

Pre Atti del Convegno

**Religione,
altruismo e violenza**

Università "G.d'Annunzio" Chieti-Pescara
11-12 novembre 2016
Aula "Tirinnanzi"
Ex Rettorato, 2° piano
Campus in via dei Vestini, 31 Chieti

Indice

Venerdì, 11 novembre - mattino

1. Religione e Altruismo

Germano Rossi pag. 1

2. Costruttività e distruttività nell'atteggiamento verso la religione

Stefano Golasmici pag. 3

3. La sessualità "scomunicata": l'esperienza tra le mura del convento

Rosa Scardigno, Roberta Galizia, Giuseppe Mininni pag. 4

4. Omofobia interiorizzata e pratica religiosa in un campione di 797

lesbiche e gay italiani - Giovanni Battista Flebus pag. 4

Venerdì, 11 novembre - pomeriggio

5. Sviluppo psicologico dell'essenza Jihadista

Silvia Cauzzi pag. 5

6. Pratica religiosa e valutazione dell'ambiente familiare nelle madri di scolari e studenti - Giovanni Battista Flebus, Sabina Zucchi

pag. 7

7. Estirpare il cuore di pietra affinché la pace possa fiorire. Eugen Drewermann e la via della nonviolenza per vincere l'angoscia, purificare l'esperienza religiosa e porre le basi realistiche per una comunità umana - Gianni F. Trapletti

pag. 7

8. Perdere e guadagnare certezza: fede e fiducia come risorse discorsive di fronte alle malattie rare

Altomare Enza Zagaria, Rosa Scardigno, Giuseppe Mininni pag. 8

Sabato, 12 novembre - mattino

9. Fundamentalismo e terrorismo, alle origini all'ISIS

Massimo Introvigne pag. 8

10. L'IRC nella scuola di stato come promotore di una cultura inclusiva e di pace - Emanuela Visca

pag. 13

11. Nuovi Movimenti Religiosi: esperienze di affiliazione alla luce del modello integrato di Rambo e collaboratori - Raffaella Di Marzio

pag. 13

Venerdi, 11 novembre - mattino

1. Religione e Altruismo

Germano Rossi

Se parliamo di altruismo ad un credente cristiano che conosce minimamente il Nuovo Testamento, viene subito in mente la parabola del Buon Samaritano (Luca 10, 25-37). Un uomo in viaggio viene assalito, picchiato, derubato e lasciato sul ciglio della strada: passano un sacerdote e poi un levita che lo vedono e lo ignorano, infine passa un samaritano che lo aiuta, lo accudisce, lo porta ad una locanda e paga le spese per lui... e si merita così il titolo di "Buon samaritano" facendo diventare la sua zona di origine, sinonimo di "persona che aiuta gli altri". In questa parabola, si mette in chiaro che il samaritano aiuta il viaggiatore senza secondi fini, senza aspettarsi di essere ringraziato, senza attendersi che gli altri lo giudichino positivamente...

Cosa sarebbe successo se il sacerdote e il levita avessero camminato assieme? E se avessero aiutato il bisognoso? Magari anche soltanto per non essere giudicati dall'altro? Il loro "aiuto" sarebbe stato disinteressato? L'intenzione dell'evangelista era (molto probabilmente) quella di chiarire chi sia il nostro "prossimo" e come dobbiamo comportarci nei suoi confronti. Come conseguenza di questa parabola, la maggior parte delle persone associa ai cristiani credenti un'aspettativa di comportamenti altruistici e di buone azioni... Ma è realmente così?

È sufficiente essere cristiani e credenti per essere anche altruisti? Al di là dell'intenzione dell'evangelista, questa parabola evidenzia alcuni dei problemi dell'aiuto agli altri: dev'essere un aiuto disinteressato? Senza secondi fini? Senza avere nulla in cambio? Proprio nulla? Ma è veramente possibile fare una "buona azione" senza aver qualcosa (di qualunque natura) in cambio? Se aiuto qualcuno, senza che nessuno lo sappia, senza che nessuno possa ringraziarmi, stimarmi, apprezzarmi... io non mi sento comunque "un po' più buono"? Non aumenta un pochino la mia autostima? Ma allora esiste veramente l'altruismo?

La psicologia *mainline*, negli studi sulla pro socialità (cioè quei comportamenti che risultano di beneficio per le altre persone e per l'intero sistema sociale) distingue fra comportamenti e motivazioni: si distinguono cioè varie comportamenti e azioni che dipendono dalle diverse motivazioni. Questa distinzione riporta in modo deciso l'attenzione sull'individuo; per i nostri scopi, quindi, l'attenzione deve essere posta sulla persona religiosa e non sulla religione. Tuttavia possiamo pensare la "religione" come un'organizzazione di individui che hanno in comune delle credenze relative al divino (e/o ad un Trascendente), che è situata in un contesto sociale e culturale (la "società civile") in cui il gruppo religioso cerca di diffondersi. Ogni organizzazione religiosa, nel suo insieme, interagisce con la società civile e ogni individuo religioso è anche un individuo della società civile. La maggior parte delle religioni si sforza perciò di vivere all'interno della società civile senza venir meno ai propri principi fondamentali e, contemporaneamente, senza entrare in conflitto diretto con la società civile. Per questo motivo la maggior parte delle religioni sviluppa un sistema morale che ha lo scopo di promuovere fra i propri membri determinati comportamenti (quelli prosociali) che sono sia desiderabili per le proprie convinzioni religiose sia accettati dalla società, e a limitare o stigmatizzare altri comportamenti (quelli antisociali) che sono sia contrari alle proprie credenze sia inaccettabili per la società civile.

