

IDENTITÀ RELIGIOSA E FONDAMENTALISMO

a cura di
Mario Aletti e Germano Rossi

IDENTITÀ RELIGIOSA, PLURALISMO, FONDAMENTALISMI. PROSPETTIVE PSICOLOGICHE

Mario Aletti

Religious identity, pluralism, fundamentalism. Psychological perspectives

The psychologist is interested in finding in historical-cultural manifestations the psychological fundamentalist behaviour. The lack of psychological models in fundamentalism leads to a difficulty in defining that which pertains to “non fundamentalism”, for example in the structuring of religious identity and in the acceptance of pluralism. It seems obvious that we need real psychological models, genetic structures that are sufficiently valid leading to intentionality (conscious and unconscious) of fundamentalist behaviour relating to a complex theory of the personality. As a mere example, if we consider the psychodynamic model that, according to Winnicott views religion as a transitional phenomenon and interprets fundamentalism as a deviation which could be either fetishist or autistic. From a psychosocial point of view, a non critical self referential model could be suggested. This is applicable if the scriptural fundamentalism is contained in a dynamic of textuality and intratextuality (the sacred texts contain both revelation and interpretation) or whether the absolute deriving from the experience could be intratextual criterion for religious truth that characterizes the group one belongs to.

Fondamentalismo, contesto culturale, psicologia

Vorrei iniziare proponendo una riflessione che a molti, forse a tutti i lettori, sembrerà ovvia; eppure a me (e forse devo dire, ahimè!) la prima volta che mi si presentò, parve illuminante. Il fondamentalismo religioso non è comprensibile (né pensabile) se non con riferimento dialettico al non-fondamentalismo, cioè con un atteggiamento che il non fondamentalista definirebbe come normale, “regolare” o,

almeno, modale e che il fondamentalista descrive come un'aberrazione ed uno svilimento dell'intenzionalità e purezza originaria della propria religione.¹

In altre parole, fondamentalismo è categoria che include un contesto valutativo e una connotazione polemica, sia da parte di chi lo intende condannare, sia da parte di chi ne fa espressione di autoidentificazione e luogo di un'orgogliosa rivendicazione di purezza.

Quest'ultimo è il caso proprio dell'ambiente del Protestantismo americano dove il concetto e il fenomeno è nato, verso la fine dell'Ottocento. Qui il movimento, come è noto, prendeva le distanze dalle proposte della teologia liberale e da espressioni religiose ritenute troppo compromesse con la modernità, perseguendo una difesa strenua dei 'fondamentali' della religione.

I fondamentalisti, dunque, tendono a collocare se stessi nell'orizzonte di una rivitalizzazione della religione e di una personale rinascita spirituale (*born-again* si autodefiniscono spesso) e questo rinnovamento sarebbe mosso e validato dalla fedeltà all'ispirazione religiosa originaria.

Oggi, però, per uno degli strani percorsi dell'intreccio e interazione tra categorie culturali, sociali, politici e influenze mass-mediatiche, nella più vasta opinione pubblica, e certamente anche tra i credenti, il fondamentalismo viene associato immediatamente con il fanatismo, l'integralismo, il letteralismo scritturale, l'intolleranza, fino al terrorismo e viene riferito quasi esclusivamente all'ambiente islamico. A mio parere, lo studioso di scienze sociali, pur criticando, da un lato questa restrizione del concetto (fondamentalisti sono solo gli islamici) e dall'altro la generalizzazione (tutti gli Islamici sono fondamentalisti) non può esimersi dal misurarsi con questa pre-comprensione.

Due differenti approcci

La situazione di contrapposizione polemico-valutativa sul fondamentalismo si manifesta anche in sede di dibattito scientifico - certo in forma più *soft*, come si conviene ad un incontro di intellettuali ma pure, in maniera netta - in qualche caso con una dicotomizzazione dei punti di vista, fino a render difficile il confronto.

Il *First International Congress on Religion and Mental Health*, tenutosi a Teheran nell'aprile del 2001 ha evidenziato tra gli studiosi (psicologi e psichiatri che pur si

¹ Qualcosa di simile si gioca nella contrapposizione polemica tra fedele ed infedele. Il fedele attribuisce la categoria di infedele (che nelle intenzioni soggettive è spesso un epiteto) non solo, e non tanto, al non-credente, quanto al credente di un'altra religione. Apprendo così interrogativi inquietanti sul fatto che le religioni diverse dividono, anziché unire i credenti in Dio. La difficoltà ad attuare il percorso dal Dio diviso al Dio con-diviso è una sfida intrigante per le religioni, che qui saggiano la loro capacità di essere fedeli, insieme, a Dio ed all'uomo.

interessavano insieme alla stessa questione, quella dei rapporti tra religione e salute mentale) delle sostanziali differenze epistemologiche, derivanti da diverse assunzioni ideologiche ed antropologiche, tra studiosi di area culturale occidentale e di area islamica.

La divisione può sembrare grossolana, ma mira a sottolineare una differenza reale di “culture scientifiche” (che non riproducono necessariamente un’area geografico-politica) che riguarda non solo i modelli e le metodologie, ma anche la concezione dell’uomo, la funzione della religione e della scienza, e il loro intrecciarsi nella costruzione del sapere umano e, specificamente, il compito sociale ed etico della stessa psicologia.

Mentre nella cultura “occidentale” laica la società è concepita come risultante dalla interazione di diversi sottosistemi, ciascuno con propria struttura autonoma e logica interna, per cui politica, scienza, economia, estetica, etica, sono sottosistemi *accanto* al sottosistema religione, nella cultura islamica ortodossa, invece, la religione assurge a sistema totalizzante: orizzonte, fonte e punto di riferimento di ogni sottosistema: sociale, etico, giuridico, politico, ed anche scientifico (cfr. Khalili, Murken, Reich, Shah e Vahabzadeh, 2002; per un confronto tra le diverse assunzioni metafisiche e metodologiche sottese si veda il saggio di Murken e Shah, 2002).

Nel mondo islamico ortodosso l’approccio alla psicologia si ancorava ai principi islamici e al codice morale derivati dal Corano e dalla Sunna (la Tradizione) e persegue un equilibrio tra bisogni mondani ed esigenze spirituali. Questo equilibrio è la via ritenuta necessaria, non solo per la salvezza spirituale, ma per il più complessivo equilibrio della personalità e per la salute mentale. Come sintetizza efficacemente Ashiq Ali Shah (in Khalili *et al.*, 2002, p. 223) la psicologia dell’Islam, *tutta* la psicologia, (non solo la psicologia che si interessa della religione) è psicologia religiosa.

Voglio ancora sottolineare che non è plausibile, meno che mai nel campo scientifico, una contrapposizione netta e definitiva tra “Occidente” ed “Oriente” e tra mondo islamico e mondo occidentale. Si pensi solo all’impossibile sovrapposizione tra mondo arabo ed Islam, o alla differenziazione pluralistica all’interno dell’Islam o ai molteplici e multiformi movimenti islamici presenti nei paesi occidentali. E si consideri che in quattordici secoli di storia i musulmani hanno dato origine a civiltà e organizzazioni civili in cui il rapporto tra religione e strutture socio-culturali era declinato in forme molto diverse tra loro. La contrapposizione sopra segnalata (e ribadita in alcuni interventi del recentissimo Congresso dell’*International Association for the Psychology of Religion di Glasgow* (cfr. Khalili, 2003) si pone piuttosto tra il modello epistemologico sotteso ad un tipo ideale di ortodossia islamica ed il modello (anch’esso ideale) di ricerca laica tipica della mentalità moderna occidentale.

Nel contesto occidentale invece, la psicologia studia l'uomo a partire dai dati dell'osservazione empirica, che esclude le affermazioni della religione come fonte di conoscenze psicologiche. Anche per quanto riguarda specificamente la psicologia della religione, il principio epistemologico su cui si basa la sua ormai secolare tradizione è quello dell'esclusione metodologica del trascendente, sia come oggetto di indagine sia come criterio esplicativo di fenomeni psichici.

Va notato che si tratta di due approcci estremamente differenti. Ma entrambi danno origine a modelli culturalmente fondati, vale a dire ancorati e solidali con una cultura ampiamente diffusa e condivisa da comunità di studiosi. La psicologia della religione si fa sempre più consapevole del proprio ancoraggio ideologico e culturale (cfr. Watson, 1993). Al congresso di Teheran è risultato chiaro che la provenienza da culture e religioni diverse influenza non solo i soggetti delle ricerche, ma anche i ricercatori: i modelli e le solidarietà culturali e religiose possono orientare non solo le interpretazioni e le spiegazioni dei fenomeni osservati, ma la stessa raccolta dei dati e persino l'identificazione di ciò che è un 'dato'. A questa convinzione orientano anche le rassegne sulla situazione della psicologia della religione nei paesi islamici (si veda, ad esempio, per quanto riguarda la Malaysia, la presentazione di Haque e Masuan, 2002).

Certamente, la diversità di tali approcci è evidente nella lettura psicologica del fondamentalismo, non meno che in quella dell'identità religiosa e del pluralismo.

La lettura “occidentale” del fondamentalismo

Per quel che riguarda la riflessione prodotta dalla cultura occidentale, l'approccio più vasto e approfondito al fenomeno del fondamentalismo è l'imponente opera *The Fundamentalism Project* curata, per conto dell'*American Academy of Arts and Sciences*, da Martin E. Marty e R. Scott Appleby (1991-1995). I 5 ponderosi volumi (dei 6 inizialmente previsti) raccolgono i saggi di 75 diversi studiosi, di cui uno solo italiano, Dario Zadra, che presenta lo studio storico-critico *Comunione e Liberazione. A fundamentalist idea of power* (Zadra, 1994).

