

**Rassegna di Psicoterapie.
Ipnosi. Medicina
Psicosomatica.
Psicopatologia Forense.**



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Periodico quadrimestrale a carattere scientifico
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA "SAPIENZA"

VOLUME 21 – N. 2
Maggio – Agosto 2016

Periodico quadrimestrale a carattere scientifico di proprietà della UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA “LA SAPIENZA”
Comitato Consultivo

Cattedra di Psicopatologia Forense
(Dipartimento di Neurologia e Psichiatria),
Università di Roma “La Sapienza”, in transito
presso altro Dipartimento

Direttore responsabile ad interim
Vincenzo Mastronardi
Vice Direttore responsabile
Enrico Marinelli

Direzione Scientifica onoraria:
Franco Granone e Antonio Maria Lapenta

Gli elaborati vanno inviati al Prof. Vincenzo Mastronardi Dipartimento Neurologia e Psichiatria, Università “La Sapienza”, P.le Aldo Moro, 5 – 00185 Roma – Fax: 06/49912282

Comitato Scientifico: **Maria Tosello**
M. Calderaro, V. Ferrante, F. Massone, A. Miglino, E. Foppiani, E. Marinelli, G. Montanari Vergallo A. Pacciolla, C. Bairati Papi, D. Pescina, A. Pomilla, S. Ricci, G. Saladini, S. Zaami

Tutti i diritti sono riservati: Nessuna parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, trasmessa e memorizzata in qualsiasi forma e con qualsiasi mezzo.

Per quanto non espressamente richiamato valgono le norme delle Leggi sulla Stampa e le norme internazionali sul Copyright.

Stampa: Tipografia Lineart Studio – Via Ottavilla, 10 – 00152 ROMA

Registrazione al Tribunale Civile di Roma n° 00325/96 (28.06.1996)

G. ABRAHAM (Ginevra)
D. AKSTEIN (Rio de Janeiro)
T. BANDINI (Genova),
M. BIONDI (Roma)
F. CARRIERI (Bari),
G. DE BENEDETTIS (Milano),
D. DE CARO (Roma),
M. C. DEL RE (Roma),
N.M. DI LUCA (Roma),
U. FORNARI (Torino),
V. GHEORGHIU (Giessen),
M. A. GRAVITZ (Washington),
W. KRETSCHMER (Tübingen),
C. LORIEDO (Roma),
E. MARINELLI (Roma),
V. MASTRONARDI (Roma),
G. MONTANARI VERGALLO (Roma),
G.C. NIVOLI (Sassari),
G. B. PALERMO (Las Vegas),
A. PETIZIOL (Roma),
P. PINELLI (Milano),
V. RAPISARDA (Catania),
L. RAVIZZA (Torino),
S. RICCI (Roma)
G. G. ROVERA (Torino),
N. RUDAS (Cagliari),
E. TORRE (Torino),
H. WALLNÖFER (Vienna),
J. C. WATKINS (Missoula),
L. WOLLMAN (New York),
J. K. ZEIG (Phoenix).
S. ZAAMI (ROMA)

SOMMARIO

<ul style="list-style-type: none">- Montaldi Massimo- ANTROPOLOGIA APPLICATA ALL'ANALISI DELLE DEVIANZE SOCIALI E GLI EFFETTI DELLO SRADICAMENTO SUL COMPORTAMENTO INDIVIDUALE TRANS GENERAZIONALE	Pag. 7
<ul style="list-style-type: none">- De Maria Carlo- DAL FONDAMENTALISMO AL TERRORISMO	Pag. 75

Massimo Montaldi¹

**ANTROPOLOGIA APPLICATA ALL'ANALISI DELLE DEVIANZE
SOCIALI E GLI EFFETTI DELLO SRADICAMENTO SUL
COMPORTAMENTO INDIVIDUALE TRANS GENERAZIONALE**

Riassunto

Questo articolo si propone di chiarire alcuni punti di vista e aspetti sulle relazioni tra multiculturalismo e migrazione, e il rapporto tra minoranze e maggioranze normative, sullo sfondo dinamico di processi storici e antropologici. In una prospettiva criminologica, e utilizzando alcune teorie che argomentano i motivi per i quali le fenomenologie della devianza si associano ai contesti interculturali ed etnici. L'interazione tra outgroup ed ingroup, mentre le società moderne sono impegnate nella soluzione di problemi legati alla gestione ed al controllo della devianza normativa, sembra far emergere spazi di riflessione grazie all'irruzione del metodo etnografico negli studi criminologici. Criminologia ed etnografia, possono dunque proficuamente sperimentare una relazione scientifica, alla luce della sociologia della devianza. Nuovi concetti invitano a riformulare un approccio meno costretto dalla specializzazioni, ma tendente ad ottenere un risultato di uno scambio scientifico equilibrato e denso di prospettive. Appariranno più chiare in tal modo, alcuni delle motivazioni

¹ Antropologo, Criminologo

retrostanti alla condotta deviante tra le minoranze. Si può sostenere, per esempio, che concetti di stress prossimale e distale, ampliano le traduzioni del problema. La cessazione del legame sociale, le differenze semantiche tra minoranze senza terra e minoranze native, sembrano avere un ruolo nella dinamica della devianza, della psicopatologia, della delinquenza. La comunità sub culturale, la formazione e le condizioni di istruzione, sono temi ricorrenti, tuttavia assumono sovente un valore imprevisto nella lotta eterna per lo spazio. La lotta di classe e le ragioni che stanno dietro alla enorme mole di normativa, appaiono il frutto di rapporti di contrasto tra maggioranza e minoranze. Non appare sempre chiaro e completo il problema delle devianze culturali, se interpretato dalle singole scienze, incorrono facilmente nel riduzionismo e nella ridondanza scientifica. Un lavoro di ricucitura di margini che tendono a mantenersi lontani, è possibile a patto che le prospettive sappiano comunicare tra loro, e lo strumento dell'etnografia comparata si profila una proficua connessione con la criminologia. La semantica si arricchisce di concetti, come ad esempio la sindrome dell'adozione socioculturale, sonda le implicazioni del legame culturale che ridefinisce le trame esistenziali della condizione del migrante nella modernità. Gli effetti dirompenti dello stress delle minoranze, o la diffidenza delle minoranze verso la maggioranza normativa, sono solo alcuni dei concetti con cui ho cercato di rappresentare le motivazioni che stanno alla base di un'ostilità di fondo di alcune comunità sociali, rispetto alle regole. Un approccio multi scientifico ha un assetto sperimentale, incrocio di esperienze diverse, che mirano a costruire lessici e ampliare e diversificare le semantiche

della devianza, mettendo in discussione i particolarismi e l'exasperazione singolare delle prospettive degli eccessi ermeneutici. Mentre l'Europa si appresta ad affrontare l'impatto di una migrazione epocale, il metodo comparativo è in grado di fornire le considerazioni empiriche per una lettura coerente con la storia, e meno coinvolte con la speculazione accademica, e le esigenze ideologiche. Capire le dinamiche che sotto intendono la devianza criminale tra le minoranze, è un esercizio non solo di assoluta avanguardia sociale, ma tende a costruire basi nuove e riferimenti teorici e pratici meglio sistematizzati, che dettano agende di lavoro complesse, allargando la conoscenza sul rapporto reale tra devianza criminale e comunità etniche.

Parole chiave: Antropologia - Comparativismo - Criminologia – Devianza – QI Depressing score - Sociocultural Adoption Syndrome - Legame culturale - Migrazione - Modernità - Minority stress – MDM Minority distrust majority

Abstract

This article aims to clarify some views aspects and points about the relationships between multiculturalism, migration, and the relationship between minorities and legislative majorities, against the backdrop of historical and anthropological processes. In a criminological perspective, using some theories that associate deviance with intercultural issues, ethnic, and interaction between

outgroup and where modern companies are engaged in the solution of problems related to the management and control of deviance legislation. They seem to emerge reflection spaces irruption of ethnographic method. Criminology and ethnography, can experience a scientific report in the light of the sociology of deviance. New concepts invite to reformulate an approach unless forced by specializations but the result of a scientific exchange of perspectives. Appear clearer in this way some of the ducts of deviance among minorities. One can argue, for example, concepts such as the proximal and distal stress stress, not that of the most explicit effects of the trauma resulting from the meeting mode. The termination of the social bond, being landless migrant or minority within its territory, seem to have a role on the dynamics of deviance, of psychopathology, delinquency. The community sub cultural, training and educational terms, the recognize and acknowledge, therefore, take on an unexpected value in view of the eternal struggle for living space. The class struggle and the reasons behind the regulations now live with the contrast ratios and relations between majority and minorities, are not always clear and comprehensive in the representation of the individual sciences, isolated from the hyper specialization, and thus substantially allocated to scientific redundancy. The sewing work and seemingly distant junction of facts. Anthropology - comparativism - Criminology - Deviance - IQ Depressing score - Sociocultural Adoption Syndrome - cultural bond - Migration - Modernity - Minority stress - MDM Minority distrust Majority, are some of the concepts with which I tried to represent the motivations that underlie a trend hostility of

certain social communities, with respect to a majority rule rather inclined to instrumentalizzare economic trends, medicine to medicalizzare cultural contexts. A cross experimental multiscientifico of different experiences that aim to build lexicons and broad and diverse semantic, questioning particularism and exasperation single issue hermeneutics. While Europe is going to face the impact of an epochal migration, the comparative method can provide the correct considerations for consistent reading and less involved with academic speculation, and ideological needs. Understanding the dynamics that under intend to criminal deviance among minorities, it is an exercise not only of absolute social vanguard, but tends to build the foundation for new theoretical and practical references that best define the actual relationship between deviance and criminal ethnic communities.

Key words: Anthropology - comparativism - Criminology – Deviance - – QI
Depressing score - Sociocultural Adoption Syndrome - cultural bond -
Migration – Modernity - Minority stress – MDM Minority distrust majority

In questo articolo cercherò di avvalorare alcune ipotesi di lavoro utili alla criminologia sociale, al fine di sviluppare modelli teorici in grado di ben relazionarsi con la prassi delle politiche di accoglienza, e migliorare la lettura di forme di devianza che caratterizzano alcune minoranze, cosiddette etnicoculturali. Ipotesi di lavoro che dall'antropologia, la sociologia, la psicologia e la

pedagogia, possano affrontare con rinnovata chiarezza i temi sociali e di identità, sui quali forme di devianza trovano terreno identificativo tra le minoranze, alimentando se stesse in una particolare spirale perversa, in cui consolidamento di atteggiamenti di antisocialità, finiscono per divenire parte integrante di una prospettiva struttural funzionalista della società. In questa prospettiva l'identità minoritaria si stabilizza in una percezione comune di crisi permanente, che da una base marginale della società, è in grado di influenzare e condizionare gli equilibri nel gruppo maggioritario. In questo caso, la visione struttural funzionalista, la devianza tra le minoranze assume su di se potenti significati simbolici. E' dunque importante osservare attraverso l'analisi dei simboli, come questi siano stati modellati nella filiera storica delle deportazioni involontarie, ed in quella presente delle innumerevoli fughe e peregrinare di ampie fette di popolazioni, costantemente schiacciate tra la necessità di una vita migliore, ed i sentimenti di diffidenza e gli atteggiamenti ambivalenti di avvicinamento e allontanamento che le assoggettano nelle terre di approdo. Sovente alla base di queste devianze criminali, gli individui soggiacciono a logiche simboliche complesse, che riflettono quanto gli atteggiamenti di difesa culturale e delle identità, siano qualcosa di più di una tendenza ad una più o meno esplicita svalutazione della diversità culturale. Queste posizioni trasmutano agevolmente nel senso comune, installandosi nella struttura del pensiero e delle idee sul mondo, azionando forze centripete formidabili, in grado di implicare dinamiche che alimentano la violenza strutturale come base del controllo sociale. Si tratta di comprendere in quale modo l'influenza del

passato ritrova vigore nei processi sociali del presente, e l'etichettamento sociale preceda, e incentivi, in alcune comunità piuttosto che in altre, quel sentimento di estraneità al nuovo ambiente sociale, tipico dei deportati, e incida fin dalle prime fasi del curriculum formativo ed educativo nella filiera costitutiva di cittadino. Sopraffatta ogni speranza di uguaglianza, le minoranze scontano il peso condizionante costruito sui temi di fondo trans generazionali, che rinnovano continuamente il vissuto incistitosi nella sofferenza dei padri. Alcuni temi dell'interculturalità, in un contesto di analisi più ampio, fanno emergere la potenza dei simboli sul reale, in quanto gli effetti impediti nello spazio reale, si producono nello spazio immaginario, se vogliamo, mitico. Nella prospettiva che la differenza culturale si identifica nelle diversità mitologiche che orientano le persone, più che una ricostruzione storica e psicologica, sembra assumere consistenza e centralità la necessità di riformulare ipotesi sul conflitto sociale e dei fenomeni devianti tra le minoranze alla luce di una comprensione profonda. Il rischio di sconfinare è presente, tuttavia affollare ancora di più il piano di analisi è comunque necessario al fine di arricchire un coro scientifico, implicando tutte le prospettive in un esame "a più voci" e sguardi possibili sulla devianza interculturale. La richiesta di un intensificazione del piano di analisi della devianza è una esigenza che nasce dai dati sulla devianza criminale, piuttosto significativi, e che impegnano le politiche ad investire sulla ricerca ad ampio spettro accademico. La percentuale media degli stranieri reclusi nelle carceri europee supera ormai il 30% della popolazione detenuta, a fronte di una presenza straniera sul territorio europeo

che si aggira in media intorno al 7% della popolazione. La sproporzione è evidente, e rimanda al fenomeno del "Racial divide" registrato negli Stati Uniti d'America, dove gli afroamericani che sono il 13% circa della popolazione degli Stati Uniti sono invece il 49% dei detenuti - Convegno Alfa Human rights face security, Università di Firenze, 8-9 luglio 2005. La sperequazione razziale, che contraddistingue il caso europeo, ed in particolare l'Italia, dal punto di vista della devianza, risulta concentrarsi negli stati uniti, attorno a particolari gruppi etnici, che hanno subito, più di altri, l'impatto del gruppo maggioritario, che si è identificato attorno ad elementi somatici, prima che culturali. Il bianco europeo che ha gestito e tratto ricchezza dalla deportazione intercontinentale africana, ed in seguito l'intensa attività di deportazione interna della popolazione indiana, le quali presentano oggi i tassi più elevati rispettivamente di detenzione, e di alienazione sociale e mentale. E' ipotizzabile intravedere tali prodromi, nelle basi antropologiche di mutazioni socio-comportamentali, rintracciabili in eventi storici accaduti diverse generazioni orsono, ben mimetizzate tra le retoriche ricostruttive della storia ufficiale. Sono utili in questo senso le riflessioni di G. Stefanon sulla guerra civile americana, e tutto ciò che ha contribuito a stabilizzare in termini di rapporti e relazioni, *ed a quali differenti reazioni antisociali hanno dato vita e reso possibile, nelle diverse minoranze storiche* (corsivo mio), echi di una sopraffazione etnica non dissimile dalle politiche unioniste in Europa, ed in Italia in particolare, ai danni di altre popolazioni. Il primo passo di questa tesi è quindi insito nel bisogno delle premesse sostanzialmente già presenti in una più

attenta rilettura di fenomenologie storiche analoghe. Ci si accorge che la ricerca di contesti culturali in tumulto, ci si imbatte in una ridondanza di crisi identitarie tra loro comparabili, e solo formalmente diverse, ad esempio dal contesto europeo. Procedendo ad una prima essenziale disamina di teorie della criminologia sociale, e avvalendosi di resoconti etnografici, è possibile dinamizzare una accurata analisi comparativa, tipica dell'antropologia, che di l'avvio e valorizzi molteplici prospettive di analisi, dalle quali si osservi il problema della devianza tra le minoranze unendo le sincronie dell'attività sociale corrente, con le diacronie di una visione empirica delle stesse. Per prima cosa occorre tenere in debita considerazione che non esistono popolazioni passive, come il gruppo maggioritario tende a desiderarle, così come non esistono culture disposte a cedere parti di se, ciò che dobbiamo considerare, ed aspettarci quando discutiamo di scontro culturale, sono i termini del prodotto residuale di una azione e di una reazione. Tra le etnie africane e indiane, ho per ora sottolineato anticipatamente quanto ha assunto rilevanza il concetto di deportazione, verso l'esterno esterno (afroamericani) e interna (Indiani Americani), salvo indicare che si nota la prevalenza di tipologie devianti caratterizzanti i rispettivi percorsi sociali e culturali. Non di meno occorre notare che le'esperienza di un vissuto analogo si rileva anche nelle migrazioni volontarie, ed il fenomeno di marginalizzazione tende a prevalere sottoforma di devianza, come risposta ad un sistema sociale e culturale scarsamente accessibile alle classi subalterne di recente ingresso. Anche in queste ultime sembra ipotizzabile che la risposta pusionale a ricercare centralità nella

esasperazione di atteggiamenti identitari e razziali, si costituisca attorno ad un elemento etnico turbato e che risulta incorporato automaticamente in un concetto occidentale più ampio di lotta di classe. L'accesso ad una ricchezza rivendicata come riscatto, porta con se i segni evidenti di una subalternità storica già incarnata nei paesi di origine, e sofferente di una esperienza di esclusione. In questo quadro antropologico complesso, la devianza si costituisce come l'agito stringente di una resistenza alla cancellazione dell'identità, materializzandosi, paradossalmente, in un bisogno di rispetto e dignità. Si tratta di posizioni liminali che si concludono entro logiche certamente antisociali, ma che mantengono uno stretto legame con una azione di reperimento di risorse economiche necessarie in fondo al paradosso della ricerca di riconoscimento e inclusione sociali. Le attività illecite tradizionali che più frequentemente caratterizzano la devianza penale tra le popolazioni migratorie, sia involontarie che volontarie, si assimilano in una serie di infrazioni delittuose generalmente collegate allo spaccio di stupefacenti, ed a ogni attività illecita definibile come attività stabilmente svolta e che coinvolge economia di scala riconducibile al gruppo etnico di appartenenza. Lo spaccio di droga, le subculture delle gang, o fenomeni di strada violenti che mirano all'appropriazione fisica di uno spazio urbano, emerge con chiarezza quale attività caratterizzanti. Alla base del fenomeno è implicito e pregresso, il rifiuto dei patti educativi e formativi. Le etnografie alle quali farò riferimento a sostegno di questa prima riflessione nel ristretto spazio di un articolo scientifico, sono da collocare al metodo della rilevazione sul campo

partecipante. La prima è dell'antropologo Burgiouis, che ha vissuto tra le comunità portoricane e afroamericane dell'East Harlem, e che sottolineano gli elementi di criminogenesi della vita quotidiana, le riproduzioni di modelli tradizionali come forme di resistenza alla cancellazione della cultura e della identità di appartenenza. Il secondo studio è stato condotto dall'antropologo nigeriano-americano John Ogbu, ed è un lavoro commissionato dalle autorità scolastiche e pedagogiche statunitensi interessate a conoscere il fenomeno dilagante della devianza scolastica tra i giovani afroamericani. Le problematiche culturali e storiche trasversali, retrostanti all'educazione ed alla formazione dell'individuo, nel quadro incipiente dell'abbandono scolastico e dello scarso impegno didattico da parte dei giovani afroamericani, mette in discussione proprio il concetto di individualità, e rimanda invece ad una più profonda lettura di uno svantaggio sociale storico, verso il quale la criminologia è ragionevolmente interessata per quanto riguarda le fenomenologiche devianti che ne derivano. Sul piano tratta mentale, o in qualsiasi altro approccio, il presupposto che uno dei problemi principali da risolvere per l'operatore della devianza sociale, è l'aspetto della conoscenza delle soggettività culturali dei devianti; soggettività che, se non ben collegate alle trame dei miti e dei riti al quale l'individuo appartiene, vanificano l'intervento stesso. *La conoscenza delle soggettività culturali dunque, si propongono soprattutto come studio sul campo, in particolare nello studio degli aspetti criminologico sociali tra le minoranze etniche. Gli interventi di prevenzione che tengono in giusto conto l'analisi culturale del problema, si propongono di ampliare anche il punto di*

vista delle tecniche e delle teorie della psicopatologia forense, fin qui scarsamente interessata da questa prospettiva, risentendo sensibilmente del determinismo tipico della giustizia moderna. Infine la prospettiva tratta mentale psicoterapeutica, nelle sue connessioni con la devianza psicopatologica. In un tale presupposto vi è spazio teorico ad ipotizzare che non c'è clinica se non c'è "emica", parafrasando un importante assunto della clinica antropologica. Una ulteriore ragione che induce a riformulare nuovi approfondimenti culturali sulla devianza, consiste semplicemente nel prendere atto di una realtà che da diversi anni caratterizza un cambiamento etnico e sociale del continente europeo, suolo di rilevanti fenomeni di migratori, attualmente associati al diffondersi di un resistente atteggiamento di Outgroup (Hoog 2000). L'ostacolo all'integrazione di nuove culture non è nuova, ne tantomeno si può sostenere che sia esistita una precedente storia che smentisce tali fenomenologie e circostanze. Non è possibile sostenere una versione romantica per la quale ogni migrazione non sia stata sentita come una minaccia sociale, talvolta persino genetica, assumendo forme di volta in volta diverse e complesse, destabilizzanti di retroscena sociali del vivere quotidiano, nelle quali la devianza, la marginalità e la criminalità, guadagnano spazi ed energie. L'espansione del concetto di Outgroup, quando si fa inconsapevole linguaggio comune, assume rilevanti dimensioni sociali, agendo trasversalmente all'interno dei meccanismi espressivi quali il sentimento e l'educazione sociale. La politica, ed in parte il mondo accademico, che da essa dipende più o meno indirettamente, ostaggio quest'ultima della filiera del consenso, sono in

grado spesso di attuare solo timide traduzioni del reale, capaci di dare corpo a posizioni di assoluta retroguardia rispetto ad una richiesta di analisi complessa. Gestire questi cruciali passaggi culturali, che riguardano sia le diverse minoranze presenti e già oggi nei territori, ed a loro modo, sebbene pressoché invisibili, già parte attiva delle società, e molte altre in continuo arrivo, ci suggerisce che il lavoro a favore dell'omogeneità culturale, in un certo senso dell'assimilazione, mal rappresentare il rimedio a simili commistioni tra devianza e identità culturali minoritarie. Se la schiavitù degli afroamericani non ci ha insegnato che nonostante essi erano prevalentemente popolazioni illetterate, non si è ben compreso che erano tuttavia portatori di una cultura di riferimento che non soggiaceva passivamente all'assimilazione, ma avrebbe perpetrato nei secoli a venire sistemi di pensiero e di idee sul mondo, tratti comportamentali e sociali, che nella modernità hanno finito per prevalere negli arroccamenti di un gruppo di riferimento, più di quanto le notevoli capacità scientifiche di analisi potessero in qualche modo comprendere. Attualmente ritengo che le migrazioni differiscono tra di esse in un ampio spettro di caratteristiche. Esse sono prevalentemente volontarie, a sfondo economico e sociale. Una delle differenze rispetto alle deportazioni, è l'apparente aspetto della volontarietà. Tuttavia occorre notare che l'abbandono di interi nuclei familiari, giovani maschi in età produttiva, e donne in quella riproduttiva, significa ben più che una migrazione volontaria. Significa che diverse simbologie sociali e aggregative di un tessuto etnico e mitologico, si sono disidentificate con i legami sociali, non riconoscendone più il senso e l'efficacia.

