I giovani jihadisti europei. Un effetto delle nostre contraddizioni?

FABIENNE BRION

Premessa

Quel che più mi affascina di Foucault è il modo attraverso cui egli ha cercato di esplorare il nostro inconscio sociale.[1] Non è difficile, a mio avviso, rintracciare nel suo lavoro la persistenza di una rara e preziosa attitudine: partire dai margini per interrogare il centro; partire dagli esclusi per osservare le dinamiche messe in opera da chi esclude. Per fare un altro esempio concreto, possiamo pensare a come Foucault non abbia affatto studiato il diritto penale per comprendere la prigione, ma come – al contrario – egli sia partito dalla prigione, intesa proprio come luogo di reclusione e di disciplinamento, per comprendere che cos'è davvero il diritto penale. O ancora, egli non ha fatto una "storia della follia" con l'intento di definire la follia, ma con lo scopo (opposto) di mettere in luce la funzione repressiva della Ragione, intesa come principio politico-istituzionale di esclusione. La sua esplorazione si è sempre abbeverata a domande molto pratiche, molto concrete, quali "che cosa facciamo con i folli?", "dove li mettiamo?", "dobbiamo considerarli dei criminali o dei malati?".

Personalmente credo che mi sarebbe impossibile dire di me stessa che sono una criminologa se non mi sforzassi quotidianamente di mettere in pratica – o almeno di provare a mettere in pratica – un atteggiamento analogo a quello foucaultiano che ho brevemente tratteggiato. Il che

Fabienne Brion insegna Diritto e Criminologia all'Università di Lovanio.
Il testo riprende un intervento al convegno "Tolérances et radicalismes: que n'avons-nous pas compris?" organizzato da P.-J. Laurent il 19 marzo 2015 a Lovanio, e pubblicato in forma di intervista su "Le Grain. Atelier de pédagogie sociale".

1. Mi servo di quest'espressione per riferirmi a tutti quegli atteggiamenti che, facendo parte di ognuno di noi, sono a tal punto incorporati, spontanei e apparentemente autoevidenti da renderci impercettibile, e persino insospettabile, la loro non-necessità e la loro storicità.

significa, per esempio, che non posso fare a meno di domandarmi che cosa abbiano da insegnarci i Centri di identificazione ed espulsione (CIE) a proposito della nostra democrazia, o che cerco di capire che cosa abbia da insegnare – a noi tutti, come società – la radicalizzazione e la fuga verso il *jihad* di molti giovani cittadini europei di fede musulmana. Questo fenomeno infatti non rappresenta solo un rifiuto radicale di alcune delle principali forme di assoggettamento della nostra società, ma anche e soprattutto un estremo e drammatico tentativo – da parte di questi giovani – di soggettivarsi diversamente.

Che cos'è che affascina così tanto nei discorsi deliranti dei reclutatori del *jihad*? Come spiegare il fatto che tanti giovani vogliano lasciare il paese in cui sono nati e cresciuti, e che addirittura alcuni di essi, in casi estremi, tornino in patria dalla guerra con l'intento di commettere delle stragi? Vorrei cominciare a provare a rispondere a questo enorme interrogativo attraverso un piccolo *detour*, che consiste nella messa in risonanza della nascita dell'isteria, quale ce la racconta Foucault nel *Potere psichiatrico*, con quella che potremmo definire la scintilla socio-psicologica di un percorso di radicalizzazione. Si tratta di una celebre frase che Foucault mette in bocca al personaggio dell'isterica:

> Nelle vostre ingiunzioni c'è qualcosa che non formulate ma che io capisco bene, una sorta di ingiunzione silenziosa alla quale il mio corpo risponderà. [*Aggiunta in nota*] Ascolterò quel che non dici e vi obbedirò, fornendoti dei sintomi di cui sarai costretto a riconoscere la verità, poiché risponderanno, senza che tu lo sappia, alle tue ingiunzioni non formulate.[2]

Dalle mie ricerche ho tratto l'impressione che molti giovani scelgano la via del *jihad* armato[3] non solo come risposta alle esplicite ingiunzioni che gli provengono dai predicatori di cui si fanno discepoli, ma anche – proprio come l'isterica di Foucault – in risposta a quelle "invisibili" e "silenziose" che gli provengono da noi, ossia dalla società di cui loro stessi *farebbero* parte. Mi sembra infatti, lo avanzo come ipotesi, che

2. M. Foucault, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)* (2003), trad. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2010, p. 262.