Il concetto di fondamentalismo cui fanno riferimento i diversi autori non è certo univoco. Tuttavia, due saggi conclusivi di Almond, Sivan e Appleby (1995a, 1995b) riescono a delineare una sorta di *fundamentalism cross-culturally*, che rintraccia le componenti ideologiche ed organizzative caratterizzanti e comuni ai modelli sottesi alla maggioranza dei contributi. Ne esce così il modello di un fondamentalismo “mediano” che, sotto il *profilo ideologico*, presenta queste caratteristiche: 1. Reazione alla marginalizzazione della religione. 2. Selettività, sia delle credenze fondamentali da difendere, sia degli aspetti della “modernità” e degli avversari da combattere. 3. Manicheismo morale. 4. Assolutezza ed inerranza dei testi sacri. Sotto il *profilo organizzativo*, il fondamentalismo è caratterizzato da: 1. Appartenenza elitaria ad un

gruppo religioso per una chiamata privilegiata. 2. Confini netti e rigidi tra il “dentro” e il “fuori” del gruppo religioso. 3. Struttura organizzativa autoritaria. 4. Alcuni requisiti comportamentali tipici e standardizzati (Almond, Sivan e Appleby, 1995^{ab}, pp. 405-409)

La concettualizzazione presentata dagli autori è largamente schematica (e ulteriormente sacrificata nella mia sintesi) ma ha il merito di delineare tratti generali riconoscibili in molte delle manifestazioni del fondamentalismo, anche se parrebbe desiderabile una maggior attenzione ai rapporti della religione con il mondo esterno e la cultura ospitante. Colpisce maggiormente (e lascia qualche perplessità) che gli approcci e i modelli sottesi a tutto il *Fundamentalism Project* siano sociologici, politici e giuridici, ma non psicologici (con l'unica eccezione del saggio psico-sociale di Valerie Hoffman (1995): accurata rassegna e metanalisi di ricerche compiute da altri studiosi sul fondamentalismo musulmano. E ciò è un'indubbia perdita per la comprensione del fenomeno. Io credo che, allargando la rilettura della bibliografia e facendo riferimento anche a quella (pur non abbondante) prodotta in ambito psicologico, le caratteristiche delineate del fondamentalismo possano essere integrate, al fine di una formulazione più ampia e comprensiva.²

Caratteristiche psicosociali del fondamentalismo

In una prospettiva psicologica, il fondamentalismo, inteso, come modalità specifica dell'atteggiamento mentale verso la religione, è descrivibile come l'insieme strutturato di alcune caratteristiche rinvenibili nei seguaci delle più diverse confessioni.

Altemeyer e Hunsberger (1992) lo definiscono come “La convinzione che esista un insieme di dottrine religiose che contiene la verità fondamentale, essenziale ed infallibile sull'umanità e sulla divinità; che a questa verità essenziale si oppongano le forze del male che vanno duramente combattute; che la verità fondamentale debba essere seguita oggi secondo regole e pratiche immutabili radicate nel passato e che quanti seguono queste dottrine fondamentali e credono in esse si trovino in un

² La bibliografia psicologica si è particolarmente interessata alle relazioni tra fondamentalismo religioso, autoritarismo e pregiudizio rintracciandovi, in linea generale, correlazioni positive (Altemeyer e Hunsberger, 1992; Hunsberger, 1995, 1996). Ma positive sono anche le correlazioni tra fede “matura” e senso critico e spirito di ricerca (Leak e Randall, 1995). Dati simili sono riscontrabili presso tutte le denominazioni religiose: non solo Cattolici e Protestanti, ma anche tra Musulmani, Indù ed Ebrei (Hunsberger, 1996). I risultati di tali ricerche, tuttavia, non sono incontrovertibili e scontano le assunzioni sottese alle concettualizzazioni (fondamentalismo/liberalismo; ortodossia/criticismo, religiosità intrinseca/estrinseca, fede matura/immaturo) e le diverse strategie operazionali messe in atto per la loro misurazione (Kellstedt e Smidt, 1991).

rapporto speciale con la divinità” (p. 118). Questa descrizione, che privilegia la dimensione cognitiva dell’atteggiamento fondamentalista, potrebbe forse essere integrata con altri elementi emersi fin qui, nella nostra breve rassegna. Pur senza alcuna pretesa di sistematizzazione ed esaustività e rimandando ad un momento successivo per una lettura dei sottostanti processi psicologici (consci ed inconsci) e per un’ipotesi di modello interpretativo complessivo e coerente, credo sia ora possibile delineare alcuni dei tratti comuni più facilmente osservabili nel fondamentalismo.

- Tra i principali è il *dogmatismo*, inteso, secondo il modello concettuale elaborato da Rokeach (1960, 1969) come una struttura cognitiva caratterizzata dal bisogno di accentuare la differenza tra le proprie e le altrui convinzioni, dalla maniera autoritaria ed intollerante con cui le proprie convinzioni sono comunicate ad altri, dalla strategia del rifiuto che fa considerare inaccettabili, assurde o irrilevanti le argomentazioni dell’altro, dalla scotomizzazione delle aporie del proprio sistema di pensiero, dall’indistinzione tra ciò che è decisivo e ciò che è marginale in una argomentazione³
- In ambito religioso, il dogmatismo trova una sua ulteriore determinazione (e insieme, una sua giustificazione-razionalizzazione) nell’affidamento sulla assoluta *inerranza e immutabilità (astoricità) del Testo Sacro*, espressione diretta di Dio scaturita nella notte dei tempi (o nel buio delle circostanze storicamente attendibili). Tale fiducia induce una credenza (che spesso sfuma nella credulità) nel significato letterale del testo e comporta il rifiuto di ogni lettura ermeneutica, filologica, storica, socio-culturale. Sorprendentemente, tale letteralismo sacrale viene spesso esercitato su un testo assunto come originale ed autentico anche quando sia arrivato alla versione attualmente usata dal fedele attraverso numerose mediazioni culturali e traduzioni.
- In parte conseguente, ma per altri versi concomitante (e rispondente anche ad altri bisogni) è la tendenza al riconoscimento di un’*autorità infallibile*, che garantisce e sancisce l’autenticità del testo, la sua genuina interpretazione e la “verità” della religione che ne deriva. Ciò giustifica e sostiene l’instaurarsi di una *leadership* e di una struttura organizzativa autoritaria, con forti centri di trasmissione e di controllo dell’ortodossia e dell’ortoprassi
- Nel fondamentalismo religioso, la forza coesiva e la promessa identificatoria del gruppo sostiene, rinforza e testimonia il senso di una *appartenenza elitaria ed escludente*, per il tramite di una chiamata privilegiata e attraverso percorsi

³ Il concetto di dogmatismo è stato da Rokeach reso operativo e verificato in disparati campi del vivere individuale e sociale, sia a livello dell’individuo che dei gruppi. In proposito si veda anche Deconchy (1970). A mio modo di vedere il guadagno offerto da questa categoria potrebbe essere aumentato da un’analisi della sua rispondenza a bisogni primariamente affettivi. Per un modello di fondamentalismo elaborato nei termini della teoria rokeachiana, si veda Kirkpatrick, Hood e Hartz (1991).

misteriosi ma che, comunque, rimandano ad un dono speciale di Dio. Tale appartenenza è contrassegnata da una netta separazione tra il “dentro” e il “fuori” del gruppo, con dinamiche e prospettive di tipo *settario*, dove la chiusura si attua anche nei confronti di altre modalità di associazione e di appartenenza all’interno della stessa denominazione religiosa. La contrappositività di tale appartenenza è alimentata dal richiamo, indiscutibile ed inverificabile, all’”*esperienza*” ed al *percorso iniziatico*.

- La caratteristica psicosociale del fondamentalismo più “pubblica”, visibile e gravida di conseguenze per la vita civile è *l’integralismo*, spesso accompagnato dal totalitarismo religioso, per cui l’organizzazione culturale, sociale, politica, giuridica, economica, educativa, familiare ha per referenti giustificatori e costitutivi i principi religiosi desunti dal Testo ed interpretati ed applicati autorevolmente e infallibilmente dall’autorità religiosa (Marty e Appleby, 1993).

Fondamentalismi e fondamentalismo

Tutte le caratteristiche su elencate si riferiscono ad aspetti formali dell’atteggiamento fondamentalista, riscontrabili presso tutte le “religioni del Libro” (Marty e Appleby, 1994). Il fondamentalismo rappresenterebbe quindi la possibile deriva patologica di tutte le religioni e non una peculiarità di qualche specifica religione. E la sua diffusione endemica sembra un segno della vulnerabilità delle religioni alle distorsioni e ad espressioni de-viate e per-verse.

E tuttavia – come già si osservava – il “fondamentalismo” nella comune percezione, è quasi completamente identificato con il fanatismo islamico, specie oggi che il fondamentalismo religioso è diventato, in alcune situazioni, il propellente di ordigni di guerra e di pretese “lotte di religione”. In particolare, il clamore suscitato dalla strage di Manhattan dell’11 settembre 2001, dalle azioni terroristiche e dai numerosi suicidi-eccidi realizzati da appartenenti a movimenti islamici ha sviato l’attenzione da una considerazione più generale sull’atteggiamento fondamentalista..