Gli studi psicologici sulla relazione fra appartenenza religiosa e comportamenti prosociali tendono a riportare una relazione positiva abbastanza costante (anche se non elevata), vale a dire che, in

linea di massima, l'appartenenza ad una determinata organizzazione religiosa coincide con comportamenti positivi per la società e che maggiore è il coinvolgimento religioso maggiori sono i comportamenti prosociali. Tuttavia questa relazione non è elevatissima perché gli individui sono diversi fra loro e, pur appartenendo ad una stessa religione e condividendo gli stessi principi morali, il livello di credenza, il coinvolgimento nella propria religione, il modo di credere e il modo di rappresentarsi la divinità, nonché l'importanza che la religione di appartenenza hanno nella società, incidono sui comportamenti prosociali e antisociali che il singolo individuo mette in atto.

Uno dei comportamenti prosociali più studiati è quello dell'aiuto agli altri. In molte religioni i principi morali includono la disponibilità verso gli altri tramite l'aiuto alle persone in difficoltà e spesso questi principi vengono (dagli studiosi) riassunti con il motto "non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te". Una delle primissime ricerche sull'aiuto agli altri, si basa sulla parabola cristiana del Samaritano che ha dato il via agli studi che cercano di capire quali sono le variabili individuali che portano una persona religiosa a sviluppare e poi a mettere in pratica dei comportamenti positivi.

L'approccio che userò per la mia relazione si baserà su alcune domande: chi aiuta?, chi viene aiutato?, quando e come viene dato l'aiuto?, perché si aiuta? Per riassumere alcuni risultati principali: i credenti che hanno una visione della divinità come punitiva tendono ad essere maggiormente prosociali; quelli che vivono la propria religiosità con atteggiamenti fondamentalisti tendono ad avere comportamenti di aiuto verso l'ingroup e di rifiuto o addirittura negativi verso l'outgroup; le persone che hanno un orientamento religioso estrinseco tendono ad aiutare gli altri quando la loro azione può essere vista e valutata dagli altri e preferibilmente senza farsi coinvolgere (donazioni in denaro), gli intrinseci tendono ad aiutare gli altri quando sono convinti che gli altri ne abbiano bisogno e tendenzialmente preferiscono farlo all'interno di strutture prefissate (volontariato), mentre l'orientamento religioso di ricerca è quello che maggiormente si avvicina al concetto di altruismo, in quanto è disponibile ad aiutare gli altri rispettando le loro esigenze principali senza essere invadenti e autoritari.

2. Costruttività e distruttività nell'atteggiamento verso la religione

Stefano Golasmici

La religione è un fenomeno socio-culturale altamente specifico e distinto da altre forme culturali, finalizzato a fornire risposte alle domande di senso. Benché non possa essere ridotta ad un fatto esclusivamente psicologico, essa ha comunque radici e risonanze nella dimensione psichica, trovando vita nella soggettività dei singoli tramite dinamismi psicologici e psicopatologici.

L'atteggiamento verso la religione si forma quindi dall'intreccio degli orizzonti di senso da essa proposti con le vicende esistenziali di ciascun individuo.

Come tale, può essere investita dall'ambivalenza che contraddistingue la strutturazione dell'organizzazione psichica: intercettando le dimensioni del desiderio, dell'aggressività, dell'angoscia, della mancanza, possono prendere vita forme di identità religiosa tanto costruttive e liberanti, quanto perturbate e distruttive.

Lungo questa via, l'intransigenza, il proselitismo o la pretesa verità dei fanatismi/radicalismi divengono forme di esperienza singolare, socio-culturale e persino politica in cui la fruizione e la condivisione a-critica di credenze e comportamenti permettono una personale soluzione. L'adesione e la partecipazione ad una dimensione ideologizzata della religione (come del resto una

radicalizzazione ateistica), possono quindi essere intese quali compromessi disadattivi, in risposta a dimensioni conflittuali patogene.

Anche le espressioni religiose disadattive, francamente psicopatologiche, violente o antisociali possono pertanto essere interpretate sullo sfondo di una ricerca di senso che coinvolge dinamiche intra/inter-psichiche e psico-sociali: l'appartenenza ideologica, realistica o fantasticata, a immaginari religiosi è funzionale ad un bisogno di identità che, per quanto perturbato o perverso, ha radici iperdeterminate tanto nelle motivazioni della personalità, quanto nel contesto socio-culturale in cui questa è collocata.

3. La sessualità “scomunicata”: l’esperienza tra le mura del convento

Rosa Scardigno, Roberta Galizia, Giuseppe Mininni

Configurandosi come “sistemi di significato” e “sistemi di comunicazione”, le religioni forniscono delle lenti che filtrano l’esperienza umana pubblica e privata. Una forma di influenza particolare, saliente e pervasiva, riguarda pensieri e pratiche inerenti la sessualità, orientando credenze, valori, atteggiamenti e comportamenti dei fedeli. In linea con tali principi, i credenti vivono tale esperienza secondo un continuum che identifica nei “voti” la forma di rinuncia più evidente.

Il presente lavoro analizza alcune confessioni di monache ed ex monache contenute nel libro “Lesbian nuns: Breaking silence” (Curb e Manahan, 1985) al fine di indagare, dai racconti di coloro che hanno vissuto l’esperienza del convento, l’evoluzione del modo di concepire e vivere la sessualità nelle diverse fasi di questo percorso.

Se per mezzo dell’analisi del contenuto è stato possibile cogliere le diverse dimensioni dell’amore in base a quanto percepito nella loro esperienza, l’analisi del discorso ci ha consentito di cogliere appieno l’assetto patemico che accompagna le vicende alterne della sessualità in convento, in una profonda oscillazione tra sofferenza e piacere.

Se durante gli anni della pubertà e dell’adolescenza la sessualità viene connotata da insicurezza, confusione, tristezza e sensi di colpa, durante la vita in convento si riscontra un diverso rapporto con essa, costruendo vissuti che spaziano dalla piena consapevolezza della propria identità sessuale, alla confusione fino alla scoperta. Uscendo dal convento, dopo averci trascorso buona parte della propria vita, i racconti delle ex suore denunciano una perdita del senso di “protezione” che tanto caratterizzava quel luogo. Per molte di loro il processo di reintegrazione e di indipendenza risulta piuttosto travagliato. Col tempo, il senso di colpa che ha accompagnato queste donne nella fase pre-monastica viene meno: rompendo il silenzio, le donne ritrovano consapevolezza e accettazione, anche della propria omosessualità.