3. *Jihad* in arabo significa "sforzo", "impegno", "lotta" o "resistenza". L'islam prevede quattro tipi di *jihad*: di cuore, di lingua, di mano e di spada, tra cui – evidentemente – solo l'ultimo di questi ha un riferimento esplicito alla violenza.

spesso i giovani in via di radicalizzazione producano sintomi che possono essere spiegati come il tentativo inconscio di rispondere a una silenziosa ingiunzione che noi tutti, più o meno inavvertitamente, rivolgiamo loro. Noi criminologi dobbiamo sforzarci urgentemente di decodificarla, finché non ci riusciremo, infatti, non potremo nemmeno cominciare a provare a evitare che questi giovani precipitino in quella doppia trappola jihadista, tesa loro da persone senza scrupoli, che non può che condurli alla morte (inflitta o subita che sia).

I figli legittimi e i figli illegittimi dello Stato-nazione

Abdelmalek Sayad – sociologo algerino che ha collaborato con Pierre Bourdieu a *La misère du monde* – è stato il primo a introdurre in sociologia il concetto di "passione della nazione". Sayad, come Foucault, ha esplorato in lungo e in largo nei suoi lavori il nostro inconscio sociale, cercando di penetrare gli assoggettamenti che lo attraversano e lo strutturano.[4] Nel suo libro *La doppia assenza*, Sayad si è confrontato con quello che ha definito "il pensiero di Stato", sostenendo che – in ultima istanza – tutti noi siamo dei "figli di Stato" (e in particolare figli dello Stato-nazione). Seppure a prima vista può sembrare una considerazione tutto sommato banale, questa *filiazione* è in realtà, per Sayad, una delle ragioni principali per cui oggi tutti noi pensiamo l'immigrazione attraverso categorie che sono "oggettivamente" – cioè a nostra insaputa e a prescindere dalla nostra volontà – delle categorie *nazionali* (per non dire francamente nazionaliste). La dicotomia che separa nettamente il *cittadino nazionale* dallo *straniero* non è soltanto alla base della nostra idea di società, ma è qualcosa che struttura profondamente la nostra maniera stessa di codificare e decodificare la realtà. Le nostre categorie mentali – in quanto storicamente e socialmente determinate – sono infatti sempre "strutturate", ma sono al contempo anche "strutturanti", nel senso che tendono a riprodurre automaticamente la "realtà", pre-interpretata e filtrata, che ci struttura. Tutto ciò implica che abbiamo, del tutto "naturalmente", l'impercepita tendenza a fare delle discriminazioni, specialmente quando siamo ben "coscienti" di quanto poco naturali esse siano. È importante, a questo proposito, non dimenticare che la nazionalità è, al massimo, una seconda natura, cioè una cultura: qualcosa di incorporato, di appreso.

4. Cfr. per esempio "aut aut", 341, 2009 (numero monografico: *Abdelmalek Sayad. La vita dell'immigrato*), pp. 13-93. [N.d.T.]

Sayad a questo proposito ci offre l'esempio chiarificatore del criminale "straniero", che alcuni studi giudici attuali ritengono essere un criminale "al quadrato", perché colpevole di infrangere – in un colpo solo – la legge penale e quella dell'ospitalità: "Noi vi abbiamo accolto ed ecco come ci ringraziate". Dobbiamo considerare "xenofobi" i giuristi e i giudici che si fanno latori di questo discorso? Lasciamo la risposta in sospeso... Uno dei problemi degli aggettivi squalificanti è che non sono molti utili per propiziare delle autoanalisi, ossia un tipo di pratica che, nel caso di queste persone, sarebbe massimamente auspicabile.

L'approccio filosofico di Foucault e quello socio-analitico di Sayad sono accomunati dal tentativo di costruire quella che potremmo definire una "clinica" della soggettività e della società. Una "clinica" che non ha nulla a che fare con la cura medica, ma piuttosto con quello sforzo – la cura di sé – che consiste nell'incarnare, stimolare e accompagnare un certo lavoro su se stessi che possa produrre non tanto una presa di coscienza, quanto piuttosto un abbandono di alcuni radicati e automatici atteggiamenti. Come "figli di Stato", infatti, noi nasciamo e viviamo immersi nella passione per la nazione, ci identifichiamo – più o meno coscientemente – con quell'immagine della nazione e dello Stato che – proprio come la nostra – ci piacerebbe fosse il più possibile perfetta, ordinata e completa. È proprio questo desiderio, questo automatismo, che Foucault e Sayad hanno cercato di penetrare, allentando i lacciuoli identitari che ci imbrigliano e destabilizzando quelle forme basilari di assoggettamento che in ultima istanza non sono altro che il *pendant*, la manifestazione visibile, del modo in cui siamo governati.

