

LUISS 

Institute for European
Analysis and Policy



EMUNA Brief1/2025

Settarismi, estremismi religiosi e radicalizzazione

Emuna Italia diffonde questo testo, la cui responsabilità intellettuale è unicamente dell'Autore

I fanatismi: radici psicosociologiche e conseguenze sociali

Prevenire e contrastare odio e violenza salvaguardando i diritti umani

Raffaella Di Marzio¹

PIB - Pontificio Istituto Biblico, Roma – 15 gennaio 2025

Abstract

Il tema sarà sviluppato da una prospettiva psicologica a partire dalle teorie maggiormente condivise in ambito accademico, che hanno permesso una maggiore comprensione dei complessi meccanismi psicologici che spingono le persone a scegliere di aderire a una religione, a forme di spiritualità comunitarie oppure a ideologie di varia matrice. Saranno, inoltre, esaminate le possibili conseguenze psicologiche di queste scelte sull'individuo e la società, che possono manifestarsi su un continuum che va dalla promozione dello sviluppo personale e dell'adattamento alla società alla perdita di fiducia e stima di sé, con conseguenze potenzialmente distruttive sul contesto di appartenenza. In questo ambito saranno forniti alcuni spunti di riflessione sulla psicologia del convertito nelle dinamiche di radicalizzazione. Nella seconda parte saranno illustrati i documenti emanati da importanti istituzioni internazionali che affrontano questi temi: la prevenzione e il contrasto delle derive settarie criminali, salvaguardando il diritto all'esercizio della libertà di religione credo e coscienza, il terrorismo internazionale e il difficile compito che gli Stati hanno di integrare e salvaguardare sia il diritto dei cittadini alla sicurezza che quello a esercitare la libertà di religione e credo.

¹ Psicologa della Religione e Direttrice del Centro Studi sulla Libertà di Religione Credo e Coscienza (LIREC). Docente di Psicologia al Master di I livello in "Prevenzione della radicalizzazione eversiva, sicurezza e cybersecurity. Politiche per l'integrazione interreligiosa e interculturale e per la deradicalizzazione" (a.a. 2024-2025) presso l'Università degli Studi Aldo Moro di Bari - Dipartimento di Giurisprudenza

1. Le radici psicosociologiche dei fanatismi

In questo contributo per “fanatismo” si intende “un sentimento religioso o non religioso caratterizzato da rigide intolleranze nei confronti di tutti coloro che non si riconoscono o non condividono il credo trasmesso” (Samir 2017, p. 199)

Per comprendere quali possano essere le radici psicologiche e sociali dei fanatismi è necessario prendere in considerazione le teorie maggiormente condivise in ambito accademico, che hanno permesso una maggiore comprensione dei complessi meccanismi psicologici che spingono le persone a scegliere di aderire a una religione, a forme di spiritualità comunitarie oppure a organizzazioni fondate su ideologie di varia matrice, in modo “totalizzante”, tanto da trasformare in modo significativo i loro rapporti sociali e, in generale la loro stessa esistenza.

Lo sviluppo della letteratura scientifica sul tema ha registrato un’impennata negli anni settanta e ottanta, quando, negli Stati Uniti, si verificarono conversioni di massa a gruppi religiosi e spirituali minoritari e alternativi, spesso definiti, in senso criminologico, “sette”. Le affiliazioni di moltissimi giovani a questa tipologia di organizzazioni sollevarono una serie di problemi sociali e politici, legati alla libertà di religione, credo e coscienza, e coinvolsero profondamente sia il mondo giuridico che quello dei professionisti della salute mentale, senza dimenticare il significativo contributo fornito dai sociologi e dagli storici della religione. L’allarme per le conversioni di massa attirò l’attenzione dei media e delle famiglie preoccupate (Wright e Ebaugh 1993) e suscitò, per la sua problematicità e per le sue relazioni con processi sociali più ampi, la rinascita di studi e ricerche sul fenomeno generale della conversione, per lo più abbandonati negli anni precedenti.

In quel periodo, e nei decenni successivi, per spiegare il fenomeno della conversione a gruppi che si distinguevano per dottrine e prassi dalla cultura di maggioranza, un certo numero di studiosi si servì della nozione di “lavaggio del cervello”, secondo la quale la trasformazione del sé e la conversione a un nuovo credo verrebbe imposto in modo coercitivo, tanto da violare la libera volontà della persona. Sulla base di questa teoria, parallelamente alle conversioni di massa, si diffuse la pratica della “deprogrammazione”: persone incaricate dalle famiglie dei giovani convertiti, insieme a ex membri e a esponenti dei movimenti antisette, rapivano e tentavano di “deprogrammare” gli adepti praticando su di essi una forma di “lavaggio del cervello” al contrario (Di Marzio 2012).

Per indicare sinteticamente la direzione dei diversi modelli psicologici, elaborati per interpretare il fenomeno della conversione, si può affermare che essi si collocano in un continuum ai cui estremi si ritrovano i concetti di “libertà di scelta” (modello intrinseco) e di “persuasione coercitiva” o “lavaggio del cervello” (modello estrinseco), con molte posizioni intermedie. Il modello, “estrinseco” considera il convertito come “passivo”, mentre il primo, “intrinseco”, enfatizza la figura del *religious seeker*, fondamentalmente attivo (Di Marzio 2014).

Da allora le ricerche sul campo si sono moltiplicate, nel tentativo di comprendere se, e in quale misura, il modello “estrinseco” di conversione avesse realmente le basi scientifiche che rivendicava o potesse, comunque, ritenersi empiricamente fondato. Negli Stati Uniti il dibattito sul punto si accese maggiormente per la presenza, nei tribunali, di esperti, ingaggiati dagli avvocati dei genitori, che utilizzavano la teoria del lavaggio del cervello come base per accusare gruppi religiosi e spirituali di aver indotto la conversione dei figli. Durante uno di questi processi, nel 1983, l’American Psychological Association (APA) aveva deciso di prendere una posizione nel merito e aveva affidato a una *task force* chiamata DIMPAC (*Deceptive and Indirect Methods of Persuasion and Control*, “Metodi ingannevoli e indiretti di persuasione e di controllo”) presieduta da Margaret Singer e altri studiosi, la redazione di un rapporto che fornisse le informazioni di base indispensabili sulle teorie che essi sostenevano. Tale rapporto era indispensabile per formulare una valutazione dello status scientifico della teoria. L’11 maggio 1987, l’ufficio BSERP (Board of Social and Ethical Responsibility for Psychology), a nome dell’APA, aveva pubblicato un Memorandum in cui rifiutava il “rapporto finale della task force” perché “manca del rigore scientifico e dell’accostamento critico equilibrato necessari per un’approvazione dell’APA”. L’APA, con il Memorandum del 1987, intendeva, da una parte dichiarare “priva di rigore scientifico” la teoria del lavaggio del cervello nella versione tipicamente presentata da Margaret Singer

(Singer e Lalich 1995) e dal movimento anti-sette, dall'altra lasciare aperta la porta ad altre teorie della persuasione e della manipolazione diverse rispetto a quella di Margaret Singer (APA, Memo, 11/05/1987). In seguito a questa e ad altri pronunciamenti di associazioni professionali che si collocano sulla stessa linea, da alcuni decenni, la letteratura scientifica sul fenomeno si è decisamente e ufficialmente espressa criticamente verso le diverse formulazioni della teoria del "lavaggio del cervello", e, in generale, del "modello interpretativo estrinseco" o "coercitivo", poiché esso risulta privo di fondamento empirico, quindi non scientifico.

