



Rivista di

Psicologia dell'Emergenza e dell'Assistenza Umanitaria

SEMESTRALE DELLA FEDERAZIONE PSICOLOGI PER I POPOLI

Numero 15, 2015



Marzia Marsili

Il terremoto come catastrofe naturale: trauma e conseguenze psichiche

Riassunto

L'impatto di una catastrofe naturale sulla psiche umana non può essere indagato soltanto attraverso approcci clinico-diagnostici, ma necessita di approfondimenti che si inoltrino in ambiti culturali in senso ampio, solcando ambiti letterari, antropologici e storiografici: come sono stati letti, nominati, interpretati questi eventi nel passato dall'essere umano? Quali le letture e le parole usate? La ricerca di senso si snoda tra spiegazioni scientifiche e mitologiche del terremoto: punizione divina, oppure il movimento di animali cosmici (geofori: tartaruga, elefante ecc.), la mitologia della Tellus Mater (Madre Terra), fino ad alcuni esempi dell'impatto psichico dei terremoti nella storia che ricorda la fatica dei dissepolti, l'assenza della ritualità dei morti insepolti, la necessità di trovare spiegazioni per l'in-spiegabile e strategie per ricreare un senso a ciò che rimane in-sensato, per recuperare l'importanza dei luoghi come "strutture di sentimento" distrutti dalla catastrofe e rifuggire così dal rischio di pericolose "crisi di presenza" a esito infausto.

Parole chiave: terremoto, tsunami, simboli del terremoto, Terra madre, percezione del terremoto.

Abstract

The impact that natural catastrophic events may have on the human psyche cannot be analyzed only through clinical-diagnostic approaches; in fact, it requires an in-depth analysis into cultural fields (literature, history, anthropology, etc.). How did our ancestors read, name, and interpret these events? Human search for a meaning has used scientific and mythological explanation of earthquake: the punishment of God, the movement of world-bearing animals (Turtle, Elephant, etc.) or Mother Earth mythology. Drawing from history and anthropology, some example are given of the impression of earthquake on human beings, which recall the difficulty of survivors who were buried alive ("i dissepolti"), the absence of rituals for the unburied dead, the longing for an explanation to the un-explainable, and the strategies to make sense of the un-meaningful, and to recover those meaningful places as "meaning structures" destroyed by the catastrophe, preventing thus the risk of dangerous "crisis of presence" with inauspicious consequences.

Key words: earthquake, tsunami, earthquake symbols, Mother Earth, earthquake perception.

Introduzione

Sono anni di tristi ricorrenze. Nel 2015 ricorreva il 35° anno del terremoto che devastò l'Irpinia (23 novembre 1980) causando migliaia di morti e feriti; nel 2016 ricorre il 40° anniversario del terremoto in Friuli Venezia Giulia (6 maggio, 11 e 15 settembre) e il 25 aprile un anno dal terremoto in Nepal, che ha causato più di 9.000 vittime. Ecco perché sembra significativa una riflessione sulle valenze che eventi sismici possono avere per la psiche umana, partendo dalla percezione del terremoto a livello simbolico lettera-

rio più che da considerazioni cliniche (trauma ed eventualmente insorgenza di *Post-Traumatic Stress Disorder*).

L'anno che si chiude è stato fortemente segnato dal terrorismo, quella necessità di "seminare il terrore", parola che trova la sua etimologia nel latino *terreo* o *terseo*, con il significato di far tremare, atterrire. Nel caso del terremoto è il tremare della terra che atterrisce. Il terremoto come disastro naturale coinvolge l'essere umano e può sconvolgere l'esistenza, il tempo talvolta si interrompe e segna uno spartiacque anche nel racconto, tra l'*ante quem* e il *post quem*; quello che era stato il mondo fino a quel momento sembra finire, la fine di un mondo, di una identità. Qualche volta una frattura nell'ordine delle cose e dell'esistenza.

L'impatto di una catastrofe naturale sulla psiche può essere compreso a partire dalle parole utilizzate dall'essere umano per descrivere l'evento; anche le parole, così come i simboli, raccontano come l'evento sia stato pensato e immaginato. Per sentire cosa comporta l'irrompere di un terremoto nella vita di un individuo e di una società e la potenziale distruttività, anche psichica, che un sisma può arrecare, è interessante "passeggiare" tra le etimologie dei termini di catastrofe, terremoto, sismo, sisma (e tsunami). Dalle denominazioni e dalle etimologie ci si tufferà nelle profondità delle simbologie, nel ventre della Grande Madre Terra, cercando il simbolismo di terra e terremoto nel corso del tempo in diverse culture.

La percezione delle conseguenze di un terremoto e l'impatto sull'essere umano viene visto anche attraverso alcuni studi storici, attraverso le testimonianze del passato, come quelle dei "filosofi" ascoltati dallo storico Augusto Placanica riguardo il terremoto in Calabria nel 1783 (Placanica, 1985) o il dialogo dei filosofi veri, da Voltaire a Rousseau e Kant, riguardo il terremoto di Lisbona del 1755 (Tagliapietra, 2004) dove emerge la necessità di spiegare l'inspiegabile, ricercando un senso a un evento che viene a sovvertire i valori e l'ordine del mondo; interpretazioni delle cause naturali all'evento si alternano, per contestare il mito della responsabilità divina e riaffermare la forza della Ragione messa in dubbio dalle scosse telluriche; numerose sono le strategie che le comunità mettono in campo in questi eventi (processioni religiose e rituali come scaramantica ricerca di protezione ecc.).

Per le conseguenze psicologiche sulla popolazione e l'insorgere della psicopatologia nei sopravvissuti al terremoto si rinvia alla "psicologia degli scampati" analizzata attraverso la ricostruzione storica di Glauco Ceccarelli, negli interventi pubblicati sulla Rivista di Psicologia (1909, 1915) fondata da Giulio Cesare Ferrari relativi al terremoto di Messina e Reggio Calabria del 1908 (Ceccarelli, 2005). In Ferrari si ritrova la tipizzazione degli "scampati" (dagli incolumi, ai feriti, ai dissepoliti), le sensazioni descritte di paura, "atonia sentimentale", la "scossa emozionale", la sorpresa, lo shok (*sic*) morale della perdita, il "disorientamento affettivo", il rischio dell'emergere di "tendenze criminogene latenti", di "mutazioni antropologiche", e del ritorno al primitivo nell'essere umano; l'inspiegabile rapida "rassegnazione" prima del "dolore quasi ansioso", fino a "episodi psicopatici protratti", "grave depressione dell'animo e disperazione"; tra i dissepoliti Ferrari ricorda

prevalere, dopo il sollievo di tornare a respirare, la scelta del suicidio in alcune persone che erano state ferite gravemente e al cospetto della morte (Ceccarelli, 2005, pp. 20-24).

Tra le sensazioni conseguenti al terremoto si impongono la precarietà dell'esistenza di fronte all'instabilità del terreno e al crollare della casa, primo universo che si fatica ad abbandonare anche quando questa viene distrutta (Ligi, 2009, p. 53), instabilità che mette in dubbio «l'originaria, semi-coscienza fiducia nella saldezza del suolo» (Giacomoni, 2004, p. 125). L'incertezza che ne consegue trova oggi un tentativo di risposta nell'affinarsi sempre maggiore della tecnica (Ligi, 2009, p. 12; Valcarengi, 2009); il senso di colpa, l'impossibilità di separarsi dai defunti secondo i rituali consueti del mito della partenza, il processo di rimozione e straniamento invece che l'elaborazione del lutto vengono analizzati da Placanica (Placanica, 1985, p. 119). Gli eventi sismici portano il disordine nei luoghi, percepiti anche come "strutture di sentimento", microcosmi che si caricano dei significati dati da chi li vive e che contribuiscono a dare agli abitanti la loro identità; la perdita di senso di questi luoghi può portare alla psicopatologia (Ligi, 2009, p. 51). Ecco che quando si verifica una catastrofe si impongono sforzi sovrumani per ripristinare e ricostruire i luoghi, ritrovarne le memorie, per cercare di ricostruire un ordine, sociale e culturale, per ritrovare i legami, e ridare un senso all'accaduto, accettando la sofferenza e il senso di absurdità (Delécraz, Durussel e Fondrini, 2007, p. 18).¹

¹ *Altrove è stata indagata la ricorrenza di eventi catastrofici a livello letterario, ma anche onirico, in persone non esposte a eventi sismici distruttivi (si veda Marsili in Caos Apparente, 2015). Il materiale clinico nasceva da riflessioni e incontri personali, dalla discussione di un gruppo di ricerca in ambito junghiano di Verona, dal lavoro di analisti e dalla loro condivisione di materiali e interviste, dai racconti di persone in analisi, a cui esprimo gratitudine (Gruppo di ricerca in ambito junghiano presieduto da Marco Gay a Verona, che ha dato vita al Convegno di Psicologia Analitica Caos Apparente, Cagliari, 26-28 settembre 2014). Dal materiale clinico analizzato si è visto come la rappresentazione onirica del terremoto possa assumere diverse valenze simboliche, non sempre e soltanto connotate da catastrofe e distruttività, ma anche preludio di dolorose separazioni che aprono il varco a possibili rinascite e ricostruzioni, all'interno di setting analitici e relazioni di cura.*

Con la rappresentazione di un disastro naturale la psiche sembra mostrare un'attività organizzativa che sconvolge, frattura e distrugge l'assetto precedente. La catastrofe ricorre nell'immaginario umano dall'antichità come incontro e scontro con il divino, talvolta come punizione, altre volte per accostamento al Tremendum o per l'unione degli opposti, spirito e materia. La sismologia biblica è ricca di questi eventi, dove il terremoto scuote la terra nel momento della morte e della resurrezione di Cristo, dove lo spirito lascia la terra ed entra negli inferi o si ricongiunge a Dio; lo stesso dicasi nel Purgatorio di Dante all'innalzarsi di un'anima a Dio, nella volontà di liberazione di un'anima.

In quest'ottica gli eventi sismici possono intervenire nei sogni in passaggi significativi di un percorso individuativo, quando lo standpoint dell'Io viene messo sottosopra, la prospet-

Il terremoto dal reale al simbolico: percezione, ricerca di senso e conseguenze psicologiche

Per comprendere quanto possa essere destabilizzante e cosa comporta l'irrompere di un terremoto nella vita di un individuo e di una società ci sembra rilevante percorrere un breve cammino attraverso le etimologie dei termini di catastrofe, terremoto (e tsunami), ma ancora di più soffermarsi sul simbolismo dell'elemento terra e del terremoto nel corso del tempo in diverse culture. Infatti, l'impatto della catastrofe sulla psiche può in parte essere compreso a partire dalle parole utilizzate dall'essere umano per descrivere l'evento, anche le parole, così come i simboli, raccontano come l'evento sia stato pensato e immaginato. Come è stato percepito, anche in altri momenti storici, il terremoto? L'impatto e la percezione delle conseguenze di un evento calamitoso quale può essere il terremoto possono essere raccolte nelle testimonianze del passato, per esempio in quelle dei "filosofi" ascoltati dallo storico Augusto Placanica, o dei veri filosofi in dialogo fra loro, da Voltaire a Rousseau e Kant (Placanica, 1985; Tagliapietra, 2004).

Etimologia di catastrofe

Il termine catastrofe fino al XVIII secolo era collegato alla drammaturgia, come il cambiamento o la mutazione che giunge alla fine dell'azione di un poema drammatico, e che la porta a compimento (Tagliapietra, 2004, p. xviii).

L'etimologia porta al verbo greco *stréphō*, che ha moltissimi significati tra cui «quello di "girare" nel senso di "girare la barra del timone", mutando rotta, oppure di "volgere lo sguardo", "ruotare le pupille", cambiando panorama. In questo senso la catastrofe non è solo una figura tradizionale della distruzione e dell'annientamento, ma un simbolo poderoso della trasformazione» (Tagliapietra, 2004, p. xviii), come sottolineato anche da alcuni interventi del Convegno junghiano Caos Apparente (Cagliari, settembre 2014; AAVV, 2015).

*tiva viene rovesciata, la terra viene a ballare sotto i piedi, un mondo con le sue idealizzazioni è messo a soqquadro: nasce la coscienza, o l'asse Io-Sé viene ridisegnato, ristrutturato (Neumann, 2000). Sogni di terremoto possono essere letti in collegamento con il confronto con le Madri o l'uscita dalla propria madre (Jung, 1913, 1965; Neumann, 1978), come processo di nascita, o rinascita, psichica; come separazione. Possono avvertire del rischio di una ricaduta "nella madre", di una regressione, con possibili conseguenze disastrose, dove non vi sia la possibilità di rinascita (Jung, 1913, 1965). Separazioni delle madri dai figli, come separazioni da contesti familiari endogamici o molto limitanti; separazione traumatica in certe storie coniugali con drammatiche prese di coscienza. In *Mysterium coniunctionis*, per Jung il terremoto biblico allude alla discesa di Cristo e alla sua resurrezione, ma anche allo «"scotimento" dell'esistenza banale (terrena) dell'uomo, nella cui vita e nella cui anima è penetrato il significato da cui egli si sente al tempo stesso minacciato ed elevato» (Jung, 1989, pp. 165).*

La catastrofe è un capovolgimento che viene a sovvertire i termini della vita ordinaria facendo irrompere lo straordinario con la sua violenza e gli esiti tragici (Morabito, 2011, p. 9). Catastrofe quindi anche come trasformazione, mutamento, possibilità, riadattamento, irreversibilità, secondo la teoria delle catastrofi di René Thom (Tagliapietra, cit., p. xviii) che vede la catastrofe come singolarità, rottura dell'equilibrio dei sistemi dinamici, fenomeni di mutamento e fisica del divenire in termini matematici (Ligi, 2009, p. 42). Catastrofe come transizione discontinua «perché, tra lo stadio iniziale e quello finale della trasformazione, intesi come stadi di relativo equilibrio, gli stadi intermedi sono assolutamente instabili»; fine del moderno e della possibilità «di considerare la storia in termini di progresso» (Tagliapietra, 2004, p. xviii).

Etimologia: Terremoto, sismo, sisma

«Terremoto porta nella trasparenza della forma il proprio etimo, quel moto, brusco, talvolta devastante, della terra. La parola deriva per via dotta dalla locuzione latina *terrae mōtu(m)*. Evento naturale che accompagna la storia dell'umanità dalle sue origini, lo scotimento violento delle terre [...]. In italiano, terremoto alberga sin dal medioevo nelle scritture [...], in numerose varianti popolari che, in modi diversi ma simili, riverberano sulla pagina l'onda d'urto di una forte espressività anche fonosimbolica (ripercossa dalla vibrante alveolare [r]): taramòtto, teremòto, teremuòto, terramòto, terremuòto, terrimòto, tremoto o tremuoto. In tremòto e tremuòto si avverte la presenza paretimologica di tremare, tanto suggestiva da far preferire ai parlanti tremuòto su terremoto per quasi tutto il Settecento, come notò Bruno Migliorini [...] ancora nel primo Ottocento tremuòto era forma molto diffusa» (Novelli, *Dizionario Treccani* online).

