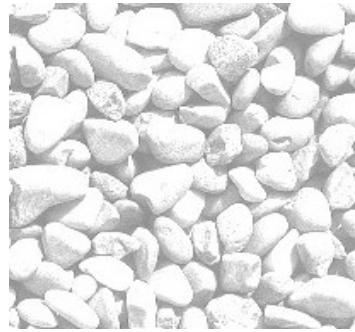
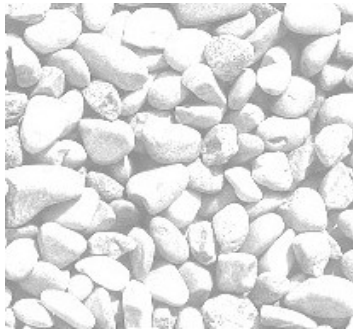




ISSN 2280-9120



*Rivista di*

# **Psicologia dell'Emergenza e dell'Assistenza Umanitaria**

**SEMESTRALE DELLA FEDERAZIONE PSICOLOGI PER I POPOLI**

**Numero 15, 2015**



Direttore responsabile  
Giuseppe Maiolo

Direttore  
Donatella Galliano

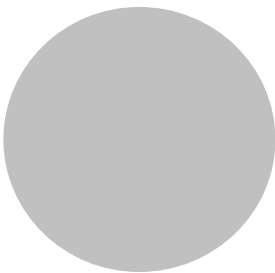
Vicedirettore  
Luigi Ranzato

Direzione scientifica  
Paolo Castelletti  
Daniele Luzzo  
Fabio Muscionico  
Raffaella Paladini

Comitato professionale  
Presidenti delle Associazioni Regionali/Provinciali  
di Psicologi per i Popoli

Redazione  
Gabriele Lo Iacono  
[www.psicologia-editoria.eu](http://www.psicologia-editoria.eu)  
E-mail: [gabrieleloiacono@psicologia-editoria.eu](mailto:gabrieleloiacono@psicologia-editoria.eu)

Psicologia dell'emergenza e dell'assistenza umanitaria è edita da  
Psicologi per i Popoli - Federazione  
Via Galileo Galilei 18, Lavis (TN)  
CF: 95015460223  
Direttore: [pxpfederazione.presid@gmail.com](mailto:pxpfederazione.presid@gmail.com)  
Vicedirettore: [psicologixpopoli@alice.it](mailto:psicologixpopoli@alice.it)



**Psicologia dell'Emergenza e  
dell'Assistenza Umanitaria**

**Numero 15, 2015**

**Indice**

Ciro Garuti

*Conseguenze psicologiche del terremoto in Emilia Romagna  
in un gruppo di utenti alcol-tossicodipendenti* p. 4  
*Psychological consequences of the Emilia Romagna  
earthquake for a group of alcohol addicted users*

Marzia Marsili

*Il terremoto come catastrofe naturale:  
trauma e conseguenze psichiche* p. 14  
*The earthquake as a natural disaster:  
Trauma and psychic consequences*

*Norme per gli autori*

*Instructions to authors*

p. 51

Marianna Cento

*Radici e ali*

*Esperienze di una psicoterapeuta transculturale*  
*Roots and wings*

*Experiences from a transcultural psychotherapy*

p. 54

Ciro Garuti

# Conseguenze psicologiche del terremoto in Emilia Romagna in un gruppo di utenti alcol-tossicodipendenti\*

---

Riassunto

**Scopo.** L'obiettivo di questo studio è di verificare i livelli di distress e la presenza di un Disturbo Post-Traumatico da Stress (DPTS) in soggetti alcol-tossicodipendenti seguiti presso il Ser.T. di Cento (FE) a seguito del terremoto avvenuto in zona nel 2012. **Metodi.** Sono stati contattati 27 utenti seguiti dal Ser.T. per la somministrazione di una scheda anamnestica e due questionari (GHQ-12 e DTS). La somministrazione dei questionari è avvenuta a 2 e a 6 mesi dall'evento sismico. **Risultati.** Tra le due somministrazioni vi è stata una riduzione percentuale sia dei soggetti che presentavano il DPTS (29,6% alla prima vs 11,1% alla seconda) sia di coloro che presentavano un elevato distress (66,7% alla prima vs 44,4% alla seconda). **Conclusioni.** Pur nell'esiguità del campione studiato, i tassi di DPTS e di distress sono simili a quanto rilevato in altre ricerche.