A decenni di distanza da questo pronunciamento la ricerca nel settore ha fatto ulteriori progressi e attualmente un'ampia gamma di studi ha accertato l'inesistenza di un'inspiegabile o onnipotente psicotecnologia che renderebbe le preferenze individuali irrilevanti, quando una persona si affilia a una determinata religione, minoritaria o maggioritaria, o aderisce a un gruppo politico che propugna una determinata ideologia (Introvigne 2002). Le ricerche finalizzate allo studio del tipo di persone che aderisce a movimenti spirituali e laici "non convenzionali", o che sono attratte da tali gruppi, sembrano indicare che i potenziali adepti non vengano scelti a caso nella popolazione, ma manifestano certe qualità e interessi personali che li predispongono a quella particolare tipologia di disaffiliazione (Di Marzio 2010; 2016; 2023; 2024).

Inoltre, a partire dalla metà degli anni novanta, l'approccio degli psicologi allo studio della conversione è mutato, superando una visione della fede religiosa come un fattore predisponente a disturbi di tipo psicologico (cfr. Lukoff, Lu e Turner 1997): attualmente, molti di essi guardano alla religione come a una variabile indipendente che può avere effetti sia positivi che negativi sulla personalità (Aletti 2010; Hood, Hill e Spilka 2009). La linea interpretativa maggiormente condivisa è quella che vede nell'affiliazione e disaffiliazione da questa tipologia di gruppi un processo di ricerca attiva e consapevole, nel corso del quale l'individuo sceglie il movimento che sembra rispondere meglio alle sue esigenze e ai suoi bisogni. Questa prospettiva – tuttavia – non preclude l'esistenza di influenze, anche indebite, sia da parte del leader e del gruppo religioso a cui la persona si affilia, che dei gruppi sociali antagonisti attivi nel contesto sociale in cui la scelta religiosa si verifica.

Nell'ultima decade, inoltre, nell'ambito degli studi psicologici sull'affiliazione si è andata delineando la figura del *religious seeker* (Streib 2014; Wright 2014), un soggetto in ricerca fondamentalmente attivo sia nell'adesione ai Nuovi Movimenti Religiosi che, in generale, alle nuove forme di spiritualità o aggregazioni caratterizzate da attivismo ideologico di varia matrice, che sembrano in grado di soddisfare bisogni e dare risposte che non risultano disponibili all'interno delle chiese tradizionali o dei gruppi sociali "tradizionali", come, per esempio i partiti politici.

In conclusione, la complessità del fenomeno che si intende studiare richiede un approccio dinamico, flessibile e multidisciplinare che non escluda contributi, teorici e metodologici, di diverso orientamento.

2. Indagine esplorativa sull'affiliazione e disaffiliazione alla luce di un modello olistico e interdisciplinare

Per comprendere questo fenomeno – e le controversie che a esso si ricollegano – può essere utile esplorare, da un punto di vista psicologico, il vissuto di persone affiliate e disaffiliate da gruppi religiosi e spirituali minoritari. Poiché alcune di queste organizzazioni vengono talora incluse tra le "sette" (*cults*), un termine utilizzato in senso criminologico dai media, di conseguenza, anche la decisione di affidarsi o disaffiliarsi da una di esse può essere interpretata in senso negativo, diversamente da come generalmente viene considerato lo stesso fenomeno quando si prendono in considerazione organizzazioni religiose *mainline*. Il termine "setta" è da tempo abbandonato dagli studiosi perché generico, stigmatizzante e discriminatorio, mentre i media, i movimenti antisette e gli ex membri ostili continuano a utilizzarlo. Gli studiosi preferiscono usare definizioni come "nuovi movimenti religiosi", "movimenti religiosi e spirituali alternativi", ecc. In questi gruppi gli individui sperimentano cambiamenti significativi nella loro esistenza, dal punto di vista cognitivo ed emotivo, che possono influire anche sulle relazioni con gli altri gruppi di riferimento. La

valutazione degli esiti – positivi e negativi – di queste trasformazioni, dal punto di vista psicologico, è molto complessa.

L'indagine esplorativa che ho condotto su 34 persone affiliate e disaffiliate da sette diversi gruppi: Istituto Buddista Italiano Soka Gakkai, Hare Krishna, Damanhur, Chiesa di Scientology, Testimoni di Geova, Associazione Archeosofica (Di Marzio 2023) e praticanti della Scuola Yoga Atman (Di Marzio 2024), mi ha permesso di esaminare l'esperienza e il processo decisionale che, per queste persone, si era concluso con la loro affiliazione o disaffiliazione.

Grazie alla ricognizione della letteratura scientifica sul tema è stato possibile inquadrare, sistematizzare e interpretare le esperienze raccolte collocando i risultati in un contesto scientifico consolidato e ampiamente condiviso che rientra nella prospettiva generale della psicologia della religione, la branca della psicologia che si propone di osservare l'atto psichico nel suo concreto esercizio intenzionato (Milanesi e Aletti 1973), salvaguardando così la neutralità dello psicologo quando propone dati e interpretazioni psicologiche della condotta religiosa (Vergote 1993; tr. it. 2010).

Il modello prescelto per effettuare l'esame critico e comparativo delle interviste è quello elaborato da Lewis Rambo, in collaborazione con altri studiosi (Rambo 1993; Rambo e Baumann 2012; Rambo e Haar Farris 2012; Rambo e Farhadian 2014), che rappresenta un paradigma di riferimento utile per esaminare e confrontare le esperienze raccolte. Analogamente a molti altri ricercatori di quei gruppi religiosi minoritari considerati "controversi", Rambo si era interessato a comprendere le ragioni dello straordinario successo del loro proselitismo, specialmente tra i giovani. Diversamente dalla posizione di coloro che attribuivano tale successo a tecniche di persuasione indebite e a forme di proselitismo ingannevole (Singer e Lalich 1995), l'approccio di Rambo (1993) rifugge da spiegazioni semplicistiche e valorizza la complessità delle dinamiche coinvolte nel fenomeno.

Il suo modello affronta lo studio della scelta religiosa o spirituale all'interno di un paradigma interpretativo che si struttura in sette stadi: *contesto*, *crisi*, *ricerca*, *incontro*, *interazione*, *impegno*, *conseguenze*:

- *Contesto*: non si può parlare adeguatamente della psiche di una persona senza prima contestualizzarla. La matrice nella quale avviene una trasformazione religiosa e spirituale include quattro dimensioni: personale, sociale, culturale e religiosa (Rambo 1993, 20-43; Rambo e Bauman 2012, 882-883).

- *Crisi*: gli studiosi concordano in genere che una conversione sia preceduta da una crisi. Tali crisi creano disorientamento, ma anche opportunità di trasformazione personale, mobilitazione di energie e rivitalizzazione di miti, rituali e simboli (Rambo 1993, 44-55; Rambo e Bauman 2012, 883-884).

- *Ricerca*: è un processo con il quale si cerca di dare significato e scopo alla propria vita. Mentre la letteratura classica della psicologia della religione descriveva i convertiti come persone passive, gli psicologi e i sociologi, recentemente, hanno iniziato a considerare le persone come protagoniste attive nella creazione di significato e nella scelta tra le diverse opzioni religiose possibili. Le persone, inoltre, sono motivate da un'ampia varietà di fattori, che possono cambiare nel tempo (Rambo 1993, 56-65; Rambo e Bauman 2012, 884-885).