Giova quindi ripetere che il fondamentalismo (anche con l’estrema deriva terroristica) è un rischio cui sono esposti gli adepti di tutte le religioni, oggi più che nel recente passato, data la situazione mondiale di de-secolarizzazione e di de-privatizzazione delle religioni, che in molti casi si ripropongono come ideologie forti, con un’immagine trionfante e contrappositiva (Casanova, 1994).⁴

⁴ Per il Casanova, il concetto di *de-privatizzazione* della religione esprime la complessità di relazioni, alleanze e complicità che lega persone, organizzazioni e processi socio-culturali religiosi con altre istanze psicologiche, comunitarie, sociali, economiche, politiche. Questa complessità di convergenze tende a prendere corpo in movimenti ed organizzazioni sempre più

Non fu un islamico, ma un sionista fondamentalista, Yoel Lerner, ad uccidere, nel 1995, il *leader* israeliano Rabin; e fondamentalista era l'ebreo Baruch Goldstein che, nel 1994, ad Hebron, perpetrò una strage di musulmani in preghiera sulla tomba dei patriarchi. In altro contesto, è noto che, fin dall'inizio della sua indipendenza, l'India è travagliata dalle guerre religiose, di cui i recenti sanguinosi attentati del movimento Sikh e la reazione del regime di terrore del Punjab sono solo l'ultima manifestazione. Ma, all'interno dello stesso Cristianesimo, non possiamo dimenticare i lunghi secoli di guerre e persecuzioni reciproche tra religioni che, tutte, si richiamavano allo stesso Cristo. O, solo per citare l'ultimo fatto clamoroso, in ambito cristiano, la strage di Kanungu, in Uganda, nel marzo 2001, dove almeno cinquecento persone, membri del gruppo "Restaurazione dei dieci comandamenti di Dio", guidato da un vescovo e da un sacerdote cattolico sospeso *a divinis*, morirono in un rogo, inizialmente presentato come un suicidio collettivo e poi apparso un omicidio di massa perpetrato dai *leaders* del movimento, come esito finale e fallimentare di un percorso di indottrinamento fondamentalista, visionario e apocalittico. Oppure, quale esempio dei perversi intrecci tra religione, ideologia, etica, si potrebbe pensare agli attentati alle cliniche dove si praticano aborti compiuti da gruppi evangelici che, alla stregua del Rev. Michael Bray, nel Maryland, si proclamano "difensori della vita" e, con giustificazioni "teologiche", rivendicano per sé il diritto di uccidere i medici che praticano l'interruzione di gravidanza. D'altra parte, sempre negli Stati Uniti, ma in un contesto meno drammatico è ben noto, oggi, il potere condizionatore nella politica (anche nell'elezione del Presidente) esercitata da gruppi neofondamentalisti Protestanti (Hammerman, 1991). È inutile esemplificare oltre. Numerosi studiosi (Allievi, Bidussa e Naso, 2000; Introvigne, 2001; Juergensmeyer, 2000; Lawrence, 1995; Mayer, 2001; Pace, 1990, 1998, Pace e Guolo, 1998) concordano nell'evidenziare l'universalità del fenomeno fondamentalista e la sostanziale identità della mentalità che la sostiene, quale pretesa di imporre il primato della propria credenza religiosa come criterio generalizzato della cultura, della società e della politica (Martin e Appleby, 1993, 1994). Tale pretesa rompe il gioco democratico del pluralismo ed il patto etico-politico del dialogo rispettoso dell'altro. Così, ad esempio, Enzo Pace concludere sulla comune radice violenta di ogni forma di *regime della verità*:

“[P]ur muovendo da premesse culturali certamente non simili, questi movimenti tendono a riproporre, con sfumature ideologiche diverse e con strategie dell'agire collettivo e delle forme di lotta profondamente differenti fra un gruppo e l'altro, gli stessi temi. Potranno cambiare le forme di lotta: fra chi decide di imbracciare il fucile e chi pazientemente invece lavora negli interstizi della società civile per ricreare cittadelle

strutturati e a proporsi sulla scena socio-culturale, nell'arena politica od anche nel sistema economico, con un'identità sempre più precisata e qualificata dal credo religioso e con un atteggiamento piuttosto integrista e fondamentalista: certamente non laico e tanto meno "secolarizzata".

ad immagine e somiglianza di una mitica società religiosamente integra e integrale c'è una significativa differenza. Tuttavia, la tensione utopica che percorre sia movimenti pazienti sia movimenti radicali sembra la stessa" (Pace, 1998, p. 159).

Il legame tra manifestazioni fondamentaliste e mentalità fondamentalista è instaurato dall'intento di sopraffare l'altro, perché "La violenza fisica è in realtà implicita nella violenza simbolica che sta a monte, all'origine stessa del pensiero fondamentalista" (Pace, 1998, p. 10). Dal fondamentalismo ideologico, al "regime della verità", allo stato etico, alla violenza contro i non credenti e gli eterodossi, una logica stringente ed autoreferenziale ed un dinamismo narcisistico e megalomane induce un oblio del rispetto delle persone e del riconoscimento dell'alterità che solo le circostanze esterne, o scelte tattiche, possono trattenere dalla violenza fisica sull'altro.

Si apre qui la questione di una adeguata riflessione critica sul linguaggio interno di alcune organizzazioni e movimenti, anche cristiani che, in qualche modo, evocano l'idea di "guerra santa", fin dalla loro denominazione, di esplicito richiamo bellico, (Milizie, Armata, Crociati, Legionari di... o Soldati di...). Oggi, anche in campo cristiano, è in atto un ritorno al Dio "Signore degli eserciti", ad un Dio urlato, gridato in faccia agli avversari, sulla cui valenza simbolica ed efficacia performativa c'è di che essere inquieti.

Il terrorismo islamico come rappresentazione simbolica e come provocazione culturale

Pur avendo riconosciuto che la riduzione del fondamentalismo religioso all'ambito islamico non è né storicamente né teoreticamente corretta, non possiamo tuttavia rimuovere la questione che oggi emotivamente coinvolge ed orienta le pre-comprensioni e focalizza le associazioni sul fanatismo islamico e sulle sue frange e manifestazioni terroristiche. La nostra posizione verso il fondamentalismo è oggi meno che mai neutrale ed emotivamente asettica. Ed è giusto farci i conti, perché ogni nostro giudizio e conoscenza è funzione del nostro punto di vista. Una cosa si può guardare da un punto di vista, o da un altro, o da un altro ancora; ma non si può guardare da "nessun punto di vista".

Questa impossibile neutralità gioca a partire dalle nostre appartenenze e dalle nostre identificazioni e memorie (che sono sempre culturalmente partigiane) non meno che – in questo specifico caso – a partire dalle elaborazioni teoriche sulla presunta contrapposizione tra Oriente ed Occidente. La versione colta di questo dualismo culturale è quella proposta da S. P. Huntington nel provocatorio articolo *The clash of civilizations?*, pubblicato nel 1993 su *Foreign Affairs* e divenuto poi volume (Huntington, 1996). La versione triviale, ma più nota, è quella piegata ad uso di strumentalizzazioni contingenti, di cui in Italia abbiamo avuto esempi nelle

dichiarazioni incaute di qualche politico sulla “superiorità” dell’Occidente, a giustificazione della attuale guerra in Irak.

Nella consapevolezza dei limiti derivanti dalle nostre comprensioni e certamente non escludendo altri orizzonti interpretativi del terrorismo, si può provare ad indicarne alcuni aspetti psicologici la cui elaborazione pare trascurata.

Il terrorismo stragistico, specie se nella forma dell’omicidio-suicidio, o del suicidio-eccidio, oltre all’ovvia dimensione fattuale di gesto cruento, esecrato e terrifico, contiene una perturbante dimensione simbolica che è provocazione ed interrogazione profonda, sia per quel che riguarda la nostra cultura che se ne sente vittima, sia per quanto riguarda il disegno e le strategie simboliche di chi lo mette in atto.

È noto che Jean Baudrillard (2001) all’indomani della strage delle *Twin Towers* ha sottolineato l’importanza epocale di questo “evento assoluto” che riconduce la scandalosa realtà della morte entro la cultura occidentale che aveva abreato la morte e la fascinazione che pure vi inerisce, specie quando assuma la connotazione tremenda e megalomica dell’immaginazione di autodistruzione e di terrorismo che “ci abita tutti”. E pure noto che la posizione di Baudrillard ha sconcertato e aperto un vortice di polemiche specie là dove egli esplicita la sua intuizione di una profonda solidarietà di alcune zone d’ombra della nostra psiche con il vissuto dei terroristi (“Sono loro che l’hanno fatto, ma siamo noi che l’abbiamo voluto”) riconducendo l’accadimento storico esteriore ad una matrice psicologica interna all’essere umano in quanto tale e riproponendo al centro del pensiero occidentale la questione della ricerca di significato su vita, morte, bene e male.

La *teatralità* della violenza terroristica rientra spesso nel piano strategico ed è essa stessa matrice di ulteriore terrore. Perché il terrore è negli occhi di chi lo subisce, non nel miliziano che intende condurre una “azione di guerra”.

L’attentato alle *Twin Towers* di New York ha avuto un’efficacia così prorompente anche per l’impressionante tempistica. Nella scansione degli accadimenti è intuibile un calcolo ed una regia attentissima non solo alla riuscita dell’eccidio, ma anche alla sua spettacolarizzazione, con la ricerca di una copertura mass-mediatica totale degli accadimenti in vista di un impatto emotivo crescente, insieme terrifico e stupefacente.

Questa messa in scena del massacro come una terrificante tragedia ha qualcosa di estremamente occidentale, “americano” e contemporaneo. Non si tratta dell’esplosione incontrollata di un odio primitivo o di una vendetta barbara e tribale, ma di un evento tecnologico e mediatico voluto da persone che sono pienamente del nostro tempo, ben consapevoli della valenza simbolica e perturbante del gesto nel far risuonare corde profonde dell’animo umano. Copia patologica, ma omologa, delle rappresentazioni di catastrofi cosmiche e guerre stellari in cui il mondo occidentale traduce la coscienza della sua fragilità e, insieme, la consapevolezza della potenza incontrollabile dei mezzi di distruzione che ha prodotto. Ma, accanto alla paura e al senso di precarietà, viene

riattivata anche la fascinazione della lotta e della rivalse: del nano contro il gigante, del debole contro la potenza mondiale

D'altra parte, questi sconcertanti “guerrieri di Dio” che usano il proprio corpo come arma impropria atta a carpire la buona fede per colpire nel cuore del nemico, eppure “prediletti da Dio”, pronti a rinunciare alla propria vita, pronti a dare la morte in nome della propria religione, pongono interrogativi, anche di ordine squisitamente psicologico, sul rapporto tra l'uomo e la sua religione, tra identità religiosa ed identità personale: si può sacrificare la propria vita, si può dare la morte per il proprio Dio, o meglio, in nome della propria religione?