Il terremoto si accompagna spesso anche a folgori e torri che vengono abbattute dal furore della natura. La torre scoperchiata, come emerge dai tarocchi del Rider-Waite (1908-1909), rovescia le figure umane e apre al divino (si veda la Figura 1 alla pagina seguente). La distruzione e la furia si associano alla irrequietezza e allo sfascio dei momenti di crisi, spesso in senso di rinnovamento: «La prima attestazione di terremoto nell'accezione di "mutamento improvviso, inaspettato, che rinnova profondamente una situazione o rovescia un equilibrio" (Vocabolario Treccani), si trova in una lettera di Carducci: "Io anelo un terremoto politico che sfasci tutte le putride fondamenta di questo bordello della vecchia Europa e della vecchia società"; dalla fine del Cinquecento, accanto al terremoto si trova il più colto sismo (dal greco antico *seismós* "scossa di terremoto", a sua volta derivato dal verbo *séiein* "scuotere"); dal 1960 i giornali italiani ricorrono alla parola sisma, di provenienza meno dotta, usato nel contesto di fenomeni sismici prolungati, ripetuti in tempo breve» (Novelli, *Dizionario Treccani* online).

Figura 1. Tarocco 16, La Torre, di A. Rider Waite e P. Colman Smith, 1908-1909.



Etimologia di tsunami

La parola tsunami viene dalla lingua giapponese, e al Giappone è strettamente collegata la sua storia antica, fatta di maremoti e onde. Il primo uso di Tsunami sembra risalga a un articolo del National Geographic Magazine: «On the evening of June 15, 1896, the northeast coast of Hondo, the main island of Japan, was struck by a great earthquake wave (tsunami), which was more destructive of life and property than any earthquake convulsion of this century in that empire» («La sera del 15 giugno 1896, la costa nord-est di Hondo, l'isola principale del Giappone, è stata colpita da un forte terremoto e da una grande onda [...] il termine giapponese per questo fenomeno è "tsunami"»; Scidmore, 1896).

Dopo gli eventi dell'Indonesia (2004) il termine è entrato nel linguaggio comune di tutto il mondo. L'etimologia più esatta della parola tsunami sembra essere "porto più onda".

L'"onda nel porto" è strettamente collegata ai sommovimenti delle acque provocati da terremoti sottomarini. Siamo nel regno dei movimenti tellurici, ma a un livello più profondo, le cui conseguenze arrivano fino a sconvolgere porti e terraferma, corpo e anima: lo scrittore Kenzaburo Ōe, premio Nobel (1976), intitola il suo libro apocalittico *Kōzui wa Waga Tamashii ni Oyobi* (Le acque della piena sono venute nella mia anima); una supplica del Libro dei Salmi

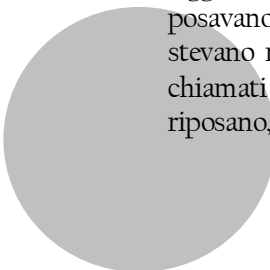
recita «Salvami, o Dio, poiché le acque mi son giunte fino all'anima» (Salmo 69:2, Bibbia Nuova Riveduta, in altre versioni invece “fino alla gola” nella Bibbia C.E.I.).

Il Simbolismo della Terra Madre

Dall'elemento acqua all'elemento terra. Sul simbolismo della Terra come Madre, grembo primordiale, dove trovano gestazione e riposo tutti gli esseri viventi, uomini, piante, animali, importanti sono gli studi di Erich Neumann e di Marija Gimbutas. La terra risulta il simbolo privilegiato dei misteri supremi e fondamentali del principio femminile, come nascita e come tomba (Neumann, 1981, pp. 48-53; Gimbutas, 2008; Jung, 1913; 1992). La Terra viene universalmente associata con la Madre, la Grande Madre Terra, che forma con il Cielo la coppia sacra. Le funzioni principali che assicurano le dee della terra sono essenzialmente nutritive. Nella simbologia la Terra assume «i valori positivi di nutrimento sia psichico che affettivo» (Morel, 2006; Gatto Trocchi, 2004; Chevalier e Gheerbrandt, 1969; 1986). Solo nella tradizione egizia il cielo è una divinità femminile (Nut/Hathor), mentre la Terra è rappresentata dal dio Geb (Morel, 2006, p. 832).

La Terra è anche Madre del primo uomo: la parola ebraica di *ha-adamah* significa polvere da cui deriva Adam, uomo. Molte sono infatti le cosmogonie che spiegano la creazione dell'uomo dalla terra, dall'argilla; alla stessa madre Terra l'uomo come tutte le creature ritornano con l'inumazione; da questa Madre viene accolto e custodito (Morel, 2006, p. 832). Le funzioni creative e nutritive si esplicano anche nelle produzioni dei vegetali e dei cereali che permettono la vita. La disperazione di Demetra davanti alla separazione dalla figlia Kore/Proserpina rapita da Ade/Persefone infatti brucia ogni cosa (Valcarengi, 1994). Nella *Genesi* la Terra come matrice viene creata il terzo giorno: «Dio disse: “Le acque che sono sotto il cielo si raccolgano in un solo luogo e appaia l'asciutto”. E così avvenne. Dio chiamò l'asciutto terra e la massa delle acque mare. E Dio vide che era cosa buona. E Dio disse: “La terra produca germogli, erbe che producono seme e alberi da frutto che facciano sulla terra frutto con il seme, ciascuno secondo la sua specie” (Genesi, I, 9-14)» (Morel, 2006, pp. 832-33). Anche nel libro di Giobbe ritorna l'immagine di Terra come “Madre”. Prostrandosi a terra Giobbe esclama: «Nudo uscii dal seno di mia madre, e nudo vi ritornerò» (Bibbia C.E.I., Giobbe, 1:21; Morel, 2006, pp. 832-33, Chevalier e Gheerbrant, 1986; la Bibbia Nuova Riveduta riporta «dal grembo di mia madre» mentre la Bibbia Nuova Diodati recita «Nudo sono uscito dal grembo di mia madre, e nudo tornerò in grembo alla terra»).

Marija Gimbutas ipotizza che il ritrovamento di vasi sferici risalenti al V millennio a.C., riempiti di semi e decorati con losanghe punteggiate, potessero simboleggiare il grembo della Madre Terra, dove i semi erano le anime dei morti, che riposavano per resuscitare in primavera (Gimbutas, 2008, p. 145). Vasi analoghi esistevano nell'antica Grecia e venivano tenuti accanto al focolare: «I morti erano chiamati *Demetrio*, coloro che appartengono a Demetra, la Madre del Grano e che riposano, come il cereale, nel grembo di questa Dea» (Gimbutas, 2008, p. 145).



La tomba in cui venivano sepolti gli uomini era quindi inizialmente resa il più simile possibile al corpo di una Madre, al suo utero. Madre di vita quindi, ma anche la Madre dei morti, a ricordare l'intreccio di vita e morte, come ricordano i misteri eleusini; inoltre le caverne, le grotte, e le crepe erano intese fin dal paleolitico come «manifestazioni naturali del grembo primordiale della Madre» (Gimbutas, 2008, p. 145). Importante anche l'esistenza di fori rotondi nei dolmen megalitici, come nelle tombe a corridoio o a galleria: «strisciare attraverso l'apertura procurava la rigenerazione; le malattie erano guarite. I bambini cagionevoli venivano introdotti di testa nel foro» (Gimbutas, 2008, p. 158). La studiosa ipotizza che potesse rappresentare una riproduzione del faticoso passaggio attraverso il grembo di una madre: «Rafforzata dai suoi potere, una persona rinasce. Questo rito in realtà è un'iniziazione simile al dormire in una grotta: cioè "dormire con la Madre", che significa morire e risorgere» (Gimbutas, 2008, p. 158). Nel Libro dei sogni di Artemidoro (Secondo secolo d.C.) il significato di "dormire con la Dea" era quello di morire (Gimbutas, 2008, p. 158).

Nella mitologia greca Gea (Terra) unendosi a Urano (Cielo) originano la prima generazione di dei, tra cui i Titani e Oceano; per i Romani Gea è Tellus Mater (Gatto Trocchi, 2004). Le nozze tra cielo e terra venivano adorate nei culti della fertilità e dei Misteri Eleusini. Le divinità della Terra erano in Grecia Demetra, a Roma Cibele, nell'induismo Bhumi, nel Pantheon degli amerindi: Pachamama (Incas), Nokomis (Algonchini), Eithinoha "Madre Nostra" (Irochesi), "Madre Nostra della Terra" (Sioux; Gatto Trocchi, 2004, p. 832).

Come ricorda Marija Gimbutas, i rituali della fertilità sopravvissero per millenni, dalla Dea Nerthus, venerata secondo Tacito lungo il corso del fiume Elba, alle popolazioni germaniche nel Medioevo, alle invocazioni magiche rivolte alla Madre Terra dagli anglosassoni durante il tempo dell'aratura nell'Alto Medioevo, per favorire la fertilità della terra e proteggerla dalle forze maligne; alla venerazione delle Madonne nere, dove il colore era quello della fertilità e del suolo (Gimbutas,

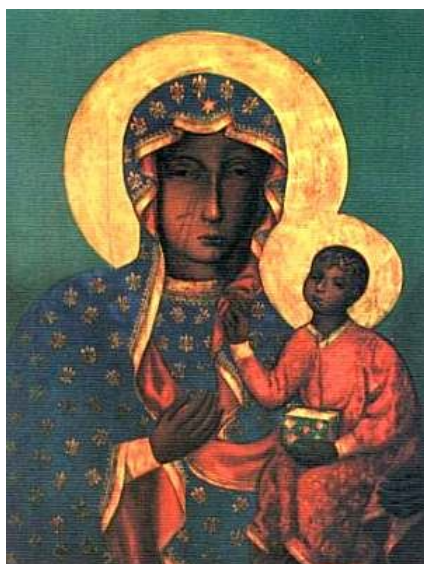


Figura 2. La Madonna di Czestochowa.

2008, pp. 143-44; si veda la Figura 2).

La Terra si oppone al principio cosmico attivo e maschile rappresentato dal Cielo (Battistini, 2003, p. 120). Secondo il libro dei mutamenti della saggezza orientale (*I Ching*) la Terra è l'esagramma *k'un*, il principio passivo femminile, che riceve *ch'ien*, l'azione del principio attivo; essa sostiene, mentre il cielo copre. Oltre a essere femmina e madre è dunque sottomessa al Cielo, come principio attivo. Tra le virtù annoverate vi sono dolcezza, sottomissione, e umiltà, come sottolinea la derivazione etimologica legata all'*humus* (Chevalier e Gheerbrandt, 1969; 1986).

Non solo così edulcorate però le sue caratteristiche. La Terra è anche il caos primordiale, il *Prakariti*, la materia prima che nella Genesi viene separata dalle acque, riportata sulla superficie delle acque dal cinghiale visnuita, materia con cui il Creatore modella l'uomo, sia in Cina che nella Bibbia: «Essa è la vergine penetrata dalla vanga o dall'aratro, fecondata dalla pioggia o dal sangue [...] è una matrice che concepisce le sorgenti, i minerali, i metalli»; secondo Esiodo, Gaia, la Terra, partorisce anche tutti gli dei e fu all'origine di ogni vita; in Eschilo partorisce tutti gli esseri e dopo averli nutriti ne riceve il seme fecondo (Chevalier e Gheerbrandt, 1969; 1986). Analogamente all'immersione battesimale venivano praticati sotterramenti simbolici, come riti iniziatici o curativi: «L'idea è sempre la stessa: rigenerarsi attraverso il contatto con le forze della terra, morire a una forma di vita per rinascere a un'altra» (Chevalier e Gheerbrandt, 1969; 1986, p. 466); si veda a questo proposito gli Asclepiei descritti da Carl Alfred Meier (Meier, 1987). La forma della terra è il quadrato, determinato dai quattro orizzonti.

Oltre a essere nutrice, quindi, la Terra ha un suo aspetto distruttivo; per gli Atzechi nutre gli esseri viventi, ma si nutre anche dei morti che reclama (Chevalier e Gheerbrandt, 1969; 1986, p. 466). La terra reclama il sacrificio, perché la ciclicità dei raccolti venga preservata, la fecondità garantita, come ricorda Guy-Gillet in *La cucina nel campo analitico* (1981, p. 114).

La Terra è anche Giustizia e coscienza sociale, secondo la Themis greca e la Matushka Zeml'ja russa, testimone e garante del giuramento, legame vitale del gruppo, e in questo nutrice di ogni società: «L'impegno preso dopo essersi messa una manciata di terra sul capo o averla ingoiata, era considerato vincolante e incontestabile. La Madre Terra ascolta gli appelli, risolve le dispute, punisce tutti coloro che la ingannano [...]. Nelle leggende e nelle fiabe, i peccatori sono inghiottiti dalla Terra con le loro case e i loro castelli; la Terra si chiude su di loro, e sul luogo compare un lago o un monte» (Gimbutas, 2008, p. 159).

Il sacrificio alla Terra ha una grandissima importanza e gravi conseguenze sono previste se non viene fatto con regolarità: «In questi casi, come registrato nel 1582 nella Lituania orientale, un componente o un animale della famiglia può diventare paralitico, o un enorme serpente ostruisce l'ingresso della casa», immagine quella del serpente sulla soglia, sul passaggio, all'uscita da una casa, che ricorre a livello onirico, quasi vi fosse

un pedaggio da pagare.

Simbolismo del Terremoto

La catastrofe ricorre nell'immaginario umano, dall'antichità come incontro e scontro con il divino (punizione, accostamento al *Tremendum*), il Diluvio biblico, il Terremoto nella morte e resurrezione di Cristo, dove lo spirito lascia la Terra ed entra negli inferi o si ricongiunge a Dio. Nel Purgatorio di Dante il terremoto segna l'innalzarsi di un'anima a Dio nel suo processo di liberazione, e in quest'ottica si possono leggere piccoli importantissimi passaggi di un percorso individuativo (Marsili, in *Caos Apparente*, 2015).

Il terremoto nel passato era espressione della potenza divina, della sua collera e ira, talvolta come castigo, sentenza e punizione, per le colpe commesse, che gli uomini devono espiare. Per i Greci i terremoti erano collegati alla collera di Poseidone, dio del mare, e ai Giganti, imprigionati dagli dei dell'Olimpo nelle viscere della Terra; nei loro tentativi di fuga sollevavano la crosta terrestre. La stessa spiegazione viene data dai Germani, per i quali i Giganti sono responsabili di tutte le catastrofi naturali (Morel, 2006, p. 833). In India il terremoto è causato dal dio Varuna per punire gli uomini. In Colombia i Chibchas spiegano i terremoti con l'esistenza del demone Chibchacum costretto a portare per punizione la terra sulle spalle, il movimento di spostare il peso da una spalla all'altra provoca il terremoto.