- *Incontro*: riguarda il contatto fra il potenziale convertito e il "reclutatore", o missionario, incaricato di fare proselitismo. Così come i seguaci hanno bisogno di leader, i leader hanno bisogno di seguaci. Rambo identifica quattro componenti principali nella strategia del missionario: il livello di enfasi posta nel fare proselitismo (grado di proselitismo), lo stile strategico (stile strategico), il metodo di contatto (modo di contatto) e i possibili benefici per il convertito (benefici potenziali) (Rambo 1993, 66-101; Rambo e Bauman 2012, 885-887).

- *Interazione*: se le persone continuano a rimanere nel gruppo dopo l'incontro, l'interazione si intensifica. In questo stadio il potenziale convertito impara di più sugli insegnamenti, lo stile di vita e le aspettative del gruppo, che offre varie opportunità, formali e informali, per coinvolgere pienamente le persone (Rambo 1993, 102; Rambo e Bauman 2012, 887).

- *Impegno*: nello stadio precedente l'individuo fa propria la storia del nuovo gruppo, mentre nello stadio dell'impegno quest'ultima viene ulteriormente interiorizzata dal convertito, che vive un'esperienza di ricostruzione biografica. Anche se la teoria dell'attribuzione (Spilka, Shaver e Kirkpatrick 1985) può spiegare il

passaggio del convertito alla nuova vita, ogni aspetto dell'esistenza ordinaria può essere visto come un sottile processo di riorganizzazione della propria biografia. Anche nella conversione religiosa e spirituale viene spesso richiesto, implicitamente o esplicitamente, d'interpretare la vita attraverso nuove metafore, immagini e storie (Rambo 1993, 124; Rambo e Bauman 2012, 888-889).

- Conseguenze: le conseguenze della conversione sono determinate, in parte, dalla natura, dall'intensità e dalla durata del processo di conversione. Molti studiosi contemporanei credono che una conversione autentica sia un processo di costante trasformazione. Il cambiamento iniziale, anche se importante, è solo il primo passo di un lungo processo che può anche prevedere affiliazioni e disaffiliazioni successive.

Sulla base di questa disamina estremamente sintetica degli stadi del modello di Rambo et al. risulta evidente quanto il processo di conversione – per gli autori – sia un puzzle complesso nel quale interagiscono numerosi fattori: persone, istituzioni, eventi, idee, esperienze, che si relazionano all'interno di un campo di forze nel quale assumono importanza rilevante le dinamiche sociali e culturali.

I dati che ho raccolto dall'esame critico e comparativo delle interviste ai miei 34 soggetti, anche considerando tutti i limiti di un'indagine esplorativa, esaminati e interpretati alla luce di questo modello e di altri, permettono di avvalorare la tesi su quale possa essere la metodologia più adeguata ad affrontare il fenomeno: la decisione di aderire, rimanere o lasciare un gruppo è un processo complesso che va studiato con un approccio globale, euristico e multidisciplinare, grazie al quale sia possibile valutare la scelta del soggetto dal punto di vista psicologico, come un atto complesso e libero, nella misura in cui ogni scelta umana può esserlo.

In tal senso, non esiste alcuna scelta individuale che non sia influenzata da fattori interni ed esterni; la ricerca in questo campo può – se risponde ai criteri della metodologia scientifica – individuare quali fattori siano in gioco e in che misura la scelta dell'individuo contribuisca o meno a promuovere il suo sviluppo individuale e sociale. Il compito della psicologia della religione è proprio quello di individuare sia gli elementi liberanti che quelli limitanti la crescita e la scelta libera in campo religioso. Le conclusioni dell'esame comparativo e critico delle interviste ha permesso di verificare la validità del modello di Rambo. Grazie ai dati raccolti attraverso l'intervista e l'osservazione – e nonostante la diversità dei movimenti a cui i soggetti si sono affiliati – è stato possibile individuare numerosi fattori e dinamismi comuni che hanno influito sulla scelta di un determinato gruppo e che corrispondono a quelli inclusi da Rambo nel suo modello, per ciascuno dei sette stadi.

L'esito di questa indagine ha inoltre permesso di rilevare la corrispondenza dei dati raccolti con quelli emersi in altre ricerche e di consolidare la posizione critica di questo lavoro verso quelle teorie che vedono l'individuo del tutto "passivo" di fronte all'altrui potere carismatico, in linea con i risultati di una vasta letteratura contemporanea sul fenomeno che attribuisce al convertito un ruolo generalmente attivo e consapevole (Di Marzio 2023; 2024).

Queste considerazioni, riferite a un gruppo ristretto di soggetti, non permettono di escludere gli altri possibili esiti del processo di cambiamento: invece dell'autodeterminazione e responsabilizzazione individuale, in alcuni contesti, quando l'esercizio del potere dentro il gruppo risulti abusivo, si verifica la perdita di fiducia personale e stima di sé. In questi casi è importante studiare la relazione che esiste tra le dinamiche di potere presenti all'interno dei gruppi e la capacità di autodeterminazione dell'individuo per verificare se l'adesione a una organizzazione possa danneggiare o promuovere il benessere psicologico della persona e il suo atteggiamento verso l'ambiente sociale nel quale vive.

3. Psicologia del convertito nelle dinamiche di radicalizzazione

In questa parte si prenderanno come riferimento i contributi presentati durante una tavola rotonda tenutasi presso l'Università Pontificia Salesiana nella quale il fanatismo è stato esaminato da diverse

prospettive, tra le quali anche quella psico-pedagogica, al fine di cogliere le motivazioni che hanno spinto alcuni individui verso il baratro della violenza e qualche prospettiva per il suo superamento (Marin e Kuruvachira 2017).

Un contributo particolarmente significativo in proposito è quello di Samir (2017). Egli intende il fanatismo come “un sentimento religioso o non religioso caratterizzato da rigide intolleranze nei confronti di tutti coloro che non si riconoscono o non condividono il credo trasmesso” (Samir 2017, p. 199) e ne individua due componenti chiave: la sfera soggettiva e quella collettiva.

Le radici personali sono da ricercare nelle caratteristiche di personalità: si tratta di individui frustrati, incapaci di assumere delle responsabilità e desiderosi di obbedire a un leader. Le radici sociali si ritrovano nella disgregazione dell'ordine sociale, la paura del futuro e nell'insoddisfazione del presente. I luoghi di nascita del fanatico, per Samir, sono i movimenti di massa, poiché non si tratta solo di una condizione individuale ma “deve necessariamente affondare le proprie radici all'interno di una setta, fazione o movimento” (Samir 2017, p. 204).

Rientrano in questa casistica alcuni individui che si sono resi protagonisti di azioni violente e stragi. Tra questi ci sono tre casi emblematici. Il primo è Anders Behring Breivik, che in un attentato a Oslo e a Utoya, nel luglio 2011, uccise 77 persone. Il suo profilo politico-religioso non rientra nei canoni del “pazzo terrorista”, le sue idee sono chiare e dotate di una logica stringente, tanto che egli stesso ha dichiarato che la strage da lui compiuta era stata “un atto atroce ma necessario”: era ossessionato dall'idea che l'Islam potesse invadere l'Europa, unita ad una dose di antimarxismo e antisemitismo. Il secondo è l'italiano Gianluca Casseri, ammiratore di Breivik, che coltivava il culto per il neonazismo e il negazionismo: è il killer che nel dicembre 2011 ha ucciso due senegalesi a sangue freddo, prima di rivolgere l'arma contro sé stesso. Il terzo è Ali Sonboly: nel luglio 2016, ha ucciso 9 persone e ferito altre 27 in una strage in un centro commerciale della Baviera. Non aveva alcun legame con l'ISIS e, mentre compiva il suo atto, ripreso da un filmato, ha urlato “io sono tedesco”, a sottolineare il legame emotivo con la propria nazione (Samir 2017, pp. 209-210).