4 . Omofobia interiorizzata e pratica religiosa in un campione di 797 lesbiche e gay italiani

Giovanni Battista Flebus

Nel campione di standardizzazione del MIHI 2 (Multifactor Internalized Homophobia Inventory, Flebus e& Montano 2008), si esplorano le differenze di livelli di omofobia interiorizzata in funzione della pratica religiosa (Praticante cattolico, Non praticante, Non credente). Il questionario modificato, rispetto alla versione 1 (Flebus e Montano, 2012) , ha eliminato la scala della Condanna Morale, ma altre scale sono state aggiunte. Un’analisi multivariata della varianza, seguita da analisi discriminante, ha evidenziato tre funzioni discriminanti significative per i gay e nessuna per le lesbiche. I risultati confermano che una pratica religiosa ravviva il sentimento di rammarico per la

condizione di gay/lesbica, e la paura di scoprirsi; emerge pure che i non praticanti (ma non i Non credenti) hanno un'accettazione più profonda dell'identità omosessuale e una visione più realistica e meno stereotipata del mondo omosessuale. Le differenze riscontrate nelle lesbiche sono invece minime, e riguardano possibilità e l'aspirazione a diventare madri.

Venerdì, 11 novembre - pomeriggio

5. Sviluppo psicologico dell'essenza Jihadista

Silvia Cauzzi

Con il mio intervento vorrei far presente una grande differenza che non è immediatamente rilevabile da ciò che sta accadendo oggi perché la jihad non è terrorismo e il terrorismo non è jihad. Inoltre la jihad non è neppure ciò che oggi la maggior parte della gente intende quando usa la parola jihad. E bisogna anche distinguere tra chi compie atti di terrorismo e chi compie la jihad.

Quindi, chi sono gli attori? In questo caso la distinzione diventa ancora più complicata perché le diversità tra gli attori sono parecchie e soprattutto sono articolate, ma non è semplice distinguere i due vocaboli e gli attori principali e quindi rendere giustizia a chi la merita.

Partendo dal termine "jihad" è assolutamente importante capirne il significato letterale che è quello tradizionalmente usato nei paesi arabi. I ragazzi palestinesi, afgani, algerini hanno più comunanza tra loro rispetto a quanto ne abbiano con i foreign fighters o i ragazzi arabo-europei, cioè i nuovi arruolati e mercenari nelle terre del Siraq, che partono dall'Europa per arrivare sul suolo che oggi viene considerato appartenente al Califfato.

In realtà "jihad" sarebbe un'espressione intimista che indica l'essere in lotta con la parte di sé più interna, quella parte difficile da accettare e che ostacola i propri preconcetti così rassicuranti; quella parte che ostacola la fede, il credo profondamente radicato nell'intimo dell'anima e della nostra tradizione: sia essa un credo religioso, spirituale o ateo che è comunque una convinzione, una sicurezza che viene intralciata da pensieri del tutto divergenti.

Jihad ha un senso psicologico-spirituale (in Pakistan per esempio si pratica la "psicologia religiosa"). Però il vocabolo "jihad" è stato esportato in Occidente ed è stato usato fin dalla prima volta come una metafora, ma è infine diventato un vocabolo distinto, con connotazione "esplosiva" perché reinventato all'inverso.

I ragazzi e i giovani che abitano in terre che da parecchi decenni e da numerose generazioni sono state (o sono tutt'ora) occupate da coloni, da dittatori, da usurpatori, da sterminatori, possiedono uno spirito di libertà e di giustizia al quale prestano fede, hanno un credo da proteggere; la loro vita ha un senso che cercano di seguire ed è spesso legato alla religiosità verso la loro terra usurpata o distrutta.

Tale sentimento è ciò che nutre il diritto e il dovere di difendere, il principio di legittima libertà e di giustizia anche a spese di tutti gli altri. In quelle terre la richiesta di libertà si esprime con un senso religioso e devoto nel difendere il paese che un Dio giusto ha assegnato ad ogni essere umano. Il credente conoscerà quella libertà solo dopo aver fatto la propria jihad. Le condizioni in cui si trova il ragazzo o l'adulto sostenitore della giustizia, determineranno se la jihad resterà intimista e anonima o se verrà esteriorizzata con un "suicidio partecipato".

A quel punto ci sarà lo scoppio; un corto circuito che farà saltare l'equilibrio di quella persona, che si elegge a sacrificio umano coinvolgendo con il suo fuoco anche gli usurpatori.

I palestinesi sono l'esempio che porto come personale esperienza con la dimensione della jihad interiore quindi il lavoro svolto sul fenomeno dei kamikaze (il cui etimo è "vento divino"), che effettivamente come un vento divino, nel periodo della seconda intifada, ha eccitato i media del mondo, donando l'esempio per molte altre simili azioni a seguire.

È tale esperienza sul campo con i ragazzi delle terre mediorientali, che mi dà il permesso di dire che oggi non siamo di fronte ad un problema di jihad globale, ma che siamo di fronte a un fenomeno violento di ribellione verso quello che le generazioni precedenti non hanno creato e quindi nemmeno insegnato alle generazioni attuali. Coloro che partono ora (si noti che chi parte per farsi ammazzare è spesso un giovane e raramente un adulto) non sentono le radici e anche se le avessero fisicamente non le sentirebbero animicamente, perché non sono radici sorrette da principi fondanti e fondamentali per proseguire solidi, sicuri e con fede verso qualcosa che dia loro un senso nella vita.

Personalmente considero tale condizione come un dato di fatto, non faccio supposizioni sia su chi ha creato tali condizioni per le generazioni successive, sia che sia accaduto per motivi di transizione da un paese ad un altro, sia che sia per cambio di status, per motivi ideologici, così come per incapacità genitoriale. La realtà è quella che vediamo: "ragazzi divenuti guerrieri". Per questo motivo e in sede di convegno, considererò il seme dell'essenza jihadista così come il vero etimo musulmano esige cioè quello di "sforzo". Questa natura jihadista di sforzo e lotta interiore, potrebbe essere in tutti noi ma fa paura pensarla e conoscerla.