**Parole chiave:** terremoto, DPTS, alcolodipendenti, tossicodipendenti.

Abstract

**Goal.** The aim of this study is to evaluate the levels of distress and the presence of PTSD in a group of alcohol and drug addicted in care at the Service for Addiction in Cento (FE) after the earthquake in 2012. **Methods.** A form for data gathering about case history and two questionnaires (GHQ-12 and DTS) were administered to 27 users of the service. **Results.** The percentage of the subjects with PTSD and high levels of distress dropped between the two administrations. The subjects with PTSD dropped from 29,6% to 11,1%; the subjects with high levels of distress dropped from 66,7% to 44,4%. **Conclusions.** Although the limitations due to the little sample, the percentage of subjects with PTSD and with high levels of distress are similar to those reported by other authors following an earthquake.

**Key words:** earthquake, PTSD, alcohol addicted, drug addicted.

---

## Introduzione

L'organizzazione Mondiale della Sanità (WHO, 1992) afferma che «disastro è una distruzione, ecologica e psicosociale, che supera ampiamente le capacità di coping della società colpita [...]. Nell'uso comune il termine "disastro" si riferisce a un grande evento sfortunato che causa ampi danni e sofferenze. Non vi è, comunque, un consenso sulla definizione scientifica del termine».

I disastri possono avere causa umana o naturale. Nel primo caso sono contemplati guerre, terrorismo, gravi incidenti automobilistici, incidenti aerei e altro; nel secondo caso rientrano valanghe, inondazioni, tornado, eruzioni vulcaniche, terremoti ecc.

Le conseguenze psicologiche che si presentano in chi ha vissuto l'esperienza traumatica di un disastro possono essere un aumento di disturbi emotivi, psicologici o comportamentali, e tra questi uno dei più

\* Articolo pubblicato su gentile concessione della rivista "Dal Fare al Dire, rivista italiana di informazione e confronto sulle patologie da dipendenza". Articolo originariamente pubblicato sul numero 2-2014 della rivista.

importanti è la possibilità di sviluppare un Disturbo Post-Traumatico da Stress/DPTS. Uno dei disastri naturali in cui tale disturbo è stato maggiormente studiato è il terremoto.

Diverse ricerche hanno evidenziato la presenza dei sintomi del DPTS nella popolazione generale sopravvissuta a tale evento (Başoğlu, Squalcioglu e Livanou, 2002; Carr, Lewin, Webster, Hazell, Kenardy e Carter, 1995; Dell'Osso, Carmassi, Massimetti, Conversano, Di Emidio, Stratta e Rossi, 2012; Goenjian, Najarian, Pynoos, Steinberg, Manoukian e Tavosian, 1994; Lai, Chang, Connor, Lee e Davidson, 2004; Lazaratou, Paparrigopoulos, Galanos, Psarros, Dikeos e Soldatos, 2008; McMillen, North e Smith, 2000) con percentuali che variano dal 10% all'87%. Alcuni studi hanno evidenziato che l'intensità della paura vissuta durante il terremoto è fortemente predittiva del PTSD al di là dei danni e delle perdite (Livanou, Başoğlu, Squalcioglu e Kalender, 2002; Rubonis e Bickman, 1991), anche se non è ancora chiaro il suo effetto in terremoti di entità minore.

Le ricerche sugli effetti a breve e medio termine del terremoto sono di solito condotte sulla popolazione generale o su particolari gruppi (bambini, adolescenti, soccorritori). Non sono stati trovati lavori che si siano focalizzati sugli effetti del terremoto in soggetti tossicodipendenti e/o alcolodipendenti. Sono però documentati, a seguito di disastri nella popolazione generale o in gruppi specifici, aumenti nel consumo di sostanze psicoattive e alcol (Geen, Lindy, Grave e Leonard, 1992; Pollice, Bianchini, Roncone e Casacchia, 2011; Vlahov, Galea, Resnick, Ahern, Boscarino, Bucuvalas, Gold e Kilpatrick, 2002).

Il 20 maggio 2012 vi è stato un terremoto di 5,9 gradi sulla scala Richter alle ore 4:03 ora italiana in Emilia Romagna che ha colpito in particolare le province di Ferrara, Modena, Reggio Emilia, Bologna, e pure Mantova e Rovigo, e a cui ha fatto seguito una seconda forte scossa di 5,8 gradi sulla scala Richter il 29 maggio 2012 alle 9:00 ora italiana dopo un serie di scosse minori che sono poi proseguite in modo percepibile per diverse settimane successive. Le due scosse principali hanno causato 27 morti (22 nei crolli, 3 per infarto o malore e 2 per le ferite riportate).

