 2003).

Qualità come l'obbedienza e il rispetto dei desideri dei genitori sono principi comuni e significativi nelle società musulmane e rappresentano valori fondamentali e necessari per mantenere l'armonia, la solidarietà e la lealtà tra i membri della famiglia. Lo stesso vale nel contesto della migrazione, dove l'obbedienza ai genitori è il principale valore interiorizzato dagli adolescenti (Giuliani *et al.* 2017). A questo proposito, molti studi hanno dimostrato che i genitori immigrati musulmani di prima generazione si sforzano a difendere sia queste qualità che le proprie radici culturali quando incontrano valori individualistici (come l'indipendenza,

l'autodeterminazione, la fiducia in sé stessi) in società occidentali e negoziano attivamente le scelte per i loro figli (Giuliani, Gennari, 2014; Killian, Johnson, 2006). A tal fine, i genitori musulmani di prima generazione abbracciano modelli educativi ristretti, volti ad inculcare nei figli i valori religiosi e culturali del Paese d'origine, e cercano di porsi come modelli e punti di riferimento finali per qualsiasi scelta e decisione. Ciò, è legato all'esigenza di mantenere le radici etniche, nonché alle disparità di potere che caratterizzano la cultura d'origine e al processo di rinegoziazione del potere nella famiglia migrante, che è connesso alla concessione di spazi di autonomia personale e decisionale da parte i genitori.

Il potere esercitato sull'adolescente si trasforma spesso in abuso psicologico, che può danneggiare in modo irreversibile lo sviluppo affettivo, cognitivo e comportamentale dei minori. Il più delle volte, tutto ciò non è, in alcune culture, ritenuto un abuso, ma un insieme di metodi correttivi, educativi, relazionali, di genere e generazionali piuttosto normali e diffusi (AGIA, 2018). Gli orientamenti dei genitori vanno accettati e rispettati, spesso a scapito della felicità dei singoli membri. Ogni forma di disobbedienza nei confronti dei valori e le norme culturali del gruppo di riferimento conseguono minacce da parte dei genitori, quali allontanare i figli, soprattutto le femmine, dal Paese d'accoglienza per mandarli al Paese d'origine. Per le ragazze, questa minaccia è vissuta come una punizione da un lato e come un abbandono dall'altro. Per i genitori, invece, sembra acquisire una valenza educativa, ossia il ripristino della responsabilità educativa della famiglia e la possibilità di assicurarsi che i figli crescano secondo le tradizioni e le regole della propria cultura (*Ibidem*).

Poiché i figli di migranti frequentano le scuole italiane e loro coetanei autoctoni, sono esposti inevitabilmente ai valori della società in cui vivono e il modo in cui riescono a coniugarli è determinante per la loro costruzione identitaria. È quindi probabile che sperimentino conflitti intergenerazionali tra i valori della società in cui vivono e quelli della società d'origine di cui i genitori sono portatori (Lannutti, 2014). La difficoltà di conciliare questi valori può promuovere e generare conflitti interni e crisi esistenziali nel soggetto che si trova in questa condizione. Un esempio concreto al riguardo viene rappresentato dalle ragazze musulmane che vivono nelle società occidentali. Queste ragazze tendono a essere più vulnerabili e sembrano vivere conflitti culturali e ambivalenze significative tra la lealtà alla propria famiglia e al patrimonio comunitario e le pressioni esterne. Si tratta anche di una difficoltà che viene alimentata qualora la famiglia abbia riferimenti culturali molto radicati e sia poco disponibile ad un atteggiamento cosmopolita e di confronto con la cultura del contesto d'accoglienza (Lannutti, 2014). Un ambiente familiare instabile e conflittuale può rinforzare il processo di radicalizzazione (Bigo *et al.* 2014) e spingere gli adolescenti ad assumere idee radicali e a manifestare comportamenti antisociali a causa della rabbia e della frustrazione. In effetti, molti giovani membri di gruppi estremisti hanno relazioni precarie con le loro famiglie, soprattutto con il padre (Bjârjo, Carlsson, 2005; Lützing, 2012). L'instabilità familiare trascura una possibile prevenzione della radicalizzazione visto che i conflitti che si creano in famiglia possono influenzare la qualità dell'interazione fra i suoi membri, e ne consegue una minore disponibilità dei genitori verso i figli, cosa che, a sua volta, porta alla perdita dei segnali che i figli inviano (Bornstein, 2002). Tali circostanze non innescano di per sé processo di radicalizzazione, ma possono formare un terreno fertile per esso (Sieckelink *et al.*, 2015).