I movimenti tellurici in genere nell'antichità e nelle antiche culture erano associati alla simbologia cosmogonica degli animali geofori, che sorreggevano la Terra: la Tartaruga in India (Cirlot, 1986, p. 316), il Serpente per gli Amerindi, uno Scarabeo in Egitto, un Pesce enorme che regge il mondo in Giappone, i cui movimenti causano il rivolgimento (*Terrae motus*; Chevalier e Gheerbrandt, 1969; 1986). Nelle mitologie orientali si trova spesso la tartaruga che poggia su un elefante, o all'infinito su un'altra tartaruga; secondo una versione indiana Chukwa la tartaruga (lunare-principio femminile) regge l'elefante Maha-Pudma (solare-principio maschile) che sostiene il mondo (si veda la Figura 3 alla pagina seguente); nella tradizione cinese il buco nel cielo, causato suo malgrado da Gong Gong dio dell'acqua, faceva inclinare il mondo e provocava le inondazioni, questo buco fu riparato dalla dea creatrice Nü Gua con le quattro zampe di una gigantesca testuggine (quattro angoli della terra). Nella mitologia tibetana la rigenerazione implica l'emergere dalle acque della tartaruga portando la terra sul dorso. Anche nelle tradizioni amerinde (Uroni, Sioux), la tartaruga salva gli uomini dal diluvio e porta la terra sul suo dorso (come ricorda Young [2007], il nome *Turtle* sopravvive ancora oggi in certi nomi geografici). Anche nelle culture mesopotamiche all'origine del terremoto c'era il movimento di animali che reggevano il mondo sul loro dorso, il granchio nell'antica Persia, la tartaruga, l'elefante ecc. (Chevalier e Gheerbrandt, 1969; 1986). Nella mitologia greca troviamo invece Atlante, il gigante che in seguito alla rivolta contro Zeus fu condannato a reggere il peso del mondo sulle spalle: rifiutatosi di ospitare Perseo di ritorno dalla lotta contro la Medusa fu pietrificato dalla testa della Medusa mostratagli da Perseo, diventando la montagna Atlante, nell'Africa Nord-occidentale (Chisesi, 2000, p. 69). La divinità greca che provoca i terremoti e da questi protegge è Poseidone, sposato alla Terra, amante anche di

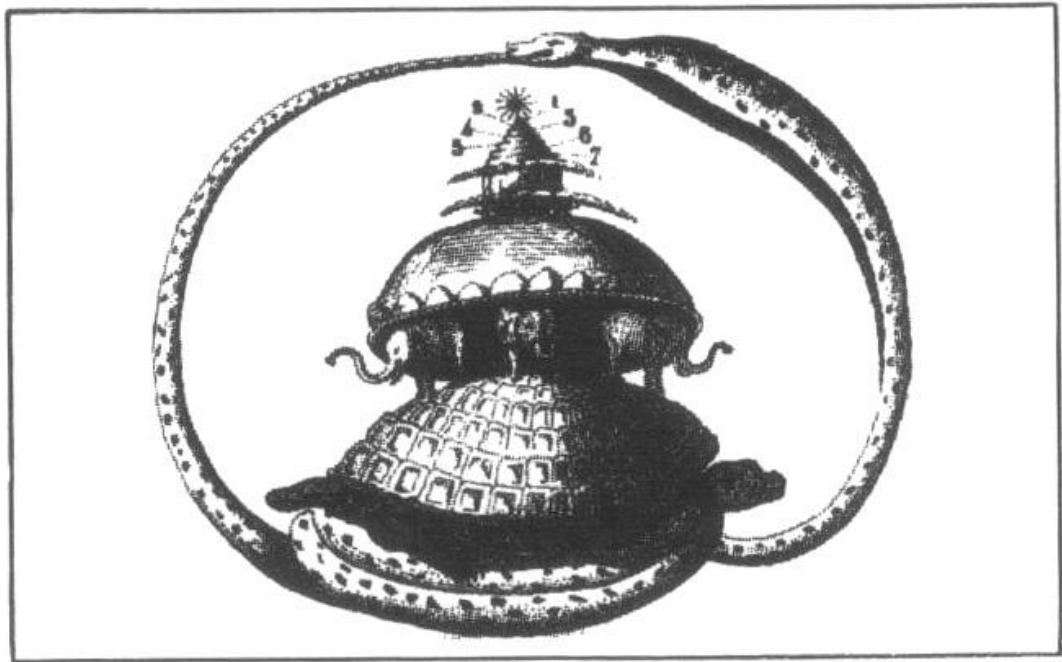


Figura 3. Animali geofori, La mitica tartaruga Ao (da Hans Biedermann, *Enciclopedia dei simboli*, p. 529).

Demetra, figlio di Rea e Kronos (Ricci in *Caos Apparente*, 2015; Meier, 1993).

Se nella cultura greca gli eventi catastrofici erano la punizione degli dei contro la *hybris* di chi osava sfidarli, nel racconto biblico gli eventi catastrofici naturali indicano l'ira divina. In entrambi i casi dunque manifestazioni divine che sovrastavano gli esseri umani. Per il Cristianesimo le catastrofi venivano quindi ad annunciare la potenza di Dio e la fine del mondo, l'Apocalisse. Nel Vangelo di Luca si leggono "terremoti su terremoti"; nell'Apocalisse di Giovanni "scoppi di tuono, clamori, fulmini e scosse di terremoto". Numerosi sono i riferimenti biblici alla terra che trema come manifestazione della collera di Dio: «Entra fra le rocce, nasconditi nella polvere, di fronte al terrore che desta il Signore, allo splendore della sua maestà, quando si alzerà a scuotere la terra [...]. Rifugiatevi nelle caverne delle rocce e negli antri sotterranei, di fronte al terrore che desta il Signore e allo splendore della sua maestà, quando si alzerà» (Isaia); e ancora: «Davanti a loro la terra trema, il cielo si scuote, il sole, la luna si oscurano e le stelle cessano di brillare» (Gioele); «Quando l'Agnello aprì il sesto sigillo, vidi che vi fu un violento terremoto» (Apocalisse; Gatto Trocchi, 2004). Frequenti i terremoti nell'Apocalisse: «Si fece un gran terremoto: il sole diventò nero come un sacco di crine, e la luna diventò tutta come sangue [...] e ogni montagna e ogni isola furono rimosse dal loro luogo», (Apocalisse, 6:12 e 6:14); «Ci furono tuoni, voci, lampi e un terremoto», (Apocalisse, 8:5); «Ci fu un grande terremoto e la decima parte della città crollò e settemila persone furono uccise nel terremoto, e i superstiti furono spaventati e diedero gloria al Dio del cielo. [...] Ci furono lampi, voci, tuoni e un terremoto così forte che da quando gli uomini sono sulla terra non se n'è avuto

uno altrettanto disastroso. [...] Ogni isola scomparve e i monti non furono più trovati» (Apocalisse, 11:13). Secondo i vangeli sinottici, nel giorno in cui Gesù fu crocifisso, oltre al terremoto il buio inghiottì la terra per alcune ore. Questo fenomeno venne chiamato eclissi della crocifissione: «Da mezzogiorno fino alle tre del pomeriggio si fece buio su tutta la terra. [...] Ed ecco il velo del tempio si squarciò in due da cima a fondo, la terra si scosse, le rocce si spezzarono i sepolcri si aprirono e molti corpi di santi morti risuscitarono [...]. Il centurione e quelli che con lui facevano la guardia a Gesù, sentito il terremoto e visto quel che succedeva, furono presi da grande timore e dicevano: “Davvero costui era Figlio di Dio!”» (Mt. 27:51-56, dove timore, tremore e terremoto sono associati, e sono presenti alcune donne, tra cui Maria Maddalena, e madri). Nel Vangelo secondo Matteo il terremoto si scatena quando il cielo si avvicina alla terra, il divino all'umano, anche nel momento della resurrezione di Cristo: «Ed ecco che vi fu un gran terremoto»: un angelo del Signore, sceso dal cielo, si accostò, rotolò la pietra e si pose a sedere su di essa (Mt. 28:1-10). Le guardie sono prese da spavento, tremano, rimangono tramortite. L'Angelo del Signore discende dal cielo, rotola la pietra del sepolcro e si siede su di essa (il suo aspetto era come la folgore, di bianco vestito, le guardie “tremarono tramortite”: il terrore davanti al *tremendum*, al divino). L'Angelo rassicura le donne: «non abbiate paura». Cercano il Crocifisso, ma non è più lì, ha lasciato la tomba, il regno della morte. Sono loro a doverlo annunciare: «È risorto dai morti» (Mt. 28:1-10). Il collegamento con il divino ritorna in Matteo: «Vi saranno carestie e terremoti in vari luoghi; ma tutto questo è solo l'inizio dei dolori» (Matteo 24:2-14) e in Luca: «Vi saranno di luogo in luogo terremoti, carestie e pestilenze; vi saranno anche fatti terrificanti e segni grandi dal cielo» (Luca 21:10-11). Nel libro dei Re, a proposito del Profeta Elia e del suo desiderio di morte nel momento massimo di crisi, nel passaggio attraverso il deserto dell'anima, leggiamo: «Ed ecco che il Signore passò. Ci fu un vento impetuoso e gagliardo, da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco, il sussurro di una brezza leggera. Come l'udì Elia si coprì il volto con il mantello. Uscì e si fermò all'ingresso della caverna. Ed ecco venne a lui una voce che gli diceva: che cosa fai qui Elia?» (1Re 19:11-13).

Percezione, impatto e conseguenze psicologiche

Quale può essere la percezione di un terremoto, del suo impatto e quali sono le conseguenze che questo può avere sulla psiche umana? Alcune immagini in una prospettiva multidisciplinare dimostrano come la catastrofe naturale, e quindi il terremoto, abbia scosso le popolazioni nei tempi passati lasciando ampie tracce nella cultura in senso lato, nelle strutture sociali, e nelle strutture mentali degli individui. Nell'antichità sono state numerosissime le distruzioni di città importanti: Tebe, Micene, Petra, Rodi, Troia, Gerico. Tra le ipotesi considerate dagli archeologi sembra esservi proprio l'alta sismicità della regione mediterranea: «l'area mediterranea è tutta un cimitero di floride cit-

tà rase al suolo coi loro templi, case, statue, luoghi pubblici. In alcuni casi le città furono abbandonate dopo la distruzione, in altri ricostruite sulle rovine precedenti» (De Blasio, 2012, p. 48). Molti siti sembrano presentare chiari segni di distruzione dovuti a terremoti piuttosto che non all'azione umana, colonne cadute secondo il movimento del terreno, faglie che tagliano a metà monumenti antichi (De Blasio, 2012, p. 48).

Lo storico calabrese Augusto Placanica raccoglie le testimonianze di letterati e filosofi che descrivono il terremoto del 5 febbraio 1783 in Calabria (allora Regno delle Due Sicilie) governato dai Borboni (scossa di terremoto oggi valutabile al settimo grado della scala Richter), con epicentro a Terranova, sull'Aspromonte (Placanica, 1985). Nel racconto di Hamilton, uno degli stranieri che si recarono sul posto per descrivere e studiare il terremoto, esso dura due o tre minuti, e vi concorrono tutti gli andamenti possibili: «vorticoso, orizzontale ed oscillatorio e pulsante». Il numero delle vittime fu altissimo, raggiungendo il 40 e talvolta addirittura il 70 per cento della popolazione. Alla distruzione fisica del territorio causata dal terremoto (si descrive un aprirsi di voragini spaventose, intere colline e scarpate franarono, rovesciandosi verso la pianura, i corsi dei fiumi vennero sconvolti, si formarono laghi e pantani), si aggiunse il maremoto verificatosi la notte tra il 5 e il 6 febbraio, sulle opposte coste di Scilla e Messina. A Scilla circa duemila persone morirono sulla spiaggia dove si erano rifugiate dopo il terremoto. L'onda di diversi metri di altezza ingoiò il paese e si ritirò violentemente. Lo sciame sismico si protrasse per tre mesi successivi con altre quattro scosse della stessa magnitudo della prima, e con scosse minori nei due anni successivi. Moltissimi dei centri della Calabria furono totalmente distrutti. I morti furono calcolati tra i 30.000 e i 50.000.

Spiegare l'inspiegabile: ricerca di senso, cause e interpretazioni

Accanto all'approccio religioso degli antichi, rinforzato dal Cristianesimo, del terremoto visto in relazione con il soprannaturale, fin dall'antichità esisteva anche un approccio laico, che si prefiggeva di studiare il terremoto come un fenomeno naturale e fisico. Sia Aristotele (384-322 a.C.), ma soprattutto Seneca (4 a.C. - 65 d.C.) avevano cercato di risalire alle cause "scientifiche" del terremoto. Seneca, nelle sue *Naturales Quaestiones* aveva affermato esplicitamente che i terremoti non avevano nulla a che fare con gli dei (Morabito, 2011, p. 34). Nel corso del Seicento la letteratura si era avvalsa delle catastrofi naturali per sottolineare la ribellione dell'uomo verso il cielo e il destino, oppure per sottolineare le passioni che catturavano l'animo umano. Nel corso del Settecento invece s'imponesse la ricerca di spiegazioni il più possibile scientifiche. Se nel Romanticismo le catastrofi naturali sembrano assumere connotati magici o malefici e fanno da sfondo alle passioni umane, nel corso del Novecento diventano metafore della moderna esistenza umana. L'incertezza dell'ultimo secolo sembra ridare al filone apocalittico spazio e vigore.

Lo studio di Placanica riporta numerose citazioni descrittive dell'epo-

ca del terremoto in Calabria ricreando la percezione del terremoto che ebbero le popolazioni a esso esposte, come pure i viaggiatori accorsi da tutta Europa (Placanica, 1985). Infatti l'evento fu raccontato e messo in scena da innumerevoli narrazioni e dispute: ne presero parte letterati, scienziati, viaggiatori, testimoni degli eventi sismici o delle conseguenze nel periodo immediatamente successivo al terremoto. Placanica sostiene che probabilmente l'interesse dei letterati (i "filosofi") era per l'assimilazione di un evento di simili dimensioni alla "fine del mondo" (anche nel significato che dà Ernesto de Martino, come apocalissi culturale), un evento che «non solo uccide l'esistenza biologica, ma rompe i cardini della natura, spezza l'asse della terra, rispinge la società e la storia all'indietro»; dal totale sovvertimento dell'ordine e dei valori, di cosa sia il Bene e il Male, si ritorna alla ricostruzione e alla rinascita (l'Apocalisse come preludio al Regno; Placanica, 1985, p. 67). Pesanti furono infatti le conseguenze del terremoto, con numerose altre vittime nel periodo seguente, per malattia, epidemie, intemperie, mancanza di cibo. Nel tentativo di dare una spiegazione all'accaduto, gli studi dell'epoca si concentrarono sui segni premonitori del terremoto, sulla descrizione dei fenomeni e sulle cause, da ritrovare per i "fuochisti nei vulcani sotterranei o in altre reazioni chimiche" (Dolomieu, Hamilton ecc.), mentre per gli "elettricisti" le cause andavano imputate alle scariche elettriche nel sottosuolo o nell'atmosfera (Gandolfi, De Filippis ecc.) (Placanica, 1985, p. 67). Placanica osserva come i prosatori dell'epoca fossero costretti a registrare «l'aggressione al mito per il quale il terremoto rinvia a Dio» e ad arrovellarsi sulle cause del terremoto, nel tentativo di rendere il terremoto prevedibile, energia conoscibile e manipolabile, domabile, come s'illudeva il poeta Vincenzo Monti nel suo *Al Signor di Montgolfier* (1784); *Sunt lacrymae rerum, et mentem mortalium tangent* (Placanica, 1985, pp. 225-27).

Il terremoto arriva a scrollare profondamente la fede nella ragione e nelle "magnifiche sorti e progressive" dell'Illuminismo: «soltanto il mito, la fantasia, la speranza, il sentimento possono mediare tra due incongruenze supreme, tra oggetto e soggetto, termini d'un'indissolubile aporia: da una parte il terremoto sconosciuto e dissolutore e dall'altro l'ottimismo della razionalità e della perfettibilità» (Placanica, 1985, p. 227).

Placanica racconta la modalità con cui le popolazioni colpite dal terremoto si avventuravano nella ricerca di senso all'evento subito: «tutte le documentazioni del tempo [...] confermano che in ogni comune, all'iniziale sbigottimento, al dolore, alla paura, subentrarono immediatamente la confusione, il disordine, il caos; e che fu proprio allora che, attraverso una più forte esperienza religiosa, migliaia di persone disperate, senza casa e senza meta, divennero le protagoniste di un movimento di riappropriazione del proprio essere. Per unanime testimonianza, le processioni, le benedizioni generali, i riti di espiazione, le pubbliche confessioni e le pubbliche penitenze, le prediche, e tutte le altre forme liturgiche, se pure alla fine canalizzate e organizzate dalla Chiesa, furono il risultato di un iniziale moto spontaneo delle folle, spesso addirittura in contrasto con preti e frati» (Placanica, 1985, p. 145). Dal sovrastare del caos alla ricerca di un senso e di strategie per proteggersi e ricreare un ordine.

