



Etnorami islamici. Donne e radicalizzazione jihadista

Ezio Del Gottardo¹, Elena Nicolai²

Citation: E. Del Gottardo, E. Nicolai (2022) Etnorami islamici. Donne e radicalizzazione jihadista. *Rief* 21, 2: pp. 47-60. doi: <https://doi.org/10.36253/rief-10538>.

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

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

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

Abstract:

I paesaggi umani che caratterizzano la modernità sono fluidi, interconnessi e, di conseguenza, gli universi culturali sono sempre più deterritorializzati. Il ruolo della donna viene ridefinito dai *flussi di cultura*: nelle diverse comunità islamiche è possibile analizzare le forme di costruzione identitaria e le modalità di rappresentazione delle donne in relazione al fenomeno della radicalizzazione. Le donne hanno una grande agentività sociale e giocano un ruolo fondante nella trasmissione dei valori. Non solo in paesi musulmani ma anche in contesti occidentali, l'isolamento e il mancato riconoscimento sociale comportano una crescente vulnerabilità delle donne alle lusinghe della propaganda jihadista e della radicalizzazione islamica. L'articolo si propone di analizzare alcune caratteristiche peculiari sia dell'islamofobia che della propaganda jihadista rivolta alla donna, recuperando la complessità semantica di parole *simulacro* come, ad esempio, *identità*, così da fornire l'*humus* per strategie di intervento di pedagogia interculturale *bottom up* e a "bassa soglia" per contrastare questi fenomeni.

Parole chiave: jihad, identità, radicalizzazione, etnorami, intercultura.

Abstract:

Modernity is characterized by "human -scapes" that are fluid, interconnected and, therefore, cultural heritages that are more and more deterritorialized. Cultural flows redefine women's role also in Islamic communities: this specific phenomenon helps analysing the diverse ways women's identities are shaped and social roles are imagined faced to the risk of radicalization. Women's social agency is widely recognised: they also play a fundamental role in the transmission of values. It is not just in Muslim countries but also in Western contexts that isolation and the lack of social recognition led to a growing vulnerability to the lure of jihadi propaganda and Islamic radicalisation. This article analyses some peculiar characteristics of islamophobia and jihadi propaganda reserved to women focusing on semantically complex words such as that of *identity* so to have the required *humus* for pedagogical and intercultural bottom up and "shallow threshold" strategies to cope with these phenomena.

Keywords: jihad, identity, radicalization, ethnoscapes, interculture.

¹ Ezio Del Gottardo è Professore Associato di Pedagogia generale e sociale presso il Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università del Salento.

² Elena Nicolai è Professoressa a contratto di Pedagogia Interculturale presso l'Università degli Studi Internazionali di Roma; lavora come consulente presso AICS Somalia. Questo articolo è stato prodotto congiuntamente dai due autori; tuttavia, la stesura finale dei paragrafi può essere attribuita come segue: Del Gottardo: paragrafi 1, 5, 6; Nicolai: paragrafi 2, 3, 4.

1. La logica delle “tre N” e l’economia di pensiero a fronte dell’identità di genere

L’identità di genere, e cioè l’insieme delle funzioni e dei comportamenti attribuiti alla donna nel contesto sociale di riferimento, gioca un ruolo fondante nei processi di rappresentazione e autorappresentazione di una comunità: alle donne è espressamente riconosciuto un ruolo determinante nella trasmissione dei valori e come moltiplicatori di cultura, siano esse donne immigrate o autoctone. Nell’incontro tra sistemi valoriali differenti si incorre nel rischio dell’omologazione come perdita identitaria e dell’*omogeneizzazione* culturale. Il passaggio auspicato è da un’integrazione omologante ad una interazione modificante. Si tratta di dar luogo a costrutti che rimandano a modalità di pensiero e di funzionamento della persona molto diversi tra loro. Nel primo caso, di una integrazione omologante, predomina una modalità di pensiero che potremmo definire «economia di pensiero» (Del Gottardo, 2018, pp. 181-197).

L’economia di pensiero è un pensiero monologico, lineare, che fonda il suo agire sulle consuetudini sociali, “sul sempre si è fatto così”, che si consolida nelle abitudini, che si esprime con le solite parole e che attinge alle comuni rappresentazioni. Sicuramente è una modalità di pensiero e di funzionamento che ci permette di cogliere e agire nell’immediato i conosciuti e i prossimi contesti di vita, senza preoccuparsi del che cosa “dire” e del che cosa “fare” e torna utile nella quotidianità. Il rischio è l’eccessiva semplificazione, ricondurre tutto a un sillogismo di semplice fattura: se è *normale* allora è *naturale* e quindi *necessario*.

Se non rispetti tale logica che chiameremo delle *tre N* non hai un posto nell’ordine previsto delle cose. Tale modalità di pensiero e quindi di funzionamento produce nei migliori dei casi un accaparramento assimilatorio o, nei peggiori, una clamorosa chiusura contro il diverso: i confini della comunità si chiudono nella tradizione e ci si arrocca nel già noto, si reitera il conosciuto e l’agito è stereotipale e pregiudiziale. La conseguenza è un impoverimento cognitivo ed emotivo del tessuto sociale, si chiude lo spazio del confronto e si apre alla paura del diverso, dell’ignoto e dell’incerto.

L’interazione modificante invece si avvale di un pensiero trasformativo che si esprime nell’agentività umana (Bandura, 2000): tale agentività origina da un pensiero trasformativo ed è legata a fattori interni e personali, come la motivazione ad apprendere, l’immagine di sé, il senso di autoefficacia, il senso di responsabilità, la volontà di partecipazione, e a condizioni ambientali e di contesto come clima democratico, partecipazione e decisioni congiunte ecc. Una sorta di tensione positiva tra componenti personali e di contesto. Tale prospettiva d’interrelazione interno/esterno la ritroviamo anche nell’approccio alle *capabilities* sviluppato e formalizzato da riflessioni congiunte di Amartya Sen (2001) e Martha Nussbaum (2006).

In tale approccio, la diversità promossa e incentivata nei contesti e la multidimensionalità che ne deriva, crea una infinita variabilità di combinazioni che porta all’emergere delle diverse *capabilities* nelle persone, come esito dell’articolazione, più o meno fruttuosa e sostenuta, dei funzionamenti e delle opportunità. Un contesto capacitante è un contesto inclusivo in quanto riconosce e valorizza le molteplici diversità culturali che si esprimono in funzionamenti (transizioni soggetto–contesto) dando vita a nuove possibilità, nuove traiettorie di senso e significati. Una produttività che non è solamente semantica ma si traduce in nuovi apprendimenti e comportamenti.