Pur permanendo, il legame assurge ad un artefatto fantasmatico che riemerge puntualmente come risposta alla difficoltà. Dal momento dell'abbandono l'individuo spezza la catena delle simbologie che lo teneva legato ad una identità ben precisa, una collocazione nel mondo. Egli è dal quel momento più individuo di quanto lo sia forse mai stato prima. Attraverso la clinica antropologica, cioè una attenta analisi dei contesti dell'identità, si può comprendere come in questo individuo de socializzato e, successivamente risocializzato in una dimensione a lui aliena, possa essere al suo interno, oggetto si una fenomeno ambiguo e duplice. Da una parte la fuga e la rescissione del legame, dall'altra il permanere del legame, non più riconoscibile e integrato nella identità. E' l'inserirsi di una crisi permanente, insidiosa ma che si integra perfettamente con la mimesis del nuovo individuo. Il modello verso il quale sembra direzionarsi la contemporaneità, al di là di qualsiasi tentativo di ostacolarla, è costruito su molteplici identità, in questo senso la modernità può essere definita "in polvere". Come in ogni altro campo sociale, nuovi scenari di analisi impongono di ricalibrare gli approcci scientifici alla devianza, alla marginalità, al delitto ed alla disintegrazione dei valori condivisi, parte delle cui ragioni sono espressione delle polisemie dei simboli che attraversano i nuovi sistemi di idee e di pensiero sul mondo, ma anche i processi di dis legame e ri-legamento degli individui. In fondo a queste rivendicazioni, si scorge il filo di un lungo percorso di rifiuto e diffidenza, deterioramento della fiducia verso una cultura considerata ostile, a prescindere. Nei colloqui con i migranti in carcere riemergono con grande rilevanza le strutture di pensiero alla base del

legame fantasmatico, che ha continuato a lavorare nella costruzione di determinati rapporti con la nuova realtà sociale. Un intreccio di esperienze e mentalizzazioni dolorose, sogni e speranze, oggetto di un naufragio umano ed esistenziale senza sosta. Nel compito tratta mentale l'ostacolo maggiore per una accettabile riduzione critica nel reato del detenuto straniero, consiste infatti nel ripristinare il minimo della fiducia e della solidarietà, ripercorrere efficacemente gli schemi del legame e superare quelle spigolosità tipiche di una integrazione difficile, spesso non più desiderata, e trasformata in sentimento forte di contrapposizione e isolamento. In carcere, visto come laboratorio sociale, uno dei problemi maggiori è rappresentato dalla divisione etnica tra i soggetti, necessaria per poter stabilire un equilibrio minimo di preservazione dei rapporti sociali, permanendo dunque il problema dell'integrazione. Come traduttore delle qualità e del ruolo culturale in una azione delittuosa, la criminologia ambisce ad un duplice scopo. Scoraggiare le eccitazioni eccessive di una maggioranza normativa, e riflettere sulle incessanti variazioni di una società in forte rimescolamento delle proprie identità. Una criminologia autorevole sa significare le competenze e lasciare sempre meno spazio alle speculazioni sulla devianza tra le minoranze. La parola d'ordine della criminologia culturale, è non consentire il ripetersi della storia dis-adattiva tra altre minoranze in diversi tempi e luoghi, e dunque comprendere l'utilità della storia stessa. L'uso dei "Cultural Studies" nella criminologia, permette di sviluppare nuovi piani interpretativi della devianza, non più relegati alla sua forma espressiva conclamata, costituita dal delitto e dal carcere. L'asse

interpretativo ruota intorno al perno centrale di un atteggiamento prevenuto ma aggregativo, assai diffuso ad esempio nei sottosistemi, come la scuola, il quartiere, l'isolato, ed in genere nella giustizia sociale del libero accesso alla cultura ed al lavoro, corollario reale di vita dove tutto si svolge realmente, nel cui centro si posizionano una serie considerevole di altri assi interpretativi. Un esempio di Cultural Studies, può riguardare i luoghi comuni sui quali spesso si basano le comunicazioni sociali di massa in una data società, vale a dire in quale modo vengono costruiti gli stereotipi sulle minoranze, ma anche il percorso inverso. Quali luoghi comuni e credenze, vissuti verbalizzati, stili di vita e senso di appartenenza, si originano in quella base culturale "diversa", spesso considerata con sufficienza, ma potente composto di esistenze. Nell'insieme gli studi culturali indicano sovente una sociologia atipica, non necessariamente legata alla comunicazione ufficiale in quanto tale, ma ad esempio come una determinata comunicazione influenzi la convivenza tra diversità culturali, analizzando le ricadute di questa influenza sui sistemi e sottosistemi sociali. Ad esempio il ruolo fondamentale del sottosistema scolastico nell'adattamento all'ambiente, ed il ruolo della diffidenza interculturale nei confronti di tale sottosistema, soprattutto come esso possa connettersi con la devianza e con il sottosistema detentivo. Ogni minoranza pone inevitabilmente un problema di innovazione, a prescindere dalle differenze di classe sociale. Dal punto di vista criminologico, e cogliere come tali innovazioni vengano espressamente tradotte una sfida alla struttura sociale, può rappresentare una prospettiva di lavoro per comprendere i meccanismi alla

base di particolari floridezze della devianza presso alcune culture, piuttosto che in altre. L'elemento che emerge nell'incontro tra una maggioranza dominante ed un minoranza, riguarda il fatto che l'innovazione è rappresentata dalla presenza stessa di una minoranza, e dunque il concetto non ha sempre un senso positivo. Innovare significa cambiamento, un rinnovo che non risparmia dolore. L'influenza di tale innovazione sulla comunità stanziata, si esperisce in due modi: mettendo in discussione la sua validità ed i contesti valoriali che l'alimentano, oppure costituendosi in forme di resistenza ad oltranza. È ipotizzabile che la risposta della minoranza sia fondata sulla dicotomia rispetto e frustrazione, ma anche sulla diffidenza e la mancanza di fiducia verso una *maggioranza normata*, espressa chiaramente contro le istituzioni che la tutelano. Le osservazioni criminologiche della scuola di Chicago già negli anni 40 del 900, validarono teorie ecologiche delle aree criminali, assegnando ai bassi redditi nelle zone urbane socialmente depresse, la responsabilità circa la presenza di un'alta concentrazione criminale, in conseguenza delle quali il rischio di divenire delinquente è molto alto. In queste famose teorie non vi si trovava traccia delle composizioni etniche e culturali delle aree prese in esame, tantomeno è possibile rilevare la pregnanza degli aspetti simbolici e culturali, piuttosto ci si trova dinanzi ad una accurata disamina sulle circostanze economiche e di classe sociale, del resto il tema ridondante di quel periodo. Occorre notare in quelle teorie la grande assenza di una descrizione antropologica di quelle popolazioni. Assenza che ha condizionato la sociologia degli anni a venire e che ha dettato l'agenda criminologica delle priorità;

Oscurando ancora più progressivamente le minoranze in quelle stesse aree, culture, popolazioni, linguaggi, miti e riti, come se fossero invisibili anche alla scienza. Prima ancora della violenza urbana culturale, si tratta di comprendere gli effetti della cancellazione di quelle stesse culture urbane. Volendo estremizzare la prospettiva olistica, sembra che la sociologia era alle prese con una de-soggettivizzazione delle minoranze, incappando negli effetti di un fantasmatico psicanalitico sociale, cioè il rischio di non cogliere il reale. La lotta alla devianza, è una battaglia contro l'invisibilità, nel senso di esclusione. Conoscere significa prendere atto che un gruppo che si sposta sconta gli effetti di una drammatica disorganizzazione sociale in termini di rapporto esistenziali diretti con la destabilizzazione stessa dei valori culturali, espressa sottoforma di una azione della razza, il legame ridotto a suggestione, nello spirito del quale il gruppo finisce per identificarsi, fino a considerarne la nuova realtà interna. Questo meccanismo sociale era ben conosciuto fin dai tempi delle colonizzazioni. Non si tratta tanto di una disorganizzazione derivante da contraddizioni normative o conflitti di norme, oppure da una difficoltà ad introiettarle. Ma la presenza di una socializzazione difettosa o mancante, l'instaurarsi di fenomeni come l'associazionismo differenziale, dunque socializzare comportamenti criminali apprendendoli attraverso il legame fantasmatico interpersonale con altri individui che sono già criminali, in quanto si riconoscono nella delusione del fallimento associativo con le istituzioni maggioritarie, e tutto ciò che le identifica. Infine è importante sottolineare il ruolo di una difficoltà rispetto alla doppia partecipazione culturale, due sistemi

culturali diversi riscoprono sovente nel disagio e nell'incertezza una stabilità dei rapporti, in particolare quando la propria cultura è sottoposta a processi di svalutazione, fonte di insicurezza per un individuo, condizione a rischio per malattie mentali e criminalità, etichettamenti.

Il patto formativo ed educativo: communitas sub-culturali

Negli Stati Uniti i dati del Pew Center di ricerca sulle devianze, fornisce dati circa i rapporti prodotti dal sistema giustizia, che confermerebbero l'esistenza, o la persistenza, di un rischio più elevato di ricorrenza dei comportamenti devianti presso determinate minoranze, rispetto ad altre. Una categoria sociale tendenzialmente soggetta a fenomenologie anomiche che si evincono dalla presenza di una triade di eventi storico-esistenziali: conflitto culturale di base, diffidenza e disconoscimento di una maggioranza normativa, identificazione simbolica di un avversario culturale, riemersione del trauma del legame reciso. Secondo questi dati un cittadino afroamericano, ad esempio, ha 6 possibilità contro 1, di essere arrestato rispetto ad un bianco. Per i latino-americani la proporzione si abbassa a 3 contro 1, sempre in favore di un bianco, (Pew Reserch Centere Usa; Social & Demographic Trends. Segno evidente che etnicità somatica ed etnicità culturale rivestono un interessante campo di approfondimento nelle dinamiche socio-istituzionali e giudiziarie, a distanza di qualche secolo dalla schiavitù e la deportazione, e problematiche insite nell'immigrazione recente latinoamericana, non dissimili tra loro. Premesso che il modello sociale statunitense detiene il primato di popolazione carceraria al

mondo in rapporto agli abitanti, (Pew Reserch Centere Usa; Social & Demographic Trends), gli studi sui fenomeni devianti negli Stati Uniti indicano che potere politico, ordine giudiziario e comunità scientifica, sono sempre più spesso chiamati oggi a confrontarsi con una fenomenologia criminale tra le minoranze che resta in parte tutt'oggi incompresa, ma che si dimostrano insufficienti a restituire un quadro chiaro sul quale agire. Il contesto istituzionale che ho appena citato, assume sovente il ruolo dell'usignolo che canta al Re buoni consigli, ma che tali rimangono e nulla di più. Eppure basta focalizzarsi sull'analisi del sottosistema come la scuola, fondamentale realtà di integrazione e di aggregazione sociale, e già negli anni 80 l'antropologo nigeriano-americano *John Ogbu*, in una prospettiva etnografica, faceva luce sulle radici del fallimento negoziale tra culture - John Ogbu, "School Ethnography: a multilevel approach - Ogbu, John U. "Cultural Problems in Minority Education: Their Interpretations and Consequences Part One: Theoretical Background." 1995 . Nello specifico possiamo certamente annoverare quello di Ogbu, tra gli studi più accurati sull'origine del rifiuto verso le istituzioni presso un gruppo minoritario. Seppure in Ogbu non si può parlare di devianza criminale, è innegabile che ci si trova di fronte ad un elemento nuovo di causa ed effetto, cioè la tipizzazione del rifiuto apposto verso la formazione sociale emerge come tipo reattivo, e si incorre in una prima legittimazione delle premesse della stessa teoria dell'effetto involontario della migrazione. L'evidente implicazione del fenomeno ermeneutico della scolarizzazione, con la struttura sociale nel suo complesso storico e

antropologico, trasla da una posizione empirica, ad una prospettiva particolare. Il rifiuto apparentemente circoscritto ai sottosistemi istituzionali reificano infatti un discorso più ampio, e indirettamente coinvolto in uno scontro socioculturale contro la maggioranza normativa, indomita resistenza della cultura mai sopitasi. Il campo sociale della scuola, da un punto di vista storico e comparativo, secondo Ogbu JU, Simons HD (1998). *Voluntary and Involuntary Minorities: A Cultural-Ecological Theory of School Performance with Some Implications for Education. Anthropology & Education Quarterly*, mette in rilievo le ragioni del rifiuto all'adesione al patto sociale dei giovani appartenenti ai gruppi culturali minoritari che subiscono l'emigrazione in modo violento. Il processo di autoesclusione dal patto sociale, la resistenza, o frontiera relazionale, che connota una natura oppositiva e di contrasto verso la cultura dominante, o maggioritaria: *"When immigrant minorities (voluntary minorities) acquire the language of the dominant culture, it is seen as an addition to the first language (nonoppositional primary differences). However, when nonimmigrant minorities (involuntary minorities) acquire the language of the dominant culture, it is the negation of their oppositional culture, and thus their cultural reality.* Tale rifiuto dei giovani afroamericani verso la scuola, e il rifugio, non ch  l'adesione a *communitas* sub-culturali devianti, sembra mostrare un aspetto antropologico interessante dal punto di vista criminologico. Sembra che le antiche strutture dei gruppi deportati tendano a risocializzarsi attraverso logiche antiche di piccoli aggregati umani caratterizzati dalle regole e dalle pratiche che li avevano contraddistinti molto tempo prima. Tra le

comunità afroamericane ci si imbatte in modelli famigliari poligamici, numerose donne sole con prole, proiettate nella modernità urbanizzate, e costituite fuori dal patto istituzionale, facili vittime di una scarsità di risorse sufficienti a provvedere al mantenimento integrato dei membri. Lo studio fu commissionato per chiarire in maniera più approfondita il dilemma sociale costituito da una credenza piuttosto diffusa nelle istituzioni di quel tempo. Poi rivelatosi luogo comune, che si fondava su un presunto “depressing IQ scores” tra i giovani afroamericani. L’abile spostamento di una problematica antropologica e di competenze di un fenomeno sociale, in questo caso nell’area clinica e medico biologica, ignorando la clinica antropologica, fa comprendere quanto i luoghi comuni (Cultural Studies) siano in grado di influenzare la società, più di quanto lo facciano gli articoli ufficiali del mondo scientifico, che si riduce a misurazione, quantificazione della performance intellettuale degli afroamericani. Il riduzionismo complessivo con il quale si stabilisce il livello di performance di un popolo, non è solo un eco lontano ed il riverbero di quel progetto-di-mondo al quale la norma si ispira, ma un brusco spostamento al concetto di clinica che spiegherebbe tutto; almeno tutto ciò che altre prospettive metterebbe a rischio la necessità di una dicotomie utili allo stesso progetto di mondo. Alla base dello scarso rendimento scolastico e del frequente abbandono, concetto che per Ogbu richiama alla mente una dimensione evolucionista inaccettabile e superata, vi erano ragioni assai diverse e semmai poste nella liminarietà del contatto divenuto collisione. Specialmente l’aspetto dell’involontarietà poneva una luce nuova sull’indifferenza verso l’importante

intreccio tra categorie sociali e ambiente, l'interazione tra la società e la sua natura culturale. Se gli esiti della devianza si ascrivono già nelle prime pagine bianche di una vita umana, l'apprendimento, occorre domandarsi se per caso qualche volume precedente non sia andato perduto, oppure frettolosamente archiviato, incalzato dalla vigorosa spinta del primato scientifico. Non possono sfuggire circostanze evidenti per le quali anche ad occhi chiusi è possibile palpare e riconoscere la filiera della devianza criminale, che dal rifiuto formativo, la mancanza comune dell'aspetto culturale, conduce al reato, alla prigionia, fino alla cultura del reato come contro-sistema. La deportazione, le forme di forza che la caratterizzarono, gli eventi storici che ben conosciamo, non si sono mai sopiti nell'immaginario collettivo degli afroamericani, e tuttavia forme di pressione continuano ad incidere nei rapporti, perdurando il costituirsi di una significativa implicazione con il "minority stress", realtà sintomatica di cui dobbiamo deciderne il destino concettuale: clinico o umanistico, visto che in Italia è il MIUR ad avvertirci che gli studenti di origine straniera sarebbero quelli maggiormente a rischio di abbandono scolastico. Ad oggi è ancora prematuro poter asserire l'inizio di un sentimento di sfiducia nelle giovani di seconda generazione, paragonabile a quel diffuso senso del malvagio, dell'ostile, che devastò e contraddistinse ampie parti della popolazione minoritaria negli Stati Uniti. Sebbene l'evidenziarsi del concreto elemento di saldatura con la devianza e la criminalità, anche in Italia sembra trovare credito nell'esponentiale aumento della popolazione carceraria straniera. Per ora da questo punto di vista sono in particolare i giovani

immigrati nati all'estero che sembrano essere in situazione di maggiore difficoltà rispetto alla "seconda generazione" (figli di stranieri nati in Italia) che, al contrario, incontrano minori difficoltà nel percorso di studi. Tuttavia, in questo caso, meritano di essere monitorate le forme antropologiche attraverso le quali si esprimono le devianze tra i giovani immigrati, che nel collegato dell'abbandono scolastico e della sfiducia verso le istituzioni, è possibile constatarne l'energia maligna del riconoscimento dis-adattativo. A questo proposito non possono passare inosservati, oppure relegati frettolosamente a limitati fenomeni di folklore urbano, le manifestazioni devianti come quello delle gang latinos MS-13, Barrio 18, Trinitarios, che caratterizzano giovani che hanno abbandonato precocemente i percorsi formativi istituzionali, e che si pongono in netto contrasto con le simbologie sociali e normative condivise, pur condividendone gli obbiettivi edonistici come la ricchezza e il consumismo, non diversamente dai modelli nordamericani. Mi riferisco alle bande sudamericane più diffuse in Italia, in particolare a Milano, "capitale" europea, che può contare 2.500 affiliati, che si uniformano a comportamenti criminali testimonianza, non tanto del fallimento di una integrazione, quanto quello di una integrazione anomala, tipica delle seconde generazioni e figlia di una immigrazione male assorbita dalla maggioranza normativa. L'aspetto interessante è che anche in Italia, gli schemi strutturali delle prime gang che si affacciano nei panorami urbanizzati della nostra società periferica, rispecchiano quelle nordamericane, talvolta anche corredate da rapporti personali diretti, comunemente addebitati alla globalizzazione dei media e della comunicazione,

ignorando il fatto che alcuni tipi di delinquenza organizzata come la mafia, precursore di relazioni transoceaniche, similitudini e contatti furono attivati in tempi in cui la globalizzazione era un concetto sconosciuto. Ciò depone per una tendenza culturale, piuttosto che una prevalenza dei mezzi. Strutture piramidali delle bande mafiose, confederazioni, commissioni, capi e sottocapi, soldati, erano una realtà culturale importata negli Stati Uniti che è riuscita a mantenersi attiva sia negli scambi umani, che nelle comuni strategie operative, oltre che la costante della sottoscolarizzazione, e dunque del patto formativo sviluppato all'interno di logiche di *communitas* particolari, piuttosto che istituzionali. A tal proposito anche per le bande dei latini, assistiamo a strutturazioni metodologiche non dissimili. Al vertice siede il Re con i suoi soldati, mostrando una struttura fortemente gerarchica, che richiama quella delle mafie locali, ai cui vertici sta il Boss, figura quasi onnipotente da cui discendono tutte le decisioni. Nel caso delle gang latine risultano diversi i rituali di affiliazione ed il ruolo delle parentele, prevalendo l'aspetto della fratellanza nella comunità immigrata, e le comuni origini geografiche, unitamente alla rivendicazione, dal sapore pseudo sociale, mosse contro la maggioranza normativa. Il dato relativo alla identificazione con l'immigrazione mitica, non può costituire un aspetto marginale e di retroguardia, ma di assoluta centralità. L'immigrazione sembra assumere nei contesti della devianza, una vera e propria fratellanza immigrata alternativa alla diffusione della cultura condivisa, dilagante nelle more di una globalizzazione incipiente. Questo contesto urbano, ma al tempo stesso globale, è riconoscibile nel fatto che tra le più conosciute gang criminali che si stanno

diffondendo nel nostro paese vi si ritrovano identificazioni ben precise con i Latin King, radicati tra New York e Chicago, che fungono sovente da base di una organizzazione simbolica con aspetti transnazionali. La loro storia è legata alla Chicago degli anni 40, e rispecchia in modo preciso i modelli teorici del conflitto culturale, in quanto fenomeno nato per aiutare i latino-americani immigrati negli States dalle angherie dei bianchi irlandesi e inglesi, mutuo soccorso alla base del quale vi era uno scambio di favori delittuosi. Sul piano dei significati simbolici si assiste ad una contaminazione sia orizzontale, cioè globale, che verticale, cioè nazionale e locale, da un segno puramente estetico, ad un propriamente esteriore di una appartenenza con delega culturale. L'ostentazione di una appartenenza trans culturale, oltre alle mode ed al costume in senso generale, è una delle caratteristiche che interessano la criminologia da vicino, soprattutto per quanto riguarda i cambiamenti delle forme più estreme e particolari che ha assunto in questi ultimi anni l'uso del tatuare alcune parti del corpo, come ad esempio il volto. Tra queste nuove criminalità autoctone infatti, vengono richiamati rituali estetici tipici dei latinos e delle culture del sud pacifico, quali la tatuazione del collo, del cranio e delle zone limitrofe, fino agli orifizi sensoriali. Questo fenomeno, fino a pochi anni fa sconosciuto in Italia, sta gradualmente prendendo piede tra la giovane malavita nostrana, *segno evidente che le contaminazioni culturali si diffondono puntualmente in modo trasversale e transnazionale tra le subculture, e che le esperienze nordamericane ci riguardano da vicino più di quanto saremmo portati a pensare. Il fenomeno globale dell'immigrazione, vissuto nella*

contemporaneità caratterizzata dal prevalere della tecnologia comunicativa, sta lentamente trasformandosi come segno distintivo di una identità comune che riconduce il soggetto ad un ri-contatto notevole con il passato storico comune. Si possono agevolmente osservare in qualsiasi carcere italiano, quanto si stia diffondendo la pratica della tatuazione del volto, fino a pochi anni fa considerata “deviante” negli stessi ambienti carcerari. Il dato interessante emerge quando si nota che l’adozione di questa pratica è più frequente tra gruppi etnici già definiti e presenti sul territorio, come quello dei detenuti di origine Rom, più intenso il bisogno di segnalare all’altro un segno inequivocabile di appartenenza collegato al bisogno di manifestare apertamente un potenziale offensivo, e non più celato allo stigma sociale, come si era abituati nelle passate generazioni, ora palesemente mostrato con orgoglio e, come afferma Burgiois, “in cerca di rispetto”. Per quanto riguarda il fenomeno criminologico delle Gang minoritarie tra i giovani nordamericani, esso sembra essere sfuggito di mano alle autorità di controllo, raggiungendo livelli allarmanti in molte città degli Stati Uniti, ed i sottosistemi come la scuola non sono più in grado di attirare quel minimo di consenso auspicabile tra queste comunità. La risposta istituzionale è di emergenza. I tribunali fabbriche di condannati rispondono con la moltiplicazione di detenuti, di carceri, e con la privatizzazione del sistema detentivo. Nonostante lo sviluppo del fenomeno deviante non si arresta. Basti pensare che il controllo del territorio delle gang ha assunto un profilo talmente capillare da superare le possibilità del controllo legale dei territori. In molte zone, per avere il permesso di attraversare la strada

spostandosi da un quartiere ad un altro, ed occorre essere affiliato ad una gang. Trasgredire a questa regola può condurre alla morte violenta. Non di meno a quanto avviene in grandi quartieri popolari di metropoli italiane come Napoli e Roma, nelle quali la manodopera delinquenziale è sempre più spesso il portato di collaborazioni trans culturali estemporanee, ma continue. Anche per la maggior parte di questi giovani il primo contatto con un curriculum scolastico avviene in carcere, soprattutto perché la rinuncia precoce alla scolarizzazione, diviene il pegno ad un patto pregiudiziale di una appartenenza. Le minoranze immigrate evidenziano numerose analogie con le minoranze storiche interne, anche se occorre tenere in debito conto che la natura etnica sulla quale si fondano le retoriche delle rispettive identità, si contraddistinguono e, anzi, sono fonte di costante riferimento per i soggetti che vi si riconoscono. Emerge un nuovo soggetto antropologico, quello del migrante fortemente attratto dal comune vissuto storico e mitologico del gruppo di riconoscimento, mescolamento di più tematiche della marginalità nella vita urbana, declinate e identificate in una inedita e nuova forma concettuale separazionista, interamente considerata e esperita dall'immaginario collettivo. Se nella teoria del 1924 Sutherland sosteneva che si doveva interpretare la crescente criminalità nelle generazioni successive a quella di prima immigrazione, come fenomeno direttamente proporzionale all'inculturazione, indicando in quest'ultima una doppia veste ed una ambiguità di fondo, si tende oggi ad ignorare quanto gli aspetti simbolici siano reinterpretati dalle generazioni successive alla luce di una cultura di accoglienza, che ha parte in causa nelle

traduzioni esistenziali tra le minoranze. Le culture Afroamericane infatti, sono ancora oggi definite: *“l’accezione statunitense “afroamericano” è una persona anglofona e residente negli Stati Uniti che abbia ascendenti, nella maggioranza dei casi vittima in passato di schiavitù, provenienti dal continente africano”*. Se tuttavia ci soffermiamo sulle analogie tra i fenomeni criminali che nascono dalle miscele immigrazione-integrazione-emarginazione, l’affermazione Afroamericano è persino desueta, se pensiamo a quanto della cultura americana in generale, sia integrata a quella Afroamericana. Nel 2010 la popolazione afroamericana risultava essere il 12,6% del totale, di cui il 12% dei giovani risulta oggi detenuto, ed in ogni caso l’influenza sulla cultura generale statunitense, cioè l’incidere afroamericano va ben oltre le possibilità del 12%. Sembra quindi che il gruppo, sottoposto a secolari pressioni di disconoscimento, abbia risposto in qualche modo riproponendo un malessere sociale nelle generazioni a venire, forme resistive sociali che hanno determinato stabili cambiamenti in numerose aree sociali. La teoria di Sutherland sui diversi volti dell’inculturazione è confermata dal doppio binario su quale si muove la penetrazione di una minoranza nella società di arrivo. Rimane comunque aperta la domanda su quali esisti si determinino attraverso i linguaggi stereotipati dello scarso rendimento scolastico, e le fantasiose teorie circa le cause biologiche del basso Q.I. tra gli studenti Afroamericani, rispetto alla media della popolazione scolastica. Ci si domanda quale entità abbia l’impatto una teoria del genere che diventi idea comune, e quando essa trova ampio riverbero nei linguaggi della vita quotidiana. Lo stimolo a cogliere aspetti più profondi delle ragioni