Sono solo alcuni dei nomi che la stampa e i media in generale hanno tacciato come pazzi isolati, ma scavando a fondo nella storia di ognuno di essi, è possibile riscontrare l'adesione a principi generali sui quali si fonda una logica ferrea, salda e indiscutibile. Tacciare di pazzia ciò che in realtà deriva da un gesto fanatico non permette una reale soluzione del problema. Uno dei primi passi per capire il pensiero di un fanatico moderno è di non concepirlo come pazzo, in quanto nella mente scattano meccanismi di coerenza estrema: il fanatico si caratterizza pertanto per l'inflessibilità, la mancanza di compromessi con dati empirici e, ovviamente, per l'assenza di empatia.

Tale coerenza, secondo il demografo francese Le Bras (2001), si fonda sulla diffusione di ideologie xenofobe e razziste che vanno ricollegate a un fattore che egli chiama “ideologia demografica”. Quest'ultima si cristallizza sotto forma di una “coscienza della popolazione” che ricorda la coscienza di classe, ma, al contrario di quest'ultima, non poggia su condizioni oggettive di sfruttamento, ma si nutre di una storia, di una genealogia e di una narrazione delle origini del tutto immaginarie e fantasiose. Così viene attuata una distinzione tra la popolazione originaria e quella allogena: la prima diventa sinonimo di stabilità e di nazione, la seconda di instabilità e di multiculturalismo. Questo tipo di ideologia, secondo Le Bras, è la stessa che alimenta movimenti e partiti come il *British National Party*, il *Front National* e la Lega Nord (Samir 2017, p. 210).

Bellantoni (2017) ha esaminato le variabili della condotta fanatico-religiosa dal punto di vista della psicologia della religione. La religione, definita come quel complesso di credenze e atti di culto che esprime il rapporto dell'uomo con il sacro e con la divinità, non è mai un atto solitario e riservato, ma sociale. Di conseguenza il fanatismo religioso non può prescindere dall'elemento collettivo. Egli individua, nella condotta fanatico-religiosa, quattro variabili: le predisposizioni genetiche, la storia di vita e il *coping*, l'evento scatenante e la libertà/responsabilità personale.

Nel suo modello, inoltre, per comprendere la condotta fanatico-religiosa, è necessario considerare l'intero arco della vita dell'individuo per verificare quale sia l'esito di quattro diverse linee evolutive, denominate motivazioni esistenziali fondamentali: 1) la fiducia di base, risalente alla qualità della relazione col

caregiver; 2) lo sviluppo di un'adeguata intimità relazionale, che rimanda all'esperienza di poter condividere, in un "luogo relazionale sicuro", le proprie esperienze significative ed emotivamente rilevanti; 3) il supporto verso l'esperienza di una sostanziale considerazione sociale (autostima); 4) l'apertura a una positiva ricerca di senso, capace di dare fiducia e autoefficacia a un personale progetto di vita (Bellantoni 2017, 229-230).

L'esito di queste linee evolutive può determinare lo sviluppo di credenze, atteggiamenti e condotte del fanatico-religioso, che si concretizzano anche in azioni violente, una volta che l'individuo viene a contatto con un ambiente che lo sostiene e lo motiva ad agire.

Bellantoni fa anche riferimento a un'ulteriore importante contributo sul tema, quello di McGregor et al. (2015). Secondo questi autori le ipotesi esplicative più recenti fanno riferimento al concetto di Radicalizzazione Religiosa Aggressiva (ARR), una teoria motivazionale che, attingendo all'ambito della psicologia della personalità, della psicologia sociale e della neurofisiologia, si focalizza sul tema della regolazione dell'obiettivo. In quest'ottica, vengono presi in considerazione tanto i tratti di personalità (oppositivo, ansioso, confusione identitaria e morale), quanto i vantaggi e le minacce percepite dal gruppo di appartenenza del fanatico. La percezione, da parte dell'individuo, di minacce esterne che impediscono/frustrano la regolazione degli obiettivi propri e del gruppo (sottogruppo) di riferimento, contribuirebbero al consolidamento del senso di alienazione e di meccanismi reattivi. Ciò comporterebbe la nascita e il mantenimento di spinte motivazionali verso la stabilizzazione di una Radicalizzazione Religiosa Aggressiva (ARR), che include l'opportunità di un impegno immediato e concreto in gruppi attivi alimentati da narrazioni di cospirazione, infuse da significato cosmico, incoraggiamento alla violenza morale e sigillati da certezze religiose infalsificabili. Gli autori ritengono che l'ARR svolga una funzione difensiva fondamentale, in quanto contribuisce a mascherare/compensare la vulnerabilità dell'individuo, altrimenti "invischiato" in un'angoscia oppressiva.

Si tratterebbe, quindi, di individui deboli e vulnerabili, ma che coltivano per anni un'aggressività latente. In questo ambito, è interessante segnalare la riflessione di Geminiani (2017) sulla relazione tra la condotta violenta dei terroristi e fattori neurobiologici. A suo avviso non si tratta di un'aggressività che deriva da un malfunzionamento cerebrale quanto di una consapevole scelta di comportamenti che hanno lo scopo di indurre paura e quindi destabilizzazione sociale. "La storia personale degli attentatori, la relativa giovane età e la loro estrazione sociale suggeriscono, più che motivazioni di emarginazione sociale, il ruolo di processi psicologici legati a frustrazione, bisogni di appartenenza e ricerca di motivazioni esistenziali, accompagnati da esperienze di violenza che determinano non tanto disfunzioni dei sistemi di controllo del comportamento, quanto la fissazione di credenze in un sistema distorto di valori con conseguente predisposizione a compiere atti di violenza feroce e indiscriminata. Bisogna sottolineare che tali credenze hanno una rilevante connotazione emotiva e questo spiega la relativa facilità con cui possono diffondersi, al di là dei convincimenti razionali, attraverso il ben noto fenomeno del "contagio emotivo" (Geminiani 2017, p. 35). A proposito di questo fenomeno Borgialli indica il ruolo dello psicologo quando cerca di individuare gli elementi che lo favoriscono e le possibilità di arginarlo: "Allo psicologo compete anche contribuire alla comprensione della modalità di diffusione del Male, perché il Male genera il male, come il Bene genera il bene. In particolare il Male può essere contagioso come una malattia virale suscettibile di espandersi nella popolazione se non ci si attrezza per circoscriverlo. Il contagio emotivo è un fenomeno basato sulla trasmissione immediata e involontaria di emozioni, senza alcuna mediazione cognitiva. Le emozioni più "contagiose" sono quelle più primitive e meno elaborate: paura, rabbia e aggressività. È noto come i comportamenti aggressivi possano diffondersi con inquietante rapidità negli stadi, nelle manifestazioni, nelle folle o in ogni circostanza nella quale si indeboliscano i confini dell'io. Anche il Web è un potentissimo vettore di trasmissione del contagio (Borgialli 2017, p.190).