I flussi migratori verso l’Europa che hanno coinvolto gruppi migranti di fede islamica, non solo dai paesi dell’area MENA (Medio Oriente e Nord Africa) ma anche dal Subcontinente Indiano, hanno intessuto una complessa rete di negoziazioni adattive e oppostive con le comunità locali europee e all’interno delle comunità migranti stesse: particolare rilievo hanno in questo quadro le donne. Proveremo ad analizzare in sintesi il ruolo che l’islamofobia da un lato, la pro-

paganda dell'islam radicale dall'altro, giocano nei processi di costruzione e di rappresentazione del ruolo sociale delle donne basandosi di fatto, da prospettive contrapposte, sul sillogismo delle *tre N* e sull'economia di pensiero, sino alla revisione mistificante della propaganda jihadista.

Partendo dal presupposto ormai stringente che fenomeni come questi sono oramai, con le nuove tecnologie e la rete web, globali e potenzialmente illimitati, in un'ottica di pedagogia interculturale postuliamo l'esigenza di un'azione integrata sia in contesti a noi vicini e noti presso le comunità immigrate sia anche, grazie alla cooperazione educativa internazionale, nei paesi da cui tali gruppi e individui emigrano.

2. Note sul *jihad* e la radicalizzazione islamica delle donne

Nel bando FAMI 2019 (Fondo Asilo Migrazione e Integrazione) il terzo ambito di azione riguarda esplicitamente l'integrazione sociale ed economica delle donne immigrate, riconosciute come *facilitatori cruciali nei processi d'integrazione* e nella trasmissione di valori e contenuti educativi:

Women can be crucial facilitators in the integration process. When they have children, they are often multipliers in the areas of education and employment and play an important role as agents for the transfer of values (EU Grants: Call document (AMIF 2019): V1.0 – 29.07.2019, p. 11).

L'importanza dell'integrazione economica delle donne viene a sottolineare il superamento di stereotipi di genere situazionali che relegano la donna, in contesti particolarmente rigidi e conservatori, ad un ruolo attivo unicamente entro l'ambito familiare.

In una società sempre più esposta alla perdita identitaria, demotivazione, mancato radicamento o riconoscimento espongono molte donne, soprattutto con background migratorio e di fede musulmana, a processi di radicalizzazione confessionale: è il caso delle "spose dell'ISIS", delle donne partite anche dall'Italia per compiere il *jihad* in Siria o in Iraq.

Il *jihad*, quando tradotto come "guerra santa" e cioè guerra vera e propria contro gli infedeli, non rende la complessità della parola araba che coinvolge, invece, l'idea ampia di risveglio della religione islamica e dello "sforzo immane sulla via di Dio". Il termine indica lo sforzo intellettuale del fedele nella comprensione dei testi sacri e la pazienza che deve avere per l'affermazione dell'islam e come forma autodifensiva. Inoltre, «il campo semantico del termine include, oltre alla dimensione bellica (il piccolo *ḡihād*) – vincolata peraltro dalla giurisprudenza islamica ad un preciso codice etico – l'impegno spirituale personale e collettivo (il grande *ḡihād*) (Manduchi, Melis 2019).

I movimenti jihadisti propugnano, invece, un'idea enfaticata di lotta e di aggressività che si esplica poi in attacchi terroristici e interpretano liberamente i testi sacri (Corano e *ḥadīth*) riproponendo l'idea di martirio, di morte per la fede islamica.

Movimenti politico-religiosi del mondo islamico infatti,

[...] hanno utilizzato il termine *shahīd*, martire, per definire chi è stato ucciso nel corso di un'azione militare per motivi e contesti molto diversi tra loro. [...] mezzi di informazione dei paesi occidentali hanno in genere scelto di tradurre *shahīd* come terrorista, *kamikaze* o attentatore suicida (Denaro, 2019).

Quali sono, in estrema sintesi, le ragioni e i temi che spingono ad un pensiero radicalizzato, sino al gesto estremo di diventare martiri/terroristi?

I *push and pull factors* dei processi di radicalizzazione risentono del contesto e con esso variano, e c'è una differenza che è necessario individuare subito tra i/le *foreign fighters* occidentali

e quelli reclutati in Medio Oriente e in generale nei paesi arabi: per i primi, sembrano avere una maggiore presa promesse di status e di pienezza identitaria, per i secondi, invece, promesse legate più all'identità religiosa e di risarcimento delle repressioni politiche. Alla base, si registra sempre un comune desiderio di vendetta, a prescindere dalle origini e dalla collocazione geografica dei nuovi adepti.

Conviene qui richiamare l'attenzione su alcune dinamiche della logica identitaria, sulle «parole avvelenate» per dirla come Francesco Remotti:

Perché e in che senso identità è una parola avvelenata? Semplicemente perché promette ciò che non c'è; perché ci illude su ciò che non siamo; perché fa passare per reale ciò che invece è una finzione o, al massimo, un'aspirazione. Diciamo allora che l'identità è un mito, un grande mito del nostro tempo (Remotti, 2010, p. XII).

Questo mito che rinvia ad una sostanza, a qualcosa di immutabile e puro, originario, è un referente immaginario per i processi di autorappresentazione e di identificazione; agisce nella propaganda politica a più livelli e dà origine a richieste di *riconoscimento identitarie e non identitarie*:

le prime sono quelle in cui i soggetti tirano in ballo la questione della loro essenza e della loro sostanza, mentre le seconde sono quelle in cui i soggetti chiedono che vengano riconosciuti la loro esistenza (non la loro identità), le loro caratteristiche, i loro diritti, i loro obiettivi, i loro progetti (Remotti, 2010, p. XIII).

Il proselitismo jihadista promuove una costruzione identitaria e un senso di appartenenza dalla consistenza chimerica, “promette” un riscatto. I luoghi fisici, quali le carceri e le moschee, sono quelli più esposti a tali false promesse ma la propaganda prende sempre più piede via web e tramite i social media; agisce promettendo *mondi immaginati* e promuovendo un'*identità religiosa immaginata*.

Anche le donne vengono cooptate facendo leva sulle richieste identitarie e non, sia in contesti occidentali che in paesi musulmani. Le strategie persuasive, che riattualizzano anche la tradizione dell'epica popolare araba delle “donne guerriere” (Kruk, 2014), inneggiano al *jihad* al femminile.

3. Etnorami islamici tra islamofobia e radicalizzazione islamica

Le rappresentazioni femminili che si appellano ad una identità islamica monolitica assumono le connotazioni di un mondo immaginato, costruito sul percepito e lontano dal senso di realtà; deterritorializzato, un nucleo precipuo entro quello che potremmo definire un più vasto etnorama, quello islamico, immaginato come omogeneo, indigenizzato nei contesti occidentali, globale. Giova infatti inserire questo tema nel quadro fluido che tratteggia l'analisi sociologica di Arjun Appadurai (1990, 1996), che applica il concetto di comunità immaginate di Benedict Anderson (1983) al più estensivo concetto di mondi immaginati, il fenomeno moderno dell'omogenizzazione culturale, spesso coincidente nel mondo occidentale con l'“americanizzare” (*americanization*) si contrappone, come spinta dicotomica e riequilibrante, quella dell'eterogeneizzazione da un lato, e dell'indigenizzazione culturale dall'altro (*cultural heterogenization, indigenization*).