Si è visto come nella Bibbia ci sia sempre stata la presenza del terremoto, spesso come sintomo teofanico, non necessariamente come espressione di una potenza numinosa. Nel Nuovo Testamento, ricorda Placanica, il terremoto perde la sua natura teofanica e diventa solo uno dei flagelli di Dio, l'ultimo e decisivo (Placanica, 1985, p. 146). Il terremoto è collegato alla morte del Salvatore, circondata da segni profetici: «il nesso tra la morte di Cristo e il terremoto è essenziale perché Gesù venga riconosciuto nella sua natura divina» (Placanica, 1985, p. 147). Il Salvatore, venuto per riscattare l'umanità, aumenta le responsabilità e la colpa dell'essere umano; le catastrofi rientrano perciò nel reame interpretativo dei segni dell'ira divina: «ciò autorizza il pensiero cristiano a ritenere più frequenti e funesti i terremoti dalla morte di Cristo in poi (a cominciare dal fin troppo celebre terremoto asiatico dei tempi di Tiberio)» e ancora di più con l'Apocalisse di Giovanni, il terremoto si trova configurato come espressione ultima della vendetta di Dio (Placanica, 1985, p. 147).

La processione viene vista da Placanica come la possibilità a livello di massa di acquisire consapevolezza della propria forza: «la solennità e la forza derivavano appunto da questo dinamico protagonismo di penitenti, che usavano degli strumenti della loro penitenza come di armi da portare contro il destino» (Placanica, 1985, p. 147). Queste riflessioni si potrebbero estendere all'importanza che le comunità colpite da eventi calamitosi riescano a riattivare le risorse locali in ogni procedura di intervento, assieme al dispiegamento fondamentale della Protezione civile, al dispiegarsi degli aiuti umanitari, all'ingente mole dei soccorsi: la forza umana di solidarietà, creatività per ricreare un senso a ciò che è andato distrutto (*Le Linee guida IASC*, 2007, sottolineano anche i limiti e le criticità di un intervento, l'importanza di un'organizzazione coordinata degli aiuti, l'assiduo riferimento all'importanza dell'utilizzo e della valorizzazione delle risorse presenti in loco; Castelletti, 2008, Castelletti, 2013).

Tra ricostruzioni e risurrezioni e ricostruzione di senso, l'attualità del saggio di Placanica segnala anche un movimento verso la ricerca di senso al male subito, pur sottolineando che una caduta, vissuta fino in fondo, possa essere vista dagli interessati come preludio alla possibilità di rinascita: «Ma non solo di male si alimenta una catastrofe, se l'apocalisse è il preludio al Regno. L'apocalisse si continua nell'utopia. Il mito della caduta deve presupporre la tensione verso una nuova sponda, verso il mito della resurrezione. Ma prima bisogna percepire, e a fondo, il senso della caduta. Se il terremoto aveva rappresentato di per sé un'epoca, cioè la sospensione della storia in un punto, anche la società s'era per un istante arrestata: dalla durissima prova era adesso chiamata a risorgere migliore e più umana: o, addirittura [...] tale era già risorta, riconducendosi all'umiltà e semplicità della società ai suoi primordi» (Placanica, 1985, p. 174).

La coordinate di spazio e tempo sembrano avere un nuovo significato, come pure l'esistenza umana. Si impone dunque la necessità di trovare una nuova significazione e dare un senso nuovo all'accaduto che permetta un ritrovarsi e un "risorgere". Assieme al rifiuto del progresso veniva avanti la preoccupazione di aver varcato i limiti imposti dalla natura.

Il terremoto di Lisbona nel dibattito filosofico

Anche il terremoto di Lisbona del 1755 ebbe una brutalità eccezionale: provocò circa 60.000 vittime e rappresentò un evento distruttivo dal punto di vista materiale, ma provocò anche una forte scossa intellettuale con grandi implicazioni sociali e culturali, mettendo a dura prova la fiducia dell'Illuminismo nel Progresso e nella Scienza, nell'ordine razionale della natura (Delécraz e Durussel, 2007, p. 24; Tagliapietra, 2004); l'intellettualità dell'epoca sentiva impellente il bisogno di comprendere i meccanismi geologici all'origine dei sismi. Da un mondo organizzato attorno al volere divino dove il disordine delle catastrofi e l'esistenza del male erano attribuite al castigo di Dio e alla colpa originale, si spostava l'attenzione alla responsabilità dell'essere umano. Interessante al riguardo la controversia dell'epoca tra i filosofi Voltaire e Rousseau, ma anche i saggi in cui Kant rifletteva sulle cause fisiche del terremoto. La controversia vedeva la lettera di un fiducioso Rousseau rispondere al pessimismo espresso nel Poema di Voltaire riguardo la questione del male sulla terra, delle responsabilità della natura, di Dio e dell'uomo. Per Rousseau, se il male esisteva nel mondo era dovuto all'uomo e alle sue responsabilità, non certo a Dio. Invece Kant, nei suoi scritti giovanili dedicati al terremoto, studiava i fenomeni da un punto di vista puramente scientifico-descrittivo, interrogandosi sulle leggi sottostanti i fenomeni sismici. «Il terremoto di Lisbona fu percepito, a cominciare dai contemporanei, come un evento che, mentre suscitava antichissimi interrogativi sul male, su Dio, sulla natura, sulla giustizia, sulle aspirazioni e sul destino dell'uomo, poneva, al contempo, la cultura europea sulla soglia di qualcosa di nuovo. Sorgeva un mondo in cui si discuterà sempre più di catastrofe e di rischio, si smetterà di risalire ogni volta alle logiche apocalittiche del diluvio universale e si lasceranno parlare i sistemi descrittivi e gli apparati empirici della geologia e delle scienze della terra» (Tagliapietra, 2004, p. xvii). Il dibattito alla metà del Settecento passò dunque dall'attribuzione causale all'ingiustizia divina, al ricercare le responsabilità della sofferenza all'interno dell'essere umano o nell'ambiente. Come Ivan Karamazov – ricorda Tagliapietra – anche Voltaire si ribella a un Dio incomprensibile e rifiuta «la pretesa, propria del mondo e dei discorsi umani intorno al mondo, di dare senso a ciò che non ha e non avrà mai senso: l'ingiustizia perpetrata nei confronti dell'innocente» (Tagliapietra, 2004, p. xxix; il riferimento è ai bambini vittime innocenti nel racconto di Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, 1879). La battaglia illuminista si dispiegava contro il fanatismo religioso e contro chi spargeva «il sale della rassegnazione sulle ferite aperte delle vittime», e si accompagnava alla non accettazione del fato brutale. Tagliapietra cita anche le conversazioni tra «i malati della civiltà europea» del sanatorio della *Montagna incantata* di Thomas Mann (1924), attorno al terremoto di Lisbona e alla ribellione di Voltaire, «contro quello scandaloso disordine della natura, in nome dello spirito e della ragione» (Tagliapietra, 2004, p. xxix). Sia Kant che Rousseau sottolineavano le responsabilità umane nelle conseguenze di eventi disastrosi, per la costruzione di case inadeguate o in zone di elevato rischio. Kant nel 1756 dedicava agli eventi sismici una descrizione ricca di osservazioni empiriche e di dati, mentre

Hegel nel 1830 nella sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* inserirà i terremoti assieme ai vulcani e alle loro eruzioni come appartenenti «al processo della rigidità, della negatività dell'esser per sé che si fa libera, e cioè appartenente al processo del fuoco» (Tagliapietra, p. xxxvi). Dal terremoto, al fuoco (al vento secondo i vangeli).

Il terremoto di Messina nella psicologia di primo Novecento

Abbiamo visto quanto le parole siano fondamentali per comprendere l'impatto che un fenomeno disastroso come il terremoto può avere sulle popolazioni che lo subiscono. Restringendo l'ottica, in questo paragrafo ripercorreremo il dibattito attorno ai tentativi di spiegare la psicologia e l'insorgere della psicopatologia nei sopravvissuti al terremoto ("psicologia degli scampati"), attraverso la ricostruzione storica di Glauco Ceccarelli, negli interventi di Giulio Cesare Ferrari, D'Abuondo e Neri relativi al terremoto di Messina e Reggio Calabria, del 28 Dicembre 1908 (ore 5:21:12, magnitudo 7,0 gradi Richter; durato 40 secondi il terremoto provocò quasi 86.000 vittime (Ceccarelli, 2005). All'interno di una ricerca dedicata agli approcci delle discipline della mente e ai correlati psicologici e psicopatologici dei terremoti in Italia, Ceccarelli riporta gli studi pubblicati sulla *Rivista di Psicologia* (1909; 1915) fondata da Giulio Cesare Ferrari relativi al terremoto di Messina. La rivista dedica un fascicolo alla "psicologia degli scampati" motivandolo con la perdita di numerosi amici e con il contributo delle osservazioni psicologiche di testimoni diretti del terremoto, tra i quali Parmeggiani e Provenzal: «Noi qui, intanto, schematizziamo del nostro meglio le impressioni che siamo andati raccogliendo da testimoni degni di fede e a noi noti, e che parlavano spontaneamente. Qualche volta abbiamo dovuto chiedere delucidazioni sopra spunti psicologici trovati nei giornali, i quali avevano mandato i loro redattori più valenti sui luoghi del disastro; ma per lo più non ci siamo serviti che di testimonianze spontanee ed abbiamo citato preziose osservazioni d'altri [...], quando servivano a comprovare l'esattezza delle nostre induzioni» (Ceccarelli, 2005). Secondo Ceccarelli, Ferrari sembra essere convinto erroneamente del ruolo che lo psicologo dovrebbe svolgere in simili situazioni (*cataclismi tellurici*): «se un cataclisma tellurico può ripresentare ai nostri occhi commossi fino a qual punto possa soffrire l'anima umana, lo psicologo deve fermare sulla carta quali tratti caratteristici quella sofferenza mise prevalentemente in luce. Questo tanto più perché il confronto fra ciò che della nostra coscienza atavica affiora e ciò che è lo stato attuale dei nostri sentimenti dimostra quanto sia grande il cammino percorso, se anche non si sono mostrate molto salde e resistenti le conquiste fatte in questo campo» (Ferrari, op. cit., pp. 89-90). Secondo Ferrari il terremoto ha avuto due effetti importanti: «Quello di mostrare tutte le più svariate manifestazioni della paura e quello di rivelare il fondo reale, fondamentale o primitivo, della maggior parte delle persone che sono state presenti a quella enorme esperienza psicologica (Ferrari, op. cit., p. 90)» (Ceccarelli, 2005, pp. 20-24).

Ferrari, osserva Ceccarelli, definisce esperienza anche psicologica quella vissuta dagli “scampati” al terremoto, senza però accennare a possibilità di intervento, e si preoccupa di categorizzare i diversi tipi di sopravvissuti al sisma: «Una prima categoria è costituita da coloro che sono sfuggiti miracolosamente (come si dice) alla morte, senza ferite, quasi senza rendersi conto in quel primo momento della gravità del pericolo che un istante prima poteva annientarli. In una seconda categoria si debbono mettere quelli che, scampati all’istante del terremoto, per ore o per giorni sono stati sotto l’incubo dell’idea della morte che poteva colpirli da un momento all’altro. In una terza mettiamo i superstiti gravemente feriti, che non hanno potuto abbandonare da sé le macerie, specialmente i dissepoliti (Ferrari, op. cit., p. 91)» (Ceccarelli, 2005, p. 22). Ferrari nell’articolo si interessa alla psicologia delle diverse categorie: «La caratteristica psicologica più spiccata dei componenti il primo gruppo è l’atonìa sentimentale. Si sono visti di questi uomini, salvati senza alcuno sforzo per parte loro, pel giuoco imprevedibile di circostanze fortuite, perdere nel disastro molti dei loro cari, e che non si accasciavano, non piangevano, ma apparivano appena tristi, o indifferenti, e di tratto in tratto loquaci, ma soltanto per raccontare a tutti il loro “caso”. [...] Se ne cerchiamo gli elementi genetici, troviamo anzitutto la scossa emozionale formidabile a cui era mancata prima ogni preparazione adeguata, a cui mancò successivamente (nei primi momenti almeno) ogni via di scarico, donde il risultato normale di una inibizione completa. Un secondo elemento è dato dal fatto intellettuale della sorpresa. Per quanto per gli abitanti di Messina il terremoto sia un’esperienza abbastanza consueta, nessuno dei superstiti aveva certo mai assistito ad una tale convulsione della terra, ad una tale rovina. [...] A tutto questo si aggiunga lo shok (*sic*) morale della perdita della famiglia, o almeno di alcune o molte delle persone care, donde il disorientamento affettivo, che appare in forma negativa quando non abbia ancora alcun obbiettivo avanti a sé. Negli individui in cui il terremoto rivelò le tendenze criminogene latenti, l’orientamento affettivo si ricostituì d’un tratto attorno al desiderio di possedere, di non lasciare passare l’occasione unica di arricchire facilmente, e l’apatia iniziale fu vinta (Ferrari, op. cit., p. 92)» (Ceccarelli, 2005, p. 22). Queste le caratteristiche psicologiche predominanti, secondo Ferrari, nella prima categoria di persone, quelle sfuggite “miracolosamente” alla morte.

Nella seconda categoria invece, quella delle persone “sulla coscienza delle quali l’idea, se non la paura, della morte, ha pesato per ore o per giorni”, non si trova né “apatia” né “atonìa sentimentale”: «Vi è però qualche cosa di analogo, la rapidità dell’insorgere della rassegnazione di fronte all’inevitabile. Questo stato sentimentale ha una durata limitata, perché più presto o più tardi, nei casi che ho osservato io, risorgeva il dolore quasi ansioso per le perdite subite» (Ceccarelli, 2005, p. 23). Ferrari ci tiene a sottolineare come queste reazioni non fossero preesistenti all’esperienza: «I fenomeni psicologici che abbiamo isolato e descritto come particolarmente caratteristici dei due gruppi [...], vale a dire l’atonìa sentimentale dei primi, la rapidissima rassegnazione dei secondi, non potevano essere fatti psicologici preesistenti (almeno in quel grado) negli individui, e dal terremoto e dalle sue conse-

guenze messi semplicemente in luce. Che questo sia ce lo dimostrano [...] le storie cliniche di tre individui, i quali, assenti dai luoghi del disastro la mattina del 28 dicembre, vi perdettero tuttavia, o credettero di avervi perduto, la famiglia ed i beni. Ora, in tutti questi individui si sono avute reazioni vivacissime, e come ultima conseguenza, episodi psicopatici protratti, con grave depressione dell'animo e allucinazioni da aspettazione, fenomeni morbosi tutti che si accentravano attorno ad un sentimento vivacissimo di passione per i cari perduti. Non si sono invece avute tracce né di atonia sentimentale, né di rassegnazione (Ferrari, op. cit., p. 94)» (Ceccarelli, 2005, p. 23).