### 3. Le donne e la prevenzione della radicalizzazione

Un corpo crescente della letteratura che studia il fenomeno della radicalizzazione e dell'estremismo pone l'attenzione e indica il ruolo prezioso delle donne nella prevenzione e nella lotta contro tali fenomeni, nonché la necessità del loro coinvolgimento per affrontare efficacemente

le condizioni che favoriscono il processo della radicalizzazione (OSCE, 2013). Le donne rappresentano la prima linea di difesa e prevenzione degli estremismi (WRCUM, 2016) e possono offrire un contributo speciale nella lotta in questo ambito. Pur riconoscendo che i ruoli delle donne variano a seconda del contesto socio-culturale, alcune qualità descrivono questo ruolo in relazione all'estremismo come unico nel suo genere (Quilliam Foundation, 2015). La donna come madre e moglie, in particolare, può agire come un *modello potente* contro l'estremismo violento, plasmare le norme familiari e sociali, promuovere la tolleranza e incoraggiare la partecipazione sociale. Questa loro posizione è una chiave per raggiungere individui radicalizzati o in via di radicalizzazione, a cui spesso è difficile accedere, e per contrastare il fenomeno in generale.

Dietro l'attenzione alle madri e alle mogli c'è l'idea che, da un lato, la percezione di un modo scorretto di fare il genitore, come l'incapacità di fornire una buona educazione religiosa o l'incapacità di conformarsi agli ideali di buona moglie, sia correlata alla radicalizzazione di figli e mariti (Brown, 2013). Dall'altro lato, la capacità unica delle donne di riconoscere i primi segni premonitori di radicalizzazione nei loro figli e partner svolge un ruolo fondamentale nell'identificare i precursori dell'estremismo violento (Walia, 2013). Poiché quest'ultimo avviene spesso a casa, i familiari più stretti possono essere i primi a notare i cambiamenti nel comportamento di un giovane.

Le madri, in particolare, sono in una posizione privilegiata per aiutare a individuare i fattori che rendono i giovani vulnerabili e suscettibili alle ideologie radicali e estremisti, al di là di fattori politici e socioeconomici. Questo loro ruolo preminente all'interno delle famiglie dà loro la capacità, se coinvolte e autorizzate, di passare dall'essere viste come vittime passive dell'estremismo violento all'essere costruttrici della resilienza della comunità tra le popolazioni inclini alla radicalizzazione. In quanto tale, il loro status può risultare fruttuosa nella lotta alla radicalizzazione. Ciò può sembrare un'idea contraria ai diritti delle donne e potrebbe perpetuare stereotipi di genere che tendono a limitare il ruolo sociale della donna in ambito domestico. Si sottolinea quindi che il ruolo delle donne nella prevenzione della radicalizzazione non si limita nell'ambito familiare - madri, sorelle e le mogli - ma si estende alle loro capacità di educatrici, membri della comunità e attiviste.