Per Appadurai, viviamo in una economia culturale globale in cui la dicotomia centro-periferia sarebbe, a livello culturale ma anche geopolitico, di fatto superata dalle madrepatrie inventate, prive di un territorio univocamente e geograficamente delimitato, in diretta connessione con i flussi migratori e le pressioni della globalizzazione.

Utilizzando dei costrutti prospettici situati e situazionali ma, nella sostanza, deterritorializzati (quali storia, lingua e religione), i mondi immaginati sono quelli costruiti dall'immaginazione di persone e gruppi ma non più geograficamente qualificabili; sono diffusi in tutto il mondo dal movimento delle persone e dalle nuove tecnologie, dal sistema economico globale.

In particolare, Appadurai distingue cinque mondi, cinque paesaggi utilizzando in inglese il suffisso *-scape* (-rama): in questa sede ci soffermeremo sul primo, quello degli etnorami (*ethnoscap*es), paesaggi di persone *in* movimento: turisti, migranti, profughi, lavoratori stagionali etc. La loro instabilità fisico-geografica, dettata dal movimento e dal pensiero stesso, o volontà, di movimento globali ha un impatto sulla politica interna e internazionale.

Il secondo paesaggio è costituito dai tecnorami (*technoscap*es), la configurazione globale, fluida, della tecnologia in movimento sempre più veloce oltre i confini; seguono poi i finanziorami (*finanscap*es): il mercato globale è il paesaggio più difficile da seguire, da individuare, a causa della velocità con cui si muovono le valute, enormi somme di denaro, valicando i confini nazionali. Le relazioni tra gli etnorami, i tecnorami e i finanziorami sono imprevedibili. Ci sono poi i mediorami (*mediascap*es): consistono nella distribuzione delle possibilità elettroniche di produrre e diffondere informazioni (giornali, quotidiani, stazioni televisive, social media) e anche la diffusione delle immagini del mondo create da questi media, sia privati che pubblici. Questi mediorami hanno un profondo impatto sulle modalità di rappresentazione dei mondi che descrivono ed in particolare degli etnorami, spesso creando narrazioni metaforiche di vite possibili che fungono da spinta propulsiva per il movimento e le migrazioni. L'ultimo paesaggio è quello degli ideorami (*ideoscap*es): delle serie concatenate di immagini, che spesso contengono apertamente finalità e messaggi ideologici dello stato; sono ad esempio legati al mainstream dell'Illuminismo (*Enlightenment*) e alla concatenazione di concetti come "democrazia, libertà, welfare, diritti, sovranità" in una narrativa Euro-americana.

Secondo Appadurai, i flussi culturali globali avvengono nelle disgiunture tra questi cinque paesaggi e la deterritorializzazione è una delle «forze centrali del mondo moderno» (Appadurai, 1990, p. 300).

Uno dei paradossi delle politiche etniche del mondo contemporaneo è che proprio i loro presupposti teorici come il colore della pelle, o la lingua, sono diventati globali, agendo quindi sulle modalità di costruzione identitaria di sempre più vasti e frammentati gruppi. Per riacquisire il senso di realtà connesso con un luogo, con il luogo di stato-nazione, ad esempio, con le radici di un modello culturale o di un sistema di valori simbolici tradizionali, bisognerebbe rimpatriare le differenze (*repatriation of differences*).

Quale effetto può avere questa deterritorializzazione sull'«etnorama islamico»? Partiamo da questo assunto fondamentale: «L'assenza di un'appropriata trasmissione culturale non produce indipendenza e libertà, ma disorientamento, ostilità, rabbia» (Mantovani, 1998, p. 19).

Prendendo dunque in prestito la chiave interpretativa di Appadurai, proviamo a definire i gruppi musulmani e in particolare arabo-musulmani in movimento, nella loro deterritorializzazione determinata dalle disgiunture tra i vari paesaggi, mondi immaginati. Hanno un ruolo chiave anche i mediorami e gli ideorami, soprattutto di matrice islamista, per ingenerare nuove diffrazioni e indigenizzazioni non solo nelle madrepatrie (paesi di partenza di flussi migratori) ma anche e soprattutto di arrivo. Molte narrazioni sono comuni, come in un gioco di rifrazione, alla propaganda contrapposta "islamofobica" e ad un "certo islamismo radicale" che tende a imporsi nel *discorso* sulla religione musulmana, sugli immigrati e sugli orientamenti pedagogici (Del Gottardo, Nicolai, 2021).

È proteggendosi da queste diffrazioni di significato che, ad esempio, sembrano specifici del rifiuto degli etnorami islamici nonché dei mediorami e ideorami ad essi collegati alcuni specifici temi, che troviamo in uno studio di Pietro Basso (2010, pp. 128 e sgg.) e che parafrasiamo:

- La creazione di un “mondo islamico” completamente diverso ed incompatibile con quello occidentale: nozione astratta, monolitica, normativa e livellante. Un mondo connotato esclusivamente in senso religioso, *uniforme* ed *immutabile*, *immobile*. Considerando questa prima astrazione dell’islamofobia, che nega peculiarità culturali e l’esistenza reale, nel quotidiano, di milioni di persone genericamente assegnate a questa macrocategoria, essa assume l’opposta funzione autosegregante e di aggregazione identitaria in certo proselitismo radicale che richiama all’unicità della *‘umma* e il ritorno all’islam delle origini, un’età dell’oro e della purezza della religione, un’utopia retrospettiva che richiama ai fondamenti tipica dei movimenti salafiti e ribattuta dalle frange più estremiste. Nato come tentativo di difesa mitizzata per combattere il colonialismo, diventa proiezione di rappresentazioni dell’islam rigorose e radicali in opposizione al corrotto Occidente. Ha quindi come immediato effetto quello di ingenerare forme di autorappresentazione e identitarie austere, riconoscibili in determinati segni distintivi esteriori e l’applicazione dogmatica e normativa dei precetti religiosi. Sul piano politico, la *nostalgia* delle glorie del passato, in cui grande era anche l’islam, si unisce al disegno di un’identità panislamica che recuperi queste glorie ed assieme un mitizzato stile di vita come “all’epoca del profeta” (come il Califfato e la sua riproposizione armata da parte dell’ISIS o al-Qaeda). Questa stilizzazione nega uno degli assunti fondamentali della relazione interculturale e della costruzione identitaria dell’individuo, e cioè che «Siamo esseri in divenire, la cui identità viene continuamente trasformata dalla riflessione e dall’azione» (Johnson, 1993). Inoltre, l’islam «non è teocratico» (Campanini, 2020), ma presuppone sicuramente una dimensione omnicomprensiva.
- Il mito dell’islam colonizzatore-conquistatore e il *jihad*. Questo tema è particolarmente complesso, ha radici profonde nella storia e sembra a più riprese voler riproporre un “conflitto tra civiltà” e un “conflitto tra religioni”, peraltro ripreso in controcanto da certo islamismo politico radicale. In questa sede, è importante ricordare come il “terrorismo”, la “radicalizzazione” siano stati negli ultimi anni associati in maniera diretta e quasi esclusiva con l’islam e come questo sia stato intenzionale e strumentale su ambo i fronti, ivi compreso quello dell’islamismo. Si noti come questa nozione veniva ad imporsi parallelamente alla militarizzazione delle politiche migratorie, l’attentato dell’11 settembre 2001 e a campagne militari in Iraq e in Afghanistan e alla “guerra al terrorismo” da parte “degli stati illuminati” che devono esportare il loro modello di “democrazia” (che si ricollega agli ideorami sopramenzionati). D’altro canto, i gruppi terroristici si rifanno allo stesso mito promuovendo il *jihad* non solo contro l’infedele ma anche quello intraslamico.
- L’oppressione della donna e la sua riduzione a funzione biologica, sessuale e riproduttiva. Quest’ultimo punto ha assunto un ruolo cardine sia nelle campagne islamofobiche sia nelle campagne pro-islam radicale: l’inferiorizzazione della donna come aspetto riscontrabile nelle civiltà e culture musulmane non è però endogeno alla religione. Si è sempre più creata una gran confusione rispetto non solamente al ruolo della donna nelle culture degli immigrati musulmani parallelamente alla condizione femminile nei loro paesi di provenienza, ma anche rispetto all’aspetto esteriore della donna musulmana, generalizzando e imponendo come norma stereotipante un’immagine fissa di donna velata e sottomessa. Nella loro adesione all’islam poi, i neoconvertiti in generale assumono un’attitudine normativa e rigida, ben visibile nell’aspetto esteriore loro e delle loro compagne o figlie.

4. Parole simulacro: quando essere donna non significa perdere

Parole avvelenate come “identità” e parole simulacro come “democrazia, comunità, verità” sono comuni a istanze islamofobiche e a quelle di certo islam radicale. Le parole simulacro sono *credenze*: «non definiscono delle verità dogmatiche alle quali ciascuno aderirebbe per intima convinzione, ma si esprimono nella forma di semplici proposizioni considerate vere in modo diffuso: vi si crede perché si crede che tutti vi credano» (Rist, 1996, trad. it. 1997, p. 28). Ciò appare ancora più vero se consideriamo il ruolo della donna islamista, spesso interpretato secondo il sillogismo delle *tre N* che ne naturalizza i tratti distintivi, da quelli esteriori a quelli sociali in una fisionomia immutabile.

È vero che l'aspetto esteriore della donna islamista ha rivestito un ruolo crescente a partire dagli anni Settanta e soprattutto negli anni Novanta in seno ai movimenti islamisti, in un'ottica di creare l'alternativa *pubica islamica* al modello di donna filoccidentale propugnato dai nazionalisti (si pensi al caso dell'Egitto e della Tunisia). È in questo quadro che il velo islamico, l'*hijab*, diventa il vessillo della *pietas* islamica ed è presentato come un obbligo religioso della donna musulmana e simbolo di opposizione politica (Pepicelli, 2019, p. 130). Gli islamisti giunsero a inventare un intero codice comportamentale e di abbigliamento per le donne, strettamente interconnessi con la visione del suo ruolo sociale: le donne dovevano indossare non solo il velo (le cosiddette *muhajabat*) ma vestirsi con abiti islamici (*ziyy islami*), con lo scopo di nascondere il corpo femminile dichiarando così contemporaneamente l'adesione alla causa islamista e alla modernità (erano più comodi degli abiti tradizionali).

La confusione rispetto a questi temi e altri quali l'*hijab*, l'ingresso delle donne nelle moschee, il loro ruolo sociale e politico è chiaro che derivi da una mancata storicizzazione e analisi diacronica, dinamica; è quanto mai strumentale e oppone un ostacolo, in contesti occidentali soprattutto, alla creazione di una cittadinanza coesa; espone al rischio integralismo e radicalizzazione. All'islam mitizzato dell'età dell'oro è quindi aggiunta questa nota di tradizionalismo coniugale e sociale che, trapiantata in un modello di società moderna ed occidentale, stride e risulta “astratta” anche rispetto alla strutturazione sociale dei paesi musulmani.

Costumi tradizionali e gli abiti di specifici orientamenti religiosi rigorosi sono presentati come modello *tout court* dell'islam “corretto”, “buono”, creando così uno stigma doppiamente negativo sulla donna musulmana e sull'islam.

Le comunità con background migratorio afferenti a determinati gruppi etnici, tra cui quello arabo ma non unicamente, tendono a solidificare in un modello paradigmatico statico e indiscusso queste specificità simboliche e tradizionali, con un duplice effetto sulla componente femminile appartenente a tali gruppi: uno scoraggiamento alla partecipazione attiva alla vita sociale, e l'inattività lavorativa.

La condizione femminile è, dunque, centrale, anche rispetto all'istruzione e all'inserimento nella vita sociale e lavorativa, come nel paese di origine così in Italia, in Europa.

Nella narrazione dei movimenti migratori sempre più le oscillazioni terminologiche si sono dimostrate pregne di implicazioni ideologiche e politiche: ora si parla quasi univocamente di migranti, alias extracomunitari, alias clandestini, alias richiedenti asilo, alias migranti economici, cercando di superare alcune implicazioni di senso limitative ma di fatto ponendo l'accento sul movimento, quasi implicando una transizione e non una presenza concreta e prolungata del migrante. Le persone, gli etnorami, sono deterritorializzati nelle politiche internazionali, nonché nel mondo immaginato in cui vengono relegati.

Dall'altro lato, il punto di arrivo degli emigranti è un luogo concreto, non un mero punto di passaggio e ne fa immigrati, stanziali, spesso da molte generazioni, che interagiscono nel

tessuto sociale, lavorano, e mantengono contatti e relazioni con, la cultura e le tradizioni del paese di origine: non c'è nulla di astratto e transeunte in questa presenza oggetto di forme svariate di rappresentazione in una relazione dinamica con il contesto di riferimento, mettendo in discussione il sistema simbolico di riferimento di entrambi.