La terza categoria era composta da coloro “che non hanno potuto abbandonare da sé le macerie e i dissepoliti” di cui Ferrari precisa la sofferenza, però infine “lieta di respirare”: «È difficile parlare di uno stato d'animo comune a tutti costoro, perché la reazione fu molto varia a seconda della entità delle ferite e delle condizioni in cui essi passarono le ore od i giorni di seppellimento. In genere le fotografie che ne furono prese ci mostrano delle fisionomie sofferenti, ma liete della rinascita, come di gente che si svegliasse, lieta di respirare». Subito però sottolinea l'angoscia dell'esperienza subita che in alcuni casi può aver portato al suicidio: «Ma l'angoscia di essere sepolti vivi deve aver determinato spesso uno smarrimento mentale completo e sono stati frequenti i casi di feriti gravi, che si sono tolti la vita appena la cosa è stata loro possibile. Il sentimento dominante era la smania di fuggire, di abbandonare quell'ambiente di orrore». Tra gli altri stati d'animo c'era l'apparire trasognati e confusi, soprattutto rispetto alla cognizione del tempo, che appariva stranamente ridotto: «I tre fratelli Minissale, rimasti 18 giorni sotto le macerie in uno spazio angustissimo [...], ricordavano soltanto alcuni fatti: come erano stati sepolti, come mangiavano, come si salvarono; ma non sapevano dire quanto tempo avessero passato sotto terra. Lo valutavano dai 4 ai 5 giorni. Questa impressione della brevità del tempo delle sofferenze più acute è citata da molti superstiti, e difficilmente può essere interpretata, perché, sotto qualunque aspetto la si consideri, è paradossale (Ferrari, op. cit., pp. 94-5)» (Ceccarelli, 2005, p. 23).

Oltre all'interesse per la psicologia dei singoli, Ferrari sposta l'attenzione ai comportamenti collettivi, pur consapevole di possedere un metodo di indagine non del tutto adeguato, anche per la paucità dei dati a disposizione: «nelle prime ore che al disastro seguirono, cerchiamo di vedere come si sia comportata una collettività di persone di ogni età, di ogni condizione sociale, di diversa educazione, piombata in un istante nelle condizioni di un aggregato primitivo d'uomini abbandonati alle loro forze e separati da tutto il resto del mondo, fra una natura ostile (Ferrari, op. cit., p. 96)» (Ceccarelli, 2005, p. 23). Tra i comportamenti evidenziati da Ferrari vi sono la violenza, l'abbandono di regole e norme, reati, e sopraffazioni, il riaffiorare di istinti primitivi, la dimostrazione della “scarsa consistenza della nostra moralità”, tutte situazioni che ritrovano un contenimento «man mano che un certo ordine cominciò a farsi nella ragione, ricostituendosi l'impero della legge comune». Dopo aver considerato gli “effetti prossimi” Ferrari si rivolge a quelli “remoti”, quali per esempio la solidarietà attraverso la manifestazione

«in tutto il mondo [di] un movimento di simpatia, o di compassione che ha un altissimo valore» (Ceccarelli, 2005, p. 4).

Oltre a Ferrari, Ceccarelli recupera gli scritti di altri due testimoni diretti del terremoto, i due freniatri D'Abundo, direttore dell'Istituto di Clinica della malattie nervose e mentali dell'Università di Catania, clinica presso la quale vennero ricoverate molte delle vittime del terremoto, e Vincenzo Neri. Neri in particolare fu a Messina e Reggio subito dopo la catastrofe, ma si occupò anche a Napoli dei numerosi profughi ivi trasferiti (circa 2.000 in tre mesi) (Ceccarelli, 2005, pp. 24-25). Interessante, come sottolinea Ceccarelli, la prosa di D'Abundo, per la trasmigrazione di terminologie mediche ai fenomeni fisici descritti, e viceversa: «La convulsione epilettica tellurica del 28 dicembre 1908, che in un istante trasformò in necropoli centri esuberanti di energia e di attività umana, dovea necessariamente riverberarsi sul sistema nervoso di molti in un perimetro abbastanza vasto di risonanza. [...] Il sistema nervoso eccitato in tumultuosa vibrazione da un sintoma della natura così grandioso per potenza distruttiva, istantaneità ed incurabilità, dovea presentare depresse le funzioni più elevate della sfera psichica, sorgendo naturalmente giganti i sentimenti primitivi della propria conservazione e della paura, e verificandosi manifestazioni svariate patologiche in quei soggetti nei quali le attitudini morbose organiche ereditarie od acquisite sono d'ordinario sopite, pronte ad insorgere anche con uragani psicologici. E le turbe nervose non erano da prevedersi semplicemente tra gl'infelici superstiti della tragedia terrestre, ma eziandio in quelli di zone confinanti coll'epicentro sismico convulsionario» (D'Abundo, 1909, p. 49). Neri lavorerà a Napoli, dove venivano trasferiti molti sopravvissuti e nel giro di tre mesi si troverà a esaminare circa 2.000 profughi (Ceccarelli, 2005, p. 25). La pratica clinica di Neri lo porta a disquisire sui termini di “nevrosi traumatica” e “isteria a base traumatica”: «Da tutto questo potremmo concludere che il terremoto ed il complesso di emozioni che lo accompagnarono, oltre a turbe psichiche immediate e passeggere ha provocato a distanza in un certo numero di profughi, una nevrosi caratterizzata da uno stato psichico di tristezza, di fobia ossessiva del terremoto e da uno squilibrio grave dei centri cardiaci e vasomotori e secretori. Particolarmente degna di attenzione, però, mi sembra la mancanza di disturbi obbiettivi della sensibilità e di un qualunque restringimento del campo visivo». L'assenza dei disturbi della sensibilità e del restringimento del campo visivo, ricorda Neri, erano i sintomi per una diagnosi di nevrosi traumatica: «La singolarità di questi miei risultati dipende verosimilmente in gran parte dalla inesatta delimitazione ed interpretazione dei multiformi disturbi che si riuniscono sotto il nome troppo comodo di “nevrosi traumatica”. Chi descrive l'isterismo traumatico e chi la nevra-stenia traumatica, chi parla di nevrosi da spavento, e chi riunisce sotto il nome di “nevrosi traumatiche” sintomi nevra-stenici ed isterici, pur tutti convenendo sulla natura essenzialmente psichica dell'affezione provocata dallo choc [sic] emotivo legato all'accidente. Si attribuisce così dai più all'emozione un grande ed uguale valore, nella genesi di fenomeni affatto diversi: isterici e nevra-stenici. È così radicato nella mente di molti questo nesso fra emozione ed isterismo, che non solo in ogni caso di sospetta nevrosi trauma-

tica si va subito alla ricerca di pretese stigmati isteriche, e sopra tutto del restringimento del campo visivo e dei disturbi della sensibilità [...], ma si sono persino interpretati come fatti isterici alcuni fenomeni che con l'isterismo nulla hanno a che vedere (Neri, 1909, p. 400)». Il contrasto tra i casi clinici osservati dal medico e la prassi medica del suo tempo porta dunque Neri a interrogarsi sulla confusione terminologica tra nevrosi traumatica, fenomeni isterici e nevrastenici, e il sottostante ruolo delle emozioni (Ceccarelli, 2005, p. 25). Inoltre Neri prova a distinguere i fenomeni isterici dai fenomeni emotivi, coniato per i casi da lui osservati il termine di “nevrastenia post-emotiva”, che differenzia dall'isteria, segnando, secondo Ceccarelli, una «sorta di intuizione o di anticipazione [...], che porta Neri a delineare un concetto almeno analogo a quello attuale di disturbo post-traumatico da stress: «Ché non solo i fenomeni isterici ed i fenomeni emotivi hanno genesi diversa, ma diversa sintomatologia e diversa prognosi. Le manifestazioni isteriche, come il mio illustre Maestro Babinski ha dimostrato, possiedono due attributi patognomonicamente: la possibilità di essere riprodotte per suggestione in maniera rigorosa e la possibilità di scomparire sotto l'influenza della sola persuasione» (Ceccarelli, 2005, p. 26). Come sottolinea Neri, a differenza dei fenomeni isterici, l'emozione colpisce non solo la psiche, ma anche il corpo, nei sistemi che l'isterismo lascerebbe intatti (sistema circolatorio, vaso-motorio, secretorio), questo superando la volontà dell'individuo e nonostante la suggestione o la persuasione. Dal punto di vista clinico la suggestione e l'emozione presenterebbero sintomi molto diversi, anche se talvolta associati. Ai sintomi somatici e psichici della “nevrosi traumatica” così diversi dall'isterismo, Neri propone la categoria nosografica di «nevrastenia post-emotiva, perché è all'emozione che essa è intimamente legata»; raramente alla “nevrastenia traumatica” di natura emotiva si assocerebbe qualche fenomeno isterico di natura suggestiva: «e in tale caso nei soggetti colpiti si trovano quasi sempre manifestazioni anteriori di una costituzione isterica ben caratterizzata». Per Neri la delimitazione fra sintomi nevrastenici ed isterici “in un traumatizzato” assumerebbe una rilevanza non soltanto dal punto di vista teorico, ma soprattutto in ambito prognostico e medico-legale (Ceccarelli, 2005, p. 26).

Oltre a Ferrari, D'Abuondo e Neri, il contributo di Ceccarelli riprende gli scritti dedicati agli effetti psicologici e psicopatologici di Guglielmo Mondio, direttore del manicomio di Messina attivo nella Clinica delle malattie nervose e mentali della locale Università; anche Mondio appartiene alla categoria degli “scampati” al terremoto, e pur scrivendo due anni dopo i fenomeni sismici, aveva a sua disposizione un'ampia casistica di persone ricoverate, che cerca a modo suo di sistematizzare (Ceccarelli, 2005, pp. 26-29). Mondio percorre, nell'articolo citato da Ceccarelli, la storia della psicosi traumatica, partendo da Esquirol (1938); riconosce il persistere di molta incertezza sulla patogenesi di disturbi mentali di origine traumatica, ricordando come medici si siano interessati sempre alle lesioni cerebrali con le manifestazioni conseguenti. Mondio se ne discosta riconoscendo l'importanza del trauma psichico: «Per noi, invece, ha un interesse speciale richiamare [...] l'attenzione degli studiosi su quelle forme morbose che traggono

piuttosto origine da una scossa psichica oltremodo grave come quella che i disastrati messinesi hanno subito. In essi, più che il trauma fisico che ha colpito direttamente il sistema nervoso centrale, ha agito, piuttosto, il trauma psichico, propagatosi fino al cervello lungo la sola via dei nervi sensitivi. Da ciò la molteplicità o la complessività dei sintomi, da ciò la varietà delle psicosi, specialmente isteriche, neurasteniche, epilettiche, lipemaniache, ecc., quali noi le abbiamo riscontrate (Mondio, op. cit., pp. 310-11)» (Ceccarelli, 2005, p. 28). Come nota Ceccarelli, le osservazioni di Mondio sono importanti anche perché si occupano del dibattuto rapporto mente-soma: «Rapporti che qui vengono “interpretati” in modo alquanto singolare, sia pure in relazione alle concezioni dell’epoca: c’è un trauma fisico che danneggia il sistema nervoso centrale, dando quindi luogo a patologie mentali (a base di lesioni, quindi), ma c’è pure un trauma psichico che, quasi reificato all’esterno del soggetto, raggiunge il cervello attraverso i nervi sensitivi (!)» (Ceccarelli, 2005, p. 28). Mondio raccoglie la letteratura clinica a lui nota e sottolinea la novità della categoria diagnostica di “forme morbose” generate da un “trauma psichico”: «Ora nella genesi di queste forme morbose la parte importante è appunto costituita dalla scossa psichica, lo spavento, l’emozione. Difatti noi abbiamo riscontrato molti casi [...] in cui il fattore emozionale bastò da solo a provocare la malattia. Vale a dire che nelle psicosi traumatiche, come nelle neurosi traumatiche in genere, dei disastrati, più che la commozione fisica (entro certi limiti, s’intende) è la commozione psichica che agisce specialmente sull’encefalo provocando delle alterazioni molecolari in quei campi da cui dipendono le più alte funzioni psichiche e le funzioni motorie, sensoriali e sensitive che stanno in relazione con esse [...]. Donde le svariate e tipiche psicosi, sotto forma ora di psicosi confusionale, ora sotto quella di isteria, epilessia, neurastenia, ora sotto quella di frenosi sensoria ed ora sotto altra forma ancora (Mondio, op. cit., p. 31-2)» (Ceccarelli, 2005, p. 28).

Mondio conclude quindi riconoscendo che non sono solo intossicazioni e infezioni che causano stati confusionali, ma anche “il traumatismo psichico con o senza trauma cranico”; che è il trauma psichico più che il trauma fisico ad avere un’azione deleteria per i centri cerebrali «nei casi di confusione mentale ancora nel resto delle psicosi rilevate: isteriche, neurasteniche, epilettiche, lipemaniache, psicosi sensorie, ecc.»; che la violenza dell’emozione provata, e ancora di più la predisposizione dei centri nervosi del soggetto, determinano la durata e l’esito delle psicosi traumatiche di cui si è occupato; che la predominanza dello shok [sic] psichico nelle psicosi traumatiche, viene meno con il passare del tempo dall’evento traumatico, «a differenza invece di quelle in cui ha predominato il trauma fisico ed in cui, invece, così frequentemente vengono registrate, da tutti gli autori, le forme tardive, sino anche al terzo anno dopo la data del disastro» (Ceccarelli, 2005, p. 29).

Infine, il quinto e ultimo punto conclusivo di Mondio: «Che il maggior numero delle psicosi traumatiche incontrate nei disastrati messinesi [...], mentre ricordano il concetto di quei psichiatri, specie italiani, che ritengono il fattore affettivo quello che agisce indirettamente sulle sorti dell’intelligen-

za, in tutte le grandi calamità pubbliche [...]; dall'altra ci additano, poste in relazione [con altre psicosi a] diversa eziologia, per essersi aggiunto in queste ultime il trauma fisico, hanno poi uguale sintomatologia e spesso uguale durata ed esito; come la indagine sulla patogenesi di siffatti processi psichici traumatici rimane ancora nel campo delle ipotesi (Mondio, op. cit., p. 31-6)» (Ceccarelli, 2005, p. 29). Conclude Ceccarelli: «Come si vede, in Mondio non c'è la discussione circa l'isteria (che c'è invece in Neri, il quale giudica errato parlare di nevrosi traumatica di natura isterica). Ci sono però l'importante distinzione fra trauma fisico e trauma psichico e l'analisi dei loro effetti (che non si riscontrano in Neri). Si riscontra peraltro, sia all'interno dei singoli scritti, sia nel loro raffronto, anche un uso "non sintonico" (o meglio, discorde) dei termini, laddove Mondio parla principalmente di "psicosi" (ma adoperando anche la locuzione "forme psicopatiche"), mentre Neri, anche a proposito delle stesse entità nosografiche, parla di "nevrosi" e di "nevrastenie": c'è insomma un impiego abbastanza intercambiabile di lemmi o denominazioni dai contorni semantico-scientifici ancora alquanto vaghi» (Ceccarelli, 2005, p. 29).

Nelle conclusioni alla disamina degli articoli dedicati alle conseguenze psicologiche e psicopatologiche dei fenomeni sismici, Ceccarelli sottolinea l'importanza della «descrizione delle caratteristiche psicologiche o dei fenomeni determinatisi nei sopravvissuti in seguito al terremoto» senza che vi siano ipotesi di intervento; «sembra quasi che si tratti soprattutto di una "occasione", la cui tragicità non viene peraltro misconosciuta, di conoscere aspetti della psiche umana che possono venire alla luce solo in condizioni di grande eccezionalità»; in ambito psichiatrico oltre alla descrizione nosografica e alla scarsa indicazione al trattamento dei sintomi, «che probabilmente era lo stesso riservato a patologie analoghe, ma non derivate dal terremoto», si riscontra la possibilità di discussioni teoriche (tra "nevrosi traumatica", "isteria traumatica" ecc.) (Ceccarelli, 2005, p. 30). In ambito psicologico Ceccarelli ricorda anche la metodologia impiegata, come la raccolta di «testimonianze, osservazioni, cronache giornalistiche e resoconti "impressionistici": quasi la scoperta di nuovi campi e di nuovi settori, ancora ignoti, aspetto questo che in linea generale caratterizza abbastanza la nostra psicologia del primo Novecento, che deve altresì ancora mettere a punto metodi e strumenti di indagine più validi e appropriati (Ceccarelli, 199-9)» (Ceccarelli, 2005, p. 30).