4. Radicalizzazione e deradicalizzazione: conflitto di diritti?

Cercare di comprendere la psicologia del convertito che ha intrapreso un cammino di radicalizzazione eversiva è importante per poter ipotizzare una metodologia adeguata alla prevenzione e al contrasto del fenomeno.

Interessante è, a questo proposito, il contributo di Pezzullo (2017). L'autore sostiene che è importante evitare di porsi di fronte al terrorismo in modo semplicistico e portare avanti discorsi dicotomici assoluti che contribuiscono alla polarizzazione ideologica. È importante, al contrario, proporre “ogni volta che siano possibili interpretazioni più sfumate dei fenomeni socioculturali, attenzione alle complessità sociali, preoccupazioni per temi di marginalità e giustizia economica e sociale, modelli più integrativi, di dialogo, di collaborazione tra realtà (etnie, contesti territoriali, schemi politici ed ideologici) differenti”. Inoltre, “nella prevenzione a livello microsociale (scuole, famiglie, associazionismo), si può porre attenzione ai progressivi cambi di atteggiamento di individui o gruppi, che portano a ‘separarsi’ ed a ‘chiudere il proprio mondo mentale’ in una narrativa semplificatoria, scissoria, in cui tutto il bene sta da una parte e tutto il male dall'altra, ed in cui la persona si attribuisce sempre più un ruolo o responsabilità attiva nell'affermazione dell' ‘unico’ sistema valoriale che ‘deve’ essere perseguito. La rottura dei legami famigliari o amicali pregressi, unita alla perdita delle sfumature interpretative e ad un senso di ‘missione da compiere’ possono essere segnali d'allarme da tenere in debito conto”. In questo contesto la psicologia sociale può aiutare a comprendere il terrorismo, che è un fenomeno “profondamente psicosociale nei suoi scopi, metodi e percorsi di costruzione” (Pezzullo 2017, pp. 80-81).

Il problema della radicalizzazione e le strategie di deradicalizzazione sono inevitabilmente connesse con il diritto all'autodeterminazione e all'esercizio delle libertà fondamentali. La Prof. Sabrina Martucci, coordinatrice, presso l'Università degli Studi di Bari, del Master “Terrorismo, prevenzione della radicalizzazione eversiva, sicurezza e cybersecurity. Politiche per l'integrazione interreligiosa e interculturale e per la deradicalizzazione”, sottolinea l'importanza di un approccio utile a individuare soggetti vulnerabili e favorire il loro “disingaggio dal coinvolgimento nella militanza attiva e nell'ideologia violenta. Questo approccio comporta la possibilità di avviare interventi di anti-radicalizzazione su soggetti a rischio, ovvero percorsi di deradicalizzazione di chi è già radicalizzato e ha maturato un certo livello di adesione alla causa jihadista” (Martucci 2018, p. 3). Secondo Martucci “Il radicalizzato, pur rappresentando nell'immaginario dell'uomo comune ‘il nemico’, il terrorista, è anch'esso portatore di diritti fondamentali incoercibili rappresentati più specificamente da quei diritti e da quelle libertà (come, appunto, l'incoercibilità della coscienza) che, nelle democrazie costituzionali, operano da controlimite, nelle situazioni di emergenza, alle esigenze di sicurezza” (Martucci 2018, p.10).

In questa prospettiva è stata avviata una sperimentazione interessante e innovativa, grazie alla collaborazione tra il Tribunale di Bari e l'Università degli Studi Aldo Moro, che l'autrice definisce “azione laica di deradicalizzazione”, un programma d'azione attuato seguendo delle specifiche linee guida. Il percorso muove dalla premessa che una delle cause della radicalizzazione è “l'uso perverso della religione e non la religione in quanto tale”, come stabilito dalla Risoluzione del Parlamento europeo del 25 novembre 2015 (2015/2063 (INI). Attraverso un'interazione dialogica con il soggetto radicalizzato si favorisce il suo disingaggio dall'ideologia violenta e il suo disimpegno dalla militanza attiva partendo dal “superamento della distinzione tra noi (dei valori occidentali) e loro (gli ‘islamici’); dall'accettazione dell'idea che l'occidente non è in guerra con l'Islam e che i diritti fondamentali sono universalmente condivisi e attingono alla tolleranza, al confronto culturale e religioso, alla pace, al controllo democratico sulle politiche di sicurezza interna dell'Unione” (Martucci 2018, p. 13).

5. La posizione di istituzioni autorevoli su libertà di religione e credo e sicurezza

Di fronte ad alcuni casi di violenza legati a gruppi religiosi e spirituali di varia matrice e ai più recenti attentati terroristici avvenuti in Occidente, le istituzioni internazionali sono intervenute per dare indicazioni e raccomandazioni utili ad affrontare questa tipologia di eventi che mettono in pericolo la sicurezza dei cittadini. In questa parte si prenderanno in considerazione solo tre importanti pronunciamenti che affrontano il problema partendo da contesti diversi.

a) Raccomandazione del Consiglio d'Europa in materia di sette (1412/1999)

Negli anni immediatamente precedenti all'approvazione della Raccomandazione n. 1412 si erano verificati alcuni episodi delittuosi nell'ambito di organizzazioni con caratteristiche settarie. Tali episodi avevano suscitato preoccupazione nei cittadini e richiesto l'intervento del Consiglio d'Europa. Dopo attenta analisi degli episodi verificatisi, l'ascolto delle associazioni di vittime, di studiosi del settore e delle stesse comunità religiose e spirituali, il Consiglio d'Europa ha emanato una Raccomandazione a tutti gli Stati membri nel quale, senza minimizzare quanto accaduto in alcuni Stati, in modo equilibrato e fedele al diritto internazionale sulla difesa della libertà di religione, credo e coscienza, della libera associazione e della libertà dei genitori all'educazione religiosa dei propri figli, indicava dieci azioni che gli Stati avrebbero dovuto intraprendere.

Oltre alla richiesta di potenziare la prevenzione del fenomeno individuando tempestivamente la presenza di gruppi che svolgono attività illegali, abusando dei loro membri, e il dovere delle istituzioni di sostenere le vittime, nella Raccomandazione il Consiglio d'Europa chiedeva agli stati membri anche di "non usare la parola 'setta' perché discriminatoria", di "avere informazioni attendibili su questi gruppi che non siano esclusivamente emanate né dalle sette stesse né da associazioni fondate per difendere le vittime delle sette", "l'uso delle normali procedure della legge penale e civile contro le pratiche illegali svolte in nome di gruppi di natura religiosa, esoterica o spirituale", "incoraggiare un approccio ai nuovi gruppi religiosi che favorisca comprensione, tolleranza dialogo e risoluzione dei conflitti", di "prendere misure ferme contro qualsiasi azione che sia discriminatoria o che marginalizzi i gruppi minoritari" (Consiglio d'Europa, Raccomandazione n. 1412/1999).

b) Consiglio dell'Unione Europea (*EU Guidelines on the promotion and protection of Freedom of Religion or Belief*) (2013)

Le Linee Guida approvate al Consiglio dell'UE e sottoscritte anche dall'Italia, affermano che la libertà di Religione o Credo - *Freedom of Religion or Belief* (FoRB) - è un diritto umano universale, protetto dall'Articolo 18 dell'*International Convention on Civil and Political Rights* (ICCPR). Con questo documento l'Europa si impegna a diffondere e a far accettare questi principi nelle sue *policy* e stabilisce degli standard per le relazioni estere. Le Linee Guida promuovono la libertà di religione o credo cercando di prevenire le violazioni e fronteggiare le situazioni in cui queste violazioni si verificano. Esse forniscono all'UE le indicazioni adeguate per agire e prendere provvedimenti nei riguardi di quelle nazioni che violano la libertà di religione e credo. Nelle Linee Guida si sottolinea come, dal punto di vista della legge internazionale, FoRB ha due componenti:

- la libertà di avere o non avere o adottare una religione o un credo (che comprende il diritto a cambiarlo) in base a una scelta personale;
- la libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo, individualmente o in comune con altri, in pubblico o in privato, nel culto, nell'osservanza dei riti, nelle pratiche e nell'insegnamento.