In questa contestazione, le forze della deterritorializzazione spingono, come si è visto, a eccessivi attaccamenti o eccessivo criticismo verso gli ordini simbolici di riferimento della propria comunità/nazione: è in questo quadro che possiamo ipotizzare che, sul duplice fronte dell'islamismo radicale contemporaneo così come sul fronte islamofobico, gli stessi ideorami, rifratti dalle ideologie specifiche e dalle narrazioni globali dei mediorami, creino mondi immaginati dall'impatto globale.

In questo senso, gli etnorami islamici valicano i confini di categorie geografiche come Medioriente o del singolo stato-nazione e con essi fenomeni quali l'islamismo, l'islamismo jihadista e le contrazioni islamofobiche.

5. *Da sottomesse a coraggiose? Le muhajirat dell'ISIS*

Si è evidenziato come nei bandi della UE si riconosca che le donne (migranti) giochino un ruolo importante come agenti nella trasmissione dei valori: una grande forza che i movimenti fondamentalisti e i gruppi terroristici salafiti-jihadisti hanno riconosciuto anch'essi e sfruttato (a tutt'oggi) per i loro fini.

Le donne arabe, diversamente da quanto forse diffuso in alcune narrazioni e modalità di rappresentazione occidentali, hanno un ruolo fondamentale nella vita lavorativa, sociale e politica nei loro paesi e anche nelle lotte sociali: prima del fenomeno COVID-19 i mezzi di informazione ne hanno testimoniato la partecipazione nelle proteste sociali che infiammavano nel 2019 l'Iraq, il Libano, la Tunisia.

Sono state le rivolte del 2011 a dimostrare la vivacità e la forza dell'attivismo femminile nei paesi arabi e, in particolare, delle donne islamiste. Il coinvolgimento delle donne nei movimenti islamisti arabi è tutt'altro che recente: in Egitto risale alla prima fase dei movimenti islamisti e alla fondazione dei Fratelli Musulmani e delle Sorelle, quindi negli anni Trenta, in altri paesi come Tunisia, Giordania, Libano o Marocco alla seconda fase, negli anni Settanta-Ottanta (Guazzone, 2019, pp. 157-208).

Proprio il ruolo delle donne è un elemento che differenzia i movimenti islamisti freristi (sunniti, distinti da quelli sciiti e da quelli di resistenza nazionale come *Hizbollah* o *Hamas*) dalle altre realtà dell'islam politico: la questione delle donne, infatti, è uno dei punti in cui rompono con il fondamentalismo tradizionalista e con i movimenti jihadisti radicali o con le frange più intransigenti del salafismo e col wahabismo, dacché considerano il ruolo della donna come determinante nella rinascita islamica e nell'educazione, nell'islamizzazione; «sul piano sociale il fermento della *nabda* (rinascimento, risveglio) portò alla ribalta nuovi attori sociali in primo luogo il mondo femminile» (Campanini, 2020).

Si è registrata un'evoluzione quanto mai significativa del coinvolgimento delle donne nei movimenti salafiti jihadisti, in particolare Al Qaeda e lo Stato islamico. Occorre precisare che i movimenti islamisti radicali e terroristici si differenziano dall'azione dei Fratelli Musulmani e degli altri movimenti freristi perché mirano non ad una islamizzazione dal basso, attraverso l'educazione e l'attivismo nel tessuto sociale politico, e la propaganda, ma ad una islamizzazione violenta dall'alto attraverso la lotta armata e la rivoluzione. Il terrorismo islamista jihadista può essere ricondotto a tre fattori concomitanti: proletarizzazione degli affiliati, la durissima repressione dei regimi politici al potere, lo sradicamento delle organizzazioni da una base di massa.

Nei processi di radicalizzazione un ambito sempre più urgente che deve indagarsi è quello delle prospettive di genere: «donne violente interrompono stereotipi di genere» (Patel, Westermann, 2018, p. 3), cioè gli stereotipi di genere situazionali, legati allo specifico contesto di comportamento. Qual è dunque il comportamento delle donne, secondo le *aspettative di Dio?* (Buril, 2017).

Proviamo una analisi sintetica a partire da alcuni dati.

Il 17% degli europei che ha compiuto la *hijra* (migrazione) nello stato islamico dell'ISIS era composto da donne (report 2016 dell'*International Centre for Counter-Terrorism* (ICCT), a c. di Van Ginkel ed Entenmann); 1/3 del totale dei cittadini stranieri che si erano recati in Iraq e in Siria per unirsi all'Isis era costituito da donne; molte sono ancora bloccate in Siria ed è ben noto il problema del ritorno delle *muhajirat* (le spose dell'Isis). Il ruolo di uomini e donne nel *jihad* è diverso ma è stato dimostrato come i *push and pull factors* nel processo di radicalizzazione siano i medesimi: la costruzione dell'identità, situazioni di alienazione, di isolamento culturale e sociale.

Il COVID-19 è stato salutato come “soldato di Allah”, il “più debole tra i deboli” tra “i soldati di Allah”, nella lotta contro i miscredenti e per l'affermazione del *jihad* (Cohen, 2020): agli occhi dei religiosi islamici estremisti e dei gruppi terroristici la pandemia apparve inizialmente come la punizione di Allah alla Cina per le persecuzioni contro gli Uiguri, all'Iran per i maltrattamenti contro i sunniti e all'Occidente miscredente e apostata (Italia, ma poi l'Europa e gli USA).

Molti organi mediatici, non necessariamente islamisti o jihadisti, hanno contribuito a diffondere nell'opinione pubblica la falsa aspettativa che i musulmani non sarebbero stati toccati dalla malattia e, quando infine il contagio si estese al Medioriente, alcune fonti estremiste parlarono di cospirazione iraniana.

Se è chiaro il tentativo dei gruppi terroristici salafiti-jihadisti di approfittare del momento, il prolungarsi della pandemia e la crisi economica rappresentano per questi gruppi un triplice problema: costituiscono una difficoltà nella strategia e nelle capacità materiali e operazionali, una seconda difficoltà sul piano dottrinale, ideologico e di interpretazione delle scritture, in pratica del *brand* di questi gruppi; una terza sfida, la difficoltà di mantenere l'unità e l'identità del gruppo, strettamente connessa al reclutamento (Norlen, 2020). Le donne vittime della propaganda jihadista sono in percentuale inferiore rispetto agli uomini e questo pare sia in correlazione con una generale tendenza ad evitare il rischio (*risk aversion*) della componente femminile ma anche a ragione della percezione diversa della propria missione religiosa e della volontà di Dio. Le *muhajirat* che hanno risposto agli appelli dell'ISIS hanno ceduto alle lusinghe, al brand di una realizzazione individuale, “vocazionale” e il loro *jihad* è differenziato per genere:

Le *muhajirat*, dunque, compiendo l'*hijra* accedono allo status religioso e sociale di *muhajira*, ed eseguendo il *jihad* in ruoli familiari, e funzioni domestiche e sociali, si realizzano all'interno del progetto di edificazione dello Stato Islamico. Pertanto, l'accezione *muhajira* identifica meglio di *foreign fighter* (combattente straniero) l'esperienza di una donna che non ha avuto accesso all'azione bellica. Tale termine è, infatti, preferito nella propaganda (comunicazione del brand) ufficiale e dalle musulmane occidentali per auto-definirsi nei *social media*, volendo così porre in evidenza una nuova identità (www.ispionline.it/it/pubblicazione/le-militanti-italiane-dello-stato-islamico-21796).