Scorporata dall'ordine dei mezzi e proiettata nell'ordine dei fini, la religione può diventare per il fondamentalista “la causa” per cui valga la pena di soffrire e di morire.

D'altra parte, non va dimenticato che l'alta considerazione del martirio come testimonianza nobile ed estrema di fedeltà ad un valore, è riscontrabile presso molte religioni ed anche etiche laiche. Un interrogativo emerge alla coscienza sbigottita, e pure un po' ammirata, di noi occidentali, avvezzi a considerare la vita come bene supremo e a rimuovere, per molte vie, il pensiero della morte. Si tratta di assassini nichilisti o di martiri dell'era tecnologica?

C'è una specificità, tra martirio e tecnologia, nell'omicidio-suicidio del terrorista islamico che ne evidenzia l'intrinseca ambiguità (o, forse, la difficoltà di comprensione per la nostra psicologia occidentale). Si tratta di un gesto che, da una parte, si inserisce e rimanda ad un orizzonte di significato religioso quasi arcaico e che, tuttavia, si esplica con modalità e mentalità fortemente tecnologiche. Il sacrificio estremo della propria vita si iscrive in un orizzonte di absolutezza dell'impegno personale che non può non richiamare l'ambito sacrale. D'altra parte, colpisce sia la strumentalità e sostituibilità della persona dell'attentatore (a volte ignaro, fino alla fine, dell'obiettivo) sia la mancata individuazione della vittima come nemico personalmente responsabile o colpevole (fa parte dell'efficacia della strategia terroristica colpire a caso, diffondere la sensazione che “può succedere a chiunque”). Questa spersonalizzazione, sia della figura dell'attentatore che di quella delle vittime, sembra comportare, e/o richiedere, una funzionalizzazione tecnologica e quasi una burocratizzazione delle persone coinvolte, verso lo scopo ideale del trionfo della causa, i cui obiettivi intermedi sfuggono al singolo “martire”.

La lettura psicologica si fa qui particolarmente difficile e solo ricostruttiva-ipotetica. E può essere che la sottolineatura “occidentalista” della centralità dell'individuo e della soggettività risenta della scarsa conoscenza di altre culture e di altri modi di intendere la specificità della persona ed, in questo, di ricomprendere il significato soggettivo dell'esperienza del “martire”.

Mark Juergensmeyer, nel suo *Terror in the mind of God* (2000) ha mostrato efficacemente e con documentazione spesso di prima mano (comprese interviste a terroristi ed ex-terroristi) che la determinazione di “distruggere il mondo per salvarlo”

fa parte di una concezione di “violenza redentrice” che alligna presso molte religioni e prende diverse forme.

Tale determinazione può – a mio parere – cercare giustificazione, a livello conscio, in diverse motivazioni. Distruggere il mondo per salvarlo può infatti voler dire colpire il miscredente (infedele) per redimerlo, stimolandone la conversione, o, più drasticamente, purificare il mondo eliminandone il peccato e tutto ciò che dal peccato è contaminato. O addirittura, eliminare il peccatore insieme al peccato; il che può prendere anche la forma dell’autodistruzione di un Sé percepito come malvagio, fino al sacrificio di autopurificazione. E questo apre ad altri spunti interpretativi, che ipotizzano anche motivazioni inconscie degli attentatori suicidi.

Colpisce, di fatto, che comune a gran parte degli attentati terroristici di matrice islamica sia una componente autodistruttiva. Ciò vale sia con riferimento ai singoli attentatori, sia con riferimento al gruppo religioso e politico e agli stati che eventualmente lo supportano. A lungo andare non sarà l’Occidente, o l’America, ad uscirne sconfitta, ma la popolazione islamica e la causa stessa degli attentatori. Gli Islamici inneggiano ad una guerra disperata, che non vinceranno mai; e ne hanno consapevolezza... Questa disperata determinazione pone interrogativi perché si presenta come nuova rispetto ad altre precedenti esperienze di terrorismo vissute dall’Occidente, ad esempio negli anni 70, che erano orientate “alla performance”: alla rivoluzione socio-culturale, al successo politico delle avanguardie e che, comunque, si mantenevano al di qua della soglia dell’istinto di conservazione. Ma l’attentatore suicida va verso la propria autodistruzione, con un atteggiamento che sembra non cercare altra soddisfazione che nel fatto, appunto, di immolarsi, al di là del successo dell’operazione terroristica e dei suoi effetti: l’unica certezza è spesso quella della propria morte. Di fronte a questa constatazione e al paradosso di chi si sacrifica per qualcosa di cui non potrà mai godere, la questione più intrigante per lo psicologo diventa quello della costruzione dell’identità personale e dell’incidenza della religione in questo percorso. Il territorio è pressoché inesplorato. Cercheremo di individuarne qualche percorso, cogliendo qualche traccia dal volume curato da Reich (1998) sull’intreccio di psicologie, ideologie e teologie, da quello di Robins e Post sulla “psicopolitica dell’odio” o ancora dagli studi di Waller (2002) che, in un contesto più generale, si interroga sulla personalità e i percorsi di chi compie omicidi di massa o genocidi.

Osservazioni ed interrogativi psicologici

Per lo psicologo della religione è di estremo interesse indagare il legame tra cultura e pratica della violenza e la religione cui i guerrieri fondamentalisti si appellano come fonte di giustificazione. Quali i rapporti tra i contenuti teologici di una religione e il sorgere ed affermarsi di una struttura e organizzazione violenta? Tra il

fondamentalismo inteso come difesa dell'integrità della propria religione e l'integrità, l'estremismo, il conservatorismo, il dogmatismo, il feticismo, manifestazioni diverse eppure riconducibili ad una matrice comune di intolleranza? E più ancora, è possibile delineare una tipologia psicologica e il percorso genetico-strutturale della personalità del fondamentalista e del terrorista? Quali i rapporti tra identità personale del fondamentalista e ambito socio-culturale in cui essa si struttura?

A proposito del fondamentalismo islamico, alcuni studiosi di geopolitica constatano che gli appartenenti ai movimenti radicali che ricorrono alla violenza si sono quasi sempre islamizzati o re-islamizzati in Occidente, con una scelta personale di vita, spesso diversa ed in contrasto con quelle della famiglia d'origine, nonché della tradizione del gruppo religioso di origine. Con riferimento analogico ai movimenti fondamentalisti evangelici ed alla loro aspirazione alla rinascita religiosa, si è parlato di "*born again Muslim*".

Il radicalismo islamico raccoglie consensi ed adesioni soprattutto tra persone con caratteristiche demografiche che accentuano le insicurezze soggettive e di *status*. Si tratta per lo più di giovani, studenti, emigrati dal proprio paese verso altri paesi del mondo arabo o verso l'occidente.

Ma è da scartare, come spesso falsa e sempre insufficiente, la spiegazione facile e rassicurante che i terroristi-suicidi sacrificano la loro vita per procurare vantaggi economici ai familiari. La spiegazione, che è molto "occidentale" nel centralizzare l'importanza del benessere economico, è smentita anche dal fatto che paesi poverissimi, come il Bangladesh, non alimentano il terrorismo internazionale. Non si può neanche dire che i terroristi siano culturalmente sprovvisti (molti sono di ceto medio-alto e laureati, spesso in università americane).

La tesi di fondo del più recente libro di Olivier Roy, *Global Muslim*, tende a presentare le tensioni sociali e politiche ed anche la militanza armata ed il terrorismo, come frutto di un contrapposizione non tanto alla religione cristiana, ma all'Occidente ed all'imperialismo economico e politico americano. Appare in proposito significativo il fatto che il terrorismo ha voluto colpire le Torri gemelle, simbolo del potere economico, non, ad esempio, la basilica di San Pietro, centro del Cristianesimo, con la sua inesorabile pretesa di imporre la globalizzazione. Questa è sentita come il vero profondo pericolo, e la lotta per contrastarla è ragione di vita o di morte dell'identità, individuale e nazionale, islamica.

Eppure anche l'islamismo, o meglio la galassia dei vari islamismi e dei loro diversi modi di confrontarsi con la modernità, si misura ineluttabilmente con la globalizzazione. Secondo Kepel l'Islam stesso "è un fenomeno globale, che subisce e accompagna la globalizzazione". Con la globalizzazione, anche nel mondo arabo sono in atto processi di indebolimento dell'identità individuale e collettiva che si realizzano non tanto a livello della trasmissione dottrinale e dell'appartenenza dichiarata, quanto al livello, più profondo, dei comportamenti condivisi e storicamente radicati. Il mutamento dei rapporti tra i sessi, con la fine della sudditanza della donna, il crollo

della natalità, la scarsa osservanze delle norme religiose rituali... questi ed altri comportamenti indotti dalla promiscuità con i costumi occidentali possono, nell'arco di una generazione di emigrati, aprire alla secolarizzazione della cultura, sgretolando il principio che ancora sembra reggere come nucleo ideale dell'Islam: l'integrazione di religione, morale, costume, politica. Del resto, già oggi si può osservare che la globalizzazione e la progressiva occidentalizzazione degli stati islamici tendono a rendere sempre meno incidente e condivisa nel mondo islamico la necessità della guerra santa, le cui bandiere vengono raccolte da pochi gruppi estremistici. Più in generale, sembra già avviata la fine della reislamizzazione della società (Kepel, 2000).