dell'abbandono precoce, la dispersione delle epistemologie della conoscenza, dovrebbe svelare gli esiti della sdifferenziazione per impoverimento, causata dalle scarse possibilità di autorealizzazione attraverso i dispositivi sociali normati: la scuola, la famiglia, il lavoro. La teoria dell'inculturazione di Sutherland è razionale, e ciò risulta ampiamente, dal confronto statistico tra i dati della criminalità tra gli Afroamericani tra 800 e 900, e quelli attuali. Non c'è dubbio che il fenomeno che ha più caratterizzato l'interazione tra ambiente sociale e popolazione, è stato proprio il processo di crescente inculturazione confusa all'assimilazionismo. Tuttavia la teoria di Sutherland non indica quali ricadute in termini simbolici abbia potuto avere sulle nuove generazioni il trauma della deportazione, come non è ben chiaro se la criminalità sia una risposta alla condizione di emarginazione che scaturisce da una complessiva, e storica, difficoltà di accesso ad una inculturazione egualitaria per tutti. Le medesime ineguaglianze insite negli stereotipi di una maggioranza normativa che si ostinava, ancora negli anni 1980, a trovare nell'aberrazione della soluzione biologica allo scarso rendimento scolastico, la radice di una mala pianta sociale, i cui rami interpretativi si insinuano invece in aree di analisi contigue, altrettanto aberranti, come la presunta tendenza genetica a trasgredire la legge. L'importanza del lavoro di John Ogbu consiste nel fatto nuovo di introdurre finalmente una discussione comparativa. Comparando le diverse prestazioni dei giovani studenti, appartenenti a tre diversi gruppi etnici: gli italiani, gli ebrei e gli afroamericani, evidenziando nelle rispettive storie sociali gli elementi essenziali al determinarsi dei diversi destini sociali, sottolineando

dunque che le scelte consapevoli ed esplicitate in una forma cosciente di opposizione, sono in realtà figlie di uno strisciante contrassegno dicotomico provenienza/modalità, che destina un particolare accesso culturale e sociale. Il grado di coinvolgimento nella struttura scolastica, i casi di abbandono, il rifiuto di aderire ai patti formativi istituzionalizzati tra i giovani delle tre comunità studiate, mostravano quanta forza aveva il vissuto storico del gruppo tra i giovani afroamericani, vero centro nevralgico. La costante dell'insuccesso scolastico, le sue conseguenze sul rischio di devianza criminale, appare in netta relazione con la dolorosa ferita trans generazionale dello smacco di una deportazione, della schiavitù, e dell'apartheid. L'inversione di insuccesso scolastico in successo culturale. Queste esperienze non avevano contraddistinto gli altri gruppi etnici a cui Ogbu si era riferito. Sebbene invece rimanevano analoghe le residenze, le condizioni sociali complessive, e trattandosi di studenti provenienti dagli stessi quartieri e classi sociali. Chi aveva subito la schiavitù, l'impotente deterioramento dei legami ancestrali, oppure aveva vissuto il terrore di perdere il proprio modello antropologico di riferimento, trasmetteva alle generazioni successive forme mentali resistivi, che i paradigmi della " QI Depression Scores" assorbivano rapidamente nei linguaggi comuni. La conseguenza dell'aggressione verso uno o più attaccamenti di base di un'intera comunità di uomini e donne, era una seconda causa di s-differenziazione per impoverimento, concetto Etnopsichiatrico di cui ho accennato precedentemente. Il problema da risolvere, in un certo senso, è quello di esistere, e di come esistere. Non tanto in senso filosofico o

intrapichico, quanto avere fiducia in una continuità esistenziale sociale, piuttosto che in una contiguità culturale, unico stratagemma simbolico per far fronte alla pulsione di morte, relitto onnipresente di un passato che rivitalizza la distruzione dell'identità. Il punto della questione del simbolico si evidenzia se proviamo ad estendere il paradigma di Thorsen Sellin (1984). Oltre il conflitto culturale primario e secondario, suggerisce di nuovo che la via della maggioranza normativa assume in se un carattere simbolico potente. La prospettiva di Ogbu conferma a suo modo l'ipotesi culturale e storica del conflitto alla base di una limitazione educativa, lo scarso rendimento scolastico, considerato un successo culturale, e che ci siano ragioni che si devono ricondurre alle esperienze del gruppo storico. Egli ci fa intendere che le forme ed i modi in cui le incomprensioni trans culturali si manifestano, sono sempre frutto di una pregressa storia di rapporti, una lotta fattasi intangibile che non è possibile in qualche modo lasciarsi alle spalle, che però risulta decisiva qualora le simbologie ancestrali si connettono con le simbologie del presente. La dove le società a struttura semplice ad esito solido, confluiscono in società complesse e liquide (Z.Bauman). In sostanza Ogbu sostiene che la tenuta delle posizioni di contrapposizione culturale, abbiano impedito il processo di elaborazione conflitto-negoiazione-prevalenza. del violento assimilazionismo che seguì l'integrazione degli anni 60, e si tradussero nei nuovi linguaggi scientifici della micro socialità. In questo modo il portato di una contrapposizione storica venne agevolmente declinato nei significati scientifico-razziali, di Darwiniana memoria, come il falso problema del Depressing QI Score. Mentre Ogbu

evidenziò la storica tendenza delle prospettive medicalizzanti occidentali impegnata a risolvere problemi di altra origine, il lavoro della comunicazione micro sociale consolidava l'equazione minoranza = minore prestazione intellettiva. Eppure scorrendo i lavori di Ogbu *appare evidente che le sue tesi non scaturivano da una generica prospettiva di rivalsa sui valori americani, erroneamente addebitata ad un'eccessivo attaccamento alla cultura di origine, bensì alla perdita ed alla rottura dei legami di attaccamento*. Tra gli afroamericani, in generale, si è assistito all'impatto della forza centripeta di una cultura, che resiste alla violenta scotomizzazione, e non perde definitivamente le parti più profonde dei propri legami, sebbene essi mutano pericolosamente in relitti resisi indecifrabili e resilienti, nel tentativo di sottrarsi al lavoro sociale che aveva reso irriconoscibili gli attachements ancestrali più immediati, nel riconoscersi e nell'essere riconosciuti. In sostanza il gruppo, non essendo più in grado di poter esercitare una gravità culturale verso il proprio centro significativo, compiva profondi sforzi di mimesis sociale, senza tuttavia scalfire e metabolizzare l'esperienza della schiavitù. L'identità era ormai identificabile solo in un processo di riconoscimento somato-sociale relativo al colore della pelle, tuttavia la contraddizione di un forte segno di appartenenza e al contempo uno stigma sociale, dal quale sottrarsi attraverso l'edonismo occidentale. Le nuove generazioni afroamericane post-apartheid di Ogbu, mal si prestano alle soluzioni diagnostiche della "sindrome di Ulisse" descritta dallo psichiatra Joseba Achotegui, che in Spagna ha riscosso grandi attenzioni negli ambienti dell'immigrazione. Sindrome che, se Achotegui avesse ragione,

renderebbe assolutamente secondario il determinarsi di reazioni reattive, o depressive di difesa culturale, ben più collegate agli effetti della esperienza di incontro. Achotegui propone semplificazioni e vaghe sintomatologie concluse nel sofferto travaglio del viaggio, della nostalgia e nel disorientamento spazio temporale che ne consegue. Bisogna riconoscere che *la base involontaria della migrazione* è, ad ogni buon conto, anche una delle innumerevoli alchimie di tutte le “nostre” migrazioni moderne, sulle quali pesano esperienze di fuga e di rapporti difficili nelle società di approdo, fenomeni che sono ancora tutti da descrivere. Come sappiamo l’occidentalizzazione, cioè quel processo di messa a norma sociale e di riconoscimento reciproco, è piuttosto incline all’individualità, e dunque anche i guasti di questo processo vengono considerati come un fenomeno al singolare. Tuttavia occorre tenere presente che in campo antropologico e sociologico, i gruppi in arrivo sono caratterizzati da strutture familiari estese, sotto la cui voce si declinano diversi rapporti di parentele, di religione, di amicizia, che tendono ad irrigidirsi come risposta ad una cultura di approdo individualmente aggressiva che propone la solitudine come modello vincente. Lo stampo evolucionista di concetti come *Depressing QI Score*, perde dunque quota e consistenza nell’approfondimento antropologico di Ogbu, e si interconnette invece con aspetti che riguardano la micro socialità e la vita concreta nei sottosistemi, la dove sono tangibili i successi ed i fallimenti culturali e relazionali. Per quanto riguarda il nostro paese possiamo assistere ad una recente emersione del problema minoranze/criminalità, ed i dati delle persone detenute di origine straniera si sta

attestando ormai al 50% del totale dei detenuti. Senza parlare del rapporto tra popolazione straniera complessiva e popolazione straniera in carcere. Dunque se negli Stati Uniti molti autori (Sampson 2006), affermano che negli USA assistiamo al fenomeno dell'intensificazione migratoria come contrasto alla commissione dei reati, in Italia sembra che non si possa parlare di controtendenza, e che non pare percorribile la strada dell'aumento di immigrazione finalizzata al diluire le percentuali di reati commessi dagli stranieri, essendo diverse le demografie, i territori. Ciò non solo per motivi storici e antropologici, come ad esempio la generale e particolare omogeneità etnica e identità unitaria degli italiani, rispetto alla molteplicità etnica statunitense, ma anche a causa di diverse prospettive demografiche legate alla percezione degli spazi vitali. Eppure l'indicazione di Ogbu ci riguarda da vicino, in quanto tali valutazioni sono da considerare in virtù di un contrasto deciso verso i primi segnali di una emarginazione, non direttamente coinvolti nella conclamazione della devianza, ma certamente i prodromi di una traccia evidente, presente un ogni storia di criminalità, in qualunque formazione di sub cultura della strada. Il rifiuto dei patti educativi e formativi istituzionali come rinuncia ad una appartenenza, e l'accettazione del condizionamento del sotto gruppo, è una prassi esistenziale accettata e condivisa. E' altresì importante inquadrare tale attività behaviorista, nella dimensione dello stress culturale. Riformulerei l'affermazione di stress delle minoranze, in un più sistematizzato Minority distrust majority (MDM), lo stress derivante dalla sfiducia e diffidenza verso i modelli formativi della maggioranza. La lasciandosi alle

spalle in questo modo i luoghi comuni della lettura monotematica, secondo la quale ad ogni maggioranza normativa attiva, in input, corrisponde una minoranza passiva, in output. A tale prospettiva la posizione sociale del nemico culturale, risulta essere il frutto di un più articolato meccanismo di negoziazioni simboliche, relativo al riconoscimento delle rispettive società di origine: il campo interculturale è sempre, al tempo stesso, un campo di intersimbolismi. I sistemi simbolici di riferimento sopravvivono a qualsiasi forma di assimilazione in quanto l'umano è, in fondo, un animale simbolico. Come abbiamo visto nei giovani afroamericani studiati da John Ogbu, tale resistenza può assumere molteplici forme che assolvono al compito difensivo della rivendicazione ancestrale, ove la mortificazione delle identità ha tentato di dissolvere i legami con la cultura di origine. La ricerca comparativa tra i vissuti di diversi gruppi etnici che vivono nel medesimo territorio che condividono le medesime possibilità formative ed educative, ha messo in luce che anche qualora sembri scontato l'agire speculativo degli individui, l'accoglienza e una offerta integrativa accettabile nella società, non siano affatto scontati rispetto alla devianza. Un tale comportamento culturale mal si presta ad essere declinato in un basso QI Score, ma più semplicemente nell'origine storica del prodotto umano, cioè in aspetti *distali dello stress*, in termini di rapporto sociale. Questo aspetto *distale*, che viene spesso sottovalutato e scarsamente considerato come potenziale in gioco nello scontro culturale, sembra invece ricoprire, nel caso delle minoranze, un ruolo decisivo negli *stress prossimali*, quegli stress che si producono nei sottosistemi, nella prossimità delle relazioni.

A tal proposito vi è motivo di ritenere che una sensibile quantità di devianza criminale possa essere collegata a sinergie tra stress distali e stress prossimali, in grado di far assumere alla struttura caratteristiche violente in se, nel tentativo di mantenere il controllo sull'integrità del gruppo maggioritario: la cosiddetta violenza strutturale. Philip Leech, nell'articolo Galtung's 'Structural Violence' and the Sierra Leone Civil War c.1985-1992, riferendosi in questo caso alla guerra civile in Sierra Leone, afferma un concetto di validità universale, collegando la perdita degli attaccamenti all'aumento di vulnerabilità nei confronti della violenza strutturale: *"Nessun concetto teorico può raccontare l'intera storia"*. Infatti, come potrebbe un insieme di poche parole descrivere la complessità della realtà in continuo cambiamento? Una netta definizione da Marx: mezzi verso modi, o da Toynbee: sfida verso risposta; può rivelare qualche aspetto profondo ma mai "l'intera storia" che, inoltre, è continuamente riveduta, con nuove definizioni. Può sostenersi la stessa cosa per chi appartiene ad una minoranza particolarmente esposta ad una specifica violenza strutturale? L'intensificarsi delle migrazioni, i fenomeni di negazione culturale, l'incipiente resistenza verso la negoziazione culturale, vissuta con angoscia e preoccupazione, l'aumento costante di detenuti immigrati nelle carceri Europee, ci induce a riflettere come poter imparare dal passato, e quale utilità abbia la storia, e se possiamo sfrondare i rami della diffidenza e della sfiducia quando ci si accinge a decidere le sorti dell'oggetto del contendere. George B.Vold, in *Theoretical Criminology* (1979), aveva concettualizzato le cause del crimine nella ricerca di conflitti tra gruppi sociali tra loro antagonisti.

Vold, sottolinea S. Ciappi, identificava nel gruppo emerso come vincente nell'ambito di uno scontro, colui che forzerebbe a proprio vantaggio l'oggetto della contesa, organizzando cambiamenti che potranno penalizzare il gruppo avversario. La logica del diverso come avversario si mantiene allineata ad un primitivismo comportamentale che "agisce" la difesa del gruppo: *cedendo memoria e coscienza*. Il concetto di Ogbo, verrebbe a sostegno delle teorie antropologiche di Vold, e soprattutto delle chiarificazioni di S.Ciappi. L'oggetto della contesa sono gli strumenti sociali che consentono alle identità di definirsi all'interno di un area protettiva, rappresentata da una molteplicità di intersezioni culturali: la lingua, la famiglia, la comunità, la scuola, il lavoro, ma anche gli antenati e le religioni, le divinità, finalizzandone i comportamenti. Ad Ogbo premeva dimostrare l'effettiva uguaglianza di strumenti intellettivi come corredo delle intelligenze, e consegnare alle autorità statunitensi uno studio che meglio chiarisse quali termini di rapporto avessero inciso su una così alta percentuale di giovani afroamericani disinteressati al patto sociale condiviso. Una prima riflessione riguarda la complessità dell'approccio di John Ogbo e del suo studio comparativo, teso a dimostrare che non esiste una comunità particolarmente esposta alla devianza sociale, in questo caso di quella scolastica, e che i motivi di taluni comportamenti o tendenze vanno cercati lontano dalle consuete semplificazioni così care alle masse. S. Ciappi afferma che il carcere Usa non solo si è espanso e riempito, ma ha svolto una funzione di agenzia di controllo diffuso. S.Ciappi; C. Panseri; *Idoli della tribù*; Manni 2004. Continua affermando che nei confronti di intere categorie di persone (

proletariato nero e ispanico, microcriminalità femminile e minorile, si è assistito a un uso massificato del carcere senza un incremento dei reati, ma in base a considerazioni sull'allarme sociale suscitato. S.Ciappi; C.Panseri. Gli spunti che ne derivano e dei quali è possibile avvalerci per meglio leggere fenomeni che ci riguardano oggi da vicino, non possono esimersi dal notare che una pessima lettura delle circostanze sociali, lo è forse solo per una minoranza che testardamente non si rassegna a pensare la società come un organismo che si nutre di devianza e di carcere, piuttosto che di negoziazione culturale. Alla luce del fatto che attualmente le società occidentali soffrono gli stessi dilemmi che affliggevano le poco accorte, e forse smemorate autorità dell'istruzione statunitensi degli anni 1980, le difficoltà di inserimento sociale non riguardano un esagerato, ed enfaticizzato, attaccamento alle culture di origine delle comunità migranti, ma più probabilmente ad una reazione verso il tentativo di cancellazione di una identità del gruppo. I bambini o adolescenti afroamericani non erano meno dotati dei giovani italiani o ebrei, anch'essi gruppi migratori i cui spostamenti avvennero in modalità diverse. Le culture ebraiche trovarono ad accoglierle una solida tradizione giudaica radicata da secoli negli Stati Uniti. Gli Italiani furono protagonisti di una lunga e secolare migrazione su base volontaria, sebbene nel dopoguerra la fame e l'indigenza del loro paese si inserì come elemento di costrizione alla migrazione, ma anche gli italiani poterono contare su una presenza secolare. Gli attachements di questi gruppi non subirono rilevanti minacce. Di interesse particolare sono i prodotti di determinate resistenze, la dove esse si sviluppano, e quali siano le

fenomenologie alla quali danno corso. I nuovi schiavi della clandestinità, che diventano concetti, documentazione, fantasmagorie che serpeggiano entro le più alte qualità della modernità, quelle linguistiche e concettuali ma che, di fatto, producono sofferenza e malessere, costituiscono in realtà il libro sempre bianco della memoria storica, sul quale si scriveranno le politiche future sulla sicurezza in Europa. Primo Levi annotava che “è probabile che si possa riconoscere qui una delle grandi forze della natura, riferendosi alla memoria, quella stessa che degrada l’ordine in disordine, la giovinezza in vecchiaia, e spegna la vita nella morte”. La grande forza della memoria segna il passo, parallelamente alle politiche che inaspriscono l’intervento repressivo, al quale non corrisponde in nessun caso la diminuzione della criminalità, così come l’aumento del numero di avvocati in circolazione non si traduce in un aumento delle possibilità di vedersi riconosciuti i propri diritti. Alle mafie tradizionali, le politiche sulla sicurezza affiancano quelle straniere, e l’attenzione della ricerca criminologica è attratta dall’adattabilità a tradizionali fattispecie criminose tipiche di un nuovo contesto criminologico. Non di meno i percorsi storici siano intesi dal punto di vista tecnico giuridico e non, ad esempio, sul fatto che l’accesso alle garanzie circa le problematiche della diversità di trattamento giuridico rispetto agli italiani. Il rischio dal punto di vista emico, cioè dello straniero che approda nel nostro paese, è quello di imboccare una strada chiusa di un rinnovato germinare di lotte classiste, dove il carcere, la sub urbanizzazione alienata e la marginalità scolastica, rappresentino al tempo stesso una violenta scelta subita, ma anche una aperta sfida ai contesti

istituzionali. Le cause sociologiche della devianza fra gli extracomunitari nell'ottica struttural-funzionalista, sono l'espressione di un conflitto culturale, che tuttavia non riesce a definirsi nelle proprie caratteristiche di utilità, visto che le conseguenze che immaginiamo in termini di "sottrazione", hanno al contempo anche una natura "restitutiva" di diritti negati che viene spesso sottovalutata, rinnovando anche esiti verso i quali il sotto proletariato urbano aveva da tempo rinunciato. Non si tratta di elaborare una teoria critica della modernità, o stabilire particolari primati scientifici su altri, ma nemmeno di avallare il riduzionismo aberrante, che troppo spesso anima le nosologie e le eziopatogenesi della sofferenza del migrante, proponendo come rimedio l'intervento terapeutico, astenendosi dal tenere in debito conto che mentre si interviene, stanno parallelamente compendosi tutte quelle condizioni sociali e antropologiche per le quali il bisogno di mitigare la sofferenza indotta inficia l'intervento stesso. In questo modo proliferano le "sindromi del migrante con stress cronico multiplo", meglio conosciuta come "sindrome di Ulisse", (Achotegui, 2004), di grande fascino eziologico, ma costrette a mio avviso, a dover mantenere la giusta barra della direzione del senso medicalizzante, incuranti delle reali determinazioni storiche di causa ed effetto.

L'approccio antropologico, cosciente delle peculiarità di ogni mondo culturale migrante, e di ogni storia migratoria, soprattutto dell'impatto trans generazionale dei problemi migratori, sono in grado di far tornare anticipatamente in superficie sociale un qualche futuro scenario le seconde e

terze generazioni a venire, e nulla può consentire la riduzione di questi eventi a traumi legati ad un viaggio, pur evidenti, oppure ad un disordine di adattamento. Comprendere quali reali circostanze abbiano contribuito a rendere possibile i tentativi di “assimilazionismo”, più o meno coscienti, alla base di determinate resistenze psicosociali, premesse di un “intervento” incoerente nei confronti di qualsivoglia “disordine”. I protagonisti di prima generazione dei gruppi minoritari, che hanno intrapreso questo cammino sono impegnati nell’esercizio di un legittimo riconoscimento al quale aspirano fortemente. Ciò in parte è già spiegabile nei contesti della partenza, e nei vissuti di una nuova esistenza. Questa posizione di aspettativa può configurare stati d’animo e percezioni di Se tali, da condizionare in maniera decisiva gli esiti sociali e psicologici dello sradicamento, esiti che, sovente, dopo aver percorso in modo a-sintomatico il tempo riaffiorano nelle generazioni a venire. Il presente articolo vuole portare alla luce modelli di pensiero e di idee sul mondo intergenerazionale, di cui sono oggetto particolari popolazioni che hanno vissuto la diade del trauma mnemonico, essendo stati oggetto di una particolare negazione del diritto ad essere accolti. Gli effetti psicosociali di questa diade possono essere inseriti in una lettura antropologica del disagio giovanile, e della devianza al quale è esposto più di altre categorie. Uno di questi esiti transgenerazionali è da ascrivere alle discordanze oppostive, tra i ruoli delle *comunitas*, e quello della struttura sociale. Devianza e marginalità, sovente anche il disturbo mentale, riformulati all’interno di dinamiche storico sociali, richiamano il concetto di archeologia del trauma simbolico scaturito da eventi

migratori non accettati da entrambe le parti. Fatti sociali quali la deportazione, la schiavitù, lo sradicamento, la diversità marginalizzata e stigmatizzata, sembrano avere effetti psicologici a-sincroni sui gruppi e gli individui. L'oggetto di studio è configurato pienamente ed è possibile osservarlo oggi nelle ultime generazioni degli afroamericani, nonostante siano intercorsi ormai diversi secoli dal trauma. E' lo spaccato sociale attraverso il quale è forse possibile individuare alcuni passaggi fondamentali dei rapporti tra vita quotidiana e struttura sociale, tappe di processi in cui lo sviluppo di resistenze sociali, o addirittura di devianze, non sono tanto riconducibili alle categorie classiche della condotta classica della devianza, quanto ad un sentimento di estraneità e estraneazione verso l'ordine istituzionale costituito, postumi di antiche lotte e sofferenze che riemergono più inaspettate e vigorose che mai, sottoforma di rifiuto e devianza criminale, marginalità, alienazione mentale.