Nell'ISIS però ci sono anche donne combattenti, come gli uomini; un aspetto molto diverso rispetto alla manipolazione della propaganda religiosa che conduceva al-Qaeda e quella invece gestita dall'ISIS: uomini e donne sono esposti alla stessa propaganda e indottrinamento che adesso sono improvvisi, impulsivi. Le differenze di genere sono neutralizzate dallo spazio virtuale e quello che più conta è lavorare sulla *percezione delle aspettative di Dio*. Se con *Dar-el-*

Islam al-Qaeda riconosceva alle donne un ruolo di supporto essenziale, ma le escludeva dalla partecipazione alla battaglia fisica, con l'ISIS non solo hanno potuto e possono, ma *con la protezione di Dio*.

È in questo quadro che s'inserisce il *jihad del sesso*, in arabo *jihad al-nikah* (جهاد النكاح), promosso da social media jihadisti e supportato da alcune *fatwe*, per cui

[...] oltre a darsi in spose ai militanti dello Stato islamico, agli uomini dell'esercito libero siriano o di *Jabhat al-Nusra*, alle jihadiste sono richiesti anche altri servizi come soccorrere i feriti, cucinare e far circolare sui social network le notizie dal fronte jihadista. Ma non è tutto, perché una jihadista deve anche saper maneggiare le armi. Tutte abilità, queste, che le donne acquisiscono al loro arrivo nel califfato partecipando ai programmi di addestramento a loro riservati (www.oasiscenter.eu/it/la-chiamata-al-jihad-del-sesso).

Si legge ancora, nello stesso articolo:

Ciò che sorprende è che il *jihād al-nikāh* venga promosso non solo dai predicatori sunniti ma anche in ambito sciita, in cui il *jihad* è generalmente proibito sulla base dell'assunto secondo il quale solo l'imam occulto può dichiararlo. L'ayatollah 'Alī al-Sīstānī, massima autorità religiosa dell'Islam sciita in Iraq, ha promulgato a sua volta una fatwa dichiarando lecito il *jihad* del matrimonio delle donne sciite con i *mujāhidīn* sciiti: «Durante il *jihad* ai nostri combattenti sciiti è consentito intrattenersi con le jihadiste sciite prima di iniziare il combattimento, ciò che dà loro forza durante la battaglia. Questa pratica religiosa consente a chi pratica queste azioni meritorie di avvicinarsi al suo Signore e perciò noi esortiamo le donne a praticare il *jihad* del piacere (*jihād al-mut'ā*), altrimenti detto "matrimonio del *jihad*" (*nikāh al-jihād*), perché i nostri valorosi combattenti possano combattere con la mente sgombra dalla tentazione e dal desiderio sessuale.

La correlazione tra religiosità e il rifiuto del rischio viene in questo caso sovvertita, così come le norme comportamentali, rigide e restrittive, imposte solitamente dall'Islam radicale alle donne: da sottomesse a coraggiose, da obbedienti a "coraggiose e pericolose":

Even though she has been described by the French Police as "armed and dangerous" (Gardner, 2015), the image portrayed in the message is that of an obedient woman, who is simply doing what Allah expects from her and other sisters: supporting their men."; "Allah's rules regarding women's behavior as presented by ISIS, at least initially, are very restrictive, which facilitates men's control over them. The exceptions to this strict conservatism towards women's attitudes begin to appear when loosening the rules would offer strategic gains to the organization. According to the Sharia, women are not allowed to travel without their husbands or a mahram (unmarriageable kin) (Patel, Westermann, 2018, pp. 6, 18)

6. La pandemia da Covid 19 e l'istruzione femminile come arma di pace

La disparità di accesso all'istruzione, il *gender gap* è, per molti paesi della regione MENA, nonché in paesi popolosi e musulmani come il Pakistan, una delle più urgenti battaglie e che rappresentano il più comune background migratorio delle donne musulmane in Europa.

La pandemia di COVID-19 ha aggravato in questi paesi la disparità di genere con ripercussioni anche a lungo termine: non solo il *digital divide*, la mancanza di internet o di strumentazione idonea per connettersi alla DAD o DDI, ma anche la crisi socioeconomica conseguente ai lockdown e alle misure di distanziamento sociale hanno reso e rendono più difficile per famiglie a basso reddito mandare i figli a scuola. È probabile che nei prossimi anni

si registrerà un maggiore abbandono scolastico (anche a causa di un abbassamento del livello di apprendimento durante i lockdown e la DAD) e la popolazione scolastica più colpita sarà quella femminile.

Lo scenario globale è difficilmente prevedibile tuttavia, la propaganda *jihadista* potrebbe da una parte sfruttare a proprio vantaggio le nuove vulnerabilità sociali ed economiche generate con la pandemia ma, dall'altra, risentire di un'ondata di de-radicalizzazione comportata dal distanziamento sociale, dalla riduzione degli spostamenti internazionali che ha allentato le maglie di comunanza e frequentazione nelle moschee e potrebbe condurre ad un mancato senso di appartenenza dei nuovi adepti e delle nuove adepti.

La sfida della pedagogia interculturale, in Europa ma anche con attivazione di processi di cooperazione educativa internazionale, è quella di esporre a punti di vista diversi, oppositivi e alternativi alla confortante soluzione *jihadista* del mondo "o bianco o nero", che agiscono contemporaneamente sugli stereotipi di genere e sulle modalità di costruzione del sé e del sé rispetto all'*altro*. L'obiettivo è recuperare la dimensione narrativa che sottende il concetto di identità e smascherare le parole simulacro, riattivandone i significati veri, storicizzando i simboli ed eludendo il sillogismo delle *tre N* e le illusorie aspettative dell'economia di pensiero.

Le premesse culturali, ideologiche, le rappresentazioni della realtà sono la cornice (*framing*) entro cui iscriviamo un problema: le forme di rappresentazione della realtà, le narrazioni e le aspettative dipendono da queste premesse. Analizzare le credenze, le parole simulacro o avvelenate, indagare le rappresentazioni e quindi i funzionamenti, serve per riacquisire un senso di realtà e attuare con i contesti un'interazione modificante tramite l'ascolto attivo (Sclavi, 2003).