Le nostre osservazioni convergono, così, da più parti nel suggerire l'importanza, per una comprensione psicologica del fondamentalismo, dello studio delle caratteristiche dell'identità religiosa e le conseguenze della perdita di identità. Credo che il paradigma differenziale *identità-alienazione* offra un contributo significativo alla comprensione della psicogenesi del fenomeno. Valerie Hoffman (1995) lo ha bene evidenziato a proposito del fondamentalismo islamico, sostenendo che la forza di attrazione del fondamentalismo risiede nel fatto che esso collega alcune credenze centrali dell'Islam, condivise dalla maggioranza della popolazione, con la proposta di soluzione di alcuni problemi di fondo della persona individuale, come l'identità personale, le scelte morali e i problemi economici, in un mondo in rapido e ansiogeno cambiamento.

Ma il modello identità-alienazione sembra estrapolabile ed applicabile ad altre manifestazioni dell'integrismo e del fondamentalismo, anche nell'ambito delle religioni cristiane. Non a caso queste manifestazioni attecchiscono maggiormente in fasce di popolazione di età bassa, non facilmente compatibile con i tempi della costruzione di un'identità personale e di un ruolo sociale; laddove, cioè, forniscono risposte a bisogni esistenziali di identità e di crescita. Va subito notato, però che in molti di questi giovani, si tratta di identità religiosa senza radici nella storia del soggetto né molto ancorata al contesto tradizionale. Oppure si tratta di soggetti di recente conversione alla religione, a volte con un percorso di socializzazione religiosa avvenuto al di fuori del contesto della cultura di provenienza: emigrati, lontani dalla cultura e dal gruppo religioso di origine, magari costretti in campi di raccolta o in prigione, tendono a prendere le distanze da altre agenzie di socializzazione religiosa precedentemente conosciute: genitori, responsabile religioso istituzionale, parrocchia... L'entusiasmo, quando non l'esaltazione, accompagna spesso questa esperienza. A volte l'identità religiosa è l'unica che viene proclamata come acquisita, all'interno di un mare tempestoso di crisi di identità e di identificazione; il che pone serie ipoteche sulla reale maturità religiosa, così poco solidale con il livello generale di maturità raggiunto dalla persona. Identità religiose posticce e non integrate con la personalità globale rischiano di ridursi ad imitazioni goffe di atteggiamenti, di linguaggi e di comportamenti assunti come segni di riconoscimento all'interno del

gruppo e di separazione nei confronti dell'esterno, secondo la dinamica tipica di un'identificazione settaria.

Verso modelli psicologici

Una lettura psicologica del fondamentalismo e dell'intolleranza dogmatica porterebbe a coglierne l'economia e la funzionalità come esito di conflitti tra identità e pluralismo (nel caso che ci riguarda, religioso). Anche l'irrigidimento fondamentalista può essere una risposta alla crisi di identità religiosa e culturale, all'ansia di riscatto, individuale e di gruppo. Nell'ipotesi che il fondamentalismo sia una deviazione dell'identità religiosa, riscontrabile sotto qualunque cielo, la psicologia è interessata a modelli che possano dar conto delle dinamiche e dei processi che vi sono sottesi e alla loro valenza nella strutturazione dell'identità personale. Peraltro, anche l'affermazione che una modalità religiosa sia fondamentalista, rimanda a categorie che non sono psicologiche e, per esempio e primariamente, richiede un confronto con la riflessione teologica della religione di riferimento e con la prassi del fedele "medio" ritenuto non fondamentalista..

La psicologia non ha strumenti "psicologici" per effettuare un confronto tra i contenuti delle diverse espressioni di una religione. L'approccio psicologico è rivolto alle modalità ed ai processi psichici messi in gioco; per dirla con Winnicott, esso si interessa non all'oggetto, ma all'"uso dell'oggetto". E per lo stesso motivo parliamo di fondamentalismo (al singolare, facendo riferimento ad un atteggiamento mentale ed ai processi psichici che vi si intrecciano) che si manifesta nei diversi fondamentalismi religiosi, accertabili sia nelle forme istituzionali che nella religiosità individuale.

Tutto questo richiede l'elaborazione di *modelli psicologici* che si focalizzino sul vissuto del fondamentalismo e della sua intenzionalità, sulla sua interazione con gli altri vissuti psichici e sul suo significato per la strutturazione complessiva della personalità. Ad esempio, dei *modelli genetico-strutturali* potrebbero rispondere alla questione su come si diventa fondamentalisti, non solo chiarendo i rapporti tra la religione di riferimento e le sue manifestazioni fondamentaliste, ma osservando, in una prospettiva psicologica, a partire dal punto di vista dell'individuo e del suo vissuto, origini, strutture, processi, dinamismi, percorsi, conflitti ed esiti dell'atteggiamento fondamentalista. Questa ricerca di modelli dall'interno, potrebbe anche orientare una lettura del fondamentalismo dal punto di vista di un fondamentalista. Non necessariamente, (ma perché no?) fatta da un fondamentalista, ma da uno studioso che ne colga e rispetti l'intenzionalità intrinseca. Si mirerà, inoltre, a modelli validati da una corretta ed adeguata verifica, ispirata al principio che una buona ricerca deve essere guidata da una buona teoria. Quando si tratti di ricerche empiriche, esse, ovviamente, dovranno rispondere agli usuali criteri scientifici: validità, attendibilità, ripetibilità, pubblicità. Va peraltro osservato che una ricerca sul

fondamentalismo religioso tenderà ad essere piuttosto osservativa e correlazionale che non propriamente sperimentale, sia per problemi metodologici, sia per riserve etiche. Modelli desunti dalla teoria psicoanalitica e validati nella pratica clinica potranno poi mettere in luce i dinamismi profondi, (consci ed inconsci) che motivano ed alimentano nell'individuo il fondamentalismo (cfr. Aletti e De Nardi, 2002).

Per la prospettiva psicologica, come si diceva, il fondamentalismo religioso non è soltanto una forma contrappositiva tra gruppi di diverse religioni. Né si esaurisce in un problema dottrinale e cognitivo all'interno di una singola denominazione religiosa. A livello dell'individuo "Non si tratta di derive del pensiero" ma di "un atteggiamento della coscienza che emerge quando il soggetto, esposto alla conflittualità del reale, si scontra con le specificità più profonde ed emotivamente significative della sua identità" (Curatola e Gullotta, 2003, p. 46).

Riassumendo e concludendo. Poiché si tratta di un atteggiamento complesso che si struttura come esito di conflitti di personalità di fronte al pluralismo delle possibilità religiose che si offrono all'adesione dei soggetti, individuale e collettivo, per una comprensione psicologica occorre valutarne la funzione e la finalizzazione, seguendo le leggi della causalità psichica, all'interno della storia personale del soggetto, intrecciando i processi dell'identità religiosa del soggetto con l'identità della persona.

Ciò comporta anche una valorizzazione delle matrici e dei processi psicodinamici inconsci (cioè non immediatamente disponibili alla consapevolezza del soggetto) come, del resto, per ogni altro atteggiamento importante dell'esperienza umana: l'amore, l'erotismo, l'esperienza artistica e la fede.

Un nuovo modello: l'autoreferenzialità acritica

Per un avvio di discussione psicologica del fondamentalismo (e, rispettivamente dell'identità religiosa e del pluralismo) vorrei proporre un modello genetico-strutturale che ho chiamato dell'*autoreferenzialità acritica*. E che mi pare facilmente individuabile sia in alcuni atteggiamenti verso il *testo sacro* sia nella tendenza ad attribuire un valore discriminante, appunto "fondamentale" all'*esperienza*.

Il richiamo alla sacralità del testo è caratteristica rintracciabile in tutte le forme di fondamentalismo, al punto che molti studiosi lo assumono come elemento centrale e caratterizzante. Dal punto di vista genetico-strutturale, si potrebbe pensare al

fondamentalismo scritturale come sostenuto da una dinamica di *testualità-intratestualità*⁵.

Per il fondamentalista, Il testo è sacro in quanto di origine divina e, spesso, manifestazione autorivelativa di Dio stesso e indicazione normativa di ogni rapporto dell'uomo con Dio, con se stesso e con gli altri uomini.

Testo vero in sé e per sé, è altresì fonte e misura di ogni altra verità. Contiene una verità non negoziabile, perché intrinseca al testo, oggettiva, che prescinde dal rapporto che l'uomo vi intrattiene. Il fondamentalismo scritturale è, per certi aspetti, l'antitesi della moderna ermeneutica decostruttivista. E la Tradizione si riduce a trasmissione materialmente fedele al dato arcaico; mentre, ad esempio, per una prospettiva costruzionista, fa parte della Tradizione, in quanto esperienza umana e quindi storica, anche la capacità di elaborare l'esperienza *tràdita*, la tradizione, ricevuta.

Questa testualità è sostenuta e confermata da un rigoroso principio di intratestualità. Il testo contiene sia la rivelazione sia la sua interpretazione. Il testo sacro si commenta e si giustifica da sé, attraverso una rete di rimandi interni e speculari. Anche quando il testo non deve essere preso alla lettera i criteri della interpretazione (ad es., letterale o simbolica) sono dettati dal testo stesso.

Il principio di intratestualità comporta che non esistano fonti e misure esterne della bontà e della validità del testo. Non esistono altri valori, né vissuti e convinzioni personali, su cui misurare il valore della parola divina. Paradossalmente, la contraddittorietà della parola sacra con la ragione umana, il buon senso comune ed anche il sentire etico del soggetto, viene interpretata come una prova della sua validità. Ciò spiega perché si possa giungere all'estremo in cui uccidere, o sacrificare la propria vita, possa essere assunto come una missione divina, anche quando ripugnasse alla coscienza personale.