La passione della nazione divide *naturalmente* i figli dello Stato in due sottogruppi. Per proseguire la metafora intessuta da Sayad in un suo testo precedente, diciamo che da una parte abbiamo i figli "legittimi" – che sono i soggetti dello Stato-nazione, che possono vantarsi di non provenire dall'immigrazione; e dall'altra abbiamo i figli "illegittimi", ossia coloro che i figli "legittimi" chiamano curiosamente "immigrati di seconda o terza generazione", i quali avrebbero il dovere morale di "integrarsi" nella nostra società nonostante vi siano – proprio come tutti gli altri – nati e cresciuti. Pensiamo solo per un attimo ai forum, ai social e a tutto il clamore scatenato dalla questione del *burqa* o del velo (*hijab*), al cui proposito molte persone hanno detto e scritto: "Ritornate a casa vostra", "qui la gente si fa vedere in volto". Il messaggio che passa in questi discorsi, nemmeno troppo velatamente, è sempre lo stesso: "Ci

siamo noi e ci siete voi, c'è un *da noi* e un *da voi*. E qui siamo *da noi*, non *da voi*". Questi atteggiamenti – nei confronti di cittadini europei di fede musulmana – sembrano rimuovere vertiginosamente il fatto che, per i figli degli immigrati, "casa" è proprio qui: loro sono di casa qui, in Europa, poiché vi sono nati e cresciuti. Oserei dire che ciò che è veramente difficile integrare, realizzare, per i figli "legittimi" della patria, è proprio questa realtà, ossia il fatto che i cosiddetti immigrati di seconda e terza generazione sono "di casa" tanto quanto loro. Noi possiamo essere ferventi militanti antirazzisti e ancora sorprenderci a pensare a volte: "È meglio però che non esagerino, *loro*, questi stranieri, questi falsi cittadini bi-nazionali o nazionali di origine straniera".[5]

Alla passione dello Stato potremmo aggiungere la passione per la democrazia, una nozione provocatoria che propongo nel solco tracciato dallo studio di Sayad sulla criminalizzazione dell'immigrazione.[6] Sappiamo bene infatti come in Europa gli stranieri siano sovrarappresentati tra la popolazione carceraria (e come negli Stati Uniti, dove la popolazione è strutturata razzialmente, siano gli afroamericani a popolare in maggior numero le carceri). Le principali pubblicazioni scientifiche che affrontano il fenomeno della sovrappopolazione degli stranieri nelle carceri sono a dir poco "interpellanti", nel senso della loro abbondanza, della loro povertà analitica e della loro ripetitività. Le biblioteche pullulano di chilometri e chilometri di scaffali colmi di libri che attribuiscono paratautologicamente la sovrappopolazione delle carceri europee da parte degli stranieri al fatto che gli immigrati (e gli afroamericani negli Stati Uniti) sarebbero *naturalmente* più delinquenti di noi; mentre altri chilometri e chilometri di scaffali sono invece dedicati a spiegare questo fenomeno attribuendone le cause al razzismo strisciante degli agenti materiali e istituzionali del nostro sistema penale. Le spiegazioni della eccessiva presenza degli stranieri nelle carceri si riducono in fondo a due gesti ugualmente fallimentari: o la criminalizzazione, o la patologizzazione. In entrambi i casi infatti quel che resta sotto traccia sono le contraddizioni intrinseche al nostro ordine politico, e le conseguenti ricadute sul nostro sistema penale; l'unica cosa che non ci si chiede mai, e che anzi

5. Cfr. F. Brion, *Être étranger, un crime? De la criminalité des immigrés à la criminalisation de l'immigration. Pour une reconstruction d'objet*, "Revue de droit pénal et de criminologie", 7-8, 1997, pp. 763-775.

6. Cfr. A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato* (1999), a cura di S. Palidda, Raffaello Cortina, Milano 2002.

ci si guarda bene dal domandarsi, è: "Che cosa stiamo cercando di proteggere dietro a questa patologizzazione e a questa criminalizzazione?".[7]

Credo che l'unica risposta possibile sia che cerchiamo disperatamente di proteggere un certo ideale, o meglio, una certa rappresentazione ideale di quel che crediamo sia la democrazia. Non solo, attraverso questo gesto proteggiamo anche una realtà fondata su una precisa gerarchia sociale, che cerchiamo in tutti i modi di nascondere e negare (in primo luogo a noi stessi). Se, seguendo Sayad, "noi" siamo i figli dello Stato – e se, con Braudel, ammettiamo che gli schemi mentali sono delle prigioni da cui è difficilissimo uscire – dovremmo forse ammettere a noi stessi che il nostro problema sta nel fatto che – noi, figli legittimi dello Stato-nazione, esattamente come il nostro "genitore" – ci immaginiamo di essere *democratici*, mentre le cose stanno forse molto diversamente. La criminalizzazione dell'immigrazione infatti trasforma, in maniera impercettibile ma drammatica, la questione politica del posto e del luogo in cui le persone devono e possono vivere in una questione morale che grava sull'immigrato. Colpevolizzando l'immigrato riusciamo vertiginosamente a reclamare "uguaglianza", mentre al contempo non smettiamo nemmeno per un istante – consciamente o inconsciamente – di gerarchizzare.