L'ampio riflesso semantico della devianza: le minoranze de-storificate

Il compito delle diverse comunità nazionali europee, che di fatto sono chiamate ad assorbire e gestire l'arrivo di nuovi cittadini, consiste essenzialmente nel governare un cambiamento sociale, antropologico e psicologico che l'immigrazione richiede alle società di arrivo. Occorre precisare che G. Stefanon in "Uomini bianchi contro uomini rossi", Mursia 1985, ci mise in guardia del fatto che eventi epocali come guerre, migrazioni e deportazioni rappresentano, parallelamente, l'occasione per perseguire fini diversi da quel che comunemente si pensa. Egli mise in evidenza ad esempio come la fine della

schiavitù non fosse derivata dallo sviluppo di grandi ideali, sottolineando che tra le diverse minoranze, *gli schiavi africani avessero di per se subito ormai una de-storificazione irreversibile, al punto da non costituire un pericolo dal punto di vista dell'elemento rivendicativo della propria appartenenza, e dunque, agli occhi degli schiavisti, i meno pericolosi per i sottosistemi terrieri e della proprietà, come lo era invece l'indiano, ben inserito e connesso con il territorio, attraverso la catena di simboli e significati, miti e riti, in grado di agire nel fluire storico di una presenza psico-territoriale del suo mondo, per questo motivo, agli occhi dei bianchi, l'eretico ed il vero antisistema. La guerriglia civile americana nascose il vero obiettivo: lo sradicamento politico degli indiani.* Quello che desta interesse sul piano della devianza, sono gli esiti comparativi eziopatogeni sul lungo termine, sia della schiavitù, che dell'annientamento culturale e sociale degli indiani. E' certo che si evidenziarono conflitti interni enormi in fatto di devianza, di cui sembrano ormai comunemente accettati in numerosi lavori scientifici che ne hanno accertato la presenza, sia le implicazioni storiche e sociali che si riflettono sulle minoranze. Sono ancora una volta le variabili sintomatologiche nei diversi gruppi etnici e sociali ad attirare l'attenzione. Parlare di devianza tra le minoranze, pone un problema di accenti e di opportunità. Accenti perché in fondo non si ha mai la certezza quanto dipenda dalla realtà, o quanta parte di quest'ultima venga enfatizzata dalla luce che vi si concentra. Opportunità perché immancabilmente nel vaso comunicante sociale, da un punto squisitamente spaziale, una minoranza occupa un volume ed un tono che

influiscono significativamente nei termini di rapporto, e tale sproporzione finisce per ridurre sensibilmente l'accesso alle opportunità, per definizione situate oltre la cruna dell'ago della selettività sociale. Opportunità e accenti, sono a loro volta implicati nella espressione deviante ed una maggiore esposizione di una minoranza alla violazione della norma, minoranza che a causa di queste difficoltà di ridefinizione di una parità sociale, tende a sopravvivere nei legami con i vissuti, mantenendo aperto un tema di fondo, spesso sotteso al comportamento criminale, qualora si sostanzia della slatentizzazione dell'umiliazione subita. L'esperienza comune di una minoranza, può essere contraddistinta dall'azione abrasiva diretta a tre elementi fondamentali implicati nel riconoscimento sociale degli individui, e dunque l'identità: il mito, il rito, il simbolo. Gli spostamenti geografici umani implicano una esperienza di de-storificazione di questi elementi. E' vissuta in misura netta e personale dal migrante ma, nel complesso, come abbiamo visto nel processo de-storificante del gruppo degli indiani americani, si può dire che tale operazione di negazione della presenza nel mondo si materializza negli esiti di un conflitto di dominazione ampiamente indipendente dalla perdita del proprio spazio propriamente simbolico. Ciò che è interessante è dimostrare la correlazione tra il vissuto identificativo traumatico, e le mutevoli forme ed espressioni della devianza sociale. Elementi di instabilità sociale sono mutuati da una particolare esperienza di identità, non tanto dei singoli soggetti, ma della società in cui essi si identificano. Se il riflesso identificativo ha esperito materialmente le condotte che il possedere una identità è stata una autentica

arroganza, capace automaticamente di indurre gli altri ad annientare, non tanto il gruppo in se, quanto l'identità e la rivendicazione che rappresentava. E' la trasformazione di soggettività in oggetto, a costituirsi come esperienza di disumanizzazione, che può essere declinata in atto immaginario di cannibalismo sociale. Da questo punto di vista la deportazione accumuna tutti i deportati. Ciò che li differenzia nella variabilità delle forme di resistenza, espresse in sintomo sociale o psicopatologico, è semmai un problema di de-territorializzazione. *Se gli afroamericani costituiscono un caso di deportazione senza più terra, gli indiani americani costituiscono un caso di deportazione nella propria stessa terra.* Ad una analisi più accurata del conflitto però, e appena sotto lo strato superficiale che mette in bella mostra il suggestivo scontro tra culture, emergono differenze qualitative e quantitative. Una minoranza culturale è al tempo stesso una minoranza etica. Sul piano della persistenza delle strutture del pensiero tradizionale, il cedimento di parti di un etica non si può in nessun caso considerare completa, ne mai definitiva. L'etica dei gruppi culturali sopravvive in molteplici forme e tendenze, come abbiamo potuto osservare nei gruppi soggetti a diaspore secolari. La varietà di reazioni, sociopatiche, antisociali, depressive, di dipendenza, marginalità e delitto, si possono tradurre come profonde esigenze di rifiuto dei patti sociali educativi e istituzionali, e sollevano una questione di etica. Nel caso degli indiani, l'atto di dominanza è stato in realtà un'esperienza di duplice esproprio: lo smacco della perdita socio-territoriale e la conseguente umiliazione di un etica non più in grado di tracciare un sistema di pensiero e di idee comune ed efficace a

sostenere la validità di un'etica sociale. Al fallimento di una prospettiva comune sono anche connaturati specifici fenomeni sociali passivi o attivi, ma comunque risposta avversa ad una soggettività sociale imposta. Gli studi sulle comunità indiane pellerossa sembrano confermare tali differenze sul piano deviante. Analogamente ad altri gruppi studiati, le risposte sono isolabili nelle varianti sociopatiche e psicopatologiche. Rispetto alle popolazioni deportate afroamericane, e considerando il meticcio che li ha caratterizzati in misura maggiore, il disagio li espone a una incipiente tendenza alla restrizione della libertà, come se la devianza, in più alta percentuale rispetto agli altri gruppi, rimanga collegata ad una persistente immagine di schiavitù e prigionia. Sembra che nel caso delle minoranze autoctone indiane, il *Social Score* risenta dell'influenza di fattori depressivi, ed in qualche modo passivi. Le evidenze dei dati sulla diffusione del consumo di alcool e delle droghe che interessano pressoché trasversalmente le varie comunità, caratterizzate come sono da una minore incidenza di proiezione esterna di aggressività violenta, e invece associate ad una maggiore incidenza di atti suicidari, ed una attenuata inclinazione a forme criminali quali il delitto contro la persona ed il patrimonio. Secondo i dati dell'Indian Health Service, il tasso di suicidi tra gli indiani di America ed i nativi dell'Alaska, ha toccato il 60/70% per il periodo 2007/2009. La devastazione è ancora più spiccata tra i giovani, dove il tasso di suicidio tra i nativi tra i 15 e i 24 anni è di 4 volte superiore al tasso di tutti gli americani (39,7 suicidi per 100.000 persone contro 9,9 suicidi nella restante popolazione). Tra i giovani nativi c'è la più alta percentuale di consumo di metanfetamina (

stupefacente eccitante e con azione antidepressiva), che nel resto della popolazione giovanile americana. Questa ipotesi di lavoro, che cerca di rintracciare nel carattere dello scacco subito dell'identità una variabilità socio-sintomatologica, chiama la sociologia della devianza a dotarsi di un lessico concettuale antropologico in grado di distinguere l'avversità sociale in due origini distinte, riconducibili a due assetti originari, e dunque conseguentemente a diversi modelli di conflitto: il Landless Minority ed il Minority in Their Own Land: cioè minoranze senza terra, e minoranze nella propria terra. Un primo elemento sul quale vale la pena soffermarsi emerge esplicitamente nella diversità degli esiti, non indipendentemente da come l'umiliazione e la negazione ha influito sui legami sociali. La seconda osservazione può essere studiata in base all'analisi delle ripercussioni sull'etica dei vari gruppi. In che modo cioè la cultura del delitto o la cultura del suicidio siano la risposta all'etica culturale perduta. In sintesi come si è reso possibile, e quali moventi hanno agito, le umiliazioni rispetto ai tentativi di restaurazione di un sentimento di protezione e legame e presenza nel mondo. Le sensibilità e le varianti reattive delle singole minoranze, messe in relazione ai cofattori che hanno caratterizzato il trauma, costituiscono l'interesse dei cultural studies sulla natura deviante, qualità e quantità della devianza in questi gruppi disegnano gli sbocchi sociali, e gli esiti pratici. Le disparità sono in grado di perpetrarsi. Vorrei ricordare ad esempio che dal 1944 vi è stato un solo caso di detenuto bianco ad essere "giustiziato" per l'uccisione di un nero. Un fatto del genere è infatti estremamente raro negli "States". In Texas non è mai accaduto,

e in Sud Carolina non accadeva dal 1880. (Fonte: Amnesty International, AMR 51/019/1999 Not Part of my sentence. Violation of Human Rights of Women in Custody). *Questo esempio depotenzia le connessioni teoriche della gestione del carcere come mercato della detenzione, piuttosto sottolinea l'interdipendenza del fenomeno e l'organizzazione complessiva sociale interculturale che ha regolato storicamente ed antropologicamente rapporti ben più profondi. Concentrarsi sulla migliore disponibilità economica quali profilassi che meglio garantisce i bianchi ad essere meno soggetti al carcere, ometterebbe il fatto che una così evidente disparità non può dipendere solo da un fatto economico, piuttosto da determinate relazioni culturali di pregnanza storica, sociale, psicologica, che riescono a mantenere vivo un conflitto ancestrale di fondo, in grado di impedire il passaggio definitivo a fasi successive di integrazione.* Il passaggio concettuale è cruciale, e suggerisce il bisogno di concentrarsi su aspetti che ci riguardano molto da vicino e da una prospettiva di destino comune. Il tema rimane lo sradicamento ancora non riconosciuto come delitto dalle organizzazioni mondiali come l'ONU. Ricordo ad esempio le vicende degli abitanti nei pressi di Conca D'Oro a Roma, tra il quartiere africano e Prati Fiscali. A seguito dello straripamento del fiume Aniene negli anni settanta, nella seconda metà degli anni settanta, un alto numero di abitazioni divennero inagibili. All'epoca quegli abitanti godevano di un saldo legame con il territorio, nel quale erano impiegati in vari settori in forte espansione, tanto che molti di loro risultavano titolari di attività autonome. L'alluvione impedì qualsiasi speranza di poter ricostruire le abitazioni in quel

luogo, e gli venne offerta come alternativa la residenza presso un comprensorio di palazzoni a diversi chilometri di distanza, in un piccolo comune di quella che oggi viene chiamata area metropolitana, ma che in quel periodo era un comune di provincia che accolse, malvolentieri, l'arrivo in massa di un migliaio di individui. Vennero fin da subito attivati lessici e linguaggi per significare l'identità dei nuovi arrivati, che venivano indicati con il termine baraccati. Il cordone psicologico difensivo intorno a questo comprensorio si costituì nei termini di una diffidenza ed un sospetto diffuso, e le strutture del pregiudizio e dell'etichettamento iniziarono ad avere un'azione piuttosto evidente sulla popolazione giovane, ed in generale sugli adolescenti. Presto in quelle famiglie, che un tempo vivevano in armonia e laboriosità, si insinuarono e assunsero precise dinamiche complessi meccanismi di valenza deviante. Come in un circuito conchiuso, tra i giovani si diffusero devianze di vario tipo, la tossicodipendenza, l'alcoolismo, le gravidanze precoci tra le ragazze, un tasso di dispersione scolastica, superiori al resto della popolazione. A distanza di molti anni dall'alluvione si può affermare che nello stesso comprensorio, oggi abbastanza ridimensionato dal punto di vista della devianza, l'attività criminale, la tossicodipendenza, l'alcoolismo, le malattie mentali, la distruzione dei nuclei famigliari, è stata molto evidente sia per quantità, che per qualità. Se l'osservazione conferma la realtà dei fatti, ci troveremmo di fronte ad un caso di *Minority in their own land*, cioè di una esperienza di minoranza nella propria terra. Per certi versi dunque, non siamo estranei a conflitti sociali analoghi a quelli statunitensi, paese nel quale l'elemento del *Minority in their own land* fu

il prodotto di una azione orizzontale di modelli istituzionali e culturali, e di fenomeni microsociale verticali. Gli esiti etnopsichiatrici dei traumi sono stati ben sistematizzati da Ernesto De Martino nel concetto più ampio di “crisi della presenza e de-storificazione”. L’autoctono che ha subito il trauma dell’abrasione culturale, sembra mostrare i segni di un lutto che non riesce ad elaborare in quanto continuamente rinnovato dalla *inspiegabile presenza del territorio, lacerante contraddizione della continua tangibilità di un oggetto identificativo divenuto improprio*. L’atteggiamento dello sconfitto passivo, sul piano morale e antropologico, i cui sviluppi intrapsichici si concretizzano in spiccate dinamiche auto lesive, confermerebbe la fissazione di una fase dell’elaborazione del lutto ad esito marcatamente depressivo che tipizza le *Minority in their own land*. Nel caso degli afroamericani il cofattore della deportazione e della perdita definitiva dello spazio originario può costituire l’elemento distintivo del traumatico, la cui risposta ha definito i contorni del fenomeno tendente alla violenza proiettiva. Si può assumere che i comportamenti sociali dei gruppi minoritari variano dunque qualitativamente e quantitativamente, non solo relativamente ad un aspetto conservativo delle tradizioni, ma anche nella produzione variabile della risposta al trauma subito. Dalla prospettiva ontologica del gruppo sociale (fondamento di quel che esiste, del come esiste, se è solo pensabile, se è costante, universale, accertabile, implica anche la ricerca del senso profondo di ogni essere reale). La devianza non sembra corrispondere ad un generico esito del sottosviluppo economico, ma un processo collegato alle fasi cruciali dell’interazione sociale, appare

ancora più evidente a causa della decentralizzazione dello svolgersi effettivo sociale. Curare i sintomi di un malanno implica che non si ignorino i processi dal quale esso ha tratto origine, salvo inseguire indistintamente sintomatologie, piuttosto che nuclei del problema. Il sentimento di solitudine e di accerchiamento, il senso di inferiorità, la capacità di resilienza non prefiggono mete di basso profilo sociale, a patto che siano ben sistematizzate nelle logiche della qualità e quantità dell'oggetto perduto, fino all'origine di un riscatto storico retrostante. Siamo abituati alle frequenti sbrigative ricognizioni statistiche del crimine, così care alle organizzazioni istituzionali. In parte ciò è dovuto alla genesi dell'autoesclusione deviante dalla vita sociale attiva e istituzionalizzata, ed implica delle responsabilità più estese rispetto all'individuo deviante. Tuttavia ci si rende conto che le cose non sono così semplici come appaiono, e che in realtà non è sufficiente sottolineare che le forme reattive di difesa estrema dei legami culturali sotto intendano una relazione di causa diretta della devianza, bisogna tenere in debito conto che l'incontro con le minoranze, è stato anche un incontro tra organizzazioni individualiste e organizzazioni collettiviste, società a solidarietà organica, e società a solidarietà meccanica. (E. Durkheim). Negli Stati Uniti ci si è occupati dei rapporti intercorsi tra le diverse minoranze migratorie ed il gruppo maggioritario al potere, come l'incontro tra differenti strutture sociali; il che ha fatto emergere, per certi versi, che si è in presenza di un area geopolitica di estremo interesse scientifico e di ricchezza di interessanti articolazioni interculturali. Gli Usa rappresentano un laboratorio sociale di particolare

interesse per meglio isolare fenomeni devianti di origine sociale come la diffidenza verso le istituzioni, la mancata costruzione di una fiducia sociale: *"In the State and Institutions Confidence"*. L'emergere di una classe dominante, a sua volta migrante, quella dei coloni europei bianchi, la deportazione degli africani e la schiavitù, non che il confinamento marginalizzante degli indiani, il trasferimento involontario di diversi gruppi etnici, ha determinato un campo di studio per le notevoli complessità fenomenologiche, che mal si presta ad essere rappresentato all'interno di una analisi esclusivamente ermeneutica, locale. Ma ciò riguarda la complessità dei fenomeni sociali. Fenomenologie analoghe fanno pensare che anche in Europa la devianza criminale tra le minoranze ha conosciuto una crescita esponenziale parallelamente all'aumento di dinamiche che divengono progressivamente involontarie grazie alle disillusioni. a partire dall'accettazione di una accoglienza carente, della coercizione abitativa, del separazionismo sociale, il pregiudizio e le forme moderne di schiavitù, che si concretizzano nella macroscopica ingiustizia della diseguaglianza dei diritti. Negli Stati Uniti l'attività teratogena alle quali le identità storiche sono state esposte, influenzate dallo stravolgimento delle culture di origine, hanno messo in rilievo che "la rinuncia all'identità è un atto di difesa contro l'annientamento" (G.Devereux 1964). Importanti riflessi semantici di questa battaglia per esistere, emergono nei sottosistemi della struttura sociale, solo perché è lì che la vita si svolge concretamente, e dove sono più evidenti i guasti prodotti da una mancanza costruttiva della fiducia verso le istituzioni sociali. Nella fattispecie della devianza sociale, mi preme sottolineare che gli

aspetti che l'hanno qualificata entro dinamiche di sfiducia, hanno anche messo in evidenza altre numerose relazioni causali, che complessivamente sottolineano l'aver in comune il ruolo determinante di una memoria sociale negativa, l'intersecarsi di pratiche di sopravvivenza legate a forme sociali tradizionali alternative a quelle condivise. In sintesi, l'antropologia è interessata a come in realtà la vicenda statunitense, piuttosto analogamente a quella australiana, nelle vite concrete degli immigrati di prima, di seconda o terza generazione, le forme culturali hanno perpetrato un loro sviluppo, quasi a reinventare se stesse, ad esempio *nell'incorporazione schiavista* e, successivamente, in un tortuoso processo di assimilazione, caratterizzato da una *ambigua fedeltà verso le simbologie acquisite*, perché sentite come rappresentative di un doloroso e complesso vissuto storico mai riconosciuto. Ferracuti e Wolfgang sottolineano l'esistenza di tali gruppi sociali con norme e valori propri, all'interno dei quali esiste solidarietà tra soggetti che hanno una particolare visione normativa in contrasto con ciò che la cultura globale considera come illegale e che pertanto si diversifica dagli altri gruppi per quanto concerne alcuni comportamenti che sono inibiti per legge (Ferracuti; Wolfgang in V.M. Mastronardi ; Ai confini della Psiche; E dunque coerente una lettura della fenomenologia deviante tra alcune minoranze, come un processo continuo di espansione delle strutture tradizionali da una parte, e l'adesione a modelli di vita sociale minati dal pregiudizio dall'altra, che possono aver indotto i gruppi a reinventare se stessi attorno al tema forte della dignità e dell'autonomia, "cercando rispetto" appunto, come afferma Bourgois,

F. (Cercando rispetto. Droga, economia e cultura di strada, Roma, Derive e Approdi, (2005); In G. Scandurra; 2006). Le fasi cruciali dell'incontro, le modalità di gestione del contatto con la cultura di approdo, non che la continuità di relazioni che si sono in seguito protratte nel tempo, perdono in questo caso terreno rispetto agli studi individualistici: i piedi sono nel fango, e si continua a guardare le stelle. Le teorie criminologiche che fin dai primi decenni del 900 si sono costituite come validi riferimenti nello studio dei fenomeni migratori, si sono anche concentrate sullo straniero come foriero di devianza, in quanto elemento più vulnerabile di altri, posto ai limiti selettivi tipici delle società capitaliste e individualiste, dando per scontate molte questioni sull'identità sociale. Il doppio binario percettivo contrastante del capitalismo e, contemporaneamente della povertà delle classi subalterne, sembra sia stato il fulcro delle teorie, poche per la verità, alla base delle relazioni tra criminalità e minoranze, per la maggior parte assorbite dal grande paradigma generico della povertà e del disadattamento. Esse invece, più o meno direttamente, conducono il complesso discorso dei rapporti storici tra culture, ed alle teorie che si riallacciano al filone socio-criminologico inaugurato da Philip Zimbardo nel 1969, ed in seguito James Q. Wilson e George L. Kelling, conosciute come le teorie sull'inciviltà, o dei vetri rotti, sempre in bilico, finiscono per confondersi tra una soddisfacente ricostruzione delle dinamiche reali, o una sostanziale imparzialità dei fatti. Alla luce di un più frastagliato esame dei fenomeni sociali, basterebbe osservare che l'ordine e la legalità affondano le proprie radici culturali in un più complesso plateau di rapporti

sociali e, nel caso delle minoranze, assumono significato prevalente rispetto all'assunto che un buon decoro urbano ci suggerisce essere un pur buon deterrente alla devianza. Come ho sottolineato precedentemente, basta alzare leggermente il velo storico, per prendere atto che molti degli atteggiamenti comuni dei gruppi, sono legati a specifici vissuti storici. Questo punto, a mio avviso fondamentale a chiarire molti aspetti della devianza nella iper modernità multietnica , rappresenta anche la rinuncia al riduzionismo funzionale, ossessionato da obbiettivi pratici e immediati, per i quali basterebbe dipingere un edificio, curare le aiuole, rimuovere i rifiuti, per deteriorare il potenziale criminale di chi vi abita. Teorie come quella di Zimbardo, seppur danno energia alla necessità di meglio curare le pianificazioni di un ambiente di vita, evidenziano la debolezza di tesi mono prospettiche. Purtroppo la mancata comunicazione interdisciplinare in campo criminologico non è stata secondaria a nessun altra, vittima di una relazione ambigua e stringente tra accademie e stato, in cui sovente la multiculturalità è stata meno studiata del decoro urbano. Sebbene entrambe si troverebbero a perseguire interessi diversi, lo stato per una soluzione politicamente accettabile dei problemi della devianza, la scienza per stabilire conoscenze e relazioni ottenute attraverso una attività di ricerca prevalentemente organizzata, su base metodologica, e finalizzata a descrivere la realtà che domina i fenomeni sociali; esse vengono inavvertitamente a convergere i propri interessi su un piano economico e cooperativo. *Una posizione antitetica alla scienza, che corre il rischio di validare prospettive politiche, anziché porre l'osservazione scientifica, sperimentale o diretta che*

sia, al servizio di ipotesi generali che, nel nostro caso, consisterebbero nella soluzione del metodo di riproducibilità in laboratorio, piuttosto che un metodo di comparazione possibilista tra culture diverse, e l'attivazione di studi incrociati tra fenomeni analoghi, vissuti direttamente dal ricercatore, senza cedere al fascino di scorciatoie come la statistica, affascinanti esibizioni di mappe del comportamento, destinate però a restituire una realtà artificiale, dove gli esseri umani somigliano a pedine di una scacchiera, fantasmi incatenati alla numerologia. Il rischio è quello dello studioso i cui sensi operino altrove, rispetto al campo di indagine reale (corsivo mio). La teoria elaborata nel percorso della scuola di Chicago da Thorsen Sellin sui conflitti culturali, applicata come lettura dei complessi avvenimenti sociali seguiti ai flussi migratori provenienti da tutta Europa, farebbe emergere l'origine del conflitto nella contrapposizione di vari sistemi culturali all'interno degli individui, sicché la causa primaria del disagio e della relativa risposta deviante dei singoli (G. Marotta, *Straniero e devianza. Saggio di Sociologia criminale*, Padova CEDEM, 2003, p. 5). Seppur rivelatore di interessanti meccanismi psico-sociologici, in Thorsen Sellin non si possono cogliere quei temi comparativi in grado di meglio comprendere una origine antropologica dei conflitti culturali retrostanti all'incertezza dei valori, della perdita, o della mai acquisita fiducia verso le istituzioni di un determinato sistema sociale, si fa solo ricorso ad una confusione tra livelli culturali da acquisire. Non si fa menzione del ruolo delle catene simboliche che costituiscono la struttura dei legami, e quali ripercussioni un trauma di questo tipo avrebbe sulle identità di un gruppo

minoritario. Rimane sospesa, ad esempio, l'indagine sociale su come si costituisce il maggior rischio di comportamenti devianti in determinate identità culturali, rispetto ad altre, visto che la funzione di salvaguardia dell'identità è incorporata nelle catene simboliche di riferimento ed è un caratterizzante umano. Come ho sottolineato precedentemente, non è tanto la diversità culturale a rappresentare il motore del conflitto, quanto la divisione di uno spazio e delle norme che lo regolano, ma anche le verticalizzazioni del potere centrale rispetto ai mondi micro sociali, che in fondo ne condizionano inconsapevolmente il destino e ne scandiscono l'esistenza anche da un punto di vista di memoria di insieme e di narrazione. Le narrazioni non agiscono nelle dinamiche orizzontali della norma, ma pur rappresentano un altro tipo di norma, più affine alla saga, ma necessaria per riconoscersi nella norma e introiettarla, accettandone i significati sociali condivisi che contiene. La sociopsicologia non sente l'esigenza di animare ignoti protagonisti influenzati dal degrado urbano (P. Zimbardo), tantomeno stringente è la conoscenza approfondita di quella umanità oppressa dal sovrapporsi caotico di diversi sistemi culturali (T. Sellin). Nel linguaggio giudicante e stigmatizzante della maggioranza attiva, ricerche di questo tipo, anche se effettivamente attendibili, hanno l'effetto di attenuare il già marginale e lontano di quel vivere quotidiano dove realmente si muovono le persone. Come vedremo più avanti, le vere ragioni dell'esclusione delle classi subalterne, tende a rimanere, ufficialmente, un problema di deficit culturale, talvolta intellettuale, che condannerebbe le minoranze ad una univoca canalizzazione socio-

comportamentale verso la criminalità, la povertà e la dipendenza cronica allo stato sociale. L'antropologo ed etnografo F. Bourgois (2005), costruisce in modo originale questa esperienza di osservazione nell'East Harlem. Abitando per anni negli stessi caseggiati fatiscenti delle minoranze Portoricane, egli vive l'esperienza personalmente, come di prassi nella pratica etnografica ed i suoi metodi osservativi. Tradizione storica dell'etnografia sul campo, l'osservazione partecipante aggiunge elementi nuovi e significati completi, omnicomprensivi del punto di vista che il metodo sperimentale spesso ignora. Determinate pratiche sociali devianti, e tra queste la violenza, rivestono, dal punto di vista di coloro che vi sono coinvolti, aspetti resilienti che costituiscono una risposta alla oppressione culturale che non è necessario dover di nuovo elencare: la cultura della strada, come un articolato insieme di espressioni di resistenza. Il metodo etnografico consente all'anonimato di un campione, di una rappresentatività numerica o statistica, di svelare le dinamiche strutturali sottese ad esseri umani autentici, le loro reali emotività, come anche la potente spinta verso la realizzazione di una vita. La miseria sociale ed economica dei ghetti americani può essere compresa solo a partire dalla disfunzionalità che opprime materialmente e culturalmente le minoranze, disfunzione che ha connotato la storia durante tutto il lungo passaggio verso l'iper modernità. Ma non appare completa una visione che tende a giustificare solo dal punto di vista storico ed economico il giogo delle minoranze. Vi sono esperienze statunitensi in cui l'esclusione ha agito con maggiore determinazione in alcuni gruppi, rispetto ad altri, e accreditato le versioni che vorrebbero assegnare al disvalore della

povertà, il troppo spesso sbandierato passpartout che apre qualsiasi porta sulla devianza criminale. Esiste una ragione per credere che all'esistenza di società molto povere, non corrispondono automatismi devianti. Molte di queste sono sceve di fenomenologie criminali e di istituzioni carcerarie, e ciò non può essere liquidato con l'asserzione di società semplici. La semplicità di una società non può ingenerare una ideale di primitivismo buono per nutrire molteplici aspetti della retorica moderna sullo sviluppo della civiltà. Il punto di vista è probabilmente un altro. Nella modernità la cultura del nemico ha conosciuto il suo apice, e forse l'intolleranza verso la diversità culturale ha finito per costituire la base idealistica del primato dell'occidente e dell'occidentale, che ha finito per costituire l'icona di una identità impositiva. R. Clark. N.B. Anderson., D.R. Williams, in Racism as a stressor for African Americans: biopsychosocial model. *American Psychologist*, 54, 805 – 816, mettono in rilievo alcuni passaggi sociali relazionali di insorgenza dello stress nelle minoranze (Minority stress). Partendo da un punto di vista originale dei concetti di stress distale e prossimale nelle minoranze sessuali, (concetti di cui abbiamo sopra dato senso nelle traduzioni devianti) questi studiosi prendono in esame le analoghe posizioni sociali nel vissuto delle minoranze culturali. Dal punto di vista dell'intolleranza, cioè del processo di costruzione di un pregiudizio, per quanto riguarda le minoranze sessuali, le fobie interiorizzate sembrano avere una origine discriminatoria di tipo distale. Con questo concetto si vuole indicare una intolleranza generalizzata e multilivello, presso che presente in ogni cultura. Solo secondariamente essa si concretizza in una serie

di processi interni di stress prossimale, analoghi ad altre minoranze, non sessuali, ma sottoposte ad esperienze di marginalità conformi, ed esiti sintomatici non dissimili, ad esempio la paura del rifiuto e soprattutto l'inesco di manifestazioni psichiche come la ruminazione. Quest'ultima forma di sofferenza in psicologia assume la forma di un pensiero ciclico molto difficile da interrompere. Esso si fonda primariamente in una valutazione negativa di se stessi che trova origine in episodi passati. Si tratta di un meccanismo simile al rimuginio, che ha un ruolo riconosciuto nella depressione, e oggi sembra intervenire anche nel disturbo di personalità borderline. Le precedenti esperienze di disgusto per il proprio gruppo di minoranza, hanno dato seguito ad un evento pregiudiziale e, analizzati separatamente, i diversi gruppi mostrano un comune meccanismo di stress prossimale e tendenza a sviluppare fenomeni rimuginanti. Al fine di meglio chiarire questo aspetto, un Africano del Kenya, o di qualsiasi altra nazione africana che vive una unità tra spazio e simbolo non conosce un tale tipo di condizione, a meno che non appartenga a sua volta, ad una minoranza interna al suo paese, de territorializzata e de simbolizzata. Seguendo la metafora della prossimità e della distanza, c'è ragione di ritenere che un soggetto appartenente ad una comunità LGBT viva uno stress culturale trasversale, dunque di chiara origine distale, a prescindere dalla sua residenza e nazionalità, le cui espressioni sintomatologiche si sostanziano in una forma prossimale di relazione. E. Gofmann osservava che le minoranze razziali avvicinano le interazioni sociali con un elevato grado di ansia, in quanto discriminate nel passato. Concorda su questo punto Tajfel (