Di fronte all'intreccio testualità-intratestualità appare del tutto incongruo opporre un'agomentazione esegetica (del tipo "Il Corano/il Vangelo non intendeva dire questo"). Il questionare si protrae all'infinito se non si scioglie il nucleo fondamentale che è la dinamica psicologica che sostiene la scelta fondamentalista: il feticismo del testo, il bisogno di assumere un valore assoluto, esterno e quindi sottratto ad ogni ulteriore considerazione soggettiva, razionale e valoriale, ad ogni assunzione responsabile e personale del proprio orientamento etico, ad ogni appello del dio che parla al cuore dell'uomo. Il rischio della ricerca e della fede è, infatti, qui sostituito dalla strenua certezza del possesso della verità la cui arrogante proclamazione tradisce spesso l'origine conflittuale e la funzione difensivistica..

Naturalmente tutto questo ha un suo significato psicologico, che andrà esplorato. Il feticismo, per la psicoanalisi, è una relazione con un oggetto parziale, ma è pur sempre un appagamento di un bisogno. Questa funzione di appagamento rimanda anche alla

⁵ Sviluppo qui alcune intuizioni suggeritemi da osservazioni, comunicazioni personali e anticipazioni di alcuni colleghi. In particolare riconosco volentieri il mio debito con l'amico Ralph W. Hood Jr. (Hood, Hill e Williamson, in press, cfr. anche Williamson, 2002).

lettura freudiana dell'“illusione” (Freud, 1927) che, credenza fondata sul desiderio, rinuncia alla verifica dall'esterno e persino al confronto con le esigenze razionali. Ciò può conferire intensità emotivo-affettiva all'agire umano ma può anche, in qualche caso, sporgersi pericolosamente sul versante del distacco dalla realtà, secondo il multiforme rapporto del desiderio con il reale. E può arrivare, sul versante patologico, alla rinuncia alla propria vita e ad abdicare alla propria solidarietà verso gli altri, magari scelti come bersaglio del gesto terroristico.

Mentre una “religione” che produce questi effetti richiama la coscienza critica a confrontarsi con criteri che sono esterni alla religione stessa, reperibili nei valori condivisi dalla cultura e nella coscienza etica individuale. Il credente, per parte sua, potrà farlo con la convinzione che la verità del suo Dio non può essere in contrasto con la verità profonda dell'esperienza umana: il rispetto della vita, della libertà, dell'appello etico che risuona nella coscienza individuale.

Una seconda manifestazione di autoreferenzialità acritica è individuabile nella assolutizzazione dell'*esperienza* come criterio “intratestuale” della verità e validità della forma religiosa del proprio gruppo di appartenenza. Si tratta di un'esperienza assoluta dall'obbligo di giustificare se stessa, sulla base della convinzione che la verità è evidente per se stessa e non deve presentare credenziali al confronto critico. Nella sua ermeticità ed impermeabilità, il discorso religioso si sottrae così a una valutazione critica non solo dall'esterno, ma anche da parte dagli stessi membri del gruppo. Di più, l'esperienza si sottrae alla spiegazione ed anche al discorso stesso sull'esperienza. Chi ha sperimentato non ha bisogno di prove; e “Se non hai provato, non puoi capire – si dice – O, in alternativa, se hai provato e non condividi, è perché non hai veramente provato, o non sei aperto all'esperienza. La struttura tautologica di questo discorso è così stretta che non ammette nessuna posizione alternativa e separa gli “esperti” dai non iniziati. L'esperienza si sottrae alla dialettica; ed anzi la sostituisce, annulla il bisogno e la possibilità della dialettica. Questa viene spesso condannata e contrapposta ad appelli alla sospensione dello spirito critico, all'abbandono fiducioso, all'obbedienza, alla sequela.

Una simile posizione sembra rappresentare l'esperienza come una sorta di introduzione iniziatica, senza della quale, e al di là della quale, non c'è possibilità non solo di dialogo, ma neanche di intesa reciproca. E, perciò stesso, segna l'impoverimento personale, con il rifiuto della dialettica come rifiuto del confronto critico e dell'ipotesi di una verità superiore a quella già posseduta

Colpisce anche che la proclamazione della necessità quasi epistemologica” del *fare esperienza* finisca spesso nel coartarsi nella proposta (o prescrizione) del gruppo religioso come luogo esclusivo di un'esperienza rappresentata come unica, essenziale e completa, totalizzante ed onnicomprensiva delle attività dei soggetti. Simultaneamente, il contatto con altre tipologie di “esperienza”, come le esperienze degli “altri”, viene precluso, scoraggiato, punito e molte energie vengono indirizzate a difendere l'ortodossia e l'ortoprassi del gruppo. Per altro, l'entusiasmo dei neofiti si

trasferisce spesso in un bisogno quasi compulsivo di condividere la propria esperienza, nella fretta di fare proseliti ed operare “conversioni”.

All'interno di alcune forme religiose, ed in particolare presso i cosiddetti Nuovi Movimenti Religiosi il “fare esperienza” può giungere fino alla separazione anche fisica e all'isolamento sociale. Certe comunità, quasi autosufficienti anche sul piano amministrativo ed economico chiedono ai propri adepti di rompere altri legami e solidarietà precedenti: famiglia, lavoro, impegno sociale, gruppo religioso di origine. In molti casi, la stessa ermeticità ed impermeabilità del linguaggio settario grupale costruisce e denota l'appartenenza e permette il riconoscimento.

Anche all'interno delle religioni tradizionali cristiane trovano credito e forza esperienze simili e progetti che privilegiano l'appartenenza grupale e tendono ad assolutizzare il fare esperienza in comunità elitaria e separata. Spesso chiedendo di condividere con il gruppo non solo l'esperienza religiosa, ma anche molte dimensioni della propria vita e momenti concreti della giornata: studio, lavoro, tempo libero, vacanze; fino alle iniziative economico-professionali, all'impegno sociale e politico.

La questione di valenza psicologica, che non posso qui ulteriormente sviluppare, nasce dalla constatazione che “l'appartenenza e l'identificazione col gruppo sono spesso una scorciatoia alla ricerca dell'identità personale e religiosa. E può essere perseguito l'effetto securizzante offerto dall'adesione ad un gruppo a struttura settaria, sostenuto da forte coesione interna e chiusura verso l'esterno e da una *leadership* autoritaria. La corazza rigida degli abiti comportamentali assunti ed acquisiti supplisce e maschera (ma al tempo stesso, in realtà, rivela) la debolezza della persona” (Aletti, 2003b, p. 36)

Il modello dei fenomeni transizionali. Il fondamentalismo come feticismo

In una prospettiva costruzionista largamente intesa, che lascia spazio alla considerazione delle dinamiche inconse, rientrano alcuni modelli derivabili dalla cosiddetta psicoanalisi relazionale, che sottolineano l'importanza e la valenza strutturante, ristrutturante (e magari, in qualche caso, destrutturante) delle componenti inconse dell'atteggiamento dell'uomo verso la religione.

In particolare, credo che il modello che, a partire da Winnicott, vede la religione come fenomeno transizionale, permette, insieme, di cogliere il fondamentalismo come la riduzione delle “cose” religiose ad oggetti-feticci. Il modello è noto e ne ho analizzato altrove prospettive e limiti (Aletti, 2002). Qui osservo solo che il modello winnicottiano dell'oggetto transizionale illusorio, che ha la sua matrice nel paradosso “il bambino crea la madre che trova”, può essere adeguatamente applicato alla religione: il credente ‘crea’ la religione che ‘trova’. In questa appropriazione personale

del dato rivelato e tramandato si gioca la maturità umana dell'atteggiamento di fede (ed anche della non credenza).

È noto che, nella visione relazionale e strutturale dello sviluppo psichico proposta da Winnicott, l'oggetto transizionale agevola nel bambino lo sviluppo del Sé attraverso la percezione della propria separatezza e insieme del proprio legame con l'oggetto esterno. Ma l'esperienza transizionale non è caratteristica esclusiva degli stadi iniziali dello sviluppo del bambino; la sua funzione fondamentale, quella di favorire "il compito dell'accettazione del reale", facendo da ponte tra mondo soggettivo e realtà oggettiva, accompagna tutta la vita dell'uomo e nell'adulto è luogo originario dell'esperienza personale più profonda: dell'esperienza erotica, dell'intuizione estetica, della fede religiosa:

"Quest'area intermedia di esperienza [...] per tutta la vita viene mantenuta nell'intensa esperienza che appartiene alle arti, alla religione, al vivere immaginativo ed al lavoro creativo scientifico" (Winnicott, 1953/1974, pp. 41-42).

Applicato alla religione, il modello dà ragione del fatto che la fede personale del credente è sempre in tensione dialettica con le forme istituzionalizzate della religione (dogma, culto, organizzazione) collocata com'è in una "zona intermedia" tra soggettività ed oggettività. In particolare sottolinea l'interazione di simboli e riti religiosi codificati ("trovati") con il personale processo creativo di "dazione di senso", che, ultimamente, può spiegare sia l'accettazione sia il rifiuto della credenza o la sua utilizzazione in forme ripetitive o innovative, rispetto al sistema simbolico religioso istituzionale.

Nella prospettiva psicoanalitico relazionale su accennata, la religione vissuta, che può costituire un elemento trasformativo, di crescita della personalità, potrebbe invece diventare un fattore patogenetico quando, anziché come fenomeno transizionale, si strutturasse come oggetto feticistico. Il fondamentalismo religioso in questo caso può essere considerato come un feticismo che induce al letteralismo del testo sacro, al ritualismo del rito, all'ossessività-compulsività della pratica morale, alla pretesa elitaria della vocazione divina, all'esclusivismo e alla chiusura dell'organizzazione, all'autoritarismo della struttura, alla sovrapposizione del religioso al sociale, al politico, al giuridico. In questi casi la fedeltà creativa ai valori fondamentali viene mortificata in un irrigidimento fondamentalista.