Il Consiglio dell'Unione Europea ribadisce che "la libertà di pensiero, coscienza, religione o credo si applica in modo equivalente a tutte le persone. È una libertà fondamentale che comprende tutte le religioni o i credo, inclusi quelli che non sono stati praticati tradizionalmente in un dato Paese, i credo di persone

appartenenti a minoranze religiose, nonché le convinzioni non teiste e ateiste. La libertà comprende anche il diritto di adottare, cambiare o abbandonare la propria religione o il proprio credo, esercitando il libero arbitrio”.

In Europa, la libertà di religione o di credo è in particolare protetta dall'articolo 9 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo e dall'articolo 10 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea. Un concetto molto importante che emerge con chiarezza dal documento è che, mentre il libero esercizio della libertà di religione e credo contribuisce direttamente alla democrazia, allo sviluppo, alla pace e alla stabilità, le violazioni della FoRB possono esacerbare l'intolleranza e spesso costituire i primi segni di violenza e di conflitto. Le violazioni possono essere commesse sia dagli Stati che da altre agenzie e gruppi e si verificano in molti luoghi, creando sofferenza ovunque, anche in Europa.

c) Linee guida OSCE su *Libertà religiosa o di credo e sicurezza* (2019)

La necessità di assicurare la sicurezza dei cittadini ha spinto alcuni Stati ad adottare misure e promulgare leggi che violano i principi fondamentali alla base del diritto alla libertà di religione o convinzione. Il concetto chiave di questo documento è quello di “sicurezza integrata”: la sicurezza è da intendersi come globale, cooperativa, equa, indivisibile e fondata sui diritti umani. Le tre dimensioni complementari (politico-militare, economica e ambientale e umana) dell'approccio globale alla sicurezza dell'OSCE (Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa) sono ritenute di pari importanza (OSCE 2019, pp. 9-11). Inoltre, la libertà di religione o convinzione e la sicurezza sono diritti complementari e interdipendenti e non si può promuovere l'uno coartando l'altro.

Nel documento vengono trattati alcuni concetti controversi, tra i quali l'*estremismo*, il *proselitismo* e le *misure restrittive*.

- **Estremismo**

Sebbene l'OSCE non abbia fornito una definizione di estremismo violento e di radicalizzazione che conduce al terrorismo, la “radicalizzazione che conduce al terrorismo” è stata descritta come “il processo dinamico attraverso il quale un individuo arriva ad accettare la violenza del terrorismo come una possibile, forse persino legittima, linea d'azione. Ciò potrebbe eventualmente, ma non necessariamente, condurre la persona in questione a sostenere, ad agire a favore del terrorismo o a impegnarsi nello stesso”.

Tuttavia, in alcuni Stati, il termine “estremismo” è problematico in relazione alla registrazione e alla cancellazione di comunità religiose o di fede. Infatti il timore dell'“estremismo” è spesso utilizzato dagli Stati per giustificare la necessità di un controllo rigoroso sulle attività degli individui e delle comunità religiose o di culto nell'interesse della sicurezza. Il problema è che il termine “estremismo” è impreciso e privo di una definizione generalmente accettata, il che lo lascia aperto a interpretazioni troppo ampie e vaghe e apre la porta a un'applicazione arbitraria della legge. L'“estremismo” viene spesso confuso con la violenza, anche se non esistono prove empiriche che suggeriscano un nesso causale o una progressione dal pensiero “estremista” agli atti violenti o che il pensiero “estremista” sottenda l'intenzione di assumere un comportamento violento che giustifichi l'intervento dello Stato. Il fenomeno dell'estremismo violento deve quindi essere chiaramente distinto dal concetto di “estremismo”. Sostenere opinioni “estreme” non costituisce, di per sé, una minaccia per la sicurezza.

Inoltre, se le misure per prevenire e contrastare l'“estremismo” si concentrano su attività non violente, vi è il rischio di violazioni dei diritti umani. Gli standard internazionali indicano esplicitamente che termini come “estremismo” non dovrebbero essere usati per reprimere manifestazioni legittime di religione o fede, o per colpire individui o comunità religiose o di fede le cui credenze siano diverse o giudicate “insolite” (OSCE 2019, p. 32).

- Diritto di convertirsi e di convertire: la persuasione non coercitiva

Le linee guida OSCE chiariscono che il diritto di convertirsi è assoluto (non soggetto a legittime limitazioni) in quanto inerente alla libertà di foro interno di avere, non avere e cambiare religione o convinzione. Leggi e disposizioni che limitano la conversione con misure come quella di dover essere preventivamente autorizzati da funzionari statali cozzano contro la natura assoluta del diritto alla libertà di adottare, lasciare o cambiare la propria religione o il proprio credo.

Le linee guida non configurano, invece, un diritto di convertire, quello generalmente indicato con il termine “proselitismo”. A questo termine si preferisce quello di “persuasione non coercitiva”, per riferirsi a comunicazioni o attività finalizzate a convertire altre persone senza usare la violenza, l’intimidazione, le minacce o altre forme illegali di pressione. Questa definizione è ripresa da un documento dell’Assemblea generale delle Nazioni Unite del 13 agosto 2012 nella quale il termine “proselitismo” viene rifiutato perché è un termine indefinito, con connotazioni negative.

Il missionario è una persona la cui principale attività consiste nell’essere un testimone e nel promuovere una religione tra persone e comunità che professano un’altra religione o nessuna religione, attraverso l’insegnamento, la preghiera e altre attività. Il diritto include la libertà di cercare di convincere gli altri della verità delle proprie credenze e della loro validità per migliorare la propria esistenza. È anche necessario comprendere che l’attività missionaria, per molte persone, è un vero e proprio obbligo religioso.

È possibile che il diritto a persuadere gli altri possa essere limitato quando si ha a che fare con individui vulnerabili, come giovani che frequentano la scuola o persone mentalmente disabili, oppure quando la persuasione si verifica tra due persone che hanno una posizione gerarchica diversa e una delle due è impossibilitata a declinare l’invito di un superiore. In ogni caso, tuttavia, le restrizioni a questo diritto da parte degli Stati devono rispondere ai criteri stabiliti, devono essere fondate su basi legali, avere finalità legittime ed essere chiaramente definite, proporzionate e messe in atto in modo non discriminatorio. Lo Stato deve fornire prove certe e verificabili che un determinato tipo di conversione presenta caratteristiche coercitive (OSCE 2019, pp. 65-69).

- Misure restrittive

Preoccupazioni riguardanti organizzazioni che propugnano dottrine alternative possono portare a restringere le loro attività in nome della sicurezza e della stabilità sociale poiché esse sarebbero un “insulto ai sentimenti religiosi” e incompatibili con i valori tradizionali e le norme sociali. Di conseguenza questi gruppi vengono sottoposti a restrizioni inaccettabili e illegali anche se le loro attività sono pacifiche e sono vittime di stereotipi negativi che suscitano ostilità e violenza contro di loro.