1981), circa il Bisogno di un'identità sociale positiva e distinta, e sottolinea che l'outgroup viene visto come una minaccia alla distinzione positiva dell'ingroup. Dello stesso avviso era G. Allport, che spiega gli esiti del sentimento di aggressione all'identità, affermando che gli individui afro-americani mostrano un più spiccato atteggiamento di vigilanza per essere stati esposti nel passato al pregiudizio. Appare evidente in G. Allport, che vi è una attenzione verso l'atteggiamento che esaspera la scansione ed il controllo dell'ambiente sociale, considerati aree di potenziali minacce provenienti dall'ambiente di vita, dalle relazioni prossimali. Stress prossimali sono però anche soggetti a stereotipare la minaccia. E' da notare che lo stereotipo corrisponde ad una forma di percezione sociale che impone determinati modi di vedere l'altro Lippmann (1922) , e che lo stereotipo mostra una duplice veste, tra le quali indurre altrettante risposte a carattere stereotipato. Gli stereotipi sono delle credenze condivise, che vengono trasmesse fra i membri di un gruppo e scarsamente soggette a riduzione critica, data la facilità di diffusione e di autorevolezza delle molte fonti. Tuttavia la stessa mancanza di riduzione critica la si osserva nell'assunto di G. Allport sulla percezione di un ambiente minaccioso. Tra le due costruzioni inconse, sembra che la seconda costituisca una relazione più coerente con la realtà. I membri dei gruppi dominanti, sovente usano gli stereotipi per mantenere il loro potere politico e il controllo sociale, mettendo a disposizione un modello comune approvato, per il maltrattamento dei gruppi emarginati. I gruppi, in questo caso, e non i singoli soggetti colpiti da stereotipi, vengono disumanizzati a causa della razza cui appartengono, dei valori e la

religione che professano, cioè l'etica che li guida. Un esempio di stress prossimale in un sottosistema è messo in rilievo tra gli Afro-americani in ambienti accademici. Qualora venga loro ricordato lo status di minoranza razziale, si trovano ad affrontare un elevato grado di ansia, che causa una diminuzione delle prestazioni intellettuali, e dunque il venir meno dell'ipotesi che vuole il sentimento di discriminazione più diffuso tra i ceti descolarizzati, o legato ad una espressione del paradigma individuale. In conclusione anche Hogg (2000) afferma che nei processi di riduzione dell'incertezza e bisogno di certezze, l'ingroup fornisce un sistema di valori, informazioni sul mondo e sugli altri, realtà condivisa e convalidata socialmente. La maggioranza normativa (Serge Moscovici, 1976), preziosa prospettiva di analisi per comprendere la devianza tra le minoranze, si inserisce a pieno titolo in un concetto di ingroup, e convalida, o riconosce, una influenza della maggioranza in un area collaborativa, mentre assegna l' influenza delle minoranza ad una visione di outgroup e di conflitto. A conclusione di questo articolo, suppongo, e spero, di aver aggiunto argomenti alla complessa vicenda umana degli spostamenti, e dei fenomeni che la caratterizzano dal punto di vista della devianza. Occorre isolare l'oggetto al fine di capirne la forma, la luce, i riflessi per comprendere che essi sono i fenomeni di legittime esistenze nel mondo degli altri, specchio limpido dell'esistenza del nostro mondo. Un intreccio di domini, economie, ma anche di immaginazione e impersonificazioni, identità e legami profondi di riconoscimento. Riconoscere che su alcuni gruppi la violenza strutturale si è accanita con particolare solerzia e metodo, gruppi in cui

spesso l'eterogeneità ed il rifiuto all'assimilazione hanno rappresentato l'unico mezzo di resistenza alla cancellazione dei legami fondamentali con la propria autentica identità, i sistemi di pensiero e di idee sul mondo, gli attaccamenti sicuri costituiti dalla catena di significati di un Io certo, preservato dall'abisso rappresentato dalle conseguenze di una grave "forclusione" antropologica. La risposta a tutto ciò è spesso la devianza dalle norme condivise, sovente trasformata in funzione aberrante che alimenta il potere e determina economie. Potere politico, ordine giudiziario e comunità scientifica sempre più spesso sono chiamati oggi a confrontarsi con una fenomenologia criminale di recente emersione nel nostro Paese: i c.d. *reati culturalmente motivati* (o, più semplicemente, *reati culturali*). Con l'utilizzo di tale formula si intende in particolare fare riferimento a «quei fatti espressivi di un *conflitto normativo*, in quanto da un lato penalmente vietati dal nostro ordinamento, dall'altro imposti, approvati, accettati o anche solo giustificati dalle norme culturali del gruppo minoritario cui l'autore appartiene». Illeciti penali, dunque, che si caratterizzano per la *motivazione di tipo culturale* che ne sorregge e accompagna la realizzazione. Tuttavia il sistema sociale di approdo ha una responsabilità fondamentale, e le sue regole, anche dopo diverse generazioni dallo spostamento, tendono a mantenere una opposizione sostanziale verso la società di approdo e le sue regole istituzionali. Questo contrasto strutturale chiede di essere approfondito, alla luce dei dati che vedono il migrante un soggetto vulnerabile alla devianza, alla psicopatologia, ed in genere alla marginalizzazione. Spesso far emergere questo tipo di realtà, è causa di

sconcerto, e sovente di critiche accese di coloro che credono nel fatto che il problema può facilmente far degradare le identità in un sostanziale etichettamento, per il solo fatto in se di volerlo isolare e studiare. Ciò non corrisponde al vero. Le società moderne non hanno precorso i tempi in questo senso. La riflessione scientifica sul cambiamento dei paradigmi geopolitici che hanno caratterizzato il 20° sec, deve tenere conto del ribaltamento delle prospettive dalle quali il metodo storico antropologico di tipo comparativo parte, è un metodo di ricerca che ha come oggetto lo studio demo-etno-antropologico dell'uomo dal punto di vista culturale, ed è altrettanto indicato per stabilire relazioni spazio temporali ed oggettive, ove lo scambio di dati è inteso come parti di storie sconosciute che vengono rivelate ad una platea scientifica coinvolta in un interesse più ampio. La psicologia, la psichiatria e la criminologia ne sono direttamente interessate. Vicende ed esperienze di vita vissuta svoltesi in un altrove, possono costituire dei precedenti culturali e comportamentali utili ad ogni tentativo di comporre modelli che superino il nemico più subdolo e affranchino la ricerca psichiatrica: il relativismo scientifico radicalizzato o l'iper-specializzazione. La conoscenza approfondita della salute sociale di un "altrove" storico e culturale, le conseguenti circostanze psicologiche e adattive di una esperienza sociale di massa offrono, a mio parere, preziose prospettive per discernere al meglio analoghi fenomeni del "qui ed ora", e poter costruire i dispositivi necessari per farvi fronte, nell'interesse di tutti i membri di una società. La devianza e la malattia mentale in ambito migratorio, ancor peggio se nella fuga o nella deportazione, trovano

specifiche relazioni con i rapidi stravolgimenti degli assetti antropologici entro i quali si definiscono le identità, e sono riconoscibili all'interno di un quadro culturale che spesso coincide con l'estrema frammentazione e dispersione di quel senso di spiritualità e di appartenenza identitaria che l'individuo ha bisogno di sentirsi legittimata dal gruppo sociale al quale egli è legato. Scoprire quale senso di corporeità, embodiment, compongono il corredo simbolico e mitologico, segni e sistemi di pensiero e di idee ben precisi, attraverso i quali il gruppo ed i singoli individui si riconoscono.

BIBLIOGRAFIA

- Achotegui, 2004, *Sindrome di Ulisse*
- B.Vold George, in *Theoretical Criminology* (1979),
- Bauman Zygmund; *Società Liquide*
- De Martino Ernesto in Roberto Beneduce e Simona Taliani (a cura di), *Un'etnopsichiatria della crisi e del riscatto 2105 nel concetto più ampio di "crisi della presenza e de-storificazione"*.
- Leech Philip, nell'articolo *Galtung's 'Structural Violence' and the Sierra Leone Civil War c.1985-1992*,
- Moscovici Serge, *Le rappresentazioni Sociali; 1976*

- *Ogbo John, "School Ethnography: a multilevel approach - Ogbu, John U. "Cultural Problems in Minority Education: Their Interpretations and Consequences Part One: Theoretical Background." 1995*
- *Sellin T. (1984). Oltre il conflitto primario e secondario*
- *Sellin T., sui conflitti culturali*
- *Stefanon G., in "Uomini bianchi contro uomini rossi", Mursia 1985*
- *Zimbardo Philip 1969, ed in seguito James O. Wilson e George L. Kelling*
- *(Devereux, G.; Essais d'ethnopsychiatrie générale. Gallimard, Paris 1970). Tradotti : Saggi di Etnopsichiatria generale. Armando Editore, 2007*
- *(Durkheim, E.): in Mario A. Toscano, Evoluzione e crisi del mondo normativo. Durkheim e Weber, Laterza, Roma, 1975*
- *(Ferracuti; Wolfgang in V.M. Mastronardi ; Ai confini della Psiche;*
- *Ciappi S.; C. Panseri; Idoli della tribù; Manni 2004.*
- *Clark R., N.B. Anderson., D.R. Williams, in Racism as a stressor for African Americans: biopsychosocial model. American Psychologist, 54, 805 – 816*
- *Amnesty International, AMR 51/019/1999 Not Part of my sentence. Violation of Human Rights of Women in Custody*

Rassegna di psicoterapie. Ipnosi. Medicina Psicosomatica. Psicopatologia forense.

-Bourgois, F. (*Cercando rispetto. Droga, economia e cultura di strada*, Roma, Derive e Approdi, (2005); In G. Scandurra; 2006).

-Burgiois, “in cerca di rispetto

-Convegno Alfa Human rights face security, Università di Firenze, 8-9 luglio 2005

-Gaertner, S.L. & Dovidio, J.F. (2000) *Reducing intergroup bias: The common ingroup identity model*. Philadelphia , P.A.: Psychology Press

-Indian Health Service

-Marotta G., *Straniero e devianza. Saggio di Sociologia criminale*, Padova CEDEM, 2003, p. 5

-Ogbu JU, Simons HD (1998). *Voluntary and Involuntary Minorities: A Cultural-Ecological Theory of School Performance with Some Implications for Education*. *Anthropology & Education Quarterly*

-Pew Reserch Centere Usa; *Social & Demographic Trends*

Carlo De Maria²

DAL FONDAMENTALISMO AL TERRORISMO

Riassunto

Questo articolo cerca le radici storiche e ideologiche del terrorismo e del fondamentalismo islamico.

Nella lunga introduzione cerco di svolgere la storia del pensiero islamico dal periodo Abbaside (VIII sec.) fino alle soglie del novecento, dando particolarmente risalto a quegli autori, come Ibn Taymiyya, citati a tutt'oggi dalla galassia fondamentalista.

Nel primo capitolo parlo della storia del terrorismo islamico internazionale dal 1980 in poi cercando di riconnettere alcune delle sue istanze con problematiche medievali.

Nel secondo capitolo, attraverso l'autobiografia di un terrorista (Abu Mansour al Amriki), cerco da un lato di tracciarne sommariamente il profilo psicologico, dall'altro di riconnettere alcuni temi presenti a problematiche sia di controversistica islamo-cristiana (e in misura minore islamo-ebraica) del medioevo sia ad altre tematiche tipiche del pensiero islamico classico.

Nel terzo ed ultimo capitolo cerco di trarre un insegnamento dal resto della tesi e di inquadrare il mondo islamico, a livello culturale e geopolitico, come

² Laurea in Missiologia. Master in Criminologia e Scienze Strategiche – Sapienza Università di Roma

fenomeno “altro” (pur se con innegabili punti di contatto), ma non a tutti i costi “nemico” rispetto al nostro mondo occidentale.

Le finalità dell'articolo, quindi, sono quelle della criminologia.

I suoi contenuti sono quelli dell'orientalistica e dell'islamistica.

Parole Chiave: Terrorismo; fondamentalismo; Ibn Taymiyya.

ABSTRACT

In this paper I try to find out the ideological and historical roots of islamic fundamentalism and terrorism.

In the preliminary notes I examine the history of islamic thought from the Abbasid period (VIII century) up to the dawn of the XX century, with special attention in such authors as Ibn Taymiyya, quoted also nowadays by modern fundamentalists and terrorists.

In the first chapter I briefly summarize the history of islamic terrorism from the 80's up to present, and I try to link some of its modern patterns to medieval islamic thought.

In the second chapter I analyse the autobiography of a terrorist (Abu Mansour al Amriki) and I build a rough psychological outline of this terrorist. In the same chapter I try also to link some patterns of his autobiography with the muslim-christian (and on a less extent muslim-jewish) controversy topics of the middleages and also with other topics of classical islamic thought.

In the third and final chapter I draw conclusions from all the topics of this paper, and I suggest to consider Islamic world, like something quite “different” from us, but not as the “perfect enemy”.

The aims of the paper are those of criminology.

The contents are those of oriental and islamic studies.

KEYWORDS: Terrorism; fundamentalism; Ibn Taymiyya

PREMESSA

Questo articolo vuole affrontare il problema del terrorismo, ma a partire da quello del fondamentalismo.

Se i due fenomeni sono collegati non sono tuttavia *lo stesso* fenomeno.

Si potrebbe definire il fondamentalismo come una visione della realtà e della vita fortemente *intransigente*.

Tuttavia questa visione non implica in se atti violenti con una valenza politica come quelli terroristici.

L'afgano con quattro mogli, alcune delle quali troppo giovani per il nostro occidentale modo di pensare, non compirà *immancabilmente* atti di sabotaggio o crimini nel suo paese o all'estero contro obiettivi occidentali.

Un modo di vita tradizionale, noi diremmo bigotto, non implica azioni violente rivolte verso l'esterno, tanto più quando la comunità dove vive il

fondamentalista ha valori omogenei ai suoi ed è parzialmente isolata dal resto del mondo. In questo caso non vi sarebbe la causa scatenante di questi atti.

Il fondamentalismo, non solo islamico, ma anche ad esempio quello indù, chiamano in causa la problematica dell'universalità dei diritti umani più che quella della sicurezza del mondo occidentale. Il fondamentalismo, quello islamico *in primis*, può tuttavia portare ad un odio per il mondo occidentale foriero di valori opposti ai propri e che si pone anche come attore geopolitico, importante e spesso violento, nei confronti dei popoli islamici. In altre parole il fondamentalismo, in quanto chiusura alle differenze ed alle alternative nel modo di vita, può portare ad un estremo compattamento della lettura del quadro geopolitico, e ad una visione che contrappone come blocchi contrapposti, senza sfumature di sorta, un mondo occidentale, Israele compreso, reo di avere valori diversi da quelli islamici, e di volerli, sia attraverso le guerre sia attraverso l'economia e i media, diffondere nel mondo islamico, snaturandolo. Come vedremo, storicamente, le posizioni fondamentaliste nel pensiero islamico si sviluppano di pari passo col dubbio sull'universalità della conoscenza razionale, contrapposta a quella mistica e coranica. Ci si potrebbe domandare, provocatoriamente, dove noi prendiamo tanta sicurezza sull'universalità dei nostri valori, tanto da volerli applicare al resto del mondo.

INTRODUZIONE: LINEAMENTI DEL PENSIERO ISLAMICO MEDIEVALE

Falsafa e Kalam

Il pensiero islamico "classico" nasce a Baghdad nell'IX secolo.

Le correnti più filosofiche che si svilupparono al suo interno furono la *Falsafa* (o filosofia araba di matrice greca) e il *Kalam* (ovvero la teologia islamica).

A partire dal X secolo due teorie fisico-metafisiche andranno affermandosi:

La teoria del flusso, tipica della *Falsafa*, elaborata da al-Farabi³ (m. 950) e poi da Avicenna⁴ (m. 1037), per cui da Dio, prima causa, derivano, per un processo necessario, i cieli, i pianeti e gli elementi fisici del nostro mondo;

L'atomismo del *Kalam*, sviluppato da al-Ashari (m. 930) e soprattutto da al-Baqqilani⁵ (m. 1013), per cui Dio muove, con assoluta libertà, l'insieme di atomi di cui è composto il mondo.

3 Cfr. Massimo Campanini (a cura di), al-Farabi, *La Città Virtuosa*, Rizzoli, Milano, 1996.

4 Cfr. Olga Lizzini, Pasquale Porro (a cura di), Avicenna, *Metafisica*, Bompiani, Milano, 2002.

5 Cfr. Miguel Cruz Hernandez, *Storia del pensiero nel mondo islamico*, Paideia, Brescia, 1999, pp. 134 e ss. L'attribuzione di paternità dell'atomismo islamico è una mia semplificazione Cfr. A proposito Josef Van Ess, *L'alba della teologia islamica*, Einaudi, Torino, 2008, pp. 53 e ss. Per cominciare ad entrare nel dettaglio della questione.

In breve la teoria del flusso, tipica della *Falsafa*, salvaguarda il principio di causalità naturale, mentre l'atomismo del *Kalam* salvaguarda l'onnipotenza divina a discapito del principio di causalità naturale.

Al-Ghazali

I due sistemi di pensiero coesisterono, a quanto pare, con limitati scontri polemici fino quasi al XII secolo, quando un ex filosofo aderente poi al *Kalam* nella sua opera *L'autodistruzione della filosofia*⁶, fece un confronto serrato fra i due modelli.

Nel periodo successivo della sua vita al-Ghazali (m. 1111) scrisse una critica al principio di causalità nella sua opera *La Salvezza dalla Perdizione*⁷.

Nell'introduzione del libro l'autore pone una serie di dubbi sull'affidabilità di sensi e intelletto come giudici di una verità certa. Questi dubbi inizialmente, nella prima produzione dell'autore, erano finalizzati a dimostrare che dati due fenomeni (l'accostamento al fuoco e la bruciatura) tutto quello che potevamo dire e che i due fenomeni erano successivi nel tempo, ma non che uno fosse realmente causa dell'altro. Questo era teso a dimostrare che in realtà ogni

⁶ Cfr. per il testo di al-Ghazali e la replica di Averroè (m. 1198): Massimo Campanini (a cura di), Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, Utet, Torino, 2006.

fenomeno (la bruciatura) era creato liberamente e autonomamente da Dio e non causato dal fenomeno precedente (l'accostamento al fuoco). Questi stessi dubbi già nella tarda opera dell'autore e poi in tutta la filosofia e teologia islamica successiva ebbero però l'effetto di scoraggiare la proposta di qualsiasi modello (compreso lo stesso atomismo da cui al-Ghazali era partito), perché in fin dei conti non dimostrabili con certezza.

Fine del pensiero filosofico-teologico ed emergere del fondamentalismo

Gli effetti della critica di al-Ghazali sul pensiero islamico e non solo (si pensi al pensiero ebraico sefardita) furono profondi ed ebbero una grandissima varietà di conseguenze, anche opposte, che qui non è lecito approfondire.

Tuttavia le più profonde per il pensiero islamico sunnita passano per Fakhr al Din Razi (m. 1210), esponente del *Kalam* asharita e grande conoscitore della filosofia.

Propone vari modelli cosmologici scardinando i più classici (propone anche la possibilità dell'esistenza di più sistemi solari).

Tuttavia in più punti ci dice che se la ragione può arrivare a proporre vari modelli coerenti non può mai portarci ad optare per certo per uno di questi modelli. La scelta finale può essere fatta solo con l'ausilio della rivelazione (il

⁷Cfr. Laura Veccia Vaglieri, Roberto Rubinacci (a cura di), *Scritti scelti di al-Ghazali*, Utet, Torino, 1970, pp. 71 e ss.

Corano)⁸. Sembrerebbe che il dubbio di al-Ghazali porti già al-Razi un secolo dopo a disperare di una scienza certa. Non è un caso che Razi sia noto in ambito islamico con l'epiteto di "Imam degli Scettici".

Sintetizzando al massimo quindi i dubbi sulla causalità naturale, teorizzati dagli atomisti del kalam per salvaguardare l'onnipotenza divina, si generalizzano a dubbi sulle fonti della conoscenza, già in al-Ghazali.

Con al-Razi viene elaborato quindi un sistema misto, in cui, per arrivare ad una conoscenza certa, ragione e rivelazione si compenetrano.

Con l'autore successivo, si dilaterà ulteriormente, quasi come esclusiva fonte di conoscenza, il ruolo della rivelazione coranica.

Per Ibn Taymiyya (m. 1328) infatti ogni scienza non coranica (filosofia greca in testa) è del tutto inutile per l'Islam.

Ciò non vuol dire che l'autore scoraggi ogni forma di pensiero, ma che non solo le informazioni contenute nel Corano sono le uniche valide, ma che anche il "modo di arrivarci" è del tutto indipendente dalla logica greca e che il Corano contiene un "sistema logico suo proprio" alternativo a quello classico⁹.

Anche quando l'autore si occuperà infatti di temi di "alta teologia" quali l'eternità del mondo e la causa della creazione, entrando di fatto nell'agone intellettuale tipico dei pensatori islamici più influenzati dalla grecità (ma anche

⁸Cfr. Roger Arnaldez, *L'oeuvre de Fakhr al-Din al-Razi commentateur du Coran et philosophe*, Cahiers de civilisation médiévale Année 1960 Volume 3 Numéro 11, p. 320

⁹Cfr. Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, Brill,

del pensiero sefardita e della scolastica latina), Ibn Taymiyya sosterrà di elaborare le sue risposte col solo ausilio di Corano e Hadith, e usando le modalità di ragionamento “tipiche” delle scienze islamiche e non la logica.

Ibn Taymiyya

La parabola di vita di questo autore della tarda classicità dell'Islam può aiutare a spiegare alcune sue "durezze" e anche perché venga citato a settecento anni di distanza da tutta la galassia fondamentalista¹⁰.

Taqleddin ibn Taymiyya al-Harrani, nacque nel 1263 ad Harran, città araba dell'estremo nord della Mesopotamia fra le attuali Siria e Iraq.

I Mongoli pagani devastavano in quegli anni l'attuale Iraq e al momento della nascita di Ibn Taymiyya il Califfato di Baghdad era caduto già da sette anni, nel 1256. Ibn Taymiyya, bambino, col padre e il resto della famiglia, emigrò quindi da Harran a Damasco, per fuggire alle persecuzioni religiose dei Mongoli, che, in quella prima fase, avversavano anche violentemente l'Islam e i musulmani. Damasco e la Siria, così come l'Egitto e la penisola araba con le città sante di Mecca e Medina, erano a quell'epoca retti dal casato dei Mammelucchi, inizialmente schiavi turchi e circassi sotto gli eredi del Saladino. I Mammelucchi rappresentavano l'unico argine contro l'avanzata mongola (il

Leiden-Boston, 2007, p. 31.

potentato turco-ottomano non era ancora sorto), e il ricongiungersi delle orde dei Mongoli con quelle degli ultimi crociati dell'Europa occidentale, presenti negli attuali Israele e Libano.

Per tutto il regno del gran khan Qubilai (m. 1296), che regnava dalla lontana Cina, caduta anch'essa sotto i colpi dei Mongoli, la "politica mediorientale" dei Mongoli restò la medesima, ovvero un ostracismo più o meno violento nei confronti dell'Islam e dei Musulmani.