In queste circostanze è significativa l'esperienza del Marocco, dove il potere economico e giuridico delle donne tende ad aumentare. Lo Stato marocchino, dopo gli attacchi terroristici del 2003 di Casablanca, ha sviluppato una strategia sociale che comporta l'aumento del numero di *Mourchidate* ("Predicatrici") per promuovere la moderazione e la tolleranza religiosa, offrendo sostegno e formazione in questo ambito. Le *Mourchidate* agiscono in modo simile agli assistenti sociali, aiutando a risolvere i problemi di tutti i giorni in vista di una protezione delle loro comunità contro le ideologie estremiste (Couture, 2014, p. 3). Sono riuscite, infatti, ad avere successo nel raggiungere le comunità a rischio, i giovani e i prigionieri, e affrontare temi al di là della religione, come la salute, la violenza e la vita coniugale. Il governo ha messo in atto questa strategia dopo un processo di democratizzazione e di cambiamenti che tendono a potenziare la posizione della donna in ambito familiare e religioso, attraverso la *Moudwana* ("Codice della Famiglia"): abilitando e situando in questo modo le donne come pari dei loro mariti in casa, consentendo loro di chiedere divorzio, di ricevere sostegno finanziario dopo il divorzio, di ottenere la custodia dei loro figli in caso di divorzio, e migliorare il diritto all'eredità (ivi, p. 30). La condizione familiare delle donne è stata un punto essenziale su cui intervenire sia per offrire loro una posizione più solida nella famiglia sia per affrontare la radicalizzazione (*Ibidem*).

In questo caso, sembra che un aumento dell'*empowerment* femminile e dell'uguaglianza di genere si rifletta positivamente nel campo della costruzione della pace e della prevenzione dei conflitti e che esista una correlazione tra il successo, l'impatto e la sostenibilità della lotta all'e-



stremismo violento (ivi, p. 3). Per rinforzare queste capacità serve promuovere l'*empowerment* delle donne, soprattutto in termini formativi, educativi e istruttivi, per sviluppare conoscenze e autoconsapevolezze necessarie per diventare attive nella prevenzione dell'estremismo nell'arena della sicurezza e per resistere e lottare contro le discriminazioni di genere, che tendono a sminuire questo loro ruolo. Come osserva la regista di documentari Deeyah Khan (2016), le donne istruite e qualificate sono più resistenti alle pressioni di una famiglia patriarcale e possono esprimere le loro opinioni e interagire più liberamente all'interno delle loro comunità.

#### 4. Il contributo delle donne migranti

Le donne, in quanto risorse per combattere la radicalizzazione, sono percepite come mediatrici all'interno delle famiglie e delle comunità, grazie alla loro capacità di influenzare e di aiutare a cambiare i meccanismi sociali che guidano gli individui all'estremismo violento (Quilliam Foundation, 2015). Nella sfera familiare sono definite come leader emotivi, piattaforme per la stabilità, sostegno e compassione, nonché autorità sociali per i mariti e i bambini che possono essere inclini all'estremismo (*Ibidem*). Inoltre, possono dare un contributo speciale per evitare le relazioni familiari conflittuali e colmare il bisogno affettivo che spinge l'adolescente ad assumere idee radicali e comportamenti antisociali.

Le donne migranti ricoprono, in questo contesto, un ruolo molto importante. Grazie alla loro esperienza migratoria, assumono il ruolo di donne portatrici di altre culture e "agenti attivi" in grado di determinare il proprio cambiamento (Muscar, 2017) e di implicare la rielaborazione delle radici culturali, a partire dal proprio sé proiettato in una nuova realtà. Infatti, sono loro

il vero motore dell'integrazione, capaci di superare, più della componente maschile, disagi, difficoltà, paure; e di funzionare da vero "agente" di inserimento dei rispettivi gruppi etnici nei contesti d'immigrazione. Sono sempre loro che, emigrando, determinano sia nei paesi d'origine sia in quelli d'arrivo, una ridefinizione dei ruoli di cura, delle strategie familiari come anche, sia pure indirettamente, delle politiche in ordine ai temi educativi, dei servizi, dell'inclusione e della cittadinanza (Marone, 2015, p. 214).