I figli di Stato (che siamo) sono affetti da due passioni dominanti: quella della democrazia e quella della nazione. Una è passione per l'"uguaglianza", mentre l'altra, in modo contraddittorio, è passione per la gerarchia, per la differenza, per la preferenza. Entrambe queste passioni, che convivono paradossalmente in noi, hanno le loro peculiari esigenze. Come risolvere la palese contraddizione tra queste due contrastanti tendenze? Noi non la risolviamo affatto, semplicemente la ignoriamo, sacrificando a questo nostro "non ne voglio sapere" e alle nostre passioni coloro che – proprio a causa di esse – non possiamo smettere di criminalizzare e patologizzare: gli immigrati.

A questo proposito ho avanzato recentemente l'ipotesi che la passione per l'"Illuminismo" stia all'islamofobia come la passione della nazione sta alla xenofobia. Ho proposto questa nozione, la passione dei "Lumi",

7. Cfr. F. Brion, "La surreprésentation des étrangers en prison: quelques enseignements d'une brève étude de démographie carcérale", in F. Brion, A. Rea, C. Schaut, A. Tixhon (a cura di), *Mon délit? Mon origine. Criminalité et criminalisation de l'immigration*, Éditions De Boeck-Université, Bruxelles 2001, p. 316.

durante una ricerca che ho condotto sulla marginalizzazione lavorativa delle donne turche e marocchine dovuta al fatto che molte di esse indossano il velo. Anche in quell'occasione ho cercato di esaminare le modalità reali e concrete in cui queste due "passioni" si intrecciano a livello delle questioni più micro, quale è per esempio la marginalizzazione lavorativa delle donne che indossano l'*hijab*, producendo pesanti e inquietanti contraddizioni. Molte delle giovani intervistate, avendo fatto degli studi che le indirizzavano verso lavori cosiddetti "sociali", si sono trovate di fronte a ingiunzioni doppiovincolanti e paradossali, che provenivano dai datori di lavoro e dalla società. La ragazze in questione sono state caldamente raccomandate di non portare il velo con utenti immigrati, in modo da trasmettere ai loro "pari" un'idea emancipata e illuminista della donna (anche se portare il velo non era comunque proibito). Mentre, di fronte a un pubblico "nazionale", da una parte era consigliato portarlo (effetto della passione della nazione), ma dall'altra era vietato (passione della nazione coniugata con la passione illuminista).

La passione dei Lumi intendeva affrancarle dalle tutele familiari – ossia dal giogo parentale o coniugale – mentre la passione della nazione approfittava volentieri di una supposta autorità genitoriale o matrimoniale per escludere queste giovani dal mondo del lavoro, ottenendo così di liberare i nuovi posti di lavoro vacanti in favori dei "veri" cittadini nazionali. Portare il velo, insomma, assumeva per queste donne – in ogni caso – il senso di un atteggiamento sbagliato e scoraggiante. Questa piccola ricerca/inchiesta mi è stata molto utile per accorgermi fino a che punto ci immaginiamo di essere coerenti, mentre galleggiamo nelle contraddizioni più clamorose. Quel che rimane sotto traccia è il fatto che sia la passione "democratica", sia quella dei "Lumi" sottostanno alla passione per la nazione, di cui in fondo non sono altro che dei *relais*, o al limite degli strumenti.

Questo spiega perché, ancora oggi, certi figli "illegittimi" dello Stato abbiano la sensazione di doversi scusare della loro stessa esistenza e, persino, la sensazione di doversela "meritare". C'è davvero di che stupirsi se, invitati a "levare le tende [*mettre les voiles*]" ("musulmani, levate le tende" fu, nel 1989, uno dei primi slogan xenofobi ideato da un partito di estrema destra), molti giovani e adolescenti musulmani abbiano risposto provocatoriamente, giocando con le parole, coprendosi il capo con il velo [*mettre le voile*]? E, ancora, c'è di che stupirsi se questi giovani – che hanno visto i propri genitori e i propri fratelli maggiori costretti a volare

basso [*raser le murs*] e a nascondere o sopprimere la propria cultura di provenienza, abbiano finito per farsi crescere la barba?

L'interpellazione della società e i giovani jihadisti

In Belgio, diversamente dall'Italia, dal 1984 vige una forma di *ius soli* che – emendata a più riprese – ha interrotto l'"ereditarietà" della condizione di straniero. Curiosamente, però, attraverso un movimento inverso, i migranti e i loro discendenti – in particolare turchi e marocchini – sono stati ridefiniti sempre più insistentemente, e con sempre maggiore decisione, come "musulmani", a prescindere dalla loro effettiva religione e dal fatto che fossero credenti o meno. Il 1984 è stato anche l'anno in cui è apparso il libro *L'Islam transplanté. Vie et organisation des minorités musulmanes de Belgique*,[8] che ha segnato un cambio di rotta importante nel campo delle ricerche sull'immigrazione, indice senz'altro di una nuova problematizzazione tutta centrata sull'etnicizzazione e sull'islamizzazione. A mano a mano che si attutiva la nozione giuridica di "straniero", iniziava ad acuirsi e a imperversare la nozione "culturale" di *estraneità*. Non passerà molto tempo da questi eventi che l'Islam comincerà a essere "naturalmente" associato alla delinquenza e alla violenza. Se un tempo gli "immigrati" erano concepiti come dei lavoratori stranieri, i "musulmani" di oggi sono stati trasformati in cancri viventi, vere e proprie serpi in seno alla nostra società.