La psicologia e la psichiatria riguardo a questi fenomeni sembravano distanziarsi anche per la metodologia messa in campo. Ceccarelli ricorda come a differenza dell'approccio quasi più umanistico della psicologia dell'epoca, la psichiatria si avvaleva degli ambiti teorici e delle categorie nosografiche già predisposte dalla teoria e prassi psichiatrica. Interessante l'osservazione di Ceccarelli riguardo al fatto che questi studi esauriranno l'interesse per le catastrofi, venendo quindi a costituire un antecedente remoto «per un settore di ricerca e di intervento decisamente attuale, come è quello dalla psicologia delle emergenze [...]. Se si eccettua lo scritto di Ferrari riferito al sisma di Avezzano (1915), non si riscontrano infatti studi successivi, neppure nel caso di gravi terremoti, come quello del 1920 in Garfagnana

(con 174 vittime) e quello del 1930 in Irpinia (con 1.425 vittime)» (Ceccarelli, 2005, p. 30).

Sul terremoto di Messina è interessante lo studio dello storico inglese John Dickie, *Una catastrofe patriottica*, che si concentra, tra l'altro, anche sull'odore della catastrofe come stadio intermedio dei riti di passaggio tra vita e morte (citando le osservazioni di Van Gennep sulla putrefazione), e come «perdita di controllo culturale, del venir meno della distinzione sociale tra la vita e la morte» (Dickie, 2008, p. 101).

Reazioni fisiche e psicologiche

I resoconti dell'epoca raccolti dallo studio di Placanica sono importanti perché oltre alla descrizione delle impressioni dei letterati dell'epoca registrano, nei limiti possibili, quella delle popolazioni. Il notevole interesse della ricerca storica di Placanica sta però nell'attenzione che come storico della mentalità dedica anche all'aspetto più psicologico della percezione del terremoto, in quelle che definisce “le strutture mentali delle genti colpite”, oltre che alla descrizione di quanto era stato visto dai “filosofi” dell'epoca come dei veri e propri “mutamenti antropologici” nelle popolazioni colpite dal sisma (Placanica, 1985, p. 32, pp. 104 ss.). Il rapporto tra ricerca storica e psicologia (o psicoanalisi) porterebbe lontano (si vedano i lavori di Carlo Ginzburg, ma anche gli studi di Peter Gay e della *psychohistory*). La presunta “mutazione antropologica” descritta dai prosatori settecenteschi era collegata all'aumento di fatti criminosi, alle descrizioni di atti di perfidia, alle rapine ecc., ma anche alla ribellione da parte dei poveri e dei miseri; il terremoto sembrava causare un “sovertimento sociale”, in quanto annullava provvisoriamente le distanze sociali «umiliando i ricchi e potenti, e dotando le fasce subalterne di un'energia insospettata» (Placanica, 1985, p. 165, p. 173) quasi in un rovesciamento carnevalesco (Burke, 1980; Bachtin, 2004).

Oltre alla registrazione dei comportamenti umani e delle reazioni psicologiche, molti dei letterati del tempo denunciavano quello che sembrava essere un sovertimento sociale, un vero “mutamento antropologico” causato dal terremoto, che vedeva l'esclusione dei freni inibitori, l'emancipazione dai vincoli autoritari, una libertà di costumi, un rifiorire della vita, una “frenetica corsa all'accoppiamento” (Placanica, 1985, p. 127). All'aumento dei matrimoni, dovuto al fatto che si erano rese disponibili molte persone rimaste vedove dopo l'evento, Placanica dimostra che non vi fu però un aumento delle nascite, ma un riassetto sui valori di incremento precedenti (cause socioeconomiche). Questo nonostante gli autori dell'epoca tendessero a vedere un ritorno dell'essere umano alle sue componenti più primitive, accondiscendendo a una visione materialistica e biologica. Placanica sottolinea come si trattò invece di una forma di eros volta al ripristino dell'ordine, con il ricorso quindi al matrimonio, concepito allora come «l'unica possibile forma di integrazione sociale e di consacrazione morale» dell'epoca, «coronamento e sublimazione dell'eros, e quindi parziale sua negazione» (Placanica, 1985, p. 140).

Placanica ipotizza dunque una «riorganizzazione sociale delle coscienze, sulle linee di quello che la morale comandava, ma – certamente – anche sull’onda di insopprimibili esigenze di reale e non effimera solidarietà»; nell’ottica di Placanica l’aumento del numero dei matrimoni fu un’azione etico-economica, agevolata dai sacerdoti, volta a «regolarizzare vecchi rapporti, ma soprattutto intrecciarne di nuovi, unire gli sforzi e i beni residui, economizzare gli spazi con una coabitazione consacrata, sovvertire famiglie distrutte, ricomporre nuclei elementari [...] inventare nuovi genitori e nuovi figli» (Placanica, 1985, pp. 141-42).

Per quanto riguarda invece le reazioni fisiche e psichiche osservate nella “macchina umana” a seguito del terremoto venivano registrati effetti neurofisiologici collegabili alla grande paura provata, tremori, pulsazioni cardiache, nausea e simili: «Universalmente – osservava il Sarconi – trovammo vero che, per l’immenso eccedente primo orrore, erasi in tutti destato un tumulto tale di affetti, che questo, rapidissimamente degenerando in una specie di eclissi di ragione, terminò in una stupida e inconcludente inazione. Udimmo dirci da molti che la loro macchina rimase per lunghi giorni abbandonata al tormento d’una sì grave e irrequieta mobilità che gli uomini di più determinato coraggio né più se stessi in se medesimi potevano rinvenire né rincorarsi [...] Può comprendersi bene che questo profondo disturbo dell’uomo in tale occorrenza non dipende tutto dallo spavento: una gran parte del disordine fisico e morale si dee attribuire alla stessa fatale convulsione della Natura, che altera sensibilmente la macchina umana; e, alterandola, sconcerta lo spirito così nelle sue idee come nelle sue risoluzioni. Il sistema fisico e morale hanno tra loro una stretta corrispondenza: lo stato dell’uno siegue sempre lo stato dell’altro» (Placanica, 1985, p. 109).

Percezione della morte e del lutto

A proposito della morte e del lutto Placanica sottolinea come questo venga filtrato dalle “testimonianze raffreddate delle narrazioni” di uomini colti, e ricorda come la storia della mentalità collettiva non riesca a raccogliere l’universo “di dolore e di disperazione, di pianti e di attonite improvvise solitudini”, essendo il riscontro della mentalità collettiva “sfuggito per sempre” (Placanica, 1985, p. 112; la storia della mentalità prese avvio dagli studi delle *Annales*, di Marc Bloch e Lucien Febvre; diffusasi ampiamente, trova in Italia Carlo Ginzburg tra i suoi massimi rappresentanti). Oltre che dalle statistiche, la portata luttuosa dell’evento arriva allo storico dalle descrizioni di pratiche di inumazione, che furono sospese laddove era ormai impossibile sotterrare l’elevato numero di corpi, dovendo ricorrere al fuoco. Di fronte all’evento che porta con sé la morte i letterati sembrano raccontare un immaginario collettivo che travalica la realtà, e diventa forza per gli uomini e tenerezza materna o disperazione per le donne, come ricorda Placanica. Alcuni testimoni sottolinearono una diversa attitudine tra uomo e donna: gli uomini con le mani pronte a liberarsi o nello sforzo di spostare qualcosa, le donne «colle mani aggrappate alla testa in atto di darsi alla disperazione, a meno che non avessero avuto presso

di loro fanciulli, nel qual caso furono sempre trovate colle braccia stese sopra questi in altra attitudine che dimostrava la loro ansiosa cura di proteggerli (Hamilton, 37-38)» (Placanica, 1985, pp. 112-14).

Senso di colpa dei sopravvissuti

Le scene di lutto e strazio dei sopravvissuti verso i loro morti, raccontate dal Sarconi, erano accompagnate – ricorda Placanica – dalla lamentazione di come la sorte peggiore fosse capitata ai sopravvissuti, quasi il “filosofo” Sarconi volesse esimere i sopravvissuti, e tra loro se stesso, dal senso di colpa, “per legittimare quel “disinvestimento affettivo” dell’individuo o del gruppo verso il defunto stesso” (Placanica, 1985, p. 115). Altri autori dell’epoca sembrano rimuovere il lutto e la disperazione, trasformando i deceduti in vittime racchiuse in elenchi statistici. Placanica si interroga sulle cause della rimozione e sembra concludere «che forse la rimozione c’era già stata *in re ipsa*, nei comportamenti collettivi successivi al terremoto» (Placanica, 1985, p. 116). Gli uomini sembravano dediti solo al procacciarsi di che vivere e in balia delle pulsioni più elementari, in quella che lo storico definisce una sorta di “rimozione economica” davanti a repliche del terremoto che durarono per almeno un triennio: «il comportamento continuò ad oscillare tra l’attonito per la generale terrificante catastrofe e un’istupidita assuefazione [...] l’angosciata disperazione per l’improvvisa scomparsa dei propri cari, dovette ben presto essere assorbita in stati d’animo più “emergenti”» (Placanica, 1985, p. 117). Placanica parla quindi di “rimozione economica” finalizzata alla sopravvivenza e di processo di straniamento di quelle morti in quanto era assente la dimensione di morte convissuta per l’assenza dei miti della partenza con tutta la loro ritualità, dall’estrema unzione, all’inumazione, al testamento, che “garantivano la pace tra chi se ne andava e chi restava”, collocando la morte in un ordine accettato che potesse renderla una morte domesticata: «il defunto, vittima del cataclisma, veniva salvato per Dio ma non mantenuto – o non mantenuto “normalmente” nella coscienza dei sopravvissuti»; inoltre la morte collettiva risultava di conforto per la situazione comune che veniva ad affliggere i molti «per cui la figura e la presenza spirituale del singolo morto individuo erano destinate a illanguidirsi nella memoria dei superstiti» (Placanica, 1985, pp. 118-19). La morte insepolta ricorre anche nel dramma della guerra di trincea, come ricorda Gibelli nel suo saggio *L’Officina della guerra* (Gibelli, 2007; si veda anche il film documentario di Enrico Verra *Scemi di guerra*, Antonelli, 2014).

La morte non era più vissuta come passaggio, ma come «angosciante presenza di un indistinto annientamento». Questo agevolava quindi il processo di rimozione-straniamento: «al dolore tiene dietro, agevolata dai riti e dalla partecipazione altrui, la confortante rassegnazione; ma la rimozione, anche se collettiva, non è un veicolo per una morte pacificata, e, più che il dolore, determina – irrisolta – il triste risentimento di cui ha subito una disgrazia “innaturale”» (Placanica, 1985, p. 119). Pacificazione difficile da ripristinare in situazioni di catastrofi naturali o causate da mano umana.

Per Placanica, la paura, l'angosciato orrore, l'infinita ansia dei mesi e degli anni successivi «sull'onda del ricordo tremendo, tiene in apprensione e immeschinisce folle sterminate di esseri umani»: «dei grandi drammi collettivi il terremoto è quello che – unico – contraddice ai principi dell'essere, secondo l'esperienza sensoriale di ciascuno. La paura del terremoto non viene, come per altre sciagure, da analogie conservate nella memoria storica, ma dalla personale perdita del contatto con la terra, la cui stabilità è, fin dalla prima infanzia, il cardine dell'esperienza vitale di ciascun essere (come la mobilità dell'acqua o la trasparenza dell'aria)» (Placanica, 1985, p. 119).

Il terremoto non rientra quindi nel dominio del possibile, ma sembra recidere il rapporto tra ciascuno e la realtà: «Non è solo la paura della propria morte personale: è l'impressione che la realtà stessa fosse provvisoria, e che la sua fine si possa annunziare da un momento all'altro» (Placanica, 1985, p. 120).

Il saggio di Placanica lascia anche un quesito aperto rispetto l'indispensabile bisogno di ritualizzazione della morte e la rimozione assoluta della stessa nella società contemporanea occidentale.

La paura e il dolore

I cronisti dell'epoca dedicarono moltissima attenzione alla paura, che per Placanica può diventare socializzante, a differenza del dolore: «il dolore rimane pur sempre negli stati d'animo incomunicabili [...] il dolore isola, separa, spinge gli individui a chiudersi in se stessi» e a comunicare solo con il ricordo. Placanica raccoglie le attestazioni della paura, gli aborti causati dallo spavento, registrando «l'angosciante sensazione della scossa, che pareva oscuramente indicare essersi ormai sconnessi i cardini dell'universo». Emergevano folle di popolo ridotte all'impotenza, allo sbigottimento: «L'inerzia istupidita s'alternava alla fantasia. C'era chi errava senza meta, chi taceva guardando torvamente ai suoi compagni di sventura, chi era preso d'insaziabile loquacità, chi affettava coraggio, chi proclamava il proprio terrore; ma in tutti dominava il timore del castigo celeste e, quindi, il desiderio di scongiurare la condanna di Dio» (Placanica, 1985, pp. 120-21).

La paura dell'imponderabile e la necessità di trovare un significato e una protezione trovano riscontro nel *timor dei*, nelle folle di fedeli imploranti nelle Chiese. Poi l'assuefazione prende il sopravvento, dal momento che i movimenti tellurici diventavano così familiari. La paura sembrava così rimossa nella abitudine alla ripetitività: «prima che le scosse cessassero e la paura se ne andasse dal tutto, la società seppe creare strumenti migliori per superare la paura e "convivere" con il terrore» (Placanica, 1985, pp. 125-26).

Impatto del terremoto, ricerca di senso, insicurezza

L'impatto del terremoto nell'esistenza umana è fortissimo. Come scrive la studiosa Paola Giacomoni: «È la più elementare delle certezze quella che viene

scossa dal terremoto: l'originaria, semiosciente fiducia nella saldezza del suolo, incarnata nel profondo dei meccanismi basilari del corpo e del suo apparato sensoriale. La stabilità, necessità e prevedibilità terrestri sono il presupposto della nostra azione libera, contingente e imprevedibile. Il terremoto scardina non solo le viscere della terra ma la stessa unità dell'io, le parti più arcaiche del cervello, il sentimento primordiale di chi vive su una fidata e solida superficie terrestre» (Giacomoni, 2004, p. 125). Secondo l'autrice il terremoto è per antonomasia qualcosa che scardina le certezze, anche di letterati, filosofi e scienziati, portandoli a interrogarsi sul fenomeno: «La natura appare immediatamente infida, il gran corpo della madre terra un oggetto fragile e minaccioso a un tempo», e questo arrivò a cozzare, nel Settecento con la necessità di una natura ordinata spiegabile secondo «cause misurabili e organizzata intorno a fini razionali»; la discussione tra i filosofi risentì dell'inquietudine della necessità di ridare un ordine a quanto accaduto (Giacomoni, 2004, p. 125).