Identità religiosa, pluralismo, fondamentalismo. Osservazioni, precisazioni, divagazioni

La psicologia non studia, propriamente, la religione, ma la persona, nel suo rapportarsi con la religione che incontra nell'ambiente, lungo il non mai terminato

percorso epigenetico di costruzione della propria identità. L'atteggiamento verso la religione è studiata dalla psicologia come funzione della persona, della sua struttura, dei suoi processi, dei suoi conflitti, e degli esiti di quei conflitti (Aletti, 2003a).

La valutazione psicologica dei percorsi dell'identità religiosa comporta perciò un duplice rimando: ai processi di costruzione dell'identità personale e alla coerenza col quadro complessivo della religione di riferimento.

L'identità religiosa si costruisce a partire dai vissuti soggettivi in riferimento a una tradizione religiosa stabilita e rappresentata nelle forme pubbliche della cultura. Si tratta di una relazione dialettica, in continuo divenire e dagli esiti non predeterminabili, in funzione della molteplicità degli elementi individuali e culturali in gioco (Vergote, 1999). Evidentemente, nella misura in cui, nel contesto culturale, perdono di rilevanza i segni ed i richiami di una tradizione forte, anche la costruzione dell'identità religiosa conosce difficoltà e conflitti che possono ripercuotersi sull'identità personale (Aletti, 2003b). Può così verificarsi un indebolimento o una perdita dell'identità individuale, sociale o religiosa o, all'opposto, un irrigidimento difensivistico dell'identità che, nell'ambito religioso, può dar luogo a forme di dogmatismo, di settarismo, di integrismo, di fondamentalismo.

Paradossalmente, un meccanismo difensivo del genere può orientare anche la condanna e la repressione del fondamentalismo, quell'*antifondamentalismo* che si manifesta come movimento di rigetto violento, sostenuto dalla paura del fondamentalismo, ma a volte simmetrico ad esso, per motivazioni, intransigenza, violenza.

Secondo Juergensmeyer (1995) l'antifondamentalismo, alimentato da una sorta di "fondafobia" muove da alcuni assunti: che il fondamentalismo sia una sindrome del comportamento umano caratterizzata da dogmatismo, intolleranza e misconoscimento dei diritti dell'uomo; che i fondamentalisti perseguano il potere al fine di imporre con la forza una società fondamentalista ed abolire i diritti dell'uomo; e che sia perciò accettabile combattere il fondamentalismo con ogni mezzo, se necessario anche sospendendo i diritti dell'uomo. Osservo che si pretende così, paradossalmente, di violare i diritti dell'uomo per difenderli, fino a giustificare la "guerra preventiva" contro popoli supposti nemici, fino al terrorismo dei bombardamenti della popolazione civile, agli omicidi mirati di *leaders* politici del campo avverso, alle prigioni dove si torturano i nemici. Il che mostra l'equivocità e la base ideologica, politica e religiosa del concetto stesso di giustizia e di "pace". Lo diceva già, a proposito della decantata *pax romana*, il britannico Galgaco: *Ubi Solitudinem faciunt, pacem appellant*. ("Portano la devastazione e la chiamano pace", Tacito, *Agricola*, 30).

Come, si è detto, la psicologia non mira a dare ragione del contenuto di verità della immagine di Dio, ma ad illustrare i processi di formazione dell'immagine.

Da questo punto di vista, nella misura in cui il fondamentalismo si poggia sull'autoreferenzialità e feticismo di individui e gruppi e sull'etnocentrismo acritico

delle culture e delle società, la consapevolezza dell'inevitabile determinazione storico-culturale della nostra conoscenza e insieme della metaforicità sempre insatura del linguaggio religioso agevola una visione costruzionista delle religioni, dell'identità religiosa, ed apre al pluralismo e al dialogo.

Quando la metaforicità sempre insatura del linguaggio religioso viene coartata dalla pretese teofaniche e riduzionistiche legate all'assolutizzazione dell'esperienza e dell'espressione linguistica di un individuo o di un gruppo religioso, il fondamentalismo è deriva inevitabile dell'ortodossia. Il letteralismo religioso pretende di essere portatore di una totalità di senso, assoluta, svincolata da legami e condizionamenti culturali, ideologici, psicologici e ignora gli equivoci e le ambiguità, ma anche la perenne vitalità e creatività delle zone d'ombra dell'espressione linguistica simbolica. "A ogni livello, dal camuffamento rozzo alla visione poetica, la capacità linguistica di celare, disinformare, mantenere nell'ambiguità, ipotizzare, inventare, è indispensabile all'equilibrio della coscienza umana e all'evoluzione dell'uomo nella società" (Steiner, 1975/1994, p 278). Da questo punto di vista il letteralismo fondamentalistico è la negazione della religione del Trascendente, da cui trae pretesto per il proprio instaurarsi come ideologia securizzante e garantita.

La fissazione riduttiva della polisemanticità e polifunzionalità del linguaggio religioso in formule ritenute univoche ed esaustive è, pure, compito impossibile, nella cui ombra inconsapevole operano, comunque le connotazioni intrapsichiche ed intersichiche intrecciate coi significanti culturali. Come è noto, quello della irriducibilità dei significanti, è ambito tipico della psicoanalisi. Ma è anche, più generalmente, il luogo della costruzione dell'esperienza individuale e sociale.

Il passaggio dal fondamentalismo letteralistico al decostruttivismo simbolico comporta la possibilità di uscire dalla logica interna alla visione autoreferenziale del testo. Si consideri, per esempio, che nei testi sacri di tutte le grandi religioni è possibile reperire la giustificazione per l'uccisione dell'infedele, o del nemico. Per non essere indotti nell'immagine di un Dio crudele e vendicativo, bisogna ripensare al testo nella logica di quello che dice all'uomo d'oggi, alla sua sensibilità, al suo universo di valori (il che suppone anche le componenti inscorte che li strutturano). La Parola di Dio che interpella il fedele non è lingua morta. Il testo rivive attraverso la sua ri-comprensione e appropriazione, in un luogo storico e geografico determinato, da parte della comunità credente e del singolo fedele che "ri-crea" il testo che trova.

Questo le chiese cercano di attuare, la Chiesa cattolica in particolare, attraverso la Tradizione e il Magistero, interpreti ufficiali delle Scritture, che ne forniscono un'illustrazione ed un'attualizzazione normativa. Naturalmente, l'esercizio di questa autorità ermeneutica si trova ad interagire dialetticamente (e spesso a collidere) con la sensibilità e la creatività interpretativa dei credenti e dei teologi.

La consapevolezza della parzialità di ogni prospettiva culturale, nonché di ogni dazione di senso individuale, facilita una visione costruttivista che riconosce che la

propria identità (religiosa e non) è un percorso asintotico, continuamente in divenire, caratterizzato dalla processualità, dalla gradualità, dall'ipoteticità.

Questo, unito ad una visione genetica e costruttivista della civiltà umana e delle sue religioni potrebbe aiutare il pluralismo e il rispetto dei percorsi diversi, introducendo alla dimensione etica del dialogo.

Pluralismo e dialogo non solo non attentano all'identità, ma anzi la presuppongono e la promuovono. Il dialogo significa incontro tra diversi e richiede la reciproca comprensione delle differenze e specificità.

Di più, il pluralismo, come atteggiamento mentale, non è solo accettazione della diversità ma suppone la fiducia nella pluralità delle possibili rappresentazioni di Dio e nell'utilità di una loro interazione. Nell'ottica pluralistica, il diverso non divide, ma arricchisce. Il dialogo nasce dalla fiducia nell'uomo ed è altra cosa rispetto alla 'tolleranza'. Questa si basa su un elitarismo trionfalistico e supponente ("Sì, è vero, anche gli altri hanno qualche particella di verità, ma noi l'abbiamo in pienezza"). O pratica un annessionismo mistificante ("In fondo anche loro hanno cose buone... che derivano dalla nostra religione, anche se non ne sono consapevoli"). Ciò non significa in alcun modo rinuncia alla propria identità od irenismo, o relativismo, come i fondamentalisti temono.

Il dialogo comporta la fermezza della propria identità, ma insieme l'apertura alla proposta dell'altro. Difendo, certamente, la mia verità religiosa, costruita in un percorso di appropriazione personale e in solidarietà con una cultura e una civiltà. Ma con la speranza che la tua verità possa interagire con la mia e stimolarla verso una nuova, più grande verità. C'è così spazio per un atteggiamento che, con un'espressione di sapore winnicottiano di Enzo Pace, si potrebbe descrivere come un *Credere nel relativo* (Pace, 1997). Consapevole che ogni rappresentazione di Dio è metafora insatura e perciò guardandosi dal confondere la propria rappresentazione di Dio con Dio stesso, il credente, paradossalmente, prega il suo Dio di fargli conoscere un "Dio migliore", vale a dire una rappresentazione di Dio migliore di quella che lui ha raggiunto, al livello attuale del suo percorso religioso.

Il dialogo tra le religioni si attua in un confronto tra identità forti ma non arroccate in se stesse e attraverso il riconoscimento della pluralità della razionalità e delle rappresentazioni e forme del credere. Pluralismo e dialogo non comportano la rinuncia alla propria identità, ma la presa di coscienza delle sue origini, dei suoi percorsi, dei suoi significati; e l'attenzione a come si possa comunicarla agli altri e farla interagire con altre identità. In definitiva, si tratta di riconoscerla come processo ed esito di un percorso; in una prospettiva sistemica e relazionale della nascita dell'individualità e della persona e in una visione costruttivista e non essenzialista della persona, delle culture e delle religioni.