Le misure restrittive stabilite dagli Stati per difendere la sicurezza dei cittadini devono riguardare condotte criminali o illegali, evitando di mettere sotto accusa la fede o il credo di queste persone, definendo accuratamente i termini utilizzati in ambito legale in modo da evitare interpretazioni differenti e applicazioni arbitrarie. Gli Stati non devono sanzionare le comunità per i crimini commessi da individui o gruppi, e le misure restrittive devono essere non discriminatorie, usate come ultima risorsa, e accompagnate da una guida, per minimizzarne il potenziare uso errato o abusi discrezionali messi in atto da autorità istituzionali o amministratori.

La libertà di religione o di credo dipende necessariamente dall’esposizione a nuove idee e dalla capacità di condividere e ricevere informazioni. Alla luce delle crescenti opportunità di comunicazione oggi esistenti, con i relativi cambiamenti nella risposta e nell’associazione che queste evocano, gli Stati e le altre parti interessate dovrebbero sforzarsi di promuovere la sicurezza e la coesione sociale fondate sul pluralismo religioso o di credo. Nel discutere le risposte degli Stati alle “inevitabili conseguenze del pluralismo”, la Corte Europea dei diritti dell’uomo ha affermato che “il ruolo delle autorità in tali circostanze non è quello di rimuovere la causa della tensione eliminando il pluralismo, ma di garantire che i gruppi in concorrenza si tollerino reciprocamente” (OSCE 2019, p. 68).

Conclusione

Gli eventi successivi all'11 settembre 2001 hanno costretto molti studiosi a porsi le domande di fondo sulle ragioni e i processi individuali e sociali che si concretizzano in atti gravissimi di malvagità umana, in particolare su quella che si fonda, almeno in parte, su motivazioni religiose. Questo tipo di malvagità si manifesta drammaticamente nelle azioni dei kamikaze, ma si presenta anche in forme meno evidenti negli atti compiuti da individui indottrinati e manipolati all'interno di gruppi settari e violenti, che propugnano ideologie religiose o non religiose.

Di questi fenomeni si occupano molte discipline, tra le quali anche la psicologia della religione, che applica i metodi e gli strumenti della psicologia al comportamento religioso. Uno dei rappresentanti più qualificati in questo settore, il Prof. Mario Aletti, dopo la distruzione delle Torri Gemelle, si è chiesto dove fossero gli psicologi l'11 settembre e la risposta, metaforicamente significativa, è stata: erano "dentro le torri" invece che all'esterno:

"Eppure...fuori dalle torri c'erano due terzi della umanità, ossia di soggetti psichici, ignorati dalla psicologia. E non solo in lontani paesi, d'altra cultura (e religione). Nella stessa New York, il giorno di Natale trentamila *houseless* (leggi "barboni") hanno fatto la coda per avere un piatto di minestra calda testimoniando il loro quotidiano, sistematico, e ignorato dagli studiosi, "disagio della civiltà". [...] La psicologia ha forse trascurato di studiare la psiche delle minoranze, di coloro che vivono "fuori dalle torri", la psicologia degli oppressi, degli affamati, di coloro che, ridotti in condizioni di stentata sopravvivenza, hanno, perciò stesso, una visione della vita, un apprezzamento della vita, propria ed altrui, molto diversa da quella degli inquilini e proprietari delle torri" (Aletti 2001).

Accanto a questo onesto "mea culpa", proprio di chi è attento a cogliere nella realtà, anche la più orrenda, segnali di speranza e vie possibili di soluzione, sarebbe auspicabile una simile presa di coscienza anche da parte di chi si occupa di combattere il terrorismo e il fanatismo religioso in tutte le sue forme, piccole e grandi. Un'azione efficace contro questi fenomeni legati in vario modo al comportamento religioso degli individui, non dovrebbe limitarsi ad operazioni di polizia che sono ovviamente indispensabili, ma non sufficienti.

Un'azione parallela a questa dovrebbe includere il coinvolgimento nella lotta al terrorismo anche di studiosi qualificati che siano in grado di porsi con distacco di fronte al fenomeno perché la repressione deve andare di pari passo con la prevenzione, che non si può attuare senza la conoscenza del fenomeno e delle ragioni per cui si manifesta. Gli psicologi della religione, studiosi poco presenti sui media, ma molto attivi in ambito accademico, sia a livello nazionale che internazionale, possono e devono essere chiamati in causa in questo momento storico. La Psicologia della Religione, infatti, si occupa sia dell'atteggiamento religioso nelle sue forme "benevole" sia in quelle purtroppo devianti, lì dove è importante riuscire a comprendere come agiscano quei meccanismi di persuasione che riescono a trasformare persone "comuni" in operatori di malvagità (Aletti e Rossi 2004). C'è più che mai bisogno di studi scientifici in questo settore per trovare le risposte giuste alle domande che tutti continuiamo a farci, domande alle quali è ormai molto urgente rispondere dal momento che, oggi, nessuno di noi può affermare di "sentirsi al sicuro".

Il fenomeno del fanatismo e dell'estremismo violento richiede anche una presa di coscienza collettiva, sostenuta da importanti istituzioni internazionali, sul fatto che la sicurezza dei cittadini non si promuove a scapito delle libertà e dei diritti umani. Salvaguardare i diritti umani è un antidoto alla violenza stessa, unitamente al contrasto di ogni azione discriminatoria o ostile verso persone e gruppi, del tutto pacifici e rispettosi delle leggi, perseguitati e discriminati o bersagli di campagne di odio orchestrate ad arte. La società civile, gli Stati e i media hanno il dovere di impegnarsi incessantemente per promuovere simultaneamente la libertà di religione o convinzione e la sicurezza per tutti, poiché sono obiettivi complementari, interdipendenti, che si potenziano a vicenda e che possono e devono essere portati avanti insieme: "una sicurezza sostenibile è impossibile senza il pieno rispetto dei diritti umani, in quanto si tratta di requisiti essenziali per la fiducia che deve essere alla base del rapporto tra lo Stato e la popolazione che esso serve. Senza tale fiducia, è difficile per

lo Stato assolvere efficacemente alla propria responsabilità di garantire la sicurezza e di tutelare e mantenere una società democratica” (OSCE 2019, pp. 7-8).