Per cui il seme jihadista, l'essenza della trasformazione esiste in tutti gli esseri umani. La variabile che cambia le cose è: ma in che terra cade questo seme?

L'incontro con la propria essenza immorale, irrazionale, sconosciuta, ma percepita; l'imbattersi con l'estraneo in noi e lottare con la nostra ombra, sfidare ciò che non sentiamo appartenerci, ma che conteniamo, sono la vera immagine del termine jihad per i musulmani praticanti.

La proiezione esterna dell'ombra psichica umana quando non viene integrata diventa un nemico concreto. Il passo che lo jihadista compie, diversamente da noi, è quello di cogliere la sincronicità che esiste tra situazione, cultura, epoca e maturità psichica per attivare la jihad. Quando l'azione viene così esternalizzata allora si trasforma in Qatala: il combattimento, la lotta, la guerra con il nemico.

I passaggi psichici, che lo jihadista compie, portano ad una vera o falsa conversione, che diventa nell'istante stesso dell'esplosione un vero cambiamento di status, questo è il punto dove la nostra essenza non arriva: la liberazione dell'anima per mezzo del sacrificio del corpo.

Di fatto, i ragazzi dell'attuale rivolta non fanno jihad ma fanno qatala, sono coloro che non essendo attaccati a nulla si attaccano per paradosso a tutto ciò che rassicura e direziona, solidifica e apparentemente fortifica. Ora come ora, le organizzazioni musulmane estremiste sono (per loro) il tutto potente e il tutto che può.

Contro cosa sta lottando lo jihadista cresciuto con tutti i diritti e i doveri di un cittadino legittimo in terra legittima? Se guardassi con la veste della psicologa junghiana il fenomeno di jihadismo attuale, direi che questi ragazzi stanno lottando contro la propria ombra, che si muove senza una direzione perché persa e sradicata, come se scappassero dal vuoto, dal nulla che li insegue e mangia la loro vita. Ecco perché si parla continuamente di radicalismo. Perché per paradosso è cresciuta la necessità di dare radici ideologiche sane (etimologicamente forte, che tiene, ha resistenza) ai ragazzi nati nella nostra epoca.

Ma in realtà nulla è radicato in loro, nulla è veramente profondo, non esiste Islam perché non esiste Dio; Islam vuol dire sottomesso a Dio, ma oggi di che Dio si parla? quale Dio?

Le biografie dei ragazzi che fanno parte di cellule europee hanno una comune radice con i ragazzi della Palestina: sono disperati (caratteristica del nikilista) e di-sperato vuol dire senza speranza, ma la speranza è sempre per qualcosa che esiste oltre noi. Quindi se la speranza non c'è più allora non c'è davvero più vita. A differenza dei ragazzi europei che partono in cerca di un perché, in Palestina la disperazione viene reagita col combattimento, con la lotta dentro e fuori.

I riti d'iniziazione che mancano ai nuovi jihadisti, nei paesi in guerra sono quelli per ritardare la morte sacrificale e non per attirarla. Sino all'ultimo si spera di non dover agire. Si spera di poter cambiare le cose altrimenti. È la ripetizione di soprusi ingiustizie o regole senza legge che portano poi all'atto estremo.

Per i foreign fighters i riti sono più riti di ipnotizzazione e persuasione che riti iniziatici o di conversione. Questi sono rapidi, superficiali, basati sul sentimento più che sullo studio e la crescita di una logica che crede in qualcosa di superiore, indicibile, inspiegabile ma esistente. Questo trasforma i ragazzi in armi da combattimento che i musulmani mediorientali di nascita e politicamente ambiziosi usano per uno scopo tutt'altro che santo. I foreign fighters sono disperati, non hanno né radici né terra; secondo gli arabi musulmani di nascita; i foreign fighters non hanno nulla da perdere.

Non sarà certo un foreign fighters che dominerà in Siraq un giorno. "Sai perché mi sono sposato usando internet? Per avere qualcosa da lasciare quando mi farò jihad (saltare). Altrimenti non è un sacrificio" (Colloquio tra due ragazzi francesi che prevedevano di partire per la Siria)

6. Pratica religiosa e valutazione dell'ambiente familiare nelle madri di scolari e studenti

Giovanni Battista Flebus, Sabina Zucchi

Nel campione di taratura del QFZ (Flebus & Zucchi, 2014) per la misurazione dell'ambiente familiare, formato da 1583 genitori di scolari/ studenti, si esamina la relazione fra pratica religiosa (praticanti assidui, praticanti, non praticanti, altro) e le venti scale che formano il QFZ. Un'analisi multivariata della varianza, seguita da un'analisi discriminante, condotta su 784 madri, individua, una sola funzione discriminante ($\rho = 0,31$) che distingue le praticanti dalle non praticanti. Le scale che meglio separano i quattro gruppi sono la scala dei Rimpianti, del Partner vicino, della Calorosità autoattribuita, dello Scolaro negligente, Figlio incontrollabile e Problemi scolastici, ma anche Abitazione angusta. Le Non praticanti sono quelle che risentono di più delle difficoltà che emergono nella famiglia. All'estremo opposto si situano le Praticanti semplici che hanno i punteggi più elevati di Partner vicino e Calorosità autoattribuita, e i punteggi meno elevati di Rimpianti, e di problemi legati all'educazione del figlio/figlia.