Si rende quanto mai urgente superare i limiti del multiculturalismo per innestare processi di condivisione e di co-costruzione dei significati e dei sistemi simbolici di riferimento: in altre parole, la negoziazione adattiva è il presupposto necessario per prevenire irrigidimenti e ibernazioni identitarie. Ugualmente, occorre valorizzare l'elemento dinamico, di trasformazione che caratterizza ogni cultura e storicizzarne la fenomenologia: la cultura non è un universo statico ma un mondo in trasformazione ed in evoluzione nel dialogo costante con l'altro. La pedagogia interculturale deve misurarsi con la necessità di abbracciare anche ambiti diversi, rendendosi liquida come lo è il contesto:

Una sorta di diaspora dà luogo a saperi pedagogici che vanno persino al di là dell'ambito già esteso delle scienze dell'educazione; non soltanto psicologia, sociologia e antropologia, ma anche economia, politica, ecologia devono misurarsi col problema dello sviluppo personale e sociale dell'uomo e non in termini meramente empirico-descrittivi, ma in dimensione prospettica e quindi inevitabilmente anche deontologica (Perucca, 2007, p. 259).

È un quadro complesso socioeconomico e culturale prima ancora che prettamente educativo, in cui particolarmente funzionali appaiono essere strategie d'intervento *bottom up* e di sensibilizzazione della comunità e delle famiglie, di apertura del contesto scuola al macrocontesto sociale che offrano al contempo un sostegno economico fattivo per l'istruzione senza disparità di genere. Necessaria appare dunque la presa di coscienza e l'azione della comunità locale, con la sensibilizzazione delle famiglie rispetto al problema e mediante il superamento delle difficoltà imposte dalla povertà all'accesso all'istruzione (Del Gottardo, Nicolai, 2019, p. 242).

Nelle strategie d'intervento *bottom up*, un criterio che può tornare utile è quello che N. Paparella definisce «criterio della continuità adattiva», criterio che in termini di azione strategica torna utile soprattutto in contesti rigidi e ancorati a processi di significazione consolidati e ritenuti imm modificabili: «il criterio della continuità adattiva suggerisce di riproporre schemi già consolidati e di esercitare schemi ancora incerti, innestare il nuovo nel già noto, stabilire fra

il nuovo e il noto dinamismi di tipo assimilativo» (Paparella, 2012, p. 32).

Il richiamo doveroso è a Urie Bronfenbrenner (1979, trad. it. 1986) che teorizzò un modello ecologico che intende l'ambiente di sviluppo della persona come una serie di cerchi concentrici (micro, meso e macro), legati tra loro da relazioni per far maturare la partecipazione attiva e responsabile nella risoluzione dei problemi, favorendo così nell'oggi e per il domani lo sviluppo di un nuovo sapere fondamentale, pertinente, necessario: un'etica del genere umano, che riconosca fondamentale la dimensione vicina e lontana, locale e globale.

Prendendo spunto da tale modello il criterio della continuità adattiva può estendersi e agire su tre livelli:

- un livello macro: compiendo un'analisi di contesto, stimando preliminarmente le potenziali interazioni e sinergie con tutti gli attori sociali coinvolti in un progetto e verificando i vincoli e le opportunità offerte dall'ambiente di riferimento;
- un livello meso: analisi delle rappresentazioni culturali (visione della donna, degli stereotipi situazionali e di genere, aspettative progettuali e possibili ricadute educative);
- un livello micro: analisi delle azioni e delle innovazioni da implementare nei contesti socioeducativi individuati.

Un intervento che metodologicamente dovrebbe assumere la forma dell'intervento a bassa soglia:

La soglia non è soltanto un fatto materiale, ma piuttosto un fatto simbolico e relazionale. Da un lato la soglia che ci separa dall'altro è nella nostra testa e deriva dalla nostra personale rappresentazione della realtà, dall'altro i gesti e gli atteggiamenti, con cui andiamo verso l'altro, possono favorire oppure ostacolare l'incontro, permettere o meno il costituirsi di una effettiva relazione, diversamente si attua ciò che in gergo viene definito intervento "a bassa soglia con gradino", un ostacolo dettato dalle nostre pregiudiziali rappresentazioni della realtà (Del Gottardo, 2009, p. 98).

Il lavoro di strada è una realtà complessa e dalle molte sfaccettature che comporta l'abbassamento della soglia e l'uscita dalle strutture per condividere i non luoghi, gli spazi liminali, i portici, le pensiline della stazione, i giardini e gli anfratti con chi non usa questi spazi, ma li abita quotidianamente: può significare andare incontro alle persone nel loro ambiente di vita, senza che vi sia un'esplicita richiesta d'aiuto, oppure predisporre servizi a bassa soglia dove l'accesso e la fruizione sia libera (Del Gottardo, 2010, p. 97).

L'orizzonte non è solo quello dei contesti occidentali, europei ma, in un approccio integrato, abbraccia anche interventi nei paesi musulmani dove maggiori difficoltà si oppongono all'istruzione femminile e alla piena esplicazione delle *capabilities* delle donne e della loro agentività sociale.

L'arma più efficace per combattere costruzioni identitarie illusorie e mistificatorie è l'istruzione delle donne e il loro inserimento nel mondo del lavoro.

In questo senso un esempio virtuoso di intervento *bottom up* e "a bassa soglia" in un contesto extraeuropeo e con il contributo di attori internazionali è il progetto Kaghan Memorial School, in Pakistan. KMS unisce la lotta alla dispersione scolastica femminile alla promozione del ruolo sociale e lavorativo della donna: è un progetto avviato nella valle omonima nel gennaio del 2006 a seguito del terribile terremoto che colpì la regione nel 2005, nel Pakistan settentrionale e ha tra gli obiettivi principali la parità d'accesso e la continuità scolastica delle bambine e delle ragazze e l'ingaggio, come insegnanti, delle educatrici della comunità.

Creato e gestito da una ONG locale, il Kaghan Memorial Trust, nel piccolo paese montano

di Kawai, in una zona remota e molto povera, nonché molto conservatrice, il progetto educativo ha ricevuto nel corso degli anni il sostegno di istituzioni e fondazioni nazionali e internazionali. L'obiettivo della scuola è a oggi fornire un'istruzione di qualità, totalmente gratuita, a bambine e bambini svantaggiati della valle e dei paesi limitrofi, che altrimenti non avrebbero accesso a un'adeguata formazione. Un risultato importante ottenuto è quello di aver potuto ipotizzare piste e percorsi educativi per incoraggiare le potenzialità delle bambine, delle ragazze e delle insegnanti per portarle a transitare dalla passività alla creatività intellettuale, dall'essere oggetti di enunciazione a divenire soggetti creativi e capaci di sapere.