Alla morte di Qubilai tuttavia la situazione cambiò, e gli Ilkhanidi (vice khan) di Persia e Iraq si convertirono all'Islam, seguendo l'esempio del loro re Ghazan (m. 1304)¹¹. Il successore di Ghazan, Oljeitu (m. 1316), si avvicinò all'Islam shiita sotto la spinta del suo consigliere Allamah al-Hilli (m. 1325), teologo e filosofo shiita, allievo diretto di Nasroddin al-Tusi (m. 1274), da alcuni considerato com l'ultimo grande pensatore dell'Islam classico¹².

La vita e l'opera di Ibn Taymiyya segue quasi pedissequamente questo schema:

1) Jihad contro gli infedeli, per tutto il regno di Qubilai, quando i musulmani erano avversati dai Mongoli invasori;

¹⁰Cfr. per una notizia biografica sintetica su Ibn Taymiyya: Cfr. Massimo Campanini, *Dizionario dell'Islam*, Rizzoli, Milano, 2005, pp. 152 e ss.

¹¹ Cfr. per una storia complessiva dei Mongoli in generale e degli Ilkhanidi di Persia in particolare: Michele Bernardini Donatella Guida, *I Mongoli*, Einaudi, Torino, 2012, in particolare pp. 84 e ss.

¹²Cfr. per il percorso intellettuale di Ibn Taymiyya e la polemica con al-Hilli: Jon Hoover, *Op. Cit. Nota 7*, pp. 6 e ss.

2) Polemica contro i "falsi musulmani" quando, con Ghazan khan, gli Ilkhanidi si convertono, per opportunità politica e per rendersi indipendenti dalla dinastia mongola Yuan della Cina, mantenendo invariate molte delle loro tradizioni "sciamaniche";

3) Polemica contro lo shiismo, a partire dal 1310, anno probabile della conversione del khan Oljeitu all'Islam shiita: Ibn Taymiyya sciverà una monumentale opera il *Minaj al Sunna* come risposta al *Minaj al Karama* scritto dal consigliere di Oljeitu Allamah al-Hilli per il suo re.

Questi tre punti, Jihad contro l'infedele invasore, lotta contro i "falsi musulmani" e lotta contro gli shiiti sono forse i cardini del moderno fondamentalismo politico e del terrorismo islamico internazionale.

Postscriptum epistemologico-metodologico

Gli autori islamici dal al Farabi nel X sec. ad Ibn Taymiyya nel XIV sec. appartengono al periodo che in Europa si chiama medioevo.

E'importante notare che, soprattutto per autori antecedenti alla modernità, anche in Europa, le nostre attuali categorie di pensiero possono essere inefficaci e forvianti.

Emblematico il caso di Occam (m. 1347) frate francescano che dedica quasi tutti i suoi sforzi a dimostrare la non limitatezza dell'onnipotenza divina, ripreso poi in epoca recente come campione dell'ateismo.

Quando si studiano gli autori dell'Islam classico (IX – XIV sec.) quindi, ma anche gli autori ebrei sefarditi dello stesso periodo, o la scolastica latina, bisogna fare attenzione al contesto generale di riferimento.

Ciò non toglie che si possono tentare di tracciare delle traiettorie coerenti per ciascuna di queste forme di pensiero, ma ognuno di questi autori, da Avicenna a Maimonide (m. 1204), da Crescas (m. 1411) ad Ibn Taymiyya, da Tommaso d'Aquino (m. 1274) ad al-Ghazali, non può mai essere immediatamente attualizzato e quindi decontestualizzato.

Inoltre, visto che questo studio è un confronto fra mondo islamico e mondo occidentale (nelle sue componenti d'origine ebraica e cristiana), più che uno studio sull'Islam in sè, è doveroso notare che per ogni autore islamico medievale da me citato è possibile individuare uno (o più) omologhi nel pensiero sefardita e nella scolastica: Quindi al-Ghazali e sotto altri aspetti Averroè (m 1198) possono essere accostati a Maimonide e Tommaso d'Aquino, e il famigerato Ibn Taymiyya, nelle sue punte più teoretiche¹³, può essere agevolmente accostato ai già citati Occam e Crescas.

Questo per dire che lo studio delle traiettorie del pensiero islamico classico, medievale, ammesso che quelle da me individuate siano esatte, non basta da

¹³ Cfr. per la refutazione “ultranominalistica” della logica che lo avvicina ad Occam, Cristina d'Ancona (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Einaudi, Torino, 2005, pp. 159 e ss. Cfr. invece per la serie temporale infinita dei mondi che si avvicendano nello stesso spazio, concetto “vicino” a Crescas, Jon Hoover, *Op. Cit.* Nota 7, pp. 88 e ss.

solo a spiegare quelle differenze attuali fra mondo islamico e mondo occidentale che sono il centro e l'orizzonte di senso di questa mia tesi.

Più utile è il confronto col pensiero islamico "moderno" da Wahab (m. 1792) in poi, in quanto il pensiero occidentale coevo, soprattutto quello politico, è alla base del nostro attuale modo di vita e le differenze con la mentalità attuale, pur se non nulle, sono minori in Rousseau (m. 1778) e Marx (m. 1883), che non in Maimonide e Tommaso d'Aquino.

Doveroso è quindi sapere cosa succede nel mondo islamico nei cinquecento anni che separano Ibn Taymiyya da Wahab.

Quello che per noi è stato il periodo del Rinascimento, presenta invece nel mondo islamico (ad eccezione della Persia shiita), una strana "stasi", o meglio questi sono gli anni della produzione "anonima" di un capolavoro della letteratura mondiale quale "Le Mille e Una Notte". Capolavoro sì, ma anonimo, segno di un Rinascimento islamico, di un interesse traslato sul lato più emotivo ed artistico della vita, da dove mancano tuttavia le individualità, relegate a personaggi fittizi, ai racconti di una sposa infelice...

Wahabiti e Salafiti

Al-Ghazali ed Ibn Taymiyya furono "avversari" (pur se con molte sfumature ed eccezioni) della razionalità e del pensiero di matrice greca sviluppatosi nel seno dell'Islam.

I loro omologhi moderni dal XVIII sec. in avanti non dovranno più fare i conti con il pericolo di contaminazione dell'Islam da parte di una forma di pensiero allogena, ma con l'immobilismo di quasi cinque secoli di stasi culturale.

Wahab, nella seconda metà del '700, imputava il decadimento culturale dell'Islam, e presumibilmente quello politico dell'Impero Ottomano, alla degenerazione dell'Islam originario, quello dei primi due secoli, prima della fondazione di Baghdad, e proponeva come soluzione ai problemi del suo tempo un ritorno alla purezza dell'Islam originario.

In epoche più vicine alla nostra, nel periodo del colonialismo europeo, anche Jamaladdin al-Afghani (m 1897), Mohammed Abduh (m. 1905) e Rashid Rida (m. 1935) proposero soluzioni simili all'apparente "inferiorità" culturale ed economica del mondo islamico rispetto a quello occidentale.

Era nato il movimento salafita¹⁴.

I *Salaf* erano i primi musulmani, quelli delle prime tre generazioni dopo il profeta (la parola in arabo significa antenati).

E' interessante notare il cambio di prospettiva rispetto al "fondamentalismo" medievale: Ibn Taymiyya citava il suo immediato predecessore Razi e polemizzava col suo contemporaneo shiita al-Hilli, criticando il fatto che il pensiero greco, penetrato nell'Islam originario, lo avesse snaturato, e quindi cercava di tornare all'Islam delle origini.

¹⁴ Cfr. per un quadro generale del pensiero islamico moderno, Miguel Cruz Hernandez, *Op. Cit.* nota 3, pp. 875 e ss.

Wahabiti e Salafiti, secoli dopo, proponevano sì il ritorno all'Islam delle origini, ma per il motivo opposto: non per un "eccesso" di pensiero razionale in seno all'Islam, bensì per la sua assoluta assenza.

Un' unica soluzione, a quanto pare, per due problemi opposti.

In comune tutti i pensatori islamici della modernità hanno l'idea che la tradizione religiosa, e solo la tradizione religiosa, sia la chiave per ogni cambiamento politico e sociale.

Questa visione di un potere, quasi taumaturgico, della tradizione e della rivelazione coranica in particolare, la hanno in effetti ereditata in primo luogo dal pensiero di Ibn Taymiyya, che pone la tradizione scritturale islamica come faro del buio epistemologico, come aveva già fatto, pur se in termini più intimistici e mistici, al-Ghazali, e come nuovo faro politico della *umma* islamica, all'indomani della caduta del califfato di Baghdad sotto i colpi dei cavalieri mongoli alla metà del XIII sec.

Salafismo e Califfato

L'idea di base del salafismo, ovvero quella di ricercare nel Corano e nei primi due o tre secoli di pensiero islamico, quelli in effetti non edulcorati dal pensiero greco, i fondamenti della religione, assunse la sua valenza politica con Ibn Taymiyya nel XIII sec. inoltrato. Il proto-salafismo politico di Ibn Taymiyya era quindi *in primis* un sistema di valori teso a sostituire, con l'esempio del

passato, la funzione (variamente interpretata) di guida politico-spirituale dei califfi, crollata dopo più di seicento anni.

Ibn Taymiyya nell'ultimo quarto del XIII sec. considerava l'esperienza califfale della storia dell'Islam come qualcosa di positivo, ma di definitivamente archiviato¹⁵.

Da sostituirsi *in primis* con la sequela dell'esempio dei *salaf*.

E' doveroso notare che se è vero che il salafismo politico di Ibn Taymiyya era pensato come antidoto alla mancanza di un'autorità centrale politico-religiosa, è sorprendente che dopo la morte di Ibn Taymiyya nel 1328 si sia dovuto attendere fino alla metà del '700 per una prosecuzione fruttuosa del suo pensiero, e per un suo tentativo di applicazione nella realtà politica del tempo.

Ma ci può essere una spiegazione...

Fra la morte di Ibn Taymiyya e il *floruit* di Wahab, passano più di quattrocento anni, contraddistinti nell'Islam sunnita, dall'affermarsi, sia internamente ai territori musulmani, sia all'esterno in chiave antibizantina e antieuropea, di un soggetto politicamente molto forte: L'Impero Ottomano.

In altre parole, poniamo che l'assunto del tradizionalismo politico islamico, tanto per Ibn Taymiyya nel XIII e XIV sec., quanto per Wahab e i salafiti nel XVIII e XIX sec., sia sintetizzabile in questa frase: "Vista la situazione di generale degrado in cui vivono i musulmani oggi, la vera soluzione sta nel ritorno alla tradizione più genuina dell'Islam originario".

Ora la conclusione (il ritorno all'Islam originario) è introdotta da una premessa (il degrado dell'Islam odierno) che deve essere posta come vera.

Bene, tale premessa, il degrado dell'Islam odierno, era sì vera ai tempi di Ibn Taymiyya, dopo le invasioni mongole, e ai tempi di Wahab e dei Salafiti, durante il tracollo dell'Impero Ottomano e i primi colonialismi europei, ma lo era anche in tutti i secoli intermedi, fra XIV e XVII sec., quando gli Ottomani erano il terrore d'Europa?

Spesso si dimentica, anche nei più colti circoli di orientalistica, il fatto che non sempre le grandezze scientifiche, filosofiche e letterarie vanno di pari passo con quelle politiche, militari e tecniche.

Se un certo tipo di pensiero islamico, molto fecondo e affascinante, si fatica a rintracciare già dopo il XIII sec., ciò non vuol dire che nel periodo ottomano, dal punto di vista politico, militare, e anche tecnico (si pensi all'uso di armi da fuoco durante la conquista di Costantinopoli nel 1453), esisteva un grosso divario col mondo europeo. Forse l'immobilismo culturale ottomano ne avrebbe sancito la crisi, ma solo dopo quattro secoli dal suo emergere. Questa critica all'immobilismo culturale (e religioso) era uno degli assunti di Wahab, ma siamo già in pieno '700, e la crisi, anche sul piano politico e di confronto militare con l'Europa, era già in atto.

¹⁵Cfr. Campanini, Op. Cit. Nota 8, *Ibidem*, per la posizione di Ibn Taymiyya sul

Approfondimento concettuale: Qanun e Shariyya

Si è parlato, attraverso il pensiero di Ibn Taymiyya, di Islam e politica.

A questo punto, prima di proseguire e parlare più propriamente di terrorismo e della situazione odierna, sarà bene definire qualche termine giuridico islamico per far luce sullo sviluppo storico del rapporto fra Islam e politica.

A tal proposito riporterò due definizioni in ambito giuridico-normativo riportate da Massimo Campanini nel suo *Dizionario dell'Islam*:

“Siyasah Shariyya¹⁶: La siyasah è l'arte di reggere lo Stato, conducendone gli affari e amministrandone i sudditi. L'espressione siyasah shariyya rinvia alla questione della conformità del governo ai dettami della shariyya. I termini di tale questione si imposero gradualmente: nel primo periodo della storia islamica, la legittimità delle decisioni e delle direttive assunte dal califfo era scontata. [...] L'epoca abbaside rappresenta un momento cruciale per l'emergere della questione. [...] Tutto quello che sfugge alla sua regolamentazione [quella della shariyya] è necessariamente ricondotto nell'ambito autonomo della siyasah. Nel momento in cui il potere califfale comincerà a declinare e la guida politica passerà ai sultani, si porrà però con la massima drammaticità la questione della legittimazione dell'attività di governo da questi esercitata. La soluzione, elaborata da Ibn Taimiyya e dal suo

Califfato, e per la sua “politica”.

discepolo Ibn Qayyim al-Jawziyya [m. 1350] è quella del governo conforme alla shariyya, cioè appunto della siyasah shariyya. [...]

All'esercizio della siyasah è riconducibile innanzitutto l'attività giudiziario-amministrativa extrasciariatica. [...] Il capo politico esercitava quindi a titolo di siyasah anche un'attività di natura normativa, regolamentare. L'imposizione tributaria e la repressione penale furono da sempre i campi di elezione di questi interventi regolatori da parte dell'autorità politica: essi acquistarono particolare vigore con l'innesto dell'Islam nelle culture turco-mongole. E' significativa, anche se improbabile, l'ipotesi di al Maqrizi (m. 1442) di una connessione etimologica di siyasah con yasa, il codice mongolo. Sono invece indiscutibili l'estensione, la rilevanza e la sistematicità dell'attività di regolamentazione amministrativa condotta dagli Ottomani, nelle forme del qanun-name, anche in materie disciplinate dalla shariyya.” (Campanini, 2005, pp. 292-293)

“Qanun¹⁷: Dal greco kanon, termine arabo che indica genericamente una regolamentazione posta in essere da un autorità, una legge.

La shariyya non regola l'organizzazione e il funzionamento dello Stato e detta una disciplina insufficiente in materia penale e tributaria: Sin dall'epoca Abbaside si è dunque considerato che l'esercizio di un certo potere normativo in questi settori fosse necessario al reggimento dello stato e del tutto legittimo.

¹⁶Campanini, Op. Cit. Nota 8, pp. 292-293.

L'attività normativa assunse un'importanza e una sistematicità senza precedenti nell'epoca ottomana: E' significativo che il più grande sultano ottomano, Solimano il Magnifico (1520 - 1566), si sia fregiato del titolo di qanuni (il legislatore). [...]" (Campanini, 2005, pp. 252-253)

Il caso di Abdallah Azzam

Con la "degenerazione" fondamentalista del salafismo ottocentesco di Afgani, Abdu e Rida, nel '900, le spinte puriste dell'islam della base si rivolgeranno contro i governi postcoloniali, rei di essere eterodossi dal punto di vista dottrinale e deboli verso le ingerenze occidentali dal punto di vista geopolitico. Nel 1979 la rivoluzione iraniana e soprattutto l'invasione russa dell'Afghanistan, creano le basi di quel fenomeno che incanalerà queste spinte irredentiste dottrinali e politiche in seno all'islam: nasceva al Qaeda.

Un palestinese di nome Abdallah Azzam diviene il teorico di una forma di jihad, non solo violenta, ma dai connotati propriamente bellici, che, forse frustrato dagli insuccessi nella sua terra di origine nel conflitto israelo-palestinese, prova ad applicare all'esterno, *in primis* nel martoriato Afghanistan invaso dai russi comunisti e atei¹⁸.

A sette secoli di distanza, nella stessa area geografica, Azzam tenta di attualizzare il messaggio di Ibn Taymiyya contro i mongoli panteisti,

¹⁷*Ibidem*, pp. 252-253.

¹⁸ Cfr Massimo Campanini, *Quale Islam?*, Editrice La Scuola, 2012, pp. 42 e ss.

riversando i suoi strali contro i russi comunisti, rei di aver invaso le terre dell'Islam.

Questo principio, ovvero la Jihad come vera e propria guerra, da combattersi contro le potenze non musulmane, ree, per motivi reali o presunti, di invadere le terre dei musulmani, fu ulteriormente generalizzato, anche dopo la morte di Azzam nel 1989, in primis dal suo "pupillo", il miliardario saudita Osama bin Laden, a tutti quegli scenari geopolitici dove, talvolta innegabilmente, l'Occidente e gli Stati Uniti in particolare, intervenivano di peso in terre a maggioranza musulmana, ovvero, ad esempio, la prima guerra del golfo nel 1991.

Il superterrorista Abu Musab al Zarqawi

Come abbiamo visto Abdallah Azzam, intorno al 1979, trasla l'odio di Ibn Taymiyya dai Mongoli ai Russi, e poi per estensione, a tutte le potenze occidentali ree di ingerenze, armate e non, nei territori dell'Islam, gettando le basi per l'organizzazione terroristica di al Qaeda, guidata dal suo più tristemente famoso allievo Osama bin Laden.

Abu Musab al Zarqawi compie un'altra opera di "traslazione" del nemico, nell'Iraq del dopo Saddam, ovvero dal 2004 in poi.

Il nemico non saranno, da quel momento in poi, "primariamente" gli americani invasori, ma, sulla stessa falsa riga di Ibn Taymiyya, diverranno i falsi musulmani.

Questa volta, sempre seguendo la parabola dell'autore trecentesco, che è bene precisare, era allora quasi esclusivamente una parabola di pensiero, anche con alcune vette filosofiche, i falsi musulmani avranno un nome: gli Shiiti¹⁹.

Premettendo che l'Iraq si presta bene a questo tipo di contrapposizione settaria, per la sua storia e per la sua composizione etnica, questo spostamento delle forze dell'Islam militare verso un nemico "interno" e in particolar modo verso gli Shiiti, può essere una importante chiave di volta per spiegare il "ritorno" del califfato dopo mezzo millennio.

La *querelle* fra sunniti e shiiti affonda le sue radici in un passato molto remoto, ovvero nei primi decenni dell'Islam, nella prima metà del VII sec.

Sorvolando su tutti quegli elementi dottrinali, politici e addirittura etnici (arabi vs. persiani), che la divisione sunniti-shiiti è andata a caricarsi, in sempre nuovi orizzonti di senso, durante quattordici secoli, si potrebbe affermare, con un discreto grado di sicurezza, che tutto ebbe origine dopo il 632, ovvero dopo la morte del profeta Mohammad.

Non vi era chiarezza, nella prima comunità islamica, sul da farsi all'indomani della morte del profeta. Vi era bisogno di un successore alla guida della comunità, ma non si sapeva né chi doveva essere, né su quale basi sceglierlo.

In sintesi si formarono due partiti, uno (i futuri sunniti) per il quale questo successore andava scelto "per merito" e che propendeva per Abu Bakr (m. 634),

¹⁹Cfr., Massimo Campanini, *Ibidem*, p. 50.

divenuto il primo Califfo dell'Islam, l'altro, il partito di Alì (m. 661), in arabo *shiatAlì*, propendeva per l'elezione di Alì, in quanto parente di Mohammad.

Vinsero i sunniti, Alì riuscì a diventare Califfo solo molti anni dopo, sarà il quarto Califfo islamico, ma durante il suo regno il conflitto fra i due partiti originari, partiti oramai di un impero che andava dalla Tunisia alla Persia e in piena espansione, produssero uno scontro armato, la *fitna* ovvero la "discordia", alla fine della quale il Califfato divenne ereditario e si ebbe la prima dinastia califfale. In breve alla fine dei giochi i Califfi divennero sì i parenti, come volevano gli shiiti, ma non quelli del Profeta, ma solamente imparentati fra di loro.

Svuotata dei suoi contenuti ideologico-religiosi, molti dei quali sicuramente stratificatesi in epoche successivi, la *fitna*, anche nelle sue prime fasi incruente, ancorché poco verificabili storicamente, si riduce, all'occhio critico e "terreno" di un occidentale di oggi, ad una lotta di potere per il titolo di Califfo, che sempre più diventava sovrapponibile a quello di "imperatore".

Lo spostamento di al Zarqawi del nemico dagli americani "infedeli" agli shiiti (sostenitori all'origine di un'altra idea di califfato, ma soprattutto di un altro Califfo, Alì e non Abu Bakr), indubbiamente ha riportato all'attualità nell'ambiente del fondamentalismo islamico la domanda: Chi deve essere Califfo? Alla domanda rispose, una decina di anni dopo, nel vicino 2014, un teologo fondamentalista che fu nel gruppo di al Zarqawi.

Il Califfo divenne lui stesso facendosi chiamare Abu Bakr al Baghdadi.

E' importante sottolineare che con il termine Califfato si denotano sistemi di governo diversissimi fra loro, dalla confederazione pantribale araba del tempo di Abu Bakr (632 – 634), allo stato centrale arabo del tempo dell'Ommayade Abd al Malik (685 – 705)²⁰, di chiara derivazione romano-bizantina per quanto riguarda la struttura amministrativa centralizzata ma al tempo stesso suddivisa in province , al compiuto “impero” medievale di al Mansur (754 – 775)²¹, con una struttura amministrativa complessa, suddivisa in dicasteri per i vari settori amministrativi dello stato.

Questa premessa è doverosa perchè è quasi superfluo notare che il Califfato attuale di al Baghdadi, se pure si richiama idealmente a quello “puro” di Abu Bakr, ha mutuato la sua struttura amministrativa da quello più complesso, ma più “meticciano” con l'impero romano, di Abd al Malik, per la centralizzazione nonostante divisione spaziale in province, e addirittura da quello, lontanissimo dall'originale nello spazio e nel tempo, dell'abbaside al Mansur, per quella del lavoro in dicasteri. Questo punto è importante perchè l'Europa si trova ad affrontare non una confederazione tribale, come quella dei Sioux nelle americhe, ma una struttura con una certa complessità organizzativa, più simile all'impero bizantino, al tardo impero persiano sassanide, o, se vogliamo all'impero carolingio.

²⁰Cfr. Chris Wickham, L'eredità di Roma, Laterza, Bari, 2009, pp. 316 e ss.

²¹ Cfr., Ibidem, p. 350.

Approfondimento concettuale: Apostasia e pluralismo religioso nell'Islam

Dopo il paragone politico fra il califfato attuale e gli imperi, musulmani e cristiani, del medioevo, sarà bene confrontare il grado di libertà religiosa storicamente e attualmente concesso dall'Islam. Questo è forse infatti il più importante aspetto del passaggio dal medioevo all'età moderna in Europa.

“Riddah²²: Detta anche irtidad, è l'apostasia, l'abbandono dell'Islam da parte del musulmano pubere, sano di mente e libero di scegliere. Il delitto può essere realizzato mediante comportamenti o parole. E' apostata per esempio chi nega gli articoli fondamentali della fede islamica, chi afferma che ciò che la shariah proibisce è lecito, o viceversa, chi si converte a un'altra religione, ne adotta le pratiche o i segni, a meno che non vi sia costretto. Per alcuni giuristi anche l'adozione di certe idee devianti costituisce apostasia. La mancata osservanza degli obblighi del musulmano non costituisce di per sè apostasia, a meno che non si accompagni alla convinzione della loro non obbligatorietà. La blasfemia è assimilata all'apostasia. L'abbandono di una religione diversa dall'Islam non costituisce apostasia, nè l'offesa portata a essa blasfemia. L'apostasia è classificata da alcuni giuristi fra i delitti a pena fissa. L'apostata è imprigionato per tre giorni, durante ognuno dei quali è invitato a pentirsi e a tornare all'Islam. Durante questo periodo la sua vita non gode della protezione del diritto: se qualcuno lo uccide, va esente da ogni responsabilità. Nel caso in

²²Campanini, Op. Cit. Nota 8, pp. 264 e ss.

cui l'apostata non torni all'islam accogliendo l'invito fattogli, è messo a morte per decapitazione con la spada. L'apostata non può essere sepolto secondo il rito islamico. La pena della decapitazione non è fissata dal Corano, che si limita a descrivere le pene terribili che attendono l'apostata nell'aldilà. La previsione della pena di morte è basata su alcuni hadith, ma è il fiqh [la scienza del diritto] precisare che l'apostata deve essere messo a morte per decapitazione, evitando qualsiasi tortura . I hanafiti e i giuristi sciiti riservano alla donna apostata un trattamento diverso: essa è imprigionata e fustigata ogni giorno, fino a che ritorni all'Islam o muoia. [...] Attualmente la pena di morte per apostasia è conservata in quei paesi che applicano il diritto musulmano nella sua forma tradizionale, come l'Arabia Saudita, o in quelli che hanno adottato leggi penali che riproducono le disposizioni del fiqh, come il Sudan o la Mauritania. Altrove all'apostasia, pur non sanzionata penalmente, vengono riconosciuti effetti nell'ambito dei rapporti privati: in Egitto il giudice dichiara lo scioglimento del matrimonio dell'apostata. Le norme sciariatiche in materia di apostasia rappresentano un ostacolo all'adesione dei paesi musulmani al principio di libertà religiosa che, come definito a livello internazionale, comprende il diritto di cambiare religione. Esse inoltre costituiscono un limite non irrilevante all'esercizio della libertà di pensiero e di espressione.” (Campanini, 2005, pp. 264 e ss.)