7. Estirpare il cuore di pietra affinché la pace possa fiorire. Eugen Drewermann e la via della nonviolenza per vincere l'angoscia, purificare l'esperienza religiosa e porre le basi realistiche per una comunità umana

Gianni F. Trapletti

Secondo Eugen Drewermann la violenza appartiene geneticamente all'essere umano, che costantemente nelle epoche storiche l'ha espressa in modo esemplare attraverso la forma della guerra. L'esperienza polemica, spesso frutto di definibili contingenze storico-sociali, non ha la sua

origine nel mondo, ma sgorga dalle profondità dell'animo umano (il "cuore" dei testi biblici), laddove si annida l'angoscia esistenziale: il ricorso alla violenza per alleviarne la sofferenza sortisce l'effetto paradossale di accrescerla e instrada l'umanità in un vicolo cieco da cui sembrano mancare vie di fuga.

Le tradizioni religiose, secondo lo studioso tedesco, hanno individuato ed espresso in modo simbolico questa diagnosi, proponendo itinerari di guarigione psichica ed elevazione spirituale. La perversione umana, però, ha corrotto anche il retaggio di quei patrimoni d'umanità.

Drewermann ritiene che sia necessario oggi più che mai riconoscere l'angoscia, il cuore di pietra che trascina verso il fondo l'umanità tutta, e attraverso la pratica inflessibile della nonviolenza recuperare gli autentici insegnamenti delle grandi religioni per riguadagnare l'integrità psichica, cambiare gli assetti attuali del mondo e rendere possibile il futuro.

8. Perdere e guadagnare certezza: fede e fiducia come risorse discorsive di fronte alle malattie rare

Altomare Enza Zagaria, Rosa Scardigno, Giuseppe Mininni

Nella gestione degli eventi, che abbiano carattere ordinario o straordinario - incluse situazioni estreme e luttuose quali la morte o la malattia -, le religioni agiscono come "sistemi di significato", offrendo risorse cognitive, motivazionali e affettive (Park, 2005), nonché risorse discorsive che aiutano a "mettere ordine" la realtà, essendo configurate come "sistemi di comunicazione" (Scardigno & Mininni, 2013). In accordo con la psicologia culturale discorsiva (Mininni, 2013), e con le linee di ricerca offerte dalla medicina narrativa (Taruscio, 2009), i discorsi e le storie consentono alle persone di (ri)pensare e (ri)costruire eventi, al fine di darne un (nuovo) senso.

In particolare, la malattia rara rappresenta una situazione estremamente complessa, di fronte alla quale i progetti di costruzione e sviluppo dell'identità personale e sociale possono essere gravemente messi in discussione. Le persone coinvolte e i loro caregiver primari sono chiamati ad agire nel tentativo di proiettarsi sui versanti della "normalizzazione" (Goldstein & Kenet, 2002; Emiliani et al, 2010), cercando di trovare nuove certezze e significati rispetto alla condizione di malato e all'identità familiare.

Questo lavoro si propone di indagare il ruolo delle "forme di vita religiose" - mediante le sue fonti di valore, discorsive e narrative - quali sistemi unici di senso in condizioni di forte incertezza esistenziali, quali quelle della malattia rara. A tal fine, sono state condotte alcune interviste narrative con genitori di bambini affetti da malattia rara. Le retoriche socio-epistemiche, le metafore, i marcatori affettivi, gli indici di certezza/incertezza sono gli strumenti interpretativi di analisi del discorso che ci hanno permesso di comprendere come il ruolo della religiosità e il suo significato cambi nelle madri e nei padri, fluttuando da uno sconvolgimento doloroso ad un atteggiamento di speranza rispetto alla malattia dei propri figli.

Sabato, 12 novembre - mattino

9. Fondamentalismo e terrorismo, alle origini all'ISIS

Massimo Introvigne

Nei commenti che hanno fatto seguito «a caldo» ai più recenti attentati, in prima lettura attribuibili a terroristi legati all'ISIS, manca spesso una risposta convincente alla domanda: perché lo hanno

fatto? «Perché ci odiano» o «perché hanno un'ideologia di morte» risponde, parzialmente, al quesito sul piano psicologico ma non su quello politico e strategico. Anche chi odia e ha un'ideologia criminale sceglie i suoi obiettivi in funzione di una strategia.

Per rispondere a questa domanda, è necessaria una brevissima analisi della categoria «fondamentalismo» e una storia delle divisioni all'interno del terrorismo ultra-fondamentalista islamico. Potrà stupire qualcuno, ma il termine «fondamentalismo» non nasce in ambito islamico. Sorge in ambito protestante di lingua inglese, come difesa dei «fondamentali» del protestantesimo minacciati da quello che era percepito – fra la fine del secolo XIX e gli inizi del XX – come cedimento di molte comunità protestanti storiche alla modernità, sotto forma soprattutto di metodo storico-critico d'interpretazione della Bibbia e di evolucionismo scientifico. Questo movimento di reazione contro la modernità è arrivato fino ai giorni nostri, anche se – nello stesso ambito protestante – non è sempre facile stabilire confini esatti fra chi è «conservatore» (evangelical, in quanto contrapposto a liberal), e quel tipo più «duro» di conservatorismo che è chiamato, più propriamente, «fondamentalismo». Nel corso del secolo XX, estrapolando alcune caratteristiche dal fondamentalismo protestante, la categoria è stata usata per identificare movimenti e correnti nell'ambito dell'ebraismo, dell'induismo, del buddhismo e dell'islam.

Dopo alcuni tentativi – poco convincenti – nello stesso secolo XX, chi scrive e altri negli ultimi decenni si sono sforzati di precisare anche le caratteristiche di un possibile «fondamentalismo» cattolico, categoria a mio avviso oggi molto utile per interpretare i diversi tipi di opposizione al regnante Pontefice. Io ritengo che questa categoria vada riferita a chi ritiene che nella Chiesa Cattolica l'ultima istanza per decidere questioni controverse non sia il Magistero del Papa e dei vescovi uniti con lui, ma una «Tradizione» ipostatizzata, riferita a un passato idealizzato, e costruita come un insieme di tesi immutabili. Secondo la dottrina cattolica corrente la Tradizione è un dato vivente, e spetta al Magistero indicare che cos'è la Tradizione oggi. Per il fondamentalismo cattolico, invece, la Tradizione è una sorta di libro immaginario con cui confrontare continuamente il Magistero. Quest'ultimo sarà dichiarato erroneo e perfino eretico se non corrisponde alla nozione di Tradizione immaginata dal fondamentalista.