Certamente tutto questo non è stato un processo cosciente, nessuno in Belgio si è detto: "Bene, da adesso smettiamo di discriminare in base alla nazionalità e iniziamo a farlo in base alla religione". Possiamo però provare a seguire alcuni "momenti" dell'esponenziale crescita di questo panico "morale" che ha costruito lentamente, ma graniticamente, l'immagine di una cultura radicalmente diversa e naturalmente opposta alla nostra. C'è in primo luogo la serie che interessa i rapporti con il "nemico" americano: nel 1986 il clamore mediatico seguito ai bombardamenti della Libia da parte degli Stati Uniti, affrontata nel libro *Media u Akbar* di Bastenier, Dassetto ed Elachy;[9] c'è stato poi nel 1991 il sospetto nei confronti delle seconde generazioni di immigrati per i loro dubbi rispetto

8. F. Dassetto, A. Bastenier, *L'Islam transplanté. Vie et organisation des minorités musulmanes de Belgique*, EPO-EVO, Anvers-Bruxelles 1984.

9. A. Bastenier, F. Dassetto, E. Elachy, *Media u Akbar. Confrontations autour d'une manifestation*, CIACO, Louvain-La-Neuve 1987, p. 128.

alla scorretta copertura mediatica della Prima guerra del Golfo; nel 2001 l'indignazione per il rifiuto di alcuni di loro di osservare tre minuti di silenzio dopo gli attentati di New York; c'è poi la serie dell'uguaglianza di genere, con il "caso" del velo esploso a più riprese, e a orologeria, così come quelli del delitto d'onore e del matrimonio riparatore. E poi ancora la serie del rifiuto della libertà di espressione, con gli *affaires* Rushdie, Van Gogh, "Jyllands-Posten" e "Charlie Hebdo"; e infine la serie del terrorismo, con gli attentati del 1995, 2001, 2004, 2005, 2012, 2014, 2015, fino a quelli odierni.

Il greco ci offre tre parole differenti per indicare quello che chiamiamo "popolo": *demos*, *laios* e *genos*. Il *genos* è la comunità basata sulla razza, sull'etnia, il *laios* è la comunità della pubblica opinione, mentre il *demos* è il popolo basato sul territorio. Nello Stato-nazione abbiamo quest'ultimo tipo di popolo, vale a dire un popolo che convive su un territorio unito da un insieme di leggi, che lo obbligano e al contempo lo garantiscono. Pur essendo questo il nostro quadro politico tradizionale, non possiamo fare finta che l'Unione europea, come entità, non metta un po' in crisi questa interpretazione. L'Ue permette infatti la libera circolazione dei cittadini europei, che possono muoversi liberamente in uno spazio ben più vasto di quello del loro Stato-nazione. Quindi, è per la struttura stessa dell'Unione europea che qualcosa di questa idea di *demos* è entrata in una crisi irreversibile, la quale renderà sempre meno importante la "nazionalità" (sempre che l'Ue duri ancora a lungo). Dunque, qualcosa si sta disfacendo a livello del *demos*, e la nazionalità – in Europa – sta perdendo importanza. Forse è per questo che, parallelamente, la religione sta divenendo ciò che meglio definisce un "popolo".

Cerchiamo però di distinguere la cause impersonali, e per così dire "oggettive", da quelle personali e soggettive. Se Foucault ha osservato infatti il potere dal punto di vista degli individui su cui si esercita, se ha esaminato come esso (co)incida sulle loro azioni, è perché riteneva che "il potere" non ha altra esistenza che quella che passa e vive negli assoggettamenti particolari di ognuno. Su questo punto Foucault, come Sayad, riprende fedelmente l'assunto althusseriano secondo cui *ciò che costituisce un individuo in soggetto è un'interpellazione in cui egli si riconosce*. Con interpellazione dobbiamo intendere degli atti e delle pratiche materiali, regolati da procedure e rituali altrettanto materiali, che si svolgono quotidianamente in seno agli apparati repressivi, e a quelli ideologici, di Stato (secondo Althusser), o in un reticolo intra-statale

di istituzioni e assoggettamenti (secondo Foucault). È per questo che, come nel caso delle isteriche con cui ho esordito, è fondamentale capire quale sia stata, e quale sia oggi, l'interpellazione che la nostra società – e ognuno di noi – rivolge a quei giovani che potrebbero desiderare un giorno di votarsi al *jihad* o all'*hijra* (attraverso l'emigrazione). Dovremmo forse chiederci se queste reazioni non siano delle forme di disidentificazione, e perciò di odio e di rigetto, di quelle interpellazioni – e di quelle promesse – che noi, come società, abbiamo fatto loro. Le nostre contraddizioni sociali esplodono, e si mostrano nude, proprio al livello di questi giovani cittadini europei che – dopo aver deluso e tradito – ci affrettiamo a etichettare come "islamici", "delinquenti" e "terroristi".