“Dhimmah²³”: Il termine indica il patto in base al quale agli abitanti non musulmani dei territori conquistati è stata accordata la protezione delle persone e dei beni in cambio del riconoscimento da parte loro del dominio islamico. Il patto è destinato a durare indefinitamente. I non musulmani protetti sono detti dhimmih e, collettivamente, appunto dhimmah: è questo il secondo significato del termine. Lo status di dhimmih può essere accordato soltanto ai non musulmani che appartengono alla gente del libro, la cui religione è rivelata o celeste: agli ebrei e ai cristiani, ma anche, per assimilazione, agli zoroastriani. Gli altri non musulmani, se non si convertono, sono ridotti in schiavitù o uccisi. Di fatto i musulmani hanno esteso lo status di dhimmih alle popolazioni delle terre conquistate, indipendentemente dalla religione praticata: ciò avvenne ad esempio in India con gli hindu. Ogni altra soluzione sarebbe stata d'altra parte impraticabile. Nel cosiddetto Medioevo, la sottomissione al vincitore si concretizzò nel pagamento dell'imposta di capitazione secondo l'ammonizione coranica “... Combatteteli finchè non paghino il tributo uno per uno, umiliati” (9, 29). [...] I dhimmih conservavano una propria autonomia, giuridica e giudiziaria, sotto l'autorità di propri capi. Restava loro aperta tuttavia l'opzione di ricorrere al qadi [giudice islamico]. Il diritto musulmano non riconosceva al dhimmih la stessa capacità del musulmano, nè gli riservava la stessa tutela: il non musulmano non poteva (e non può) sposare la musulmana, mentre il musulmano poteva (e può) sposare

²³ *Ibidem*, pp. 84 e ss.

la non musulmana; il figlio del matrimonio misto è musulmano; il non musulmano non poteva possedere uno schiavo musulmano, mentre era possibile il reciproco; il prezzo del sangue per un dhimmih era inferiore a quello dovuto per un musulmano. [...] Specialmente nei primi secoli la situazione dei dhimmih fu buona ed essi contribuirono in modo determinante alla vita economica, culturale e scientifica [...]” (Campanini, 2005, pp. 84 e ss.)

Quadro generale

Anticiperò in parte le mie conclusioni.

Leggendo anche solo la parte iniziale, che spiegherò essere la più importante ai fini della mia tesi, dell'autobiografia del terrorista Abu Mansour²⁴, si possono già vedere chiaramente, accanto ad alcuni temi classici della polemica islamo-cristiana ed islamo-ebraica che evidenzierò in seguito, tracce di un suo profondo malessere psichico. La prima parte dell'opera è importante non solo

²⁴<https://azelin.files.wordpress.com/2012/05/omar-hammami-abc5ab-mane1b9a3c5abr-al-amrc4abkc4ab-22the-story-of-an-american-jihc481dc4ab-part-122.pdf>; ultimo accesso in data 11 Ottobre 2016. Omar Shafiq Hammami (1984 – 2013), noto anche come Abu Mansoor al-Amriki, nato cittadino americano da padre musulmano arabo e madre cattolica irlandese, diviene nel 2006 membro combattente dell'organizzazione islamista somala al-Shabaab per poi diventarne uno dei leader. A quanto pare, proprio per via della pubblicazione online della sua autobiografia, definita come narcisistica ricerca di fama, il gruppo islamista di cui faceva parte lo condanna a morte, e lo

perchè evidenzia il suo percorso dal “tiepido” cristianesimo della madre fino al fondamentalismo islamico più intransigente, per approdare poi al terrorismo (che non è sicuramente il centro di questa tesi), ma perchè tratta dell'infanzia e dei rapporti con la sua famiglia nucleare (padre, madre, sorella) ed estesa (zii e nonni, siriani e americani) durante tutta l'età evolutiva.

Quello che si evince, già da una prima lettura, è uno stato di profonda scissione fra la sfera emotivo-relazionale, soprattutto per quanto riguarda madre e sorella, e la sua nuova identità intellettuale e politica di fervente musulmano.

Il subitaneo rigetto del sufismo, corrente dell'islam mistico incentrata sul “cuore”, ne è probabilmente l'effetto e la prova definitiva²⁵.

Il soggetto, di cultura medio-alta, pur parlando a posteriori, quando è già un pericoloso jihadista, della madre cristiana, e ancora più significativamente, della sorella “liberal” (atea e sposata ad un ateo), non riesce a non enfatizzare la bontà di cuore della madre eretica²⁶, ed addirittura a non giustificare come quasi un utile fase della vita l'ateismo, l'iniziale convivenza da non sposata con un uomo, l'uso e l'abuso di droghe dell'amata sorella²⁷.

La lettura del rapporto fra il padre e la sorella ne è l'ulteriore prova.

uccide. Cfr. https://en.wikipedia.org/wiki/Abu_Mansoor_Al-Amriki. Ultimo accesso in data 18 Ottobre 2016.

²⁵ *Ibidem*, pp. 14-15. Nota che il file di testo non contiene la numerazione delle pagine. Userò quindi quella consecutiva.

²⁶ *Ibidem*, p. 26.

²⁷ *Ibidem*, p. 29.

Quando il padre, da musulmano moderato, critica le abitudini di vita libertine e occidentali della sorella, lui, da jihadista combattente, giudica il padre troppo severo e troppo legato alla tradizione “araba”, ed enuncia i “risultati” della sorella: si è laureata, ha conseguito un master, si è sposata con un uomo (anche lui ateo e che usa parlare male dell'Islam quando alza il gomito) che tutto sommato però è una brava persona²⁸.

Il marito della sorella è presentato inizialmente con l'epiteto di Infedele, ma subito dopo aver criticato la sua abitudine di diffamare l'Islam dopo aver bevuto sdrammatizza con un quasi affettuoso “scusa Michael”, fra parentesi nel discorso, come per dire “niente di personale”²⁹.

Quindi, pur diventando lui da cristiano, prima musulmano, poi fondamentalista e poi terrorista, da quanto si legge appare chiaro che continua a preferire la madre cristiana al padre musulmano (la mamma è pur sempre la mamma), e a vedere la sua sorella atea e libertina come la pupilla dei suoi occhi, e a giudicare il marito Michael, definito come un hippie ateo, l'uomo adatto a lei (le donne occidentali sono meretrici, ma guai a chi mi tocca la mia sorellina).

Ciò che c'è di più preoccupante è che la divaricazione con cui giudica il mondo occidentale, ad esclusione della sua famiglia, e la sua famiglia stessa non è per lui oggetto della minima introspezione e che quindi, paradossalmente, non trovi nulla di illogico nel fare la guerra alla gente che ama.

²⁸ *Ibidem*

²⁹ *Ibid.*

Il sincero affetto per la madre e il fortissimo legame con la sorella, che definisce quasi una gemella, non gli impediscono di disprezzare la realtà di cui fanno parte e in cui sono immerse, e l'hippie Michael, quasi il simbolo di tutto quello contro cui combatte, diventa quasi un suo *protégè* fin tanto ch'è, e lui sembra non avere ragioni di dubitarne, starà vicino con amore alla sua sorellina. Torno a dire che l'idiosincrasia verso la corrente sufi dell'Islam, così attente ai doveri del cuore, è spiegabilissima nell'ottica di questa immensa scissione fra mente e cuore.

Credo, da non addetto ai lavori, che una persona così incapace di mettere in relazione il lato emotivo con quello intellettuale sia gravemente disturbata, e sia affetta da un gravissimo disturbo affettivo di tipo patologico.

Ulteriore prova di questo scollamento fra emozioni e intellettualità, oltre alla giustificazione della vita, dal punto di vista "islamico" dissoluta, della sorella e al rigetto subitaneo del sufismo (corrente che si pone in ascolto del cuore), è data dal suo percorso stesso verso il terrorismo.

Abu Mansour sembra arrivare al terrorismo non tanto come reazione alla guerra in Iraq (seppure vi accenna) e alla sofferenza dei popoli musulmani, ma sostanzialmente dal rigetto intellettuale della corrente, anch'essa fondamentalista, del neo salafismo³⁰, e dai suoi insuccessi accademici nella prestigiosa Università al-Azhar del Cairo³¹.

³⁰ *Ibidem*, p. 21-23.

³¹ *Ibidem*, p. 33.

Sembrerebbe che le radici della sua militanza terroristica siano più “accademiche” che non morali in senso stretto.

Va notato inoltre che la prima critica che fa, da adolescente, al cristianesimo della madre sia rivolta contro il dogma della trinità, che lui non comprendeva a livello intellettuale.

Alla risposta della madre, che non cita il discorso sugli attributi divini in Tommaso d'Aquino, ma da una risposta fideistica (lo sapremo quando andremo lassù), la sua conversione, al più coerente, e più semplice concetto del *tawhid* (unità divina) islamico sembra già irreversibile³².

E' evidente che il tipo di religiosità a cui mira Abu Mansour non tiene minimamente conto del lato affettivo della vita, e che quindi quando si trova a dover parlare del benessere dei suoi cari, il musulmano tace e torna a parlare il ragazzo dell'Alabama.

La conversione: elementi dottrinali

Come accennato il primo punto che l'ex cristiano Abu Mansour critica della sua ex religione riguarda il concetto stesso di unità divina: la trinità cristiana contro l'unità assoluta, il *tawhid* (*la ilah illa allah*) islamico.

Questa formula che tradotta fedelmante dall'arabo suona: “non esiste una divinità, se non *la* divinità”, è il primo punto della professione di fede dell'Islam, seguito dall'adesione alla missione profetica di Mohammad (570 – 632) che implica la credenza nella natura rivelata del Corano.

³² *Ibidem*, p. 12.

Lo stringente monoteismo islamico è testimoniato anche dal fatto che la prima parte del *tawhid* suona come la negazione dell'esistenza della divinità in genere, e porta poi all'affermazione della sua unità determinativa (*allah = al ilah*) con l'aggiunta dell'articolo determinativo *al*.

Quindi, in un certo senso, per un musulmano l'unità divina precede la sua stessa esistenza³³.

Dogmi quali la trinità e l'incarnazione, quindi, ripugnano in modo particolare al sentire islamico.

Vero è che, come nel cristianesimo esiste la pluralità delle persone divine (Padre, Figlio e Spirito), anche nell'Islam vi è il discorso sulla pluralità degli attributi divini (i 99 nomi di Allah).

D'altro canto da un Dio unico al punto di non avere alcun tipo di determinazione (neanche intelletto e volontà), non si riuscirebbe a spiegare l'origine intenzionale della molteplicità degli enti dell'universo.

Tutto ciò per dire, che se pure in modalità diverse, il discorso sulla molteplicità di Dio è presente in tutti e due i monoteismi³⁴ (e ovviamente anche nell'ebraismo³⁵), almeno a partire dal medioevo.

³³Cfr. Per una lettura mistico-filosofica del *tawhid*, Henry Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano, 1973 e 1989, pp. 91-95.

³⁴Cfr. Per il discorso islamico sugli attributi divini, Campanini (a cura di), op. Cit. Nota 4, pp. 313-355. Cfr. Sul versante cristiano, Tommaso d'Aquino, *La somma teologica (volume 1)*, ESD, Bologna 2012, pp. 158-182, 212-230, 426-439.

D'altronde è vero che il monoteismo islamico *sembra* più semplice, e sicuramente è sembrato, come a molti, più accattivante al giovane Abu Mansour rispetto alla Trinità cristiana, per di più presentatagli dalla madre come un articolo di fede che la ragione non può nemmeno considerare.

Da questo punto, per spiegare la visione “distorta” che i cristiani hanno di Dio, Abu Mansour passa ad un'altra dottrina “classica” dell'Islam, testimoniata dal Corano (ma sicuramente meno universalmente accettata del *tawhid*), ovvero la dottrina dell'alterazione³⁶.

Come detto il *tawhid* è la prima parte della professione di fede del musulmano (*shahada*), ma da sola non basta per dirsi musulmano nè per convertirsi. La seconda frase da dire è: *wa Mohammad rasul allah*, ovvero “e Maometto è il profeta di Dio”.

Questa seconda frase, subordinata alla prima, ma altrettanto necessaria alla definizione di musulmano, chiama in causa la missione profetica di Mohammad, la visione degli altri profeti biblici (Abramo, Mosè, Gesù) nell'Islam, e, di rimando, la dottrina dell'alterazione.

³⁵ Cfr. Per il discorso sugli attributi in ambito ebraico Cfr. Zonta (a cura di) Mosè Maimonide, *La guida dei Perpleksi*, UTET, Torino, 2003, pp. 184-221. Con ogni probabilità il discorso di Maimonide è debitore rispetto al discorso islamico sugli attributi e, nel contempo, fonte di quello cristiano. Questo a dimostrare come il passaggio dal *thawid* alla trinità sia, sotto un certo aspetto, alquanto sfumato.

Bisogna premettere che è possibile tracciare una differenza fra la visione della storia della salvezza delineata dall'Islam e quella cristiana.

Nel cristianesimo, prima di arrivare a Gesù, Dio si è mostrato all'uomo gradualmente, da Adamo, passando per Mosè, poi per i grandi profeti del regno di Israele (Isaia, Elia, Eliseo), arrivando infine a Giovanni Battista, cugino e “apripista” della missione definitiva di Gesù.

In altre parole gli antichi profeti di Israele sono tutti tasselli della storia della salvezza, che, poco a poco nel tempo, hanno aperto gli occhi all'uomo sulla verità di Dio, per poi con Cristo disvelarla completamente.

Per questo si parla di “storia della salvezza”, per questo disvelamento graduale.

Nell'Islam invece, il messaggio di tutti i profeti, biblici ed extrabiblici è lo stesso, con pochissime modifiche. E' un messaggio quasi stereotipato incentrato su *thawid* e sul pentimento. Al limite si hanno diversi profeti per diversi popoli.

In quest'ottica le differenze grandi, già al tempo di Maometto, fra ebrei e cristiani sulla legge mosaica, nonché, come detto, sull'unità divina, e, infine, sulla validità del messaggio di Gesù, risulterebbero inspiegabili.

Entra quindi in scena la dottrina dell'alterazione, per rendere conto, appunto, di queste grandi differenze.

Gli ebrei, per non riconoscere la profezia a Gesù, cambiarono le loro scritture.

E i cristiani, successivamente, per negare l'unità divina, e amplificare oltremodo il ruolo di Gesù, modificarono le loro.

³⁶ Cfr. A proposito della dottrina dell'alterazione, o *tahrif*, Cristina D'Ancona (a

Il messaggio originario comune di ebraismo e cristianesimo, non edulcorati da queste modifiche *ad hoc*, si ritroverà quindi nell'Islam e nel Corano.

Va detto che la profezia nell'Islam, e in particolare per sufi e shiiti, ha un valore mistico fortissimo e la dottrina dell'alterazione è solo uno dei suoi aspetti, e, tutto sommato, non uno dei più importanti.

Il cammino intellettuale dal fondamentalismo al terrorismo

Leggendo le prime quaranta pagine dell'autobiografia di Abu Mansour al-Amriki³⁷, ci si rende conto che il suo percorso verso la lotta armata e il terrorismo islamico è stato perlopiù un percorso “intellettuale”, e non morale (come potrebbe essere la reazione alle sofferenze inflitte dalle potenze occidentali ai popoli islamici).

Nella chiave del *fiqh* (la giurisprudenza islamica che si occupa dell'attuazione della *sharia*), quello che Abu Mansour cerca è una *fatwa* (sentenza giuridica) che dichiari la liceità, o addirittura l'obbligatorietà, della *jihad* (in questa accezione: sforzo bellico), contro le potenze straniere (cristiane o infedeli) che attaccano le terre dell'Islam (*dar al Islam*).

La sua ricerca non è facile.

cura di), *Op. Cit.* Nota 11, pp. 112-118.

³⁷Vedi nota 22.

Se fin dai primi tempi della sua conversione si avvicina al “salafismo” (o meglio alla corrente “neo-salafita” contemporanea, quella ad esempio dei “Fratelli Musulmani” egiziani), non trova in questa corrente già di per sé fondamentalista autori validi che dichiarino lecita o obbligatoria la “jihad”.

Questo fatto è probabilmente dovuto alla storia stessa del movimento “salafita” ottocentesco, che nelle sue prime fasi, e quindi nella sua genesi, si proponeva di rinnovare la società islamica attraverso la tradizione (quella dei *salaf*: gli antenati, i musulmani delle prime tre generazioni, VII-VIII sec.), per salvaguardare la sua cultura ancestrale dall'aggressività economica, ma anche culturale, delle potenze europee coloniali, ma certo non di ingaggiare una improbabile guerra con l'occidente, almeno ai tempi, persa in partenza.

Subito prima di diventare operativo, quindi, Abu Mansour, finalmente troverà quello che cerca: un'opera giuridica moderna (sarà quella di Abu Mohammad al-Maqdasi) che dichiari la liceità e l'obbligatorietà della Jihad nel contesto geopolitico attuale³⁸.

E' interessante notare che subito dopo aver elogiato l'opera di al-Maqdasi, anche e soprattutto dal punto di vista tecnico (prove, immagino riferimenti a Corano e hadith, e gran mole di autori citati), Abu Mansour ci dica di aver chiamato sua figlia Taymiyya³⁹.

Il riferimento implicito a Taqleddin Ibn Taymiyya al Harrani è evidente.

³⁸Cfr. *Op. Cit.* Nota 22, p. 34.

³⁹*Ibidem.*

Più in là nella stessa autobiografia ci dirà che un suo commilitone lo sognerà addirittura nel ruolo di “animale guida” per la Jihad⁴⁰.

E' interessante, dicevo, notare come un musulmano istruito del XXI secolo debba, per giustificare il terrorismo, andare a ripescare un'autore attivo nel '200 durante le invasioni mongole di Gengis Khan e dei suoi immediati eredi.

L'idea base è quella della non-necessità dell'ordine di un Califfo per stabilire la liceità, e l'obbligatorietà, della *jihad* difensiva⁴¹.

Una volta di più si evince il carattere nomotetico più che propriamente etico della religione islamica, allorquando Abu Mansour, per cominciare a difendere la comunità di cui si sente parte, cerca innanzitutto un appiglio legale (a livello di *fiqh*), prima ancora di chiedersi se le sue future azioni recheranno reale beneficio a tale comunità (la *Umma*).

Il sogno del terrorista

“ [...] Poi vide un libro nero che aveva il nome *Shaykh al Islaam ibn Taymiyyah* scritto sopra. ”⁴²

⁴⁰ *Ibidem*, p. 88.

⁴¹ *Ibidem*, p. 34.

⁴² *Ibidem*, p.88

“ [...]Il libro è stato interpretato come la bandiera nera che porterà all'arrivo del Mahdi (sebbene quegli Hadith siano deboli)⁴³ e il nome Ibn Taymiyyah come simbolo del corretto Minhaj. ”⁴⁴

Si è già accennato ad Ibn Taymiyya e alla sua opera maggiore, il *Minaj al-Sunna*,⁴⁵ richiamato nel titolo nell'ultimo brano sopra trascritto.

In questa sezione della sua autobiografia Abu Mansour racconta un sogno di un suo compagno di *jihad* per poi cercare di interpretarlo.

Alla fine del sogno il suo compagno vede un libro nero che aveva il nome dello *Sheyk al-Islam* (titolo onorifico attribuito ad Ibn Taymiyya nell'Islam sunnita) inciso sopra.

Nell'interpretazione del sogno il libro verrà letto come segno dell'avvento del *Mahdi*, il profeta escatologico dell'Islam, che nello shiismo è variamente interpretato come l'ultimo degli Imam (i successori di Mohammad da Alì in poi), mentre nel sunnismo è solitamente interpretato come personalità collegata al secondo avvento di *Isa ibn Mariam*, ovvero Gesù di Nazareth, o Gesù stesso⁴⁶.

43“Quando vedrete i neri stendardi venuti dal Khorasan muovetevi verso di loro, perchè il Califfo di Dio, il Mahdi, si troverà in mezzo a loro”. Ibn Hanbal, 5, 277. Cit. in Mario Polia e Gianluca Marletta, *Apocalissi*, Sugarco, 2008, Milano, p. 81.

44Cfr. Op. Cit. Nota 22, p. 88.

45Vedi Introduzione.

46 Cfr. Op. Cit. Nota 8, p. 189.

Questo sogno introduce, oltre a ribadire il ruolo guida di Ibn Taymiyya a quasi settecento anni dalla sua morte, un altro tema chiave della *jihad* odierna, e soprattutto di quella di marca ISIS, ovvero l'attesa escatologica.

L'escatologia, in effetti, è uno dei temi di maggior vicinanza fra Islam e Cristianesimo.

Se è vero che quasi tutte le tematiche dell'escatologia islamica e cristiana hanno origine negli ultimi libri dell'antico testamento ebraico (nei “profeti” e soprattutto nel *ketubim*, i cosiddetti libri sapienziali), è altresì innegabile che la centralità che assume il discorso escatologico in Islam e cristianesimo è di gran lunga maggiore che nell'ebraismo rabbinico.

Paradiso e inferno, punizione e retribuzione, giorno del giudizio, resurrezione dei morti sono solo alcuni temi condivisi fra le due religioni monoteiste e, questo ci interessa qui, sono strettamente legate alla *jihad*.

Già nel Corano è espresso il ruolo privilegiato nell'altra vita per chi muore compiendo la *jihad* (sebbene il vocabolo che è letteralmente traducibile come “sforzo” venga interpretato, soprattutto in ambiente shiita ma anche nel sunnita al-Ghazali⁴⁷, come “sforzo di perfezionamento interiore” e sopravanza il primo significato per importanza)⁴⁸.

L'oltremondo islamico è infatti tripartito: inferno per i peccatori, paradiso per i giusti, e sovraparadiso per i “più vicini a Dio”.

⁴⁷Vedi Introduzione.

⁴⁸Cfr. Op. Cit. Nota 8, p.170

Una delle *Sure* (i capitoli del Corano) più adatte a semplificare questa tripartizione per merito (non una divisione in paradiso, purgatorio e inferno, ma in inferno e due gradi di beatitudini) è la numero 56⁴⁹, interamente di argomento escatologico, dove, come anche nella tradizione cristiana, il tema della vita dopo la morte è strettamente intrecciato a quello della Resurrezione dei morti e del Giorno del Giudizio.

Per quanto “i più vicini a Dio”, come accennato, traducibile anche come “quelli che Dio ha scelto” sia stato interpretato già nel medioevo, ad esempio dal filosofo andaluso Ibn Tufayl⁵⁰, in chiave mistico-intellettualistica, la spiegazione di questo gruppo a parte è tradizionalmente legata ai primi musulmani a morire nelle battaglie di Mohamadh contro i meccani politeisti, e, per estensione, a chiunque muoia combattendo per l'Islam.

Quindi è certo che i moderni *jihadisti* sentano di appartenere “di diritto” a questo gruppo scelto, i beati più beati del paradiso.

Tema legato, come accennato, alla retribuzione *post-mortem* è quello, così come nel mondo cristiano, del Giorno del Giudizio.

Per quanto l'arrivo di tal giorno sia una scelta di assoluta prerogativa divina (addirittura nei Vangeli anche Gesù ignora la “data esatta” del Giorno del Giudizio e richiami alla maestà del Padre), e tale è, se possibile ancor più nel

⁴⁹ Cfr. Alberto Ventura (a cura di), *Il Corano*, Mondadori, Milano, 2010, pp. 336-337.

⁵⁰ Su Ibn Tufayl (1110 – 1185), Cfr. Hernandez, *Op. Cit.* Nota 3, pp. 531 e ss. E inoltre Cfr. D'Ancona, *Op. Cit.* Nota 11, pp. 703-711.

mondo islamico e nel Corano, l'Isis insiste molto nella sua propaganda su questo aspetto escatologico della sua battaglia.

Secondo loro si starebbero combattendo le prime fasi della guerra fra il già citato *Mahdi* e il *Dajjal* (l'anticristo).

Lo scenario siriano aiuta questa identificazione fra geopolitica attuale e scontro escatologico, in quanto, secondo la tradizione islamica sarà proprio questa terra ad ospitare tale scontro.

A Damasco nella grande moschea degli Ommayadi, si erge il *Minhar Isa*, il minareto di Gesù, dove riapparirà il Messia per il suo secondo, e definitivo, avvento⁵¹.

Anche l'iniziale scontro fra Gesù (il *Mahdi*) e l'anticristo (il *Massih-dajjal*), avverrà in Siria, nella città di Dabiq⁵² (nome della pubblicazione on-line dell'Isis), prima di estendersi al mondo e al cosmo.

⁵¹ “*E mentre egli [il Dajjal] sarà occupato da queste cose, Dio invierà il Messia figlio di Maria, che discenderà presso il bianco minareto orientale di Damasco [...]*”. Muslim, *Fitan*, 116. Cit. In Mario Polia e Gianluca Marletta, *Op. Cit.* Nota 41, p. 83.

⁵² Da notare a tal proposito la forte affinità nella scrittura in arabo delle parole Dabiq (la città siriana) e Dabbah (la bestia) essere mitologico anch'esso “segno” della fine del mondo [Cfr. Campanini, *Op. Cit.* nota 8, p. 82]. Le due parole (quadrilittere) condividono le prime tre lettere: Dal, aleph e ba (DAB) e differiscono solo nell'ultima (la ta marbuta, desinenza del femminile, nel caso dell'animale mitologico – la qaf, nel caso della città).