Le definizioni del fondamentalismo sono molte, e la relativa discussione non poco accesa. Le definizioni non sono «vere» o «false»: sono strumenti, per raggiungere risultati scientifici e, qualche volta, politici o polemici. Personalmente ritengo che una definizione adeguata del fondamentalismo non possa essere di natura esclusivamente sociologica ma debba includere un elemento dottrinale, riferito al rapporto fra fede e ragione, dunque anche fra fede e cultura, e fra fede e politica. Dove la ragione nega il ruolo culturale e sociale della fede nascono le varie forme di laicismo. Dove la fede nega il ruolo della ragione e l'autonomia della cultura e della politica, che vorrebbe invece dedurre direttamente dalla religione, nascono i fondamentalismi.

Insieme a Rodney Stark e Lawrence Iannaccone, ho anche proposto una distinzione fra fondamentalismo e ultra-fondamentalismo. Entrambi rifiutano la modernità, come luogo dove la ragione, la cultura e la politica sono totalmente emancipate dalla fede, il che per il fondamentalismo è qualche cosa di negativo. Tuttavia il fondamentalismo, pur mantenendo un'opposizione di principio alla modernità, di fatto si rende conto che nella modernità deve vivere, si adatta, e viene a qualche compromesso pratico. L'ultra-fondamentalismo invece rifiuta qualunque compromesso. Non volendo adattarsi alla modernità, o se ne separa fisicamente, andando a costruire comunità isolate su qualche montagna o in qualche deserto, o esprime il suo

rifiuto della modernità con la violenza e il terrorismo.

Venendo al fondamentalismo islamico, le sue origini remote risalgono all'assedio di Vienna del 1683, la più grande sconfitta della storia dell'islam, su cui i musulmani discutono ancora oggi. Un esercito più numeroso, meglio addestrato, meglio armato e che ha dalla sua anche profezie di vittoria che risalgono alle origini dell'islam in teoria non può perdere. Ma perde. Perché? Fin da subito nel mondo islamico si contrappongono due risposte. Per la prima, l'islam ha perso perché è rimasto indietro rispetto all'Europa. Si tratta di fare appello a consulenti europei e modernizzare l'esercito, l'amministrazione, il governo, finendo poi per modernizzare fatalmente anche la cultura. Per la seconda risposta è tutto il contrario: l'islam ha perso perché si è avvicinato troppo all'Europa. I primi musulmani del deserto erano analfabeti, ma vincevano tutte le battaglie. Al momento della sconfitta di Vienna – secondo questa lettura – i sultani di Istanbul avevano alla loro corte pittori francesi e musicisti italiani, ma avevano perso la fede semplice che consentiva ai loro antenati di vincere le guerre.

Fin dall'inizio questa seconda lettura – chiamata prima «tradizionalista» e poi, quando si dota nel secolo XIX di una maggiore struttura ideologica, «fondamentalista» – è minoritaria e confinata a «periferie dell'impero», liquidate con un'alzata di spalle come irrilevanti dai sultani ottomani: l'Arabia, la Nigeria, l'India. Prevale la prima lettura – quella «modernista» – con le modernizzazioni dei sultani che preparano quelle, più radicali, dei Giovani Turchi e di Kemal Atatürk (1881-1938). La massoneria, che si era ampiamente diffusa in Medio Oriente, offre ai «modernisti» un quadro dottrinale di riferimento, e la decolonizzazione quasi ovunque è gestita da sostenitori di questa corrente, che controllano le forze più organizzate nei vari Paesi, gli eserciti. Il «fondamentalismo» resta minoritario e perseguitato. La prima risposta al dilemma dell'islam sembra unanimemente vittoriosa.

Nel decennio 1979-1989, tuttavia, le cose iniziano a cambiare. Nel 1979 per la prima volta il fondamentalismo vince e va al potere, dove nessuno se lo aspetta: in Iran, dove il regime degli scià sembra offrire il volto più attraente e patinato della modernizzazione. I regimi militari, laici e massonici usciti dalla decolonizzazione si rivelano quasi ovunque brutali e corrotti. In politica estera molti si erano appoggiati all'Unione Sovietica, che prima diventa invisa ai musulmani invadendo il sacro suolo dell'islam in Afghanistan e poi sparisce dalla scena mondiale.

La crisi della prima risposta, modernista, al dilemma dell'islam dà vigore alla seconda, fondamentalista. I regimi militari tengono, spesso con l'aiuto non più dell'Unione Sovietica ma di Stati Uniti, Gran Bretagna e Francia. Ma tengono con sempre maggiore difficoltà. Dove si celebrano libere elezioni, i laicisti sono spesso sconfitti dai fondamentalisti. Questo fondamentalismo istituzionale, elettoralmente vincente, si trova però a dover patire la concorrenza e le critiche dell'ultra-fondamentalismo.

Nella sua incarnazione moderna, quest'ultimo nasce nel 1981 con l'attentato al presidente egiziano Sadat. L'attentato è un successo sul piano militare – i terroristi riescono a uccidere un leader protetto da un imponente apparato di sicurezza – ma un fallimento sul piano politico. Non ne segue, come gli attentatori avevano sperato, una rivoluzione islamica in Egitto, ma l'arresto e l'impiccagione dei principali leader fondamentalisti, nella sostanziale indifferenza della popolazione. Dopo il 1981 il fondamentalismo propriamente detto sceglie di puntare al potere attraverso la lenta islamizzazione della società, la richiesta di democrazia e le elezioni. Se ne separa appunto l'ultra-fondamentalismo, guidato in Egitto da Ayman al-Zawahiri, l'attuale leader di al-

Qa'ida, che vuole invece continuare sulla via del terrorismo e degli attentati.