La necessità di comprensione degli eventi è al giorno d'oggi sempre più lasciata in mano alla tecnica nei diversi ambiti di applicazione. L'insicurezza sembra necessitare di una ipermania di controllo (Valcarengi, 2009). In Giappone la risposta alla paura e alla percezione dei grandi rischi naturali sembra affidata al perfezionismo tecnico. Ciononostante anche l'approccio tecnocentrico all'analisi e alla gestione dei disastri non permette di comprendere né di prevedere o evitare un disastro. Nonostante i più moderni strumenti di allertamento (*EWS Early Warning Systems*, Sistemi di Allertamento Anticipato), anche per gli tsunami che possono anticipare l'onda fino a 20 minuti prima dell'evento, questi eventi causano ingenti danni e un numero altissimo di vittime: «recenti ricerche di psicologia dinamica hanno mostrato che non più del 2-3% della popolazione risponde positivamente in casi concreti: al contrario, un'alta percentuale di persone rimane pericolosamente ferma in attesa di vedere l'onda prima di mettersi in salvo (cioè di adottare il comportamento attivo efficace previsto dal modello), ma allora è troppo tardi» (Ligi, 2009, p. 12; Ligi fa riferimento alla tesi di laurea inedita di Laura Brait [2004-2005] sul terremoto in Giappone del 17 gennaio 1995, con magnitudo 9,5).

La stessa *attesa dell'onda* (si veda la Figura 4 alla pagina seguente) si verificò a Hilo, nelle Hawaii, dove nel 1948 era stato fondato un importante e sofisticato centro per l'allertamento del pericolo tsunami: boe oceaniche interconnesse da reti satellitari, riescono a monitorare eventi sismici a livello globale, messe in rete poi da diversi istituti di ricerca (Ligi, 2009, pp. 12-13). Nel 1960 venne lanciato l'allarme alle isole Hawaii per la propagazione dal terremoto al largo del Cile. Il tempo a disposizione sarebbe stato sufficiente per l'evacuazione, ma il segnale fu sottovalutato e molte persone vollero andare a vedere l'onda. Ligi cita lo studio di David Alexander del 2000, *Confronting Catastrophe*, per cui nonostante il progresso tecnologico non sia facile evitare una strage anche laddove vi siano segnali chiari di preallerta, «né l'analisi delle sole caratteristiche fisiche dell'evento estremo è in generale sufficiente a comprenderne la natura e gli effetti» (Ligi, 2009, p. 13).

Non esiste un rapporto lineare tra l'intensità del fenomeno e la gravità del danno: le variabili importanti come il tipo di fagliazione, la profondità del-



Figura 4. Sotto l'Onda di Kanagawa (La Grande Onda), xilografia dell'artista Katsushika Hokusai (1829 – 1833), serie delle Trentasei Vedute del Monte Fuji.

l'epicentro, o fattori geologici come la condizione del terreno, la composizione del suolo, non sono sufficienti a spiegare perché eventi di intensità simile provochino danni molto diversi. Infatti, sostiene Ligi, paragonando il terremoto in Irpinia e quello di simile intensità in California si notano discrepanze enormi anche nel numero di vittime: “ciò significa che il problema non è più “dentro all’evento”, ma è fuori dall’evento, nel sistema sociale che è colpito”, e di “relazione culturale” come concorda il sociologo Marco Lombardi (Ligi, 2009, p. 13). Di qui la necessità di creare delle nozioni socio-antropologiche di disastro, per cui un fenomeno “naturale” oltre a causare un evento fisico, comporta un disastro valutabile dal tipo e dal grado di disgregazione sociale che segue l’impatto di un agente distruttivo, sia questo naturale (sisma, inondazione, vulcanismo ecc.), ma anche tecnologico (esplosione nucleare, contaminazione ecc.), su una comunità umana, quindi anche come fenomeno sociale. Un disastro sarebbe «la distruzione grave, relativamente improvvisa e frequentemente imprevedibile, della struttura organizzativa normale di un sistema sociale, provocata da una forza “naturale” o “sociale”, “interna” al sistema o “esterna” ad esso, su cui il sistema stesso non ha completo controllo»; Lombardo ricorda come Barkun (1974) abbia definito il disastro un costrutto mentale imposto dall’esperienza: «La componente simbolica richiede la comprensione del senso di vulnerabilità, dell’adeguatezza delle spiegazioni disponibili e delle rappresentazioni che una società ha della morte e della distruzione» (Ligi, 2009, p. 16). Questa precisazione è importante perché sottolinea la specificità culturale di un luogo colpito da un disastro, posto al centro dell’attenzione anche nelle *Linee Guida IASC* (2007; si veda anche Castelletti, 2008; 2013).

Il contributo antropologico sembra essere quello di evidenziare la definizione di disastro esterna all'evento fisico, e quindi sottolinea l'esistenza di una vulnerabilità già insita nel sistema sociale colpito, per esempio nel grado di disarticolazione sociale. Gli effetti disastrosi della crisi sarebbero già presenti in potenza nel sistema sociale, come nemici invisibili, nel tipo di struttura sociale, nella connessione dei gruppi, nel sistema di credenze e nel ruolo attivo o meno che queste credenze e sistema di valori possono giocare, nelle relazioni economiche e di potere ecc. (Ligi, 2009, pp. 17-18).

Fu nei primi anni Cinquanta che presso l'Università di Chicago venne fondato il *National Opinion Research Centre* per studiare i disastri naturali in tempo di pace «con la speranza di estrapolare risultati applicabili a potenziali situazioni belliche», sotto la guida di Charles Fritz (Ligi, 2009, p. 29). Da qui si delineò l'importanza dell'invio di equipe sul territorio del disastro durante l'emergenza, l'utilizzo di una raccolta dei materiali secondo interviste libere o semi-strutturate, il metodo dell'interazione costante con gli attori sociali coinvolti, secondo la definizione antropologica di "osservazione partecipante" (Ligi, 2009; IASC, 2007). Fritz confutò alcuni stereotipi riguardanti le vittime di un disastro: non sempre e non in tutti gli individui si verificavano comportamenti irrazionali, situazioni di panico, traumi psicologici o "shock da disastro" (Ligi, 2009, p. 30; si veda anche la casistica ricca di racconti dei sopravvissuti a disastri e incidenti di vario tipo raccolta da Ripley, 2009). Inoltre Fritz sollevava la problematicità degli aspetti organizzativi presenti quando si interveniva sul luogo del disastro con materiali di informazione, e persone esterne alla comunità colpita (Ligi, 2009, p. 30). Come dimostrato da Mary Douglas negli anni Ottanta, la percezione del pericolo non può prescindere dalle concezioni cosmologiche, dai valori morali, dagli orientamenti simbolici e religiosi che determinano la rappresentazione sociale della realtà; il rischio diventava un costrutto sociale (Ligi, 2009, p. 32).

Esistono alcune dimensioni che risultano fondamentali nella percezione del terremoto. Ligi nel suo studio sull'antropologia dei disastri sottolinea la *dimensione del tempo* (sottolineata anche da Alexander, 2000) e della processualità (eventi rapidi deflagranti, oppure lenti e silenziosi, o ripetuti, come uno sciame sismico): «Il disastro viene percepito e rappresentato (talvolta anche descritto nei narrati di sofferenza delle vittime) come ferita cronologica non più rimarginabile che taglia in due le storie di vita, la memoria individuale e quella della comunità: la storia locale e il flusso di ricordi personali si riorientano a partire dal "prima" e dal "dopo" l'evento catastrofico» (Ligi, 2009, p. 35, Alexander, 2000). Questo viene particolarmente evidenziato nei racconti per esempio del terremoto dell'Aquila, nelle testimonianze dei ragazzi, dei bambini, degli adulti (Banti, Giornetti e Sancassiani, 2010; Ferretti, 2010; Mosciatti, 1997 ecc.). I disegni di memoria spesso portano il sigillo cronologico dell'istante in cui la scossa ha distrutto l'Aquila.

Un'altra dimensione di fondamentale importanza è la *variabile spazio*. Non tutti i luoghi vedono la manifestazione del disastro con la stessa intensità, come il fronte d'onda di uno tsunami produce effetti diversi nelle località toccate, lo stesso dicasi per l'epicentro e le zone limitrofe: «La cesura spaziale causata dalla catastrofe nella vita quotidiana delle vittime si manifesta in un più dolo-

roso uso dei deittici: nel *qui* di dove ci si trova ora (nell'esperienza traumatica degli sfollati, dei rilocati, degli assegnatari di tende da campo o di strutture abitative prefabbricate temporanee, ma spesso "permanentemente" temporanee) e nel *là* dell'evento critico, dell'epicentro della catastrofe, che è anche il *là* della vera casa, del luogo di nascita, del paesaggio architettonico, naturale e affettivo della quotidianità di una vita, forse perduto per sempre» (Ligi, 2009, p. 35). La *dislocazione* emerge pesantemente dalle narrazioni del terremoto dell'Aquila: emblematico il libro illustrato per ragazzi *Le formiche sono più forti del terremoto* (Scataglini, 2009) come pure il racconto dei bambini abruzzesi in *Voglio tornare a vivere nella mia casa* (Pansa, 2009).

L'aspetto tecnologico (sismografi ecc.) è sì importante, come i piani di evacuazione e di allerta; essenziali però risultano non solo le "informazioni scientificamente adeguate alla crisi", per quanto importantissime, ma anche la verifica della circolazione delle informazioni, del fatto che vengano recepite correttamente, se sono coordinate fra loro e non ambigue, e se le risposte sociali ad esse conseguenti siano appropriate. In questo modo si estende il concetto di vulnerabilità dal mondo fisico a quello sociale. L'autore porta per esempio il caso di comunità allertate che decidono di non evacuare o per una diversa percezione della minaccia e della pericolosità, o per motivi più strettamente culturali, «dovuti per esempio al senso di profondo legame – mitico, tradizionale, familiare – con il territorio» (Ligi, 2009, p. 37).

La scuola ecologica di Boulder, attorno alla figura di Gilbert White dai tardi anni Sessanta, si è occupata dei disastri naturali in tutto il mondo analizzando il comportamento umano di fronte a eventi estremi, arrivando a teorizzare che gli individui non riescono a calcolare in modo esatto la probabilità di rischio, ma sarebbero spinti ad agire dalla loro percezione del pericolo, secondo quelle che sono variabili personali, socio-culturali, come pure l'esperienza e le informazioni in loro possesso (Ligi, 2009, p. 39). Esisterebbe quindi la possibilità di creare dei modelli per prevedere e descrivere "schemi comportamentali" simili secondo simili percezioni degli individui (Ligi, 2009, p. 39, Ripley, 2009). Il modello di White, ricorda Ligi, è stato profondamente criticato e la sua teoria tacciata di "riduzionismo psicologistico", poiché ipotizzava solo fattori interni alla sfera percettiva e cognitiva degli individui, laddove viene invece sottolineata continuamente l'importanza di una interrelazione tra aspetti individuali e caratteristiche antropologiche, fattori psicologici e fattori sociali (Ligi, 2009, p. 39). Tra le critiche alla Scuola ecologica, l'autore riporta il contributo del geografo Kenneth Hewitt. Riferendosi alla concezione foucaultiana dei discorsi, che non rappresenterebbero passivamente i loro oggetti, ma li costruirebbero, osserva: «Vi è una stretta analogia tra la visione dominante dei disastri e la descrizione di Michel Foucault su come la "pazzia" viene trattata o, meglio, "inventata" nell'Età della Ragione (Foucault, 1965). La calamità naturale in una società tecnocratica rappresenta lo stesso tipo di problema cruciale che è la malattia di mente per i campioni della ragione. [...] La pazzia e la calamità sono molto allarmanti. Esse sfidano direttamente la nostra nozione di ordine. Entrambe sono trattate e interpretate come una "punizione per una scienza inutile e disordinata» (p. 32). Possono essere chiaramente con-

siderate dei limiti alla conoscenza e al potere per il fatto che affiorano con una modalità che sembra del tutto incontrollabile dalla società (Ligi, 2009, p. 41). E questo sarebbe evidente anche nel lessico utilizzato, l'in-prevedibile, l'in-aspettato, l'in-controllabile, per eventi che risultano in-certi (Ligi, 2009, pp. 41-42). La sfida di Hewitt, ricorda Ligi, viene raccolta negli anni Novanta dall'antropologo americano Anthony Oliver Smith, in un approccio interdisciplinare che emerge dalla definizione di disastro adottata: «un disastro è un processo /evento che interessa la combinazione di agenti potenzialmente distruttivi derivanti da un ambiente tecnico o naturale e una comunità umana che si trova in una condizione di vulnerabilità socialmente o tecnologicamente prodotta. Si manifesta in termini di percepita distruzione dei dispositivi che assicurano il normale ottemperamento dei bisogni individuali e sociali di una comunità, necessari per la sopravvivenza fisica, per l'ordine sociale e il mantenimento del sistema di significati. [...] Il disastro è un fenomeno che si manifesta nel punto di connessione fra società, tecnologia e ambiente, e può essere interpretato come effetto particolarmente eccezionale causato dalle interazioni profonde di questi tre elementi» (Ligi, 2009, p. 43).

Spaesamento, dislocamento, crisi di presenza. I luoghi come strutture di sentimento

I luoghi per le persone si inseriscono in *strutture di sentimento*, il senso del noi si tesse con il paesaggio e la storia dei luoghi che viviamo, un microcosmo appunto, che la catastrofe mette a repentaglio facendo saltare i nessi che collegano; le categorie cognitive, le strutture simboliche mediante le quali la comunità si percepisce, percepisce il mondo e lo rende pensabile perdono il significato che avevano, la fine di un mondo, culturale, come nella citazione di Ernesto De Martino: «come rischio antropologico permanente il finire è semplicemente il rischio di non poterci essere in nessun modo culturale possibile, il perdere la possibilità di farsi presente operativamente al mondo, il restringersi – sino all'annientarsi – di qualsiasi orizzonte di operabilità mondiale, la catastrofe di qualsiasi progettazione comunitaria secondo valori. La cultura umana in generale è l'esorcismo solenne contro questo rischio radicale, quale che sia – per così dire – la tecnica esorcistica adottata (De Martino, 1977, p. 219)» (Ligi, 2009, p. 52).

La psicopatologia può nascere anche dalla *perdita del senso* dei luoghi, quando la "struttura di sentimento" che anima i luoghi, e il loro senso per le persone che ci vivono si incrina. Massima connotazione affettiva viene data al paesaggio dall'esistenza in esso della propria casa, la "casa è il nostro primo universo" (Bachelard, 1975; Ligi, 2009, p. 53). Quando l'evento disastroso entra nella casa o addirittura la distrugge come negli eventi sismici, l'universo vacilla; la casa è «il luogo\spazio della famiglia», garantisce protezione e sicurezza, è "l'ancora affettiva con connotazioni sacre", è "l'espressione dell'identità individuale", è il luogo dell'intimità e della privacy (Ligi, 2009, p. 54). I disegni dei bambini testimoni del terremoto raffigurano spesso le case crepate e distrutte ecc. (Mosciatti, 1997; Pansa, 2009; Dallari, 2010 ecc.).