Per quanto riguarda l'interpretazione della battaglia finale come scontro fra musulmani e bizantini, o addirittura fra musulmani e crociati, cfr. Louis Massignon, *Apocalisse islamica*, Mimesis, Milano-Udine, 2012, pp. 22 e ss.,

Per quanto il Corano scoraggi chi cerchi, in qualsiasi modo, di “affrettare” il giorno del giudizio (come chi cerchi di “rallentarlo”) essendo questa una esclusiva prerogativa divina, molta propaganda Isis cerca di identificare l'attuale guerra in Siria e Iraq come “funzionale” all'inizio delle ostilità fra Cristo e Anticristo.

Chiamare il proprio *magazine* di informazione come il luogo dove, per lunghissima tradizione, dovrebbe iniziare tale scontro epico fra angeli e demoni la dice lunga sulla portata del tema escatologico nella propaganda Isis.

Non sto dicendo che le reali motivazioni della guerra siano escatologiche e non economiche o energetiche, ma che il tasto “Giorno del Giudizio” sembra giocare un ruolo chiave nella strategia di *recruiting* dell'organizzazione terroristica, a differenza dei problemi politico-sociali tipici della propaganda palestinese.

Che l'unico momento di emotività del terrorista Abu Mansour, nel momento in cui interpreta il sogno di un suo commilitone, faccia riferimento esplicito al *Mahdi* la dice lunga sulla psicologia del terrorista di oggi, che forse combatte, certo a livello individuale e tutto sommato “spero” non a livello di guida politica, non per un “mondo diverso” ma per “affrettare” la fine del mondo.

per vedere come anche altri luoghi legati all'escatologia siano stati, nei secoli, ricollocati “ad hoc” dai musulmani del tempo per rispondere alle diverse preoccupazioni “geopolitiche” delle diverse epoche in cui vivevano.

*“Dio è Colui che ha rivelato il libro secondo verità, e anche la bilancia; e chi ti dice che l’Ora [il Giorno del Giudizio] non sia ormai prossima? **I miscredenti vorrebbero affrettarla**, mentre i credenti la temono perchè sanno che è verità. **Quelli che dubitano dell’Ora non sono perduti in un luogo lontano?**”⁵³*

Approfondimento concettuale: Affettività & crimine

All'inizio del capitolo ho riscontrato nell'autobiografia di Abu Mansour elementi per identificare un disturbo dell'affettività nel terrorista e ho ipotizzato che questa difficoltà di sintesi fra sfera intellettuale e sfera emotiva possa essere uno degli elementi del suo graduale passaggio dalla fede islamica al fondamentalismo e infine al terrorismo. Cercherò ora di mettere un po' d'ordine in questa intricata matassa con l'ausilio di un manuale di criminologia (Mastronardi, 2012).

L'eziologia, ovvero la ricerca delle cause del crimine, può privilegiare un gruppo definito di cause (individuali, psicoanalitiche, familiari o sociali), oltretutto può privilegiare un approccio multifattoriale.⁵⁴

Al livello di teorie psicoanalitiche si può notare che il comportamento criminale o deviato, viene sovente associato al rapporto fallato fra il nostro Es (la sede

⁵³Alberto Ventura (a cura di), *Op. Cit.* Nota 47, p.299.

⁵⁴Cfr, Vincenzo Mastronardi, *Manuale per operatori criminologici e psicopatologi forensi*, Giuffrè, Milano, 2012, pp. 167-168.

delle passioni e dell'affettività) e il nostro super-Io (sede dell'intellettualità e della socialità allargata).⁵⁵

In modo particolare la teoria del “Super-Io criminale” (Alexander & Staub) sembrerebbe poter gettare luce sul percorso “intellettuale” di avvicinamento al terrorismo di Abu Mansour al-Amriki.

Fra le varie funzioni psichiche quelle fondamentali sono queste sette:

la percezione, l'attenzione, la memoria, l'ideazione, l'affettività, la volontà e la coscienza.⁵⁶

Le principali manifestazioni della sfera affettiva sono da un lato “il tono dell'umore” e dall'altro “le emozioni” e “i sentimenti”, che rientrano nel genere degli “istinti”.⁵⁷

Dai due istinti primari (conservazione e riproduzione) che possono anche essere chiamati “egoistici” derivano, o dal primo o dal secondo, tutti gli istinti secondari, che sovente sono altruistici (automiglioramento, pietà, simpatia, socievolezza, amicizia):⁵⁸

“[...] Se lo sviluppo della personalità è regolare, vi è anche un corretto equilibrio fra gli istinti fondamentali e quelli secondari, ovvero fra le forze egoistiche e quelle altruistiche con conseguente buon adattamento sociale. Nel bilanciamento e nel controllo delle tendenze egoistiche degli istinti hanno

⁵⁵Per una sintesi delle teorie di Theodor Reik e di Franz Alexander e Hugo Staub, Cfr. Vincenzo Mastronardi, *Ibidem*, pp. 169-170.

⁵⁶Cfr., *Ibidem*, pp. 202-203.

⁵⁷Cfr., *Ibid.*, p. 229.

grande importanza la coscienza e la volontà; nel momento in cui il dinamismo delle tendenze istintive rompe gli argini della coscienza e della volontà vi sono buone probabilità che si sviluppino attività abnormi o criminose.[...]”
(Mastronardi, 2012, p. 232)

Abu Mansur sembrerebbe avere un disturbo della coscienza, ovvero una impossibilità a rapportarsi lucidamente (lui e i suoi più profondi affetti) col mondo esterno e ad agire di conseguenza, operando scelte congrue.

CAPITOLO 3: ISLAM & GEOPOLITICA. SCENARI FUTURI

Nessuno controlla il mondo

Cercherò di schematizzare in più punti il quadro da me delineato in questa tesi:

- 1) L'Islam è una cultura millenaria che ha avuto molti importanti autori al suo attivo.

Fin dalla fondazione di Baghdad ad opera del secondo califfo abbasside al-Mansour nel 756 d.C. i filosofi (al-Farabi, Avicenna) e i teologi (al-Ashari, al-Ghazali) scrissero numerose opere in campo filosofico e scientifico.

- 2) I Pensatori islamici ebbero un influsso considerevole sui loro omologhi ebrei (Maimonide) e cristiani (Tommaso d'Aquino).

⁵⁸Cfr., *Ibid.*, p. 231-232.

I pensatori islamici sono spesso citati nelle opere dei pensatori ebrei sefarditi e nella Scolastica latina. L'influsso islamico sul mondo latino non è quindi dovuto primariamente alla ritraduzione di Aristotele dall'arabo al latino, ma alla citazione in opere della Scolastica medievale di autori islamici quali Avicenna e Averroè.

- 3) Il pensiero islamico, a partire dal XIII sec., da un lato perde originalità, dall'altro si richiude nella tradizione.

Dopo le critiche di al-Ghazali alla filosofia araba di matrice greca e le prime intelligenti reazioni di Averroè e Fakhr al-Din Razi, il pensiero islamico si riconfigurerà come “mistico” in ambiente shiita e tradizionalista in ambiente sunnita, con Taqleddin Ibn Taymiyya.

- 4) In ambiente sunnita dalla morte di Ibn Taymiyya (m. 1328) al *floruit* di Wahab alla metà del '700, sembrano passare oltre quattrocento anni senza un autore degno di menzione, e gli autori successivi a Wahab sono tutti tradizionalisti.

Successivamente alle invasioni mongole e al sacco di Baghdad (1256) da un lato, e alla *Reconquista* spagnola dell'andalusia araba dall'altro, il mondo islamico si ritrovò sprovvisto di quei centri di cultura da dove poteva provenire la sintesi a quelle inquietudini che già al tempo di al-Ghazali turbavano il mondo intellettuale islamico.

In altre parole sembrerebbe che fattori *contingenti*, quali le invasioni mongole e quelle “latine”, abbiano influito in maniera determinante sul futuro, anche intellettuale, del mondo islamico.

*“Se l’ascesa dell’Occidente fosse stata il prodotto di una superiorità intrinseca e inevitabile, oggi il resto del mondo non potrebbe che adottare il suo paradigma, se non altro nella convinzione che rappresenti il modo più efficace per ottenere prosperità e sicurezza. Ma il successo dell’Occidente è stato determinato da situazioni contingenti, e non da una superiorità connaturata al suo modello. [...]”*⁵⁹ (Kupchan, 2013, p. 20)

L’aggancio fra la parte più “speculativa” della mia tesi e quella più “propositiva” è dato proprio da questo concetto di “contingenza” che sembra presente nella storia europea e islamica sia a livello intellettuale che a livello politico.

Se nel rapporto fra cultura islamica e cultura ebraica e cristiana (le antecedenti della cultura occidentale) è riscontrabile una prima fase di “amalgama” e, in un certo senso, di “debito culturale”, quando guardiamo al rapporto fra pensiero islamico classico da un lato, e pensiero sefardita e scolastica dall’altro, a partire dal XIII sec. entriamo in una seconda fase.

In questa seconda fase che potremmo chiamare fase di sviluppo indipendente, caratterizzata dal tradizionalismo e dalla stasi in ambiente sunnita e dal pensiero mistico-gnostico in ambiente shiita, in Occidente dopo l’Umanesimo e il Rinascimento (fenomeni culturali che riguarderanno anche gli ebrei⁶⁰), si

⁵⁹ Charles A. Kupchan, *Nessuno controlla il mondo*, Il Saggiatore, Milano, 2013, p. 20.

⁶⁰Cfr. Colette Sirat, *La filosofia ebraica medievale*, Paideia, Brescia, 1990, pp. 517 e ss.

arriverà al Razionalismo del '600 (Cartesio, Spinoza) e al pensiero politico illuminista. A partire dal XIX sec. entreremo in un'ennesima fase.

Dall'800 in poi, col progressivo tracollo dell'impero ottomano e l'inizio dell'aggressività coloniale europea, il pensiero islamico configurerà se stesso non più come parallelo (come nella I fase), o indipendente (come nella II), ma come antitetico (odio verso la democrazia, odio verso il sionismo) verso il pensiero occidentale nel suo complesso.

A voler spiegare queste tre fasi (amalgama, indipendenza e odio) come un'unica conseguenza di una diversità di fondo del Corano rispetto a Vangelo e Torah non basterebbe una vita. Ed è qui che entra in gioco il concetto di contingenza storica, per spiegare come un unico pensiero si possa essere rapportato in maniera così differente ad altre forme di pensiero.

La domanda è ovviamente reciproca: Quanto il pensiero cristiano e quello ebraico possano essere mutati dal medioevo ad oggi?

Se quella della contingenza, ovvero del cambiamento del paradigma di pensiero all'interno di comunità (in questo caso comunità religiose) è la chiave di lettura più adatta per spiegare lo sviluppo del pensiero islamico, sia in sé, sia in rapporto a quello delle due religioni sue "sorelle", potrebbe essere anche la chiave di volta teorica nella configurazione dei rapporti fra occidente e resto del mondo.

Democrazia e governabilità

*“Sotto la leadership americana, l'Occidente ha promosso una concezione di ordine nel quale la legittimità politica coincide con la democrazia liberale. Se si desidera che l'ordine internazionale del futuro sia basato su regole condivise, l'Occidente dovrà aprirsi alle diversità politiche esistenti, invece di persistere nella convinzione che la democrazia sia l'unica forma di governo legittima.[...]”*⁶¹ (Kupchan, 2013, pp. 210-211)

*“In Medio Oriente, per esempio, più democrazia potrebbe tradursi in più islamismo politico; e i nuovi regimi arabi, proprio perchè rappresentativi, potrebbero essere meno disposti a cooperare con l'Occidente dei loro predecessori autoritari. [...]”*⁶² (Kupchan, 2013, p. 22)

La tematica che si evince da queste due citazioni è la seguente: quale è il rapporto fra democrazia (libertà, diritti umani) e stabilità (sicurezza)?

In Occidente queste due tematiche (diffusione dei diritti umani e sicurezza del mondo occidentale) sono spesso viste come consequenziali, ovvero come se alla diffusione della democrazia e del rispetto dei diritti umani seguisse consequenzialmente un aumento della sicurezza, una battuta d'arresto del terrorismo.

⁶¹ Kupchan, *Op. Cit.* Nota 57, pp. 210-211.

⁶² *Ibidem*, p. 22.

Ma i due fenomeni (diffusione dei diritti umani e aumento della sicurezza) potrebbero essere anche, o del tutto scorrelati (del tutto indifferenti l'uno per l'altro) o addirittura in rapporto di proporzionalità inversa. Ovvero:

Più si cercherà di diffondere la democrazia e gli altri diritti, in modo pacifico o bellico, meno saremo sicuri (in quanto si otterrà un ulteriore compattamento della lettura del quadro geopolitico da parte di fondamentalisti e terroristi).

Difatti sostenere che il modo di vita occidentale è il migliore, implica l'inferiorità di quello delle altre culture, e questo genere di considerazioni potrebbe portare a reazioni di chiusura, perfino violente, da parte dei membri della cultura "inferiore".

Quello che l'occidente dovrà fare, in quest'ottica, è scegliere una volta per tutte se mettere in atto, nei rapporti con gli altri stati o gruppi di stati, un approccio ideale o uno più improntato alla *realpolitik*.

*“Gli stati non democratici sono già oggi rappresentati nelle maggiori istituzioni globali, come le Nazioni Unite, la Banca mondiale e il G20; l'Occidente, però, persino quando collabora con le autocrazie in questi e altri contesti, non cessa di delegittimarle, sia a parole che nei fatti.[...]”*⁶³ (Kupchan, 2013, p. 211)

⁶³ *Ibid.*, p. 211.

Approfondimento concettuale: il Leviatano dell'era robotica

Per tentare di giustificare in parte questa mia così poco ideologica e apparentemente utilitaristica visione della democrazia e dei diritti umani nel contesto politico attuale, vorrei citare una pagina di un grande filosofo politico del '600, Thomas Hobbes (m. 1679):

“La causa finale, il fine o il disegno degli uomini (che naturalmente amano la libertà e il dominio sugli altri) nell'introdurre quella restrizione su loro stessi (in cui li vediamo vivere negli stati) è la previsione di ottenere con quel mezzo la propria preservazione e una vita più soddisfacente, vale a dire, di uscire da quella miserabile condizione di guerra, che è necessariamente conseguente [...] alle passioni naturali degli uomini, quando non c'è un potere visibile per tenerli in soggezione, e legarli, con il timore della punizione, all'adempimento dei loro patti e all'osservanza di quelle leggi di natura [...].

Infatti le leggi di natura (come la giustizia, l'equità, la modestia, la misericordia, e, insomma il fare agli altri quello che vorremmo fosse fatto a noi) in se stesse, senza il terrore di qualche potere che le faccia osservare, sono contrarie alle nostre passioni naturali che ci spingono alla parzialità, all'orgoglio, alla vendetta e simili. I patti senza la spada sono solo parole e non hanno la forza di assicurare affatto un uomo. Perciò nonostante le leggi di natura (alle quali ognuno si attiene quando ha la volontà di attenervisi e può farlo senza pericolo) se non è eretto un potere o se non è abbastanza grande per la nostra sicurezza, ogni uomo vuole e può contare legittimamente sulla

*propria forza e sulla propria arte per garantirsi contro tutti gli altri uomini. [...]»*⁶⁴ (Hobbes, 2011, p. 177)

Questa brillante pagina di filosofia politica, ci impone di considerare il carattere “utilitaristico” e non “ideologico” dello stato, anche quando la sua costituzione parta dal basso, da un “contratto” fra gli individui che lo abitano, e non dall’alto, da un diritto monarchico di sangue o teocratico.

Questo ci aiuta a considerare i diritti umani, non come delle idee platoniche fisse ed immutabili, ma come norme tese alla generale convivenza e alla sicurezza comune.

La tutela della minoranza sarebbe in quest’ottica primariamente un modo di non ripiombare nello stato di natura, dove l’uomo più forte (o il gruppo più numeroso) aveva “tutti i diritti” sul più debole (o sul gruppo più esiguo).

Sicuramente ci sono due modi di vedere la cosa, e l’approccio ideologico, più di quello puramente “contrattualistico” di Hobbes, è e deve restare il nostro orizzonte di senso nelle compiute democrazie liberali occidentali.

Ma per quanto riguarda le richieste di adempimento di *standard* democratici e umanitari in Oriente, io prediligo l’approccio “contrattualistico”, che è meno esigente, e non mira ad alti ideali, ma a *standard* minimi di convivenza.

CONCLUSIONI

⁶⁴ Thomas Hobbes, *Leviatano*, Rizzoli, Milano, 2011, p. 177.

Purtroppo oggi per via del clima di agitazione e violenza generato dal terrorismo islamico e dalla risposta bellica occidentale, tutti sembrano cercare una motivazione, quasi una “causa finale” dello scontro odierno nella predicazione di un commerciante arabo dell'alto medioevo.

Ogni pagina dei quasi quindici secoli di storia islamica in relazione al rapporto con gli ebrei è vista in quest'ottica come un'altra forma della situazione di oggi (conflitto israelo-palestinese) e non un fenomeno a sè.

La visione teleologica, o finalistica, della storia è una malattia del pensiero.

Se è vero che il passato “fonda” in un certo senso il presente ed è a sua volta “fondato” da un passato più remoto, è bene analizzare e leggere ogni evento della storia prima di tutto nel suo proprio contesto, e non come “anticipo” del dopo e “conseguenza” del prima.

Voler trovare un'invariante storica in un fenomeno ultramillenario come l'Islam, sarebbe come dire che i miti di Thor e Odino, in effetti miti guerrieri, avrebbero portato “immancabilmente” al nazismo più di mille anni dopo.

“Aggiustare” la storia per spiegare “perfettamente” il presente è un'operazione fondamentalmente inutile, oltre che decisamente dannosa ai fini di cercare di rispondere con la coscienza storica alla domanda “chi siamo?”.

La parabola di vita di Mosè Maimonide è esemplificativa al riguardo.

Studia in Andalusia sotto la dinastia almoravide (1056 – 1147), probabilmente a stretto contatto con ambienti culturali islamici.

Al cambio di dinastia, sotto gli Almohadi (1130 – 1269), vi furono persecuzioni antiebraiche (cosa che non impedì agli almohadi di divenire i principali

sostenitori del filosofo musulmano Averroè), e Maimonide, come molti altri, dovette scappare.

Maimonide non si rifugiò nell'europa cristiana, ma nell'Egitto della dinastia Ayyubide (1169 – 1252), casato fondato dal famoso Saladino (1169 – 1193), dove da leader della comunità ebraica locale, e da rispettato medico dei sultani musulmani del luogo, scrive opere immortali che influenzeranno, già a pochi anni dalla sua morte, la scolastica latina da Alessandro di Hales (m. 1245) in poi.⁶⁵

Quale invariante storica si può immancabilmente trovare nella vita di un sol uomo, ancorchè grande pensatore, da poter applicare tanto retroattivamente che ai giorni nostri?

Studiò con i musulmani, ma fu da loro perseguitato.

Fu da loro perseguitato, ma fu da loro anche accolto e stimato.

Questo sillogismo cosa dovrebbe insegnarci? Cosa dovrebbe provare?

Quale necessaria e necessitante direzione della storia dovrebbe svelarci?

Il fatto che prima sia stato accettato durante gli anni di formazione dai dotti musulmani, poi perseguitato, e infine di nuovo grandemente stimato sempre dai musulmani, è un fatto forse implicito nel testo coranico? Quale sura? Quale versetto?

I rapporti fra cristiani e musulmani hanno seguito, e in parte ancora seguono traiettorie simili.

⁶⁵ Cfr. Zonta (a cura di), *Op. Cit.*, nota 33, p. 52.

Fasi alterne. Aspetti diversi.

Periodi di relativa pace, periodi di relativa guerra.

Interscambi commerciali, polemiche religiose.

Grattacieli a Dubai, mercato del petrolio.

Università per donne in Arabia Saudita, terrorismo.

Tutte le polemiche religiose fra cristianesimo, ebraismo e Islam sono state già scritte all'incirca mille anni fa.

Quanti secoli passano fra la morte di Oriana Fallaci e quella di San Giovanni Damasceno?

Bibliografia

Scritti medievali e della prima età moderna

Campanini Massimo (a cura di), **al-Farabi**, *La Città Virtuosa*, Rizzoli, Milano, 1996.

Lizzini O., Pasquale Porro (a cura di), **Avicenna**, *Metafisica*, Bompiani, Milano, 2002.

Zonta M. (a cura di), **Mosè Maimonide**, *La guida dei PerpleSSI*, UTET, Torino, 2003.

Campanini Massimo (a cura di), **Averroè**, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, Utet, Torino, 2006.

Veccia Vaglieri L., Rubinacci R. (a cura di), *Scritti scelti di al-Ghazali*, Utet, Torino, 1970.

D'Aquino Tommaso, *La somma teologica (volume 1)*, ESD, Bologna 2012.

Ventura A. (a cura di), *Il Corano*, Mondadori, Milano, 2010.

Hobbes T., *Leviatano*, Rizzoli, Milano, 2011.

Studi contemporanei

Arnaldez R. (1960), *L'oeuvre de Fakhr al-Din al-Razi commentateur du Coran et philosophe*, Cahiers de civilisation médiévale Année 1960 Volume 3 Numéro 11 pp. 307-323.

Bernardini M., Guida D. (2012), *I Mongoli*, Einaudi, Torino.

Campanini M. (2005), *Dizionario dell'Islam*, Rizzoli, Milano.

Campanini M. (2012), *Quale Islam?*, Editrice La Scuola.

Corbin H. (1973, 1979), *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano.

Cruz Hernandez M. (1999), *Storia del pensiero nel mondo islamico*, Paideia, Brescia.

D'Ancona C., a cura di, (2005), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Einaudi, Torino.

Hoover J. (2007), *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, Brill, Leiden-Boston.

Kupchan C. A. (2013), *Nessuno controlla il mondo*, Il Saggiatore, Milano.

Massignon L. (2012), *Apocalisse islamica*, Mimesis, Milano-Udine.

Mastronardi V. (2012), *Manuale per operatori criminologici e psicopatologi forensi*, Giuffrè, Milano.

Polia M. e Marletta G. (2008), *Apocalissi*, Sugarco.

Sirat C. (1990), *La filosofia ebraica medievale*, Paideia, Brescia.

Van Ess J. (2008), *L'alba della teologia islamica*, Einaudi, Torino.

Wickham C. (2009), *L'eredità di Roma*, Laterza, Bari.

Sitografia essenziale

<https://azelin.files.wordpress.com/2012/05/omar-hammami-abc5ab-mane1b9a3c5abr-al-amrc4abkc4ab-22the-story-of-an-american-jihc481dc4ab-part-122.pdf>; ultimo accesso in data 11 Ottobre 2016.

https://en.wikipedia.org/wiki/Abu_Mansoor_Al-Amriki. Ultimo accesso in data 18 Ottobre 2016.

Norme di Pubblicazione per gli Autori

Chi vuole pubblicare lavori originali sulla “Rassegna di Psicoterapie. Ipnosi. Medicina Psicosomatica. Psicopatologia Forense”, di cui l’accettazione avverrà previo esame di un Comitato Redazionale che può accettarli, rifiutarli o accettarli con riserva, deve inviarli all’indirizzo di posta elettronica calderaromonica6@gmail.com, rispettando le seguenti indicazioni:

1. - il titolo completo del lavoro
2. - suo riassunto in italiano e “abstract” in inglese, contenenti le ragioni dello studio compiuto, le principali osservazioni, e le conclusioni dell’Autore;
3. - parole chiave in italiano e “key words” in inglese
4. - nome e cognome dell’Autore (o Autori) in prima pagina in alto con richiamo a piè di pagina con i suoi titoli e le qualifiche più rilevanti: qualora si tratti di un lavoro di ricerca effettuato presso un istituto universitario o un reparto ospedaliero o altro ente, indicarne la denominazione esatta, con la firma di autorizzazione alla stampa del direttore, completo di numero di telefono e CAP;
5. - la bibliografia: le opere elencate vanno numerate progressivamente secondo l’ordine alfabetico. Di ognuna va indicato il cognome dell’autore e le iniziali del nome, il titolo del libro dell’edizione originale con in parentesi: città e casa editrice. Nel testo la bibliografia va richiamata con il numero corrispondente posto fra parentesi; il nome dell’autore citato va scritto in neretto, seguito dall’anno di pubblicazione (es.: Granone, 1989); se le pubblicazioni citate per uno stesso autore sono più di una, aggiungere la lettera alfabetica che la contraddistingue.

Si accettano anche volentieri, [notiziari](#), [notizie utili](#), [interviste originali](#), [recensioni](#), [condensazioni](#) o [traduzioni](#) di articoli o riviste straniere di ipnosi, informazioni su [convegni](#) e [congressi](#).

Con l’atto dell’invio dei lavori originali, gli Autori si impegnano a non pubblicare lo stesso lavoro in altra rivista, libro o in internet e cedono tutti i diritti alla Direzione della Rivista. Per informazioni in proposito rivolgersi alla Direzione responsabile vincenzo.mastronardi@uniroma1.it.

Finito di stampare il
8 agosto 2016
presso
Lineart Studio
Via Ottavilla, 10 – 00152 Roma

SOMMARIO

<ul style="list-style-type: none">- Montaldi Massimo- ANTROPOLOGIA APPLICATA ALL'ANALISI DELLE DEVIANZE SOCIALI E GLI EFFETTI DELLO SRADICAMENTO SUL COMPORTAMENTO INDIVIDUALE TRANS GENERAZIONALE	Pag. 7
<ul style="list-style-type: none">- De Maria Carlo- DAL FONDAMENTALISMO AL TERRORISMO	Pag. 75

Rassegna di psicoterapie. Ipnosi. Medicina Psicosomatica. Psicopatologia forense.