Ma anche l'ultra-fondamentalismo ha le sue divisioni. La più importante avviene dopo l'11 settembre 2001 e i successivi attentati di Madrid (2004) e Londra (2005). Anche qui si tratta di successi militari, ma con esiti politici ambigui. Ci sono ormai sufficienti documenti per sapere qual era lo scopo cui secondo Osama bin Laden (1957-2011) dovevano servire questi attentati. La sua tesi era che i governi laicisti o «falsamente» musulmani del Medio Oriente stanno in piedi solo perché sostenuti dall'Occidente. Se il burattinaio occidentale taglia i fili, i burattini – cioè i governi del Medio Oriente – cadono rapidamente. Gli attentati dovevano servire a convincere gli occidentali che occuparsi del Medio Oriente non era salutare, spaventando l'opinione pubblica e creando una pressione sui governi che li avrebbe indotti a ritirarsi da ogni intervento nei Paesi arabi.

Bin Laden aveva studiato a Londra, dove frequentava gli stadi di calcio – era tifoso dell'Arsenal – ma rifiutava sdegnosamente di andare al cinema. Se avesse visto qualche western, avrebbe capito che il calcolo poteva funzionare – e funzionò – per qualche Paese europeo, ma non per gli Stati Uniti. Quando si sentono attaccati, gli Stati Uniti reagiscono. Dopo l'11 settembre reagiscono in modo confuso, commettendo molti errori, ma certamente disarticolano le basi di al-Qa'ida in Afghanistan e, con il prosieguo della presidenza Bush, iniziano a occuparsi del Medio Oriente non di meno, ma di più. Di qui critiche in al-Qa'ida alle strategie di bin Laden, e la nascita di un'opposizione interna. Le opposizioni a bin Laden trovano un punto di coagulo nella figura di Abu Musab al-Zarqawi (1966-2006), leader di al-Qa'ida in Iraq. Non solo Zarqawi considera di scarsa utilità gli attentati in Occidente, ma accusa bin Laden di accordi sottobanco con l'Iran sciita e la Siria di Assad, che è un alauita (cioè appartiene a un'eresia sciita), dal suo punto di vista inaccettabili perché non considera gli sciiti autentici musulmani. Quando si imbatte in sciiti, Zarqawi li uccide senza pietà. Il conflitto fra Zarqawi e al-Qa'ida è così forte che, quando il primo è ucciso dagli americani nel 2006, sono in molti a pensare che le informazioni su dove trovarlo siano arrivate ai servizi statunitensi – tramite quelli pakistani – dallo stesso bin Laden.

Di qui un risentimento mai sopito fra i partigiani di Zarqawi e al-Qa'ida, che esplode nel febbraio 2014 quando l'ISIS – che riunisce sostanzialmente chi in Iraq e Siria si considera erede di Zarqawi, più militari nostalgici di Saddam Hussein – si separa da al-Qa'ida. L'attuale ISIS e al-Qa'ida avevano però condiviso un percorso comune dal 2011, l'anno della morte di bin Laden, al 2014, nel corso del quale era emersa l'idea dell'opportunità di non limitarsi al terrorismo ma puntare a costituire veri e propri Stati, certo non riconosciuti dalla comunità internazionale, che battessero moneta, riscuotessero tasse, avessero le loro scuole, polizie e ospedali. Solo che al-Qa'ida pensava a piccoli «emirati» leggeri, diffusi a macchia di leopardo nell'intero mondo islamico, dal Mali alla Somalia e dallo Yemen ai territori tribali fra Afghanistan e Pakistan, mentre l'ISIS ha deciso di puntare a un unico grande califfato.

Sia al-Qa'ida sia l'ISIS organizzano anche attentati in Occidente. Talora collaborano, come nel caso di Charlie Hebdo. L'ISIS non è nato con lo scopo primario di destabilizzare l'Occidente, ma di costruire un califfato in Oriente e in Africa. Per questo ha bisogno di volontari, che costituiscono il nerbo del suo esercito. Dopo l'episodio di Charlie Hebdo, non solo gli analisti ma le stesse pubblicazioni dell'ISIS avevano messo in chiaro a che cosa servono quel genere di attentati. Sono spot pubblicitari per il reclutamento di nuovi militanti che partano dall'Occidente e vadano a combattere in Siria e in Iraq. E sono spot che funzionano: secondo alcune valutazioni, i combattenti

partiti dalla Francia per arruolarsi nell'ISIS sono ormai più di mille.

Se questo era vero per Charlie Hebdo, nei mesi passati dall'attacco al giornale satirico francese nel gennaio 2015 ai nuovi attentati di Parigi di novembre 2015 e a quelli in Belgio e Francia del 2016 qualche cosa è cambiato. Lo spot pubblicitario per reclutare giovani estremisti disposti a partire per le terre del califfato rimane il primo motivo degli attentati. Ma se ne aggiunge un secondo, anche qui chiaramente illustrato nella letteratura dell'ISIS, che tra l'altro è scritta da persone di buona cultura. Lo stesso califfo al-Baghdadi non è un contadino, ma un accademico con uno, o secondo altrui due, dottorati universitari.

Il secondo obiettivo è creare il caos in alcuni Paesi identificati come «a rischio» per l'incapacità della polizia di controllare periferie e banlieues dove non osa neppure avventurarsi e dove ci sono tanti musulmani. Il caos costringerà la polizia a occuparsi d'altro e a non ostacolare il reclutamento dell'ISIS. E in una società in preda al caos il reclutamento diventerà anche più facile. Lo spiega un opuscolo pubblicato nel mese di luglio 2015 dall'ISIS, «Gang musulmane».