Le donne migranti sono spesso caricate del ruolo di mediazione tra tradizione e modernità, tra resistenza e integrazione. Questa dualità viene vissuta nei diversi ruoli: di moglie, con la difficoltà di accedere all'autonomia; di madre, con la difficoltà di assumere l'educazione dei figli in un contesto poco conosciuto; e di donne, il più difficile da far accettare alla comunità di appartenenza e all'ambiente. A loro modo discrete e determinate, le donne migranti costituiscono l'elemento regolatore del processo di integrazione delle comunità immigrate, attraverso la riconciliazione tra i due sistemi valoriali: quello della società di partenza e quello di società di arrivo. Sono loro a svolgere nel contesto migratorio un ruolo importante e delicato: da un lato, sono investite della responsabilità di un'educazione che ha il fine di mantenere la continuità culturale e religiosa (Clycq, 2012), in quanto considerate, dal loro gruppo etnico, custodi di valori e norme del Paese d'origine, compito che viene tramandato anche alle giovani generazioni di donne migranti (Dwyer, 2000; Gilani, 2005; Killian *et al.*, 2006); dall'altro, queste donne si trovano in una serie di situazioni di incontro e confronto con persone e istituzioni del paese di accoglienza, che le costringono a elaborare strategie di mediazione e dialogo interculturale.

La donna migrante, quindi, ha un ruolo decisamente attivo e rappresenta un vero e proprio collante sociale autonomo, svolgendo una fondamentale funzione regolatrice del processo di integrazione delle comunità immigrate. Essa svolge, inoltre, una funzione ancora più determinante: quella di rinsaldare l'identità culturale e la coesione del gruppo di appartenenza. Tale funzione risulta un punto cruciale e necessario per colmare quel bisogno di appartenenza che

trova nella radicalizzazione mediatica un terreno fecondo di presa e di manipolazione. La duplice capacità di essere contemporaneamente un'agente di cambiamento e una guardiana della tradizione costituisce una buona potenzialità su cui bisogna focalizzare l'attenzione, per rinforzarla anche mediante lo sviluppo di un ampio spettro di competenze indispensabili per i processi d'integrazione.

In questa cornice, in linea generale, i fattori che influiscono sull'identità di genere delle donne migranti sembrano essere il livello di istruzione; lo *status* economico e sociale della famiglia di appartenenza; lo stato civile; l'adesione ai precetti dell'Islam; la provenienza rurale o urbana; l'appartenenza etnica. Tali diversità, presenti già a partire dal Paese di origine, danno luogo, nel paese di accoglienza, a notevoli asimmetrie nei processi di integrazione e adattamento ad una nuova cultura. Queste conclusioni giustificano, pertanto, la rilevanza di studi futuri che indaghino l'esperienza pre-migratoria delle donne migranti e che individuino le loro idiosincrasie. Seguendo questa direzione, questo articolo intende dunque anche essere un lavoro introduttivo, in vista di una ricerca che sarà condotta in seguito sulle soggettività e sulla storia di donne migranti d'origine marocchina.

Detto ciò, concludiamo con un punto-chiave: riteniamo non si scavi abbastanza a fondo per conoscerle davvero. La soggettività di queste donne, infatti, viene quasi sempre presentata attraverso una serie di stereotipi che le vogliono ingabbiate, vincolate, controllate da altre soggettività diverse sia sul piano socio-economico, che sul piano giuridico-politico. Pertanto, perché possano realmente integrarsi c'è bisogno di una maggiore conoscenza della loro cultura, quale patrimonio di saperi e di esperienze spirituali di cui queste donne si fanno portatrici, costituendo per il Paese d'accoglienza una risorsa, e non solo in termini economici (Catarci, 2015).