Questo spiega i comportamenti apparentemente irrazionali di chi non vuole lasciare il proprio paese o la propria casa in situazioni di calamità o di chi vuole ritornarci al più presto dopo la dislocazione. La ricostruzione avviene qualche volta in un luogo sicuro, ma vicinissimo, e la ricostruzione fisica “si traduce sempre nel problema strettamente antropologico di interpretare il senso di *spaesamento* (*displacement*) dei sopravvissuti, e di contribuire alla ricostruzione del loro paesaggio culturale”, «comprendere come le costellazioni simboliche di significati, affetti e valori si saldino alle strutture fisiche dei centri abitati e degli ambienti naturali», ricostruendo la struttura fisica tenendo conto della “struttura di sentimento”: «né, d’altro canto, è possibile occuparsi del recupero affettivo, emotivo, psicologico, relazionale delle vittime in modo del tutto indipendente dai luoghi in cui si trovano, dalla ricostruzione fisica dei riferimenti concreti, materiali (una strada, un negozio, una chiesa, un bivio, una piazza ecc.) che hanno orientato per decenni la loro vita quotidiana e che ora rimangono nella memoria come preziose ancore di nostalgia» (Ligi, 2009, pp. 77-78). La *crisi di presenza* formulata da Ernesto De Martino si riferisce alla capacità dell’individuo di pensare se stesso nel mondo e di pensare il mondo, «di riflettersi cioè negli elementi familiari del suo spazio vitale, muovendosi e agendo concretamente in esso» (De Martino, 1977; Ligi, 2009, p. 78). Lo *spaesamento* implica l’assenza di significato alla spazialità, dove non si ritrovano più i luoghi noti secondo i confini usuali, e nel racconto riportato da De Martino, «la spazialità di tale mondo era determinata dalla casa e dal paesaggio in quanto sicura patria esistenziale (*Heimat*)» (si veda la “crisi di presenza” raccontata da De Martino a proposito del giovane contadino, spaesato e con sintomi isterici, in seguito al taglio della quercia davanti alla casa da parte del padre; De Martino, 1977; Ligi, 2009, p. 77).

È evidente quanto queste osservazioni possano essere estese alla sofferenza e allo stress conseguente i disastri in cui le persone sono costrette a ridefinire se stesse, i loro luoghi e il rapporto con luoghi e cose, in un senso di anomia territoriale; emblematico è l’esempio riportato da Ligi della torre dei Trinci di Nocera Umbra, distrutta dal terremoto dell’Appennino Umbro Marchigiano, del 1997 (magnitudo 5,6 scala Richter): «Senza Campanaccio non siamo più noi!» [...] la rovina del Campanaccio [...] è stato un trauma per tutto il paese. Vedere la polvere che usciva dalla porta vecchia e udire il frastuono dei mattoni della rocca frantumarsi al suolo è stato così impattante che molte persone sono svenute. Per un momento abbiamo pensato alla fine del mondo» (Ligi, pp. 79-80).

Lo stesso si può dire della presenza-assenza del Pinnerone, descritto dalle testimonianze raccolte nel piccolo centro abruzzese di Onna. Il Pinnerone era una grossa pietra che definiva il luogo della socializzazione per gli onnesi, il luogo di ritrovo per generazioni di giovani, riesumato dai soccorritori in seguito al terremoto e collocato presso il tendone della mensa, di nuovo a suggello del luogo di aggregazione, per poi sparire non visto tra le altre bandiere (Banti, Giornetti e Sancassiani, 2010, pp. 162 ss.).

All'accadere di una catastrofe si impongono sforzi sovrumani per ripristinare e ricostruire i luoghi, ritrovarne le memorie; allo sforzo fisico e mentale s'impone la necessità di ricostruire un ordine sociale e culturale, ritrovare i legami sociali, e diventa indispensabile il tentativo di ridare un senso all'accaduto, accettare la sofferenza e il senso di assurdità (*"Des catastrophe 'arrivent'. Pius, elles 'sont arrivées'. Et on passe à autre chose"*: Delécraz, Durussel e Fondrini, 2007, p. 18).

Oltre all'interpretazione delle cause dell'evento, siano queste di natura umana, divina, o del destino, accidente o punizione, le società adattano le loro pratiche per integrare e assimilare il disastro nel funzionamento preesistente, abituale, inventando anche soluzioni creative (il Pinnerone per Onna, infatti, sarebbe dovuto ritornare in un luogo collettivo assimilabile a quello in cui si trovava precedentemente).

Tutte le società necessitano di modalità, pratiche e finanche rituali per ripristinare l'ordine dopo la catastrofe, e ancora di più di talismani per proteggersi dal male e da pericoli futuri, nell'illusione dell'assoluto controllo dell'imponderabile nell'esistenza (Delécraz, Durussel e Fondrini, 2007, p. 8). Sarebbe azzardato affermare che le società occidentali si affidino nel cercare questa sicurezza e questa protezione dal male alla tecnica e alla tecnologia, sia con strumentari sempre più accurati che possano prevenire le calamità naturali creando un sistema di allerta e di eventuale evacuazione, sia creando una serie di pratiche importanti e indispensabili in seguito all'accadere dell'evento calamitoso: protocolli di intervento per pianificare il lavoro incessante e preziosissimo delle ONG e delle istituzioni che si attivano, gli aiuti umanitari, le linee guida per come operare, e infine, per quanto riguarda maggiormente il nostro studio, lo strumentario di psicologi e professionisti che intervengono nell'assicurare alle persone colpite dalla calamità conseguenze meno perniciose per ripristinare il loro benessere psichico. L'applicazione protocollare di linee guida e di tecniche senza un pensiero critico che tenga in considerazione contesti e soggettività forse rispondono a questi bisogni atavici di contenere il male ripristinando un ordine, attraverso rituali adatti alle nuove comunità, per contenere la sofferenza, e sollevare dall'angoscia chi opera e agisce ricorrendo a tutto uno strumentario, come pure chi viene "curato" (Pezzullo, 2008; Ranzato, 2005). La catastrofe diviene anche l'occasione importante per il dispiegarsi della solidarietà e degli aiuti umanitari, talvolta anche eccessivi come nei casi di *Eldorado humanitaire* (Delécraz, Durussel e Fondrini, 2007, p. 18).

Quando a seguito dell'alluvione del 1966 la Valle del Trentino Orientale fu gravemente colpita dalla frana che distrusse due paesi, tuttora visitabili nella zona e che sarebbero da rivalutare come elementi portanti della memoria di quei luoghi, la comunità organizzò una processione per recuperare le campane e gli arredi sacri dalla chiesa di Ischiazza e trasferirli nella chiesa di S. Floriano a Casatta (Figura 5, alla pagina seguente; si vedano le fotografie di Faganello [1966], in Dal Prà e Gerosa, 2006, pp. 138-45): la risposta umana è cercare dentro le proprie risorse, strategie



Figura 5. Recupero del crocifisso in seguito alla frana del 1966.

per agire e reagire, cerimonie proprie e propri rituali, processioni, ma anche luoghi e oggetti di forte valenza simbolica per la comunità, come il Campanaccio, il Pinnerone, il puntellamento di una chiesa, la cerimonia del recupero del crocifisso in Valfioriana.

Marzia Marsili *Psicologi per i Popoli* - Trento

Riferimenti bibliografici

- AAVV (2015), *Caos Apparente. Jung nell'attualità*, Persiani, Bologna.
- Alexander D. (2000), *Confronting catastrophe. New perspectives on natural disasters*, Oxford University Press, Oxford.
- American Psychiatric Association (2014), *Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali. DSM-5*, Raffaello Cortina, Varese.
- Antonelli, Q. (2014), *Storia intima della Grande Guerra: lettere, diari e memorie dei soldati dal fronte*, con un dvd del film di Enrico Verra, *Scemi di guerra*, Donzelli, Roma.
- Bachtin M. (2004), *L'opera di Rabelais e la cultura popolare: riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino.
- Banti F., Giornetti A. e Sancassiani F. (a cura di) (2010), *Omnia: le voci della sua gente*, Editori Riuniti, Roma.
- Battistini M. (2003), *Simboli nell'arte: il significato segreto dei dipinti*, Electa, Milano.
- Bonomi C. e Borgogno F. (2001), *La catastrofe e i suoi simboli*, Utet, Torino.
- Brait L., *Il terremoto in Giappone: antropologia del rischio nel disastro di Kobe*, Tesi di Laurea Università Cà Foscari, 2005-2006, relatore Ligi.

- Burke, P. (1980), *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Mondadori, Milano.
- Castelletti P. (2013), *Analisi e valutazione dell'intervento delle associazioni di Psicologi per i Popoli nel teatro del terremoto in Abruzzo alla luce della coerenza con le linee guida IASC*, Rivista di Psicologia dell'Emergenza e dell'Assistenza Umanitaria, 10, pp.6-18.
- Castelletti P. (2008), *Le Linee guida sulla salute mentale e il supporto psicosociale nei contesti di emergenza*, Rivista di Psicologia dell'Emergenza e dell'Assistenza Umanitaria, 2, pp.4-20.
- Ceccarelli G. (2004), *Psicologia ed emergenze: contributi italiani del primo Novecento*, in Fenoglio M.T. (a cura di), *Psicologi di frontiera: la storia e le storie della psicologia dell'emergenza in Italia*, Psicologi per i Popoli, pp.19-31.
- Chevalier J. e Gheerbrant A. (1986), *Dizionario dei simboli*, Rizzoli, Milano.
- Chisesi I. (2000), *Dizionario iconografico. Immaginario di simboli, icone, miti, eroi, araldica, segni, forme, allegorie, emblemi, colori*, BUR, Milano.
- Cirlot J.E. (1986), *Dizionario dei simboli*, CDE, Milano.
- Mucci C. (2014), *Trauma e perdono. Una prospettiva psicoanalitica intergenerazionale*, Cortina, Milano.
- Dal Prà L. e Gerosa G. (2006), *1966, alluvione in Trentino. La memoria fotografica*, Album3, Provincia Autonoma di Trento, Trento.
- Dallari M. (a cura di) (2010), *Scosse e riscosse: disegni, racconti e conversazioni per elaborare un trauma*, Centro studi Erickson, Trento.
- De Blasio F.V. (2012), *Aria, acqua, terra e fuoco. Terremoti, frane ed eruzioni vulcaniche*, vol.1, Springer, Milano.
- De Martino E. (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- Delécras C. e Durussel L. (2007), *Scénario catastrophe*, Museo Etnografico di Ginevra, Ginevra.
- Delécras C., Durussel L. e Fondrini A. (2007), *Scénario catastrophe. Petit guide de l'exposition*, Museo Etnografico, Ginevra.
- Dickie J. (2008), *Una catastrofe patriottica: 1908 il terremoto di Messina*, Laterza, Roma-Bari.
- Dostoevskij F. (2014), *I fratelli Karamazov*, traduzione e cura di Serena Prina, Collana Universale. I Classici, Feltrinelli, Milano.
- Fenoglio, M.T. (a cura di) (2004), *Psicologi di frontiera: la storia e le storie della psicologia dell'emergenza in Italia*, Psicologi per i Popoli.
- Ferretti A. (2010), *La terra è una palla che gira e che balla*, Aliberti Editore, Roma.
- Gatto Trocchi C. (2004), *Enciclopedia illustrata dei simboli*, Gremese, Roma.
- Giacomoni P., *Appendice. Kant e i terremoti delle teorie*, in Tagliapietra A. (a cura di) (2004), *Voltaire, Rousseau, Kant*, Bruno Mondadori, Milano, pp.125-140.
- Gimbutas M. (2008), *Il linguaggio della dea: mito e culto della dea madre nell'Europa neolitica*, Venexia, Roma.
- Guy-Gillet G. (1981), *La cucina nel campo analitico*, Rivista di psicologia analitica, 12/23, pp.114-128.
- Inter-Agency Standing Committee, *Guidelines on Mental health and Psychosocial support in emergency settings (IASC)* (2007) consultabili online: http://www.who.int/mental_health/emergencies/guidelines_iasc_mental_health_psychosocial_june_2007.pdf.
- Jung C.G. (1989), *Opere, XIV, I, Mysterium coniunctionis. Gli opposti psichici nell'Alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino.

- Jung C.G. (1990), *Opere, XIV, II, Mysterium coniunctionis*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Jung C.G. (1992), *Opere V. Simboli della trasformazione (1913)*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Kalsched D. (2001), *Il mondo interiore del trauma*, Moretti e Vitali, Bergamo.
- Ligi G. (2009), *Antropologia dei disastri*, Laterza, Roma-Bari.
- Meier C.A. (1987), *Il sogno come terapia: antica incubazione e moderna psicoterapia*, Mediterranee, Roma.
- Meier C.A. (1993), *L'interpretazione del sogno, un'indagine metodologica*, Edizioni Mediterranee, Roma.
- Morabito R. (2011), *Il gran tremore. Rappresentazioni letterarie dei terremoti*, Edizioni L'Una, L'aquila.
- Morel C. (2006), *Dizionario dei simboli, dei miti e delle credenze*, Giunti, Firenze-Milano.
- Mosciatti A. (1997), *Mi tremava anche il sogno. L'esperienza del terremoto raccontata dai bambini di Serravalle di Chienti*, Magi Edizioni, Roma.
- Neumann E. (2000), *Il Sé, l'individuo, la realtà*, Vivarium, Milano.
- Neumann E. (1981), *La grande madre: fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*, Astrolabio-Ubaldini Editore, Roma.
- Neumann E. (1978), *Storia delle origini della coscienza*, Astrolabio-Ubaldini Editore, Roma.
- Pansa F. (2009), *Voglio tornare a vivere nella mia casa. I bambini d'Abruzzo raccontano il terremoto*, Piemme, Milano.
- Placanica A. (1985), *Il filosofo e la catastrofe. Un terremoto del Settecento*, Einaudi, Torino.
- Psicologi per i popoli e Protezione civile s.d. (2008), *Lozaino, un contenitore per contenere. Piccolo manuale per giochi ed attività da utilizzare con i bambini e gli adolescenti in situazioni di emergenza*, Emergenza Valle d'Aosta, con prefazione di Luca Pezzullo.
- Ranchetti M. e Milka Ventura Avanzinelli (a cura di) (1999), *La sacra Bibbia tradotta in lingua italiana e commentata da Giovanni Diodati*, Mondadori, Milano.
- Ranzato L. (2004), *La nascita e gli sviluppi della psicologia dell'emergenza in Italia*, in Fenoglio M.T. (a cura di) *Psicologi di frontiera: la storia e le storie della psicologia dell'emergenza in Italia*, Psicologi per i Popoli, pp.32-43.
- Ranzato L. (2010), *Il volontariato degli psicologi della Protezione Civile*, Rivista di Psicologia dell'Emergenza e dell'Assistenza Umanitaria, 4, pp.5-15.
- Ripley A. (2009), *Vivi per miracolo*, Sperling & Kupfer, Milano.
- Scataglini C. (2009), *Le formiche sono più forti del terremoto. Una favola sulle emozioni, l'amicizia, la cooperazione, la rinascita*, Erickson, Trento.
- Tagliapietra A. (2004), *Voltaire, Rousseau, Kant. Sulla catastrofe. L'Illuminismo e la filosofia del disastro*, Bruno Mondadori, Milano.
- Target Group Intervention Programme (TGIP), Bering R., Schedlich C., Zurek G., Kamp M., Fischer G. (2008), *Manual for implementing the Cologne Risk Index-Disaster in the context of major loss situations*.
- Tempesta D., Curcio G., De Gennaro L. e Ferrara M. (2003), *Long-Term Impact of Earthquakes on Sleep Quality*, PLOS One, vol.8, 2, consultabile online sul sito www.plosone.org
- Valcarenghi M. (2009), *L'insicurezza. La paura di vivere nel nostro tempo*, Bruno Mondadori, Milano.
- Valcarenghi M. (1994), *Relazioni*, Tranchida, Milano.
- van Gennep A. (2012), *I riti di passaggio*, Boringhieri, Torino.
- Wilhelm R. (a cura di) (1995), *Iching: il Libro dei mutamenti* con prefazione di C.G. Jung, Adelphi, Milano.
- Young P. (2007), *Tartaruga*, Feltrinelli, Urra.