Un autore particolarmente influente sull'ISIS - ma anche sull'ultima generazione di al-Qa'ida - è il siriano, ma cittadino spagnolo, Abu Mussab al-Suri, da molti anni in carcere in Siria. È un teorico del jihadismo che ha criticato al-Qa'ida per la sua ossessione nei confronti degli Stati Uniti, che ha portato agli attentati dell'11 settembre 2001, spettacolari ma politicamente inutili. Secondo al-Suri occorre invece colpire in Europa. Perché gli europei, a differenza degli americani, si spaventano e si ritraggono quando sono colpiti. E perché le periferie musulmane dell'Europa, soprattutto in Francia e in Belgio, sono a un passo dal diventare piccoli emirati, terre di nessuno dove la polizia a stento osa avventurarsi e dove il reclutamento per il jihad in Medio Oriente può procedere quasi indisturbato. Le teorie di Suri sembravano lontane dalla realtà, ma sono state riprese e sviluppate da un altro teorico siriano dell'ultra-fondamentalismo, Abu Mohammad al-Adnani (1977-2016), collaboratore di Zarqawi e dal 2014 portavoce dell'ISIS.

Adnani ha sviluppato la teoria secondo cui il «terrorista del futuro» è un giovane musulmano occidentale arrabbiato, che magari non frequenta le moschee e non ha mai incontrato di persona un esponente dell'ISIS, ma tramite Internet si radicalizza e compie attentati con mezzi di fortuna, da un coltello a un camion lanciato contro la folla com'è avvenuto a Nizza il 14 luglio 2016. Come ha mostrato lo storico svizzero Olivier Moos nel suo *Le jihad s'habille en Prada* (Religioscope, Friburgo 2016), non è «strano» che molti degli ultimi attentatori non avessero mai messo piede in una moschea, facessero uso di droghe e avessero una vita sessuale sregolata. È al contrario «normale» e corrisponde alla nuova strategia di reclutamento di Adnani, il cui obiettivo tipico è un musulmano che odia la società occidentale in cui vive e la accusa di non avergli offerto il benessere promesso, che passa molte ore su Internet, e che idealizza la violenza in genere. Si parla molto di «lupi solitari», ma l'analisi è vecchia: le nuove comunità sono virtuali, vivono solo su Internet, e nessun lupo è più veramente solitario. È «vecchia» anche la distinzione fra terroristi legati all'ISIS e terroristi che soffrono semplicemente di turbe psicologiche - la nuova propaganda dell'ISIS modello Adnani va precisamente alla ricerca di candidati al terrorismo che manifestino qualche disadattamento psicologico...

Ne consegue che anche l'anti-terrorismo va ripensato radicalmente. Chiudere le moschee dove si predica l'odio non è inutile - alcuni terroristi sono ancora reclutati lì - ma non serve contro i «nuovi» terroristi reclutati con il «metodo Adnani», che frequentano i night-club molto più delle moschee. La sorveglianza del territorio e della Rete sono senz'altro utili, ma ultimamente la lotta al

terrorismo di nuova generazione implica un'offerta d'integrazione intelligente che disinnesci il vittimismo di tanti giovani immigrati, il quale costituisce il terreno su cui fiorisce il reclutamento dei terroristi. Gestì simbolici come la proibizione del velo o del burkini e slogan contro l'islam in genere alimentano invece quello stesso vittimismo e finiscono per rendere più facile l'azione di propaganda delle organizzazioni terroristiche.

10. L'IRC nella scuola di stato come promotore di una cultura inclusiva e di pace

Emanuela Visca

La fragilità dei legami sociali e la crescita della conflittualità nella società odierna, sono legate all'indebolimento dell'ethos civile che si nutre della saldezza della fede cristiana entro l'ideale della prossimità. L'opposizione radicale tra un Dio "cattivo" veterotestamentario e un Dio "buono" del N.T. è stata respinta in modo determinato, anche se può permanere entro l'apologetica popolare. È Cristo stesso a disinnescare il conflitto violento difendendo l'autentica rivelazione di Dio come Abbà implicando un'idea di fede connotata dalla relazione affettiva con Dio.

La realtà scolastica d'oggi, anche in età pre-scolare, è caratterizzata in misura crescente dall'azione di comportamenti aggressivi tipici dei Disturbi della Condotta che impongono la necessità di interventi preventivi globali che chiamino in causa tutto il team docente in sinergia con i servizi territoriali e le famiglie per riorientare positivamente le traiettorie evolutive con probabile esito disadattivo. L'inclusione dell'altro, nell'elaborazione di un Piano Annuale per l'Inclusione, si concretizza nell'accoglienza e nella valorizzazione della diversità; l'IRC in prospettiva interculturale diviene allora il luogo di incontro e di dialogo nel quale i bambini possono sperimentare relazioni serene. Partendo dalle domande esistenziali e dai bisogni educativi dei discenti si giunge al loro riconoscimento come soggetti di diritti oltre che come oggetti di tutela e di cura. Gli approfondimenti narrativi di pericopi evangeliche scelte, il setting di attività laboratoriali e ludiche anche mediante il ricorso delle tecnologie della comunicazione e a metodologie didattiche innovative consentono, soprattutto agli IdR, di realizzare una didattica che sia pienamente inclusiva, promuovendo la pace, l'accoglienza dell'altro e l'altruismo come valori nella scuola di Stato.

11. Nuovi Movimenti Religiosi: esperienze di affiliazione alla luce del modello integrato di Rambo e coll.

Raffaella Di Marzio

La relazione esporrà il modello multidisciplinare e integrato di conversione elaborato da Rambo e coll., attraverso l'esame critico e sinottico di tredici interviste a persone che si sono affiliate alla Chiesa di Scientology, all'ISKCON (Hare Krishna), a Damanhur e all'Istituto Buddista Italiano Soka Gakkai. Saranno messi in evidenza alcuni elementi, sulla base dell'esperienza riferita dagli intervistati, che sembrano confermare alcuni pilastri teorici della teoria e del modello elaborato da Rambo e coll. per lo studio della conversione. In particolare, i seguenti: la decisione di affidarsi a un NMR è un processo attivo, complesso e in divenire, che dipende simultaneamente da fattori intrapsichici, interpersonali e sociali, e assume determinate caratteristiche a seconda delle caratteristiche distintive di un determinato movimento e delle strategie che utilizza per guadagnare proseliti.