Bibliografia

- Aletti, M. (2002). La religione come illusione: modelli, prospettive e problemi per una lettura psicoanalitica. In M. Aletti & F. De Nardi (Eds.), *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche* (pp.59-97). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Aletti, M. (2003a). Psicologia, teologia, psicologia della religione. Alcuni snodi attuali di un rapporto complesso. *Teologia*, 28, 254-286.
- Aletti, M. (2003b). Psicologia e nuove forme della religione. In M. Aletti, G. Angelini, G. Mazzocato, E. Prato, F. Riva, & P. Sequeri, *La religione postmoderna* (pp. 21-54). Milano: Glossa.
- Allievi, S., Bidussa, D., & Naso, P. (2000). *Il libro e la spada. Le sfide dei fondamentalismi religiosi*. Torino: Claudiana.
- Almond, G. A., Sivan, E., & Appleby, R. S. (1995a). Fundamentalism: genus and species. In M. E. Marty & R. S. Appleby (Eds.), *Fundamentalism comprehended*. (The fundamentalism project, Vol.5, pp. 399-424). Chicago-London: University of Chicago Press.
- Almond, G. A., Sivan, E., & Appleby, R. S. (1995b). Explaining Fundamentalism. In M. E. Marty & R. S. Appleby (Eds.), *Fundamentalism comprehended*. (The fundamentalism project, Vol.5, pp. 425-444). Chicago-London: University of Chicago Press.
- Altemeyer, B., & Hunsberger, B. (1992). Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice. *International Journal for the Psychology of Religion*, 2, 113-133.
- Baudrillard, J. (2001). L'Esprit du Terrorisme, *Le Monde*, 2 Novembre 2001. Trad. it. *Lo spirito del terrorismo*. Milano: Raffaello Cortina, 2002.
- Berlincioni Petrella, V. (2002). *Etnopsichisatria, etnopsicoanalisi*. Quaderni de *Gli argonauti*, n. 4. Milano: CIS.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern World*. Chicago-London: The University of Chicago Press. Trad. it. *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*. Bologna: Il Mulino, 2000.
- Curatola, G., & Gullotta, C. (2003). Necessità e incertezza del fondamento fra malinteso ed esigenze individuate. *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s., 15, 43-58.
- Dadder, A. M. (2001). Comunione e liberazione: il linguaggio, le relazioni. In *Chiesa in Italia 2001* (pp. 139-148). Supplemento a *Il Regno* n. 21, del 1 dicembre 2001.
- Deconchy, J-P. (1970). Milton Rokeach et la notion de dogmatisme. *Archives de Sociologie des Religions*, 30, 3-31.
- Freud, S. (1927). *L'avvenire di un'illusione*. In *Opere*, Vol. 10 (pp. 435-485). Torino: Boringhieri, 1978.
- Haque, A. & Masuan, K. A. (2002). Religious psychology in Malaysia. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 12, 277-289.

- Hammerman, N. T. (1991). North American Protestant fundamentalism. In M. E. Marty & R. S. Appleby (Eds.), *Fundamentalism observed*. (The fundamentalism project, Vol. 1, pp. 1-65). Chicago-London: University of Chicago Press.
- Harris, R. (2002). *Christ-centered therapy. Empowering the Self*. New York – London – Oxford: The Haworth Pastoral Press.
- Hoffman, V. J. (1995). Muslim fundamentalist: psychosocial profiles. In M. E. Marty & R. S. Appleby (Eds.) *Fundamentalism comprehended*. (The fundamentalism project, Vol. 5) (pp.199-.230). Chicago-London: University of Chicago Press.
- Hood, R. W., Jr., Hill, P. C., & Williamson, W. P. (in press). *A psychology of fundamentalism*. New York: Guilford Press.
- Hunsberger, B. (1995). Religion and prejudice: The role of religious fundamentalism, quest, and rightwing authoritarianism. *Journal of Social Issues*, 51, 113-129.
- Hunsberger, B. (1996). Religious fundamentalism, right-wing authoritarianism and hostility toward homosexuals in non-Christian religious groups. *International Journal for the Psychology of Religion*, 6, 39-49.
- Hunsberger, B., Alisat, S., Pancer, S. M., & Pratt, M. (1996). Religious fundamentalism and religious doubts: Content, connections and complexity of thinking. *International Journal for the Psychology of Religion*, 6, 201-220.
- Hunsberger, B., Pratt, M., & Pancer, S. M. (1994). Religious fundamentalism and integrative complexity of thought: A relationship for existential content only? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, 335-346.
- Huntington, S. P. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon and Schuster. Trad. it. *Lo scontro delle civiltà*. Milano: Garzanti, 1998.
- Introvigne, M. (2001). *Osama bin Laden. Apocalisse sull'Occidente*. Leumann(Torino): ElleDiCi.
- Juergensmeyer, M. (1995). Antifundamentalism. In M. E. Marty & R. S. Appleby (Eds.), *Fundamentalism comprehended*. (The fundamentalism project, Vol. 5, pp. 353-366). Chicago-London: University of Chicago Press.
- Juergensmeyer, M. (2000). *Terror in the mind of God. The global rise of religious violence*. (2nd ed. 2002) California: University of California Press. Trad.it. *Terroristi in nome di Dio. La violenza religiosa nel mondo*. Roma-Bari: Laterza, 2003.
- Khalili, S. (2003). Psychology and religion: towards theistic theories of psychology. Comunicazione presentata al *The Psychology of Religion Conference*, Glasgow, Kelvin Conference Center, August, 28-31.
- Khalili, S., Murken, S., Reich, K. H., Shah, A. A., & Vahabzadeh, A. (2002). Religion and mental health in cultural perspective: observations and reflections after the first international congress on religion and mental health, Tehran, 16-19 april 2001. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 12, 217-237.
- Kellstedt, L., & Smidt, C. (1991). Measuring fundamentalism: An analysis of different operational strategies. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 259-278.

- Kepel, J. (2000). *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*. Paris: Gallimard. Trad. it. *Jihad. Ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*. Roma: Carocci.
- Kirkpatrick, L. A., Hood, R. W. Jr., & Hartz, G. W. (1991). Fundamentalist religion conceptualized in terms of Rokeach's theory of the open and closed mind. New perspectives on some old ideas. In M. Lynn & D. Moberg (Eds.), *Research in the social scientific study of religion* (Vol. 3, pp. 157-179). Greenwich, CT: JAI Press.
- Lawrence, B. B. (1995). *Defenders of God. The fundamentalist revolt against the modern age*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- Leak, G. K., & Randall, B. A. (1995). Clarification of the link between right-wing authoritarianism and religiousness. The role of religious maturity. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34, 245-252.
- Mayer, J.-F. (2001). *I fondamentalismi*. Leumann(Torino): ElleDiCi.
- Marty, M. E. & Appleby, R. S. (Eds.). (1991). *Fundamentalism observed*. (The fundamentalism project, Vol. 1). Chicago-London: University of Chicago Press.
- Marty, M. E. & Appleby, R. S. (Eds.). (1993). *Fundamentalism and society. Reclaiming the sciences, the family, and education*, (The fundamentalism project, Vol. 2). Chicago-London: University of Chicago Press.
- Marty, M. E. & Appleby, R. S. (Eds.). (1994). *Accounting for fundamentalism. The dynamic character of movements*. (The fundamentalism project, Vol. 4). Chicago-London: University of Chicago Press.
- Marty, M. E. & Appleby, R. S. (Eds.). (1995). *Fundamentalism comprehended*. (The fundamentalism project, Vol. 5). Chicago-London: University of Chicago Press.
- Murken, S., & Shah, A. A. (2002). Naturalistic and Islamic approaches to psychology, psychoterapy, and religion: metaphysical assumptions and methodology. A discussion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 12, 239-254.
- Pace, E. (1990). Fondamentalismo italiano. Il caso di Comunione e Liberazione. In E. Pace, *Il regime della verità. Il fondamentalismo religioso contemporaneo* (pp.87-103). Bologna: Il Mulino.
- Pace, E. (1997). *Credere nel relativo. Persistenze e mutamenti nelle religioni contemporanee*. Torino: UTET.
- Pace, E. (1998). *Il regime della verità. Mappa ed evoluzione dei fondamentalismi religiosi contemporanei*. Bologna: Il Mulino.
- Pace, E., & Guolo, R. (1998). *I fondamentalismi*. Roma-Bari: Laterza.
- Reich, W. (Ed.) (1998). *Origins of terrorism: psychologies, ideologies, theologies, states of mind*. Washington (DC)-London: Woodrow Wilson Center Press.
- Robins, R. S., & Post, J. (1997). *Political paranoia: the psychopolitics of hatred*. New Haven (CT): Yale University Press.
- Rokeach, M. (1960). *The open and closed mind*. New York: Basic Books.
- Rokeach, M. (1969). Value systems in religion. *Review of Religious Research*, 11, 3-23.

- Steiner, G. (1975). *After Babel: Aspects of language and translation*. Oxford: University Press. Trad. it. *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*. Milano: Garzanti, 1994.
- Vergote, A. (1999). Psicologia dell'identità religiosa: struttura, processi, problemi. In M. Aletti & G. Rossi (Eds.), *Ricerca di sé e trascendenza. Approcci psicologici all'identità religiosa in una società pluralista* (pp. 3-15). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Waller, J. (2002). *Becoming evil. How ordinary people commit genocide and mass killing*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Watson, P. J. (1993). Apologetics and ethnocentrism: Psychology and religion within an ideological surround. *International Journal for the Psychology of Religion*, 3, 1-20
- Williamson, W. P (2002). Another look at fundamentalism. A new model. *Psychology of Religion Newsletter. American Psychological Association Division 36*. 27(1, winter 2002) 1-13.
- Winnicott, D. W. (1953). Transitional objects and transitional phenomena. In *Playing and Reality* (pp. 1-25). New York: Basic Books, 1971. Trad. it. Oggetti transizionali e fenomeni transizionali. In *Gioco e realtà* (pp. 23-60). Roma: Armando, 1974.
- Zadra, D. (1994). Comunione e Liberazione. A fundamentalist idea of power. In M. E. Marty & R. S. Appleby (Eds.), *Accounting for fundamentalism. The dynamic character of movements*. (The fundamentalism project, Vol. 4, pp. 124-148). Chicago-London: University of Chicago Press.