Bibliografia

- Aletti M. (2001), *11 Settembre. Dove erano gli psicologi...Dentro le torri*, «Psicologia della Religione-news, Notiziario della Società Italiana di Psicologia della Religione», vol. 6, n. 3, pp. 1-5.
- Aletti M. (2010), *Percorsi di psicologia della religione alla luce della psicoanalisi*, Roma, Aracne.
- Aletti M. e Rossi G. (2004), (a cura di), *Identità religiosa, pluralismo, fondamentalismo*, Torino, Centro Scientifico Editore.
- American Psychological Association/APA (a cura del) (1987), *Board of Social and Ethical Responsibility for Psychology. Memo to the DIMPAC Committee*, Washington DC, American Psychological Association.
- Bellantoni D. (2017), *Il Fanatismo religioso. Aspetti psicologici*, in M. Marin e J. Kuruvachira (a cura di), *Alle radici del fanatismo*, Roma, LAS, pp. 225-261.
- Borgialli L. (2017), *La psicodinamica del Male: il ruolo dello psicologo nella costruzione della cultura della Pace*, in Peirone L. (a cura di), *La vita ai tempi del terrorismo. Psicologia e fiducia per gestire la paura e fronteggiare il Male*, Torino, Ordine degli Psicologi del Piemonte, pp. 185-192.
- Consiglio d'Europa (1999), *Illegal activities of sects, Recommendation n. 1412 (22 giugno 1999)*, in <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/X2HXrefViewPDF.asp?FileID=16713&lang=en>.
- Council of the European Union (2013), *EU Guideliness on the promotion and the protection of freedom of religion or belief*, Foreign Affairs Council Meeting, (24 giugno 2013), in <https://eeas.europa.eu/sites/eeas/files/137585.pdf>.
- Di Marzio R. (2010), *Nuove religioni e sette. La psicologia di fronte alle nuove forme di culto*, Roma, Edizioni Scientifiche Ma.Gi.
- Di Marzio R. (2012). *La cultofobia. Un caso emblematico di produzione della devianza*, in L. Berzano (a cura di) *Crede è reato? Libertà religiosa nello stato laico e nella società aperta*, Padova, Edizioni Messaggero, pp.261-275.
- Di Marzio R. (2014), [Affiliazione ai nuovi movimenti religiosi: esame critico del modello estrinseco di conversione](#), «Psicologia della religione E-Journal», vol. 1, n.1, pp.1-11.
- Di Marzio R. (2016), *Nuovi Movimenti Religiosi. Una sfida educativa*, Benevento, Passioneducativa.
- Di Marzio R. (2023), *Scelta e abbandono di una comunità spirituale. Percorsi di cambiamento e sviluppo personale*, Mimesis Edizioni, Milano.
- Di Marzio R. (2024), [MISA – Esplorazioni ed esperienze spirituali nella pratica dello yoga esoterico](#), «The Journal of CESNUR», vol. 8, n. 6, pp. XXXIX-CV.
- Geminiani G.C. (2017), *Neurobiologia dell'aggressività*, in Peirone L. (a cura di), *La vita ai tempi del terrorismo. Psicologia e fiducia per gestire la paura e fronteggiare il Male*, Torino, Ordine degli Psicologi del Piemonte, pp. 28-37.
- Greil A.L. e Rudy D.R. (1984), *Social cocoons: Encapsulation and identity transformation organizations*, «Sociological Inquiry», vol. 54, n. 3, pp. 260-278.
- Hood R.W. Jr., Hill P.C. e Spilka B. (2009), *The Psychology of Religion. An empirical approach*, New York, The Guilford Press.
- Introvigne M. (2002), *Il lavaggio del cervello: realtà o mito?*, Leumann (To), Elledici.
- Le Bras H. (2001), *Il demone delle origini. Demografia e estrema destra*, Feltrinelli, Milano.
- Lukoff D., Lu F. G. e Turner R. P. (1997), *Commentary on "Spiritual Experience and Psychopathology"*, «Philosophy, Psychiatry, and Psychology», vol. 4, n. 1, pp. 75-77.
- Marin M. e Kuruvachira J. (2017), (a cura di), *Alle radici del fanatismo*, Roma, LAS.
- Martucci S. (2018), *Laicità e diritti nei programmi di deradicalizzazione dal terrorismo religioso*, relazione presentata al convegno “De-Radicalization of Foreign Fighters” (Roma 26-28 giugno 2018). Dirittifondamentali.it. Rivista online. Fascicolo 2/2018. <https://dirittifondamentali.it/wp-content/uploads/2019/06/Martucci-Laicit%C3%A0-e-diritti-nei-programmi-di-deradicalizzazione.pdf>

McGregor I., Hayes J. e Prentice M. (2015), *Motivation for aggressive religious radicalization: goal regulation theory and a personality × threat × affordance hypothesis*, «Frontiers in Psychology», vol. 6, n. 1325, pp. 1-18.

Milanesi G. e Aletti M. (1973), *Psicologia della religione*, Leumann (To), Elledici.

OSCE/ODIHR (2019), *Libertà religiosa o di credo e sicurezza. Guida politica*, in <https://www.osce.org/files/f/documents/e/5/575167.pdf>

Parlamento Europeo (2015), *Prevenzione della radicalizzazione e del reclutamento di cittadini europei da parte di organizzazioni terroristiche*, Risoluzione 2015/2063 (INI), (25 novembre 2015), in https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-8-2015-0410_IT.pdf.

Peirone L. (2017)(a cura di), *La vita ai tempi del terrorismo*. Torino, Ordine degli Psicologi del Piemonte.

Pezzullo L. (2017), *Aspetti psicosociali del terrorismo* in Peirone L. (a cura di), *La vita ai tempi del terrorismo. Psicologia e fiducia per gestire la paura e fronteggiare il Male*, Torino, Ordine degli Psicologi del Piemonte, pp.74-82.

Rambo L.R. (1993), *Understanding religious conversion*, New Haven, Yale University Press.

Rambo L.R. e Bauman S.C. (2012), *Psychology of Conversion and Spiritual Transformation*, «Pastoral Psychology», vol. 61 n. 5-6, pp. 879-894.

Rambo L.R. e Haar Farris M.S. (2012), *Psychology of Religion: Toward a Multidisciplinary Paradigm*, «Pastoral Psychology», vol. 61, n. 5, pp. 711-720.

Rambo L.R. e Farhadian C.E. (a cura di) (2014), *The Oxford Handbook on Religious Conversion*, Oxford, Oxford University Press.

Samir E. (2017), *Il fanatismo: radici psicosociologiche ed educazione all'integrazione alla tolleranza e al confronto*, in M. Marin e J. Kuruvachira (a cura di), *Alle radici del fanatismo*, Roma, LAS , pp. 197-213.

Singer M.T. e Lalich J. (1995), *Cults in our midst. The hidden menace in our everyday lives*, San Francisco, Jossey-Bass.

Spilka B., Shaver P.R. e Kirkpatrick L.A. (1985), *A general attribution theory for the psychology of religion*, «Journal for the Scientific Study of Religion», vol. 24, n. 1, pp. 1-20.

Streib H. (2014), *Deconversion*, in L.R. Rambo e C.E. Farhadian (a cura di), *Oxford Handbook on Religious Conversion*, Oxford, Oxford University Press, pp. 271- 296.

United Nations General Assembly (2012), *Promotion and protection of human rights: human rights questions, including alternative approaches for improving the effective enjoyment of human rights and fundamental freedoms*, Interim report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief, UN Doc. A/67/303, (13 agosto 2012), in <https://documents.un.org/doc/undoc/gen/n12/461/30/pdf/n1246130.pdf>

Vergote A. (1993), *What the Psychology of Religion Is and What it Is Not*, «The International Journal for the Psychology of Religion», vol. 3, n. 2, pp. 73-86. [trad. it., *La psicologia della religione: che cosa è, che cosa non è*, in M. Aletti, *Percorsi di psicologia della religione alla luce della psicoanalisi*, Roma, Aracne, 2010, pp. 209-221].

Wright S.A. (2014), *Disengagement and Apostasy in New religious Movements*, in R.L. Rambo e C.E. Farhadian, *Oxford Handbook on Religious Conversion*, Oxford, Oxford University Press, pp.706-735.

Wright S.A. e Ebaugh H. (1993), *Leaving New Religions*, in D.G. Bromley e J. Hadden, (a cura di), *The Handbook of Cults and Sects in America, Religion and the Social Order*, Greenwich, JAI Press, pp. 117-138.