Lavorando e valorizzando la professionalità delle insegnanti si è portato sempre più all'attenzione delle famiglie il tema dell'istruzione delle bambine, svincolandolo progressivamente dalla questione del matrimonio e, fornendo l'istruzione senza alcun costo a fronte di situazioni di povertà o bambini orfani, le famiglie meno abbienti hanno visto risolto il problema se far studiare le figlie o sostentarle. Fin dalle prime classi della scuola dell'infanzia si è promossa l'equa presenza di bambini e bambine garantendo un numero pari di posti e le famiglie delle comunità montane sono state coinvolte nel percorso di formazione non solo degli alunni, ma anche delle insegnanti: procedendo su questo doppio binario, sono stati immediatamente percepibili i progressi sia nella sensibilizzazione rispetto alla professionalità e al lavoro femminile, sia rispetto alla necessità dell'istruzione superiore delle ragazze perché possano poi, col loro lavoro, contribuire alla crescita e al benessere della famiglia e della comunità intera.

L'istruzione e l'inserimento delle donne nel mondo del lavoro contribuiscono allo smantellamento degli stereotipi di genere e proteggono dalle diffrazioni identitarie della radicalizzazione religiosa.

L'istruzione diviene "arma di pace", attraverso un dialogo costante e fruttuoso con la comunità di riferimento ma anche, attraverso la cooperazione educativa internazionale, con le comunità occidentali e con l'*altro da sé*: un'arma con cui la pedagogia interculturale può aiutare a combattere la radicalizzazione, a superare il "gradino" dei pregiudizi e delle false promesse.

Riferimenti Bibliografici

- Anderson B. (1983): *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*. Bari-Roma: Laterza.
- Appadurai A. (1990): Disjunction and Difference in the Global Cultural Economy. *Theory, Culture & Society*, n. 7; pp. 295-310.
- Appadurai A. (1996): *Modernity at large. Cultural dimension of Globalization*. Minnesota: Public Worlds series London-Minnesota.
- Bandura A. (2000): *Autoefficacia. Teoria e applicazioni*. Trento: Erickson.
- Basso P. (2010): *Tre temi chiave del razzismo di Stato*. In P. Basso (a cura di) *Razzismo di Stato*. Milano: Franco Angeli.
- Bronfenbrenner U. (1979): *Ecologia dello sviluppo umano*. Trad. it. Bologna: Il Mulino, 1986.
- Buril F. (2017): Changing God's Expectations and Women's Consequent Behaviors – How ISIS Manipulates "Divine Commandments" to Influence Women's Role in Jihad. *JTR*, 8(3), pp. 1-10.
- Campanini M. (2020): *Storia del Medio Oriente contemporaneo*. Bologna: Il Mulino.
- Cohen E. (2020): Coronavirus in the Eyes of Muslim Clerics, in The COVID-19 Crisis. Impact and Implications. *Begin-Sadat Center for Strategic Studies*, pp. 21-23.
- Del Gottardo E. (2009): *Progettazione per l'educatore di strada. Il modello generativo*. In N. Paparella (a cura di): *Il progetto educativo*, vol. II. Roma: Armando Editore, pp. 94-120.
- Del Gottardo E. (2010): *Progettazione per l'educatore di strada*. In N. Paparella (a cura di): *Il progetto educativo*, vol II, Roma: Armando Editore.
- Del Gottardo E. (2018): *Partecipazione, nozione da ridefinire, esperienza da rifondare*. In N. Paparella (a cura di): *Tempo imperfetto*. Bari: Progedit, pp. 181-197.

- Del Gottardo E., Nicolai E. (2019): Visione dell'infanzia e identità di genere in un Paese giovane, multietnico, migrante. *Pedagogia e vita*, 77(1), pp. 125-136.
- Del Gottardo E., Nicolai E. (2021): *Breviario Pakistano. Mappe interculturali e prospettive pedagogiche*. Bari: Progedit.
- Denaro R. (2019): *Il martirio come morte nel ġihād: breve storia di una definizione*. In P. Manduchi, N. Melis (a cura di): *ġihād. Definizione e riletture di un termine abusato*. Milano: Mondadori.
- EU Grants: Call document (AMIF 2019): V1.0 – 29.07.2019.
- Guazzone L. (a cura di) (2019): *Storia ed evoluzione dell'islamismo arabo*. Milano: Mondadori.
- Johnson M. (1993): *Moral imagination. Implications of cognitive sciences for Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kruk R. (2014): *The warrior women of Islam. Female empowerment in Arabic popular literature*. London-New York: I. B. Tauris.
- Manduchi P., Melis N. (a cura di) (2019): *ġihād. Definizione e riletture di un termine abusato*. Milano: Mondadori.
- Mantovani G. (1998): *L'elefante invisibile*. Firenze: Giunti.
- Norlen T. C. (2020): The Impact of COVID-19 on Salafi-Jihadi Terrorism. *Connections QJ 19*, n. 2, pp. 11-23.
- Nussbaum M. C. (2006): *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*. Roma: Carocci.
- Paparella N. (2012): *L'agire didattico*. Napoli: Guida.
- Patel S., Westermann J. (2018): Women and Islamic-State Terrorism: An Assessment of How Gender Perspectives Are Integrated in Countering Violent Extremism Policy and Practices. *Security Challenges*, 14(2), pp. 53-83.
- Pepicelli R. (2019): *Islamismo arabo e partecipazione delle donne*. In L. Guazzone (a cura di): *Storia ed evoluzione dell'islamismo arabo*. Milano: Mondadori, pp. 121-153.
- Perucca A. (2007): *Pedagogia e intercultura. Un nuovo orientamento educativo*. In C. Scaglioso (a cura di): *Per una paideia del terzo millennio*, vol. II. Roma: Armando Editore, pp. 256-268.
- Remotti F. (2010): *L'ossessione identitaria*. Bari: Laterza.
- Rist G. (1996): *Lo sviluppo. Storia di una credenza occidentale*. Trad. it. Torino: Bollati Boringhieri, 1997.
- Sclavi M. (2003): *Arte di ascoltare e mondi possibili. Come si esce dalle cornici di cui siamo parte*. Milano: Mondadori.
- Sen A. (2001): *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*. Milano: Mondadori.

Riferimenti sitografici

- www.ispionline.it/it/pubblicazione/le-militanti-italiane-dello-stato-islamico-21796; data di ultima consultazione: 17.11.22.
- www.oasiscenter.eu/it/la-chiamata-al-jihad-del-sesso; data di ultima consultazione: 17.11.22.