#### Riferimenti bibliografici

- AGIA (2018): *L'inclusione e la partecipazione delle nuove generazioni di origine immigrata: Focus sulla condizione femminile* (<https://www.garanteinfanzia.org/sites/default/files/nuove-generazioni-origine-immigrata-focus-condizione-femminile.pdf>; ultima consultazione: 10.01.21).
- Bauman Z. (2003): *Vite di scarto*. Trad.it. Bari: Laterza, 2018.
- Bauman Z. (2005): *Vita liquida*. Trad. it. Bari: Laterza, 2008.
- Bornstein M.H. (2017): The Specificity Principle in Acculturation Science. *Perspectives on Psychological Science*, 12(1), pp. 3- 45.
- Brown K. (2013): *Gender and Counter-radicalization: Women and Emerging Counter-terror Measures*. In L. Margaret, J. Huckerby (Eds.): *Gender, National Security and Counter-terrorism: Human Rights Perspectives*. London-New York: Routledge, pp. 36-59.
- Björge T., Carlsson Y. (2005): *Early Intervention with Violent and Racist Youth Groups*. Oslo: Norwegian Institute of International Affairs.
- Couture K. (2014): *A Gendered Approach to Countering Violent Extremism. Policy Paper*. Center for 21st Century Security and Intelligence: Brookings (<https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/Women-CVE-Formatted-72914-Couture-FINAL2.pdf>; ultima consultazione: 01.12.20).
- Clycq N. (2012): My Daughter Is a Free Woman, so She Can't Marry A Muslim': The Gendering of Ethno-religious Boundaries. *European Journal of Women's Studies*, 19(2), pp. 157-171.
- Dwyer C. (2000): Negotiating Diasporic Identities: Young British South Asian Muslim Women. *Women's Studies International*, 23(4), pp. 475-486.
- Deeyah K. (2016): Women Are Part of the Solution to Extremism ([https://www.huffingtonpost.co.uk/deeyah-khan/muslim-extremismwomen\\_b\\_8251832.html](https://www.huffingtonpost.co.uk/deeyah-khan/muslim-extremismwomen_b_8251832.html); ultima consultazione: 16.02.21).
- Favaro G. (2000): *Bambini e ragazzi stranieri in oratorio. Riflessione a partire da una ricerca*. In Aa. Vv., *Costruzione spazi di incontro. Comunità cristiana e minori stranieri*. Milano: Centro Ambrosiano, pp. 63-90.