In Belgio come in Francia, ma ormai in tutta Europa – anche se forse in tono minore –, la maggior parte dei potenziali jihadisti sono giovani cresciuti all'interno del cosiddetto "shock di civiltà". Da quando sono piccoli, addirittura neonati, la nostra società li interpella come musulmani, cosa che non dovrebbe affatto andare da sé. La maggior parte dei cittadini europei, infatti, non viene interpellata in primo luogo in base alle proprie credenze religiose: solo i cittadini di fede musulmana lo sono, proprio mentre i media, le leggi e il diritto ripetono a una voce che questa religione è strutturalmente un nemico e un pericolo per la democrazia. Pensiamo ancora al velo: l'articolo 9 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo dispone che ogni persona abbia diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione, diritto che "implica la libertà di manifestare la propria religione individualmente o collettivamente, in pubblico e in privato". Le sole restrizioni consistono nelle "misure necessarie a garantire, in una società democratica, la pubblica sicurezza, la protezione dell'ordine, o la protezione dei diritti e della libertà altrui". Cosa significa, in questa cornice, l'interdizione del velo, per esempio nei luoghi di lavoro, quale è stata recentemente sancita dalla Corte europea? Nella più blanda e rosea delle interpretazioni, che i musulmani sono pericolosi, nella più oscura e inquietante – considerato che questi diritti sarebbero, fino a prova contraria, diritti "umani" – che i musulmani sono esclusi dall'"umanità" che può godere di questi diritti.

I figli dell'immigrazione sono l'oggetto di una miriade di interpellazioni paradossali: gli si dice contemporaneamente "tu sei qui, ma non sei *di qui*; sei un cittadino, ma non sei veramente un cittadino come noi; sei un uguale tra gli uguali, ma non sei leg(u)ale; hai gli stessi diritti, ma non proprio gli stessi", "ricordati che vivi in democrazia, ma ricorda anche che di questo

demos tu non fai parte". Come stupirsi del fatto che gli ideologi del *jihad* abbiano gioco facile nel traviare questi giovani? È loro sufficiente costruire un discorso – in fondo vero nelle sue premesse, per quanto mostruoso nelle sue conclusioni – che dice a questi giovani: "La democrazia è un idolo, *loro* la adorano, ma non vuol dire niente... Loro parlano di diritti e dicono che il *takfir* – uccidere i miscredenti – è sbagliato. Eppure guarda cosa succede nel Mediterraneo, guarda come lasciano morire i migranti! Dov'è la loro coerenza?! Dicono che la legge protegge tutti, ma vai a vedere cosa succede nella prigione di Forest [la più popolosa prigione di Bruxelles], vedrai che è piena di stranieri, e in particolare di musulmani".

"Ho fatto tutto quello dovevo fare." Doppio vincolo, senso di colpa e radicalizzazione

I giovani, e in questo caso particolare i giovani musulmani, non sono affatto stupidi: molti di essi comprendono perfettamente le contraddizioni in cui sono imbrigliati. Molti di essi, nel corso delle mie ricerche sul campo, in particolare nelle scuole, hanno evocato a più riprese il concetto di "libertà a geometrie variabili". Dicono, per esempio: "Ci parlano di libertà di espressione, ma se uno si rifiuta di fare un minuto di silenzio, il che è comunque un modo di esprimere una propria posizione personale, ecco che questo non va bene, è sbagliato". O ancora: "Ci parlano della libertà di manifestare le proprie opinioni, ma se portiamo il velo non va bene". Le parole di questi giovani fanno male, ci mettono di fronte alle nostre contraddizioni, toccando quello che a mio parere è un vero e proprio nervo scoperto della nostra cultura: "Ci dicono che se uno ha un percorso di eccellenza a scuola, questo va bene, ma poi non c'è lavoro, e quando non c'è lavoro ci viene detto – a noi cittadini europei di origine straniera – di tornare nel nostro paese".