- Giorda C., Cuciniello A., Santagati M. (2017): Nuove generazioni e radicalismo violento. Stereotipi e antidoti. *Rassegna Italiana di Criminologia*, 4, pp. 229-236.
- Guolo R., Pace E. (1998): *I fondamentalismi*. Roma-Bari: Laterza.
- Gilani N. (2005): Identity Development of Teenage Girls: A Cross-ethnic Perspective. *Pakistan Journal of Psychological Research*, 20(1-2), pp. 1-14.
- Greenfield P.M., Keller H., Fuligni A., Maynard A. (2003): Cultural Pathways through Universal Development. *Annual Review of Psychology*, 54(1), pp. 461-490.
- Giuliani C., Olivari M.G., Alfieri S. (2017): Being a “Good” Son and a “Good” Daughter. Voices of Muslim Immigrant Adolescents. *Social Sciences*, 6(4), pp. 1- 20.
- Giuliani C., Gennari M (2014): Intimate male partner violence: Voci dei migranti musulmani. *Maltrattamento e Abuso all’Infanzia*, 16(1), pp.101-112.
- Killian C., Johnson C. (2006): “I’m Not an Immigrant!”: Resistance, Redefinition, and the Role of Resources in Identity Work. *Social Psychology Quarterly*, 69(1), pp. 60-80.
- Kağitçibaşı C. (2012): *Autonomous-related Self and Competence: The Potential of Immigrant Youth*. In A.S. Masten, K. Liebkind., D.J. Hernandez (Eds.): *Realizing the Potential of Immigrant Youth*. New York: Cambridge University Press, pp. 281-306.
- Kristeva J. (2016): Come si può essere jihadisti? A proposito del male radicale. *Vita e Pensiero*, 1, pp. 9-18.
- Laurano P., Anzera G (2017): L’analisi sociologica del nuovo terrorismo tra dinamiche di radicalizzazione e programmi di de-radicalizzazione. *Quaderni di sociologia*, 75(75), pp.99-115.
- Lannutti V. (2014): *Identità sospese tra due culture: Formazione identitaria e dinamiche familiari delle seconde generazioni nelle Marche*. Milano: FrancoAngeli.
- Muscar M. (2017): Donne, linguaggio e relazionalità. Dimensione interculturale e plurilinguismo. *SIPED*, 15(1), pp.103-116.
- Marone F. (2015): *Genere. Condizione esistenziale, approccio di ricerca e fondamento per una pedagogia delle differenze*. In M. Catarci, E. Macinai (a cura di): *Le parole chiave della pedagogia interculturale. Temi e problemi nella società multiculturale*. Pisa: ETS, pp. 203-231.
- Maliepaard M., Lubbers M., Gijsberts M. (2010): Generational Differences in Ethnic and Religious Attachment and their Interrelation. A Study among Muslim Minorities in the Netherlands. *Ethnic and Racial Studies*, 33(3), pp. 451-72.
- Marchal R., Ould Ahmed Salem Z. (2018): Introduction au thème. La «radicalisation» aide-t-elle à mieux penser? *Karthala*, 149 (Dossier), pp. 5-20.
- Oggonni F. (2019): *La radicalizzazione in carcere*. In L. Brambilla, A. Galimberti, S. Tramma (a cura di): *Educazione e terrorismo*. Milano: FrancoAngeli, pp. 77-89.
- Oliva G., Lino S.G., Gabrieli R., (2018): Fondamentalismo e radicalismo in immigrati di seconda e terza generazione in Italia e in Europa. Inquadramento psicopatologico e studio di casi. *Rivista di Criminologia, Vittimologia e Sicurezza*, 12(2), pp. 27-44.
- OSCE (2013): *Women and Terrorist Radicalization. Final Report* (<https://www.osce.org/atu/99919>; ultima consultazione: 28.10.22).
- Palmieri C. (2019): *Estremismo educazione: limiti e potenzialità del lavoro educativo*. In: L. Brambilla, A. Galimberti, S. Tramma (a cura di): *Educazione e terrorismo*. Milano: FrancoAngeli, pp. 95-105.
- Quilliam Foundation (2015): *Mothers & Wives: Women’s Potential Role in Countering Violent Extremism* (<https://www.quilliaminternational.com/mothers-wives-womens-potential-role-in-countering-violent-extremism/>; ultima consultazione: 19.02.21).
- Sieckelinck, S., De Winter, M. (2015): *Formers & Families: Transitional Journeys In-and-Out Extremisms in the UK, Denmark and The Netherlands*. The Hague: NCTV.
- Triandis H.C., McCusker C., Hui C.H. (1990): Multimethod probes of individualism and collectivism. *Journal of Personality and Social Psychology*, 59(5), pp. 1006-1020.
- Ulivieri S. (2019): *Adolescenza e radicalizzazione tra trauma sociale e fragilità individuale. Il caso della Francia*. In L. Brambilla, A. Galimberti, S. Tramma (a cura di): *Educazione e terrorismo*. Milano: FrancoAngeli, pp. 63-72.

- Verkuyten M. (2007): Religious Group Identification and Inter-religious Relations: A Study among Turkish-Dutch Muslims. *Group Processes & Intergroup Relations*, 10(3), pp. 341-357.
- Vidino L. (2014): *Il jihadismo autoctono italiano in Italia: nascita, sviluppo e dinamiche di radicalizzazione*. Milano: ISPI.
- Vercelli C. (2016): Che cos'è la radicalizzazione. Note di riflessione a margine di un processo di politicizzazione di alcune minoranze islamiste. *Eunomia*, 1, pp. 7-24.
- Women's Rights Committee of the Union for the Mediterranean (2016): *La Commission des droits de la femme de l'Assemblée parlementaire de l'UpM discute à Rabat du rôle de la femme dans la lutte contre le terrorisme* (<https://www.chambrerepresentants.ma/fr/actualites/la-commission-des-droits-de-la-femme-de-lassemblee-parlementaire-de-lupm-discute-rabat-du>; ultima consultazione: 14.02.21).
- Walia N. (2013): "Can Mothers Stop Terrorism?". Times of India (<http://www.trust.org/item/20130513111845-mnx3p/>; ultima consultazione: 15.02.21).