Purtroppo non è difficile vedere che questa contraddizione, e la sua imminente esplosione, sono ormai planetarie. I candidati al *jihad* e all'*hijra* partono non solo dal Belgio, ma ormai da ogni parte del mondo occidentale, dal Nord Africa e persino dall'Australia. Quando mi è capitato di discutere con degli insegnanti, durante un progetto nelle scuole a cui ho partecipato, è emerso il compito cruciale e condiviso di mettere in campo dei dispositivi pedagogici, intesi nel senso più virtuoso del termine, che permettano a questi giovani di trovare il loro posto in una società che è anche la loro; dei dispositivi che permettano loro *realmente* di parlare e di dissentire, persino rifiutando di fare un minuto di silenzio

in situazioni delicate come quella di "Charlie Hebdo" (rifiuto che non deve essere interpretato automaticamente nel senso che essi avvallino quella terribile strage).

Di fronte a un giovane ragazzo che si rifiuta di fare un minuto di silenzio, l'atteggiamento giusto da parte di un insegnante dovrebbe essere: "Ok, non lo fai, ma adesso ne parliamo tutti insieme, parliamo pubblicamente delle ragioni per cui non ti senti di farlo". Perché l'obiettivo non può essere quello di normalizzare a tutti i costi, bensì quello di capire. Si tratta di sforzarsi di prendere il tempo per capire cosa significa per ognuno di questi giovani esprimere, del tutto democraticamente e pacificamente, un simile rifiuto. Questo gesto, questa apertura, ben lungi dal flirtare con atteggiamenti radicali e antidemocratici, significherebbe interessarsi davvero alle ragioni di questo rifiuto; significherebbe lasciare che questi giovani si esprimano, trovando così delle forme pubbliche, civili e democratiche di sfogo, ed evitando quindi che il loro senso di estraneità sfoci in mostruose forme di violenza e radicalizzazione. Questo è veramente il minimo che si possa fare, se vogliamo ancora osare dirci "democratici".

Il decreto belga sull'"educazione permanente" – che nelle intenzioni è simile a tutti i nuovi approcci pedagogici consigliati dall'Ue – va nella direzione di *produrre il positivo*, invece che in quella banalmente repressiva di *prevenire il negativo*. Questo virtuoso proposito deve avere però una declinazione del tutto particolare per quanto riguarda la delinquenza e la radicalizzazione. Il concetto di educazione permanente non può essere usato esplicitamente come uno strumento di prevenzione e dissuasione di queste pratiche, perché un simile approccio ne invalida in partenza il senso e tutta la potenziale efficacia. Mettere esplicitamente al centro la radicalizzazione come qualcosa da prevenire, a ben guardare, non produce altro che un surplus di stigmatizzazione.

Per riprendere le parole di Lacan, si potrebbe dire piuttosto che – anche nel caso del nostro inconscio sociale – la guarigione è qualcosa che, se e quando arriva, si produce "a lato" e incidentalmente, per effetto di pratiche genuinamente democratiche. Se per l'analizzante di Lacan la guarigione viene "in aggiunta", nel caso della nostra società e dei giovani immigrati di seconda e terza generazione, potremmo avanzare l'idea che, allo stesso modo, la "prevenzione" della radicalizzazione dovrebbe prodursi come un effetto incidentale di pratiche pedagogiche genuinamente democratiche. Se la prevenzione continua a essere un obiettivo manifesto, essa non può far altro che minare alla base, e continuare

sistematicamente a invalidare, tutto il virtuoso dispositivo dell'educazione permanente. Bisogna rendersi conto che interpellare questi giovani come "potenziali terroristi" non è la stessa cosa che interpellarli come dei cittadini che hanno qualcosa da dire.

Molti giovani si pongono oggi angosciosamente – anche a causa delle disastrose condizioni economiche che attraversano l'Europa – la domanda a proposito del loro posto nel mondo e nella società. Eppure, tra quelli che sono partiti per il *jihad*, ce ne sono molti che non avevano problemi socio-economici, ragazzi che avevano una carriera scolastica brillante, spesso universitari, persone certe di avere un buon impiego. Persone per cui l'innesco della radicalizzazione non è stato affatto il disagio economico o socio-psicologico, bensì il senso di umiliazione provato nel rendersi conto di essere comunque, irrimediabilmente, dei soggetti in stato di cittadinanza condizionale.

Per concludere con un piccolo flashback, vorrei segnalare un poco noto studio americano di inizio Novecento del sociologo di origini ebraiche Wirth,[10] che ha dimostrato – con abbondanza di dati storici – come gli esordi spiritual-politici del sionismo siano legati allo shock provato da giovani ebrei, altamente scolarizzati e provenienti dai ghetti, nei confronti di una società che li discriminava rimandandoli sistematicamente alla loro ebraicità. È stato in quel momento che, secondo Wirth, gli ebrei americani più e meglio scolarizzati si sono volti al sionismo. *Mutatis mutandis*, quando ho condotto la mia ricerca sul velo, una giovane donna che lo portava e che aveva un percorso scolastico e universitario di eccellenza, mi disse un giorno sconsolata: "È un bel daffare [*on a beau faire*]". Intendeva: "Non importa quel che facciamo, è il nostro essere stesso che voi non *supportate*, perché non *sopportate* ciò che siamo". L'ho rivista di recente, oggi è molto più serena, ma tra i diciotto e i trent'anni – periodo certamente turbolento per tutti e in cui la questione del proprio posto nel mondo si pone per ognuno – era veramente in sofferenza. Lo era doppiamente, perché aveva la certezza di aver fatto tutto quello che doveva fare.

Traduzione dal francese di Andrea Muni

10. L. Wirth, *Types of Nationalism*, "American Journal of Sociology", 6, 1936, pp. 723-737.

Una genealogia della spiritualità politica neoliberale

ANDREA MUNI

Seduto sul bordo di un letto, di fronte alla finestra e alla notte mi sono esercitato, ostinato a diventare io stesso una lotta.[1]

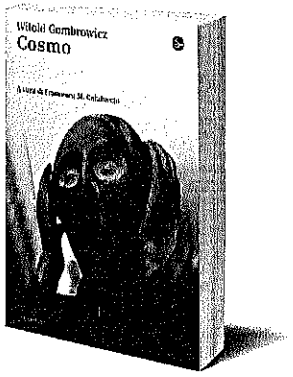
Premessa

A partire dagli anni duemila molti intelligenti critici e analisti dell'etica neoliberale hanno mostrato come, nell'ultimo secolo, il soggetto umano – prima occidentale e poi globalizzato – sia stato indotto a identificarsi (ma abbia anche desiderato farlo) con l'inquietante immagine dell'azienda, dell'impresa.[2] La felice espressione "imprenditore di se stesso" circoscrive perfettamente questa svolta storico-politica nell'esperienza della soggettività (ormai non più soltanto) occidentale. In questa piccola e incompleta incursione genealogica vorrei provare però a fare un passo indietro rispetto al XX secolo – vale a dire rispetto al momento storico in cui questo scivolamento verso la soggettività-impresa è divenuto macroscopico – per tornare piuttosto a osservare, con un diverso colpo d'occhio, alcuni "momenti" del pensiero che hanno permesso al soggetto-impresa di apparire ai giorni nostri come un'esperienza della soggettività tutto sommato sensata, quasi bella, e in primo luogo soltanto *logicamente* possibile.

In questo saggio cercherò di tracciare un piccolo abbozzo, manifestamente "interessato", di quella che a mio avviso è la genealogia più urgente della nostra attualità etico-politica, che concerne l'attuale rapporto del soggetto (leggi *io che sto scrivendo*) con il "mistico" trinomio bene-piacere-verità. L'idea che la genealogia sia una pratica *spirituale* – vale a dire una pratica che implica un rapporto *etico* con la verità e con il sapere in grado di alterare la mia attuale esperienza della soggettività – ci

1. G. Bataille, *Il colpevole e l'alleluia* (1973), trad. di A. Biancofiore, Dedalo, Bari 1989, p. 26.

2. Cfr. T. Le Texier, *Le management de soi*, "Le Debat", 183, 2015, pp. 75-86; M. Nicoli, *Io sono un'impresa. Biopolitica e capitale umano*, "aut aut", 356, 2012.



Witold Gombrowicz
COSMO

€ 24,00 | pp. 240

Carlos Fuentes
CON NIETZSCHE SUL BALCONE

€ 22,00 | pp. 288

Joyce Carol Oates
Epopea americana

Joyce Carol Oates
IL GIARDINO DELLE DELIZIE
Epopea Americana

€ 21,00 | pp. 528

Joyce Carol Oates
I RICCHI
Epopea Americana

€ 18,00 | pp. 344

www.ilsaggiatore.com

ilSaggiatore

aut aut

374
giugno 2017

Prove di "spiritualità politica"

Premessa 3
Pierangelo Di Vittorio L'avventura "faustiana" del sapere. Costi e benefici della perdita di sé 6
Sandro Ricci Io, l'altro, lo psichiatra. Breve storia di un mestiere impossibile 27
Mario Colucci Tra ascesi e desiderio: esperienze di spiritualità politica in psichiatria e in psicoanalisi 46
Jean Allouch, Massimo Prearo Identità, sessualità, spiritualità. Una conversazione 67
Lorenzo Gasparrini Un'altra verità è possibile? I paradossi dell'uomo eterosessuale 88
Isabelle Stengers Un altro volto dell'America? A proposito di streghe neopagane 97
Alessandro Manna Un esperimento con la spiritualità: la lezione di Raffaele 113
Philippe Artières Che cosa vuol dire essere uno storico foucaultiano? 145
Fabienne Brion I giovani jihadisti europei. Un effetto delle nostre contraddizioni? 152
Andrea Muni Una genealogia della spiritualità politica neoliberale 165
Giovanni Leghissa Strategie per uscire dalla caverna 185
Carla Troilo La spiritualità come atteggiamento filosofico negli ultimi scritti di Foucault 206

ilSaggiatore