Gli obiettivi di questo lavoro sono: 1) verificare il distress psicologico nei soggetti alcolodipendenti e tossicodipendenti afferenti al Ser.T. di Cento (FE) a circa 2 mesi dal sisma e dopo 6 mesi dallo stesso; 2) verificare la presenza e l'incidenza di DPTS negli stessi soggetti alla stessa distanza di tempo dal sisma.

## Materiali e metodi

Il Ser.T. in cui è stata svolta la ricerca si trova in Provincia di Ferrara e comprende nel suo territorio di competenza una delle zone più colpite soprattutto dalla prima scossa (per es., Sant'Agostino e Mirabello).

Entro i primi due mesi dalla prima scossa, nel periodo compreso tra il 5 e il 17 luglio 2012, sono stati contattati 52 utenti in carico presso il Ser.T. di Cento per problematiche legate all'abuso/dipendenza da alcol e sostanze psicoattive. Dei soggetti contattati, 44 hanno accettato di partecipare alla ricerca.

Dopo aver firmato un consenso informato che spiegava quali erano gli obiettivi della ricerca e aver dato la disponibilità a essere ricontattati per successive somministrazioni dei test, ai soggetti veniva richiesto di compilare 3 questionari: nel primo erano raccolti alcuni dati anagrafici (sesso, età, scolarità, condizione lavorativa, stato civile e tipologia di convivenza) e alcuni eventi legati all'esposizione al terremoto; il secondo questionario era il General Health Questionnaire a 12 item / GHQ-12; il terzo questionario era la Davidson Trauma Scale/DTS.

La seconda somministrazione, dei soli questionari GHQ-12 e DTS, è avvenuta dopo sei mesi dalla prima scossa e si è svolta tra il 4 e il 14 dicembre 2012 coinvolgendo 27 soggetti. Coloro che non hanno partecipato alla seconda somministrazione sono soggetti che hanno abbandonato il trattamento, sono stati incarcerati, sono stati trasferiti ad altro Servizio oppure hanno ritirato la loro disponibilità a ricompilare i questionari.

La scelta dei due questionari (GHQ-12 e DTS) è stata dettata sia dalla rapidità di compilazione sia da quanto indicato come possibili strumenti da utilizzare in contesti simili (Connor, Foa e Davidson, 2006).

Il General Health Questionnaire (Goldberg, 1972) è uno strumento di screening autosomministrato che misura la presenza di distress psicologico distinguendo tra soggetti con probabili disturbi psichiatrici non psicotici da soggetti che non li presentano o, inversamente, misura il benessere psicologico a breve termine. Il GHQ viene utilizzato sia nella pratica clinica (Richardson et al., 2007) che nella ricerca epidemiologica (Henkel et al., 2003) e psicologica (Jones et al., 2006). Esistono diverse versioni del questionario: a 60 item (GHQ-60), a 30 item (GHQ-30), a 28 item (GHQ-28) e a 12 item (GHQ-12). Per semplicità e rapidità in questo lavoro si è scelto di utilizzare la versione italiana a 12 item (Fontanesi et al., 1985), validata anche da Politi et al. (1994). Nonostante la brevità del questionario, questo mantiene l'accuratezza delle versioni a più item (Goldberg et al., 1997). Diversi autori hanno individuato la presenza di 2 o 3 fattori (per rassegna vedi Martin e Newell, 2005) riconducibili principalmente a depressione e disfunzione sociale ed eventualmente perdita di fiducia. Nella pratica il questionario va considerato in modo unidimensionale (Gao et al., 2004).

Il questionario prevede per ogni domanda 4 risposte. Esistono 3 metodi alternativi di valutazione del punteggio: a) come scala Likert (Piccinelli et al., 1993), in cui il punteggio corrisponde all'ordine delle risposte (0-1-2-3); b) con punteggio dicotomico (Goldberg e Williams, 1988) che prevede nessun punteggio alle prime due risposte e uno per le altre due (0-0-1-1); c) il metodo C-GHQ (Goodchild e Duncan-Jones, 1985) che prevede una

differenziazione nell'assegnazione dei punteggi tra gli item positivi (0-0-1-1) e quelli negativi (0-1-1-1). In questo lavoro si è scelto di utilizzare il metodo di scoring C-GHQ con un cut-off di 4 punti per individuare i casi che presentavano difficoltà psicologiche.

La Davidson Trauma Scale/DTS (Davidson, 1996) è una scala autosomministrata per la valutazione dei sintomi del DPTS secondo i criteri previsti dal DSM-IV (APA, 1994). La scala è composta da 17 item che valutano i rispettivi sintomi del PTSD individuati nei criteri B (sintomi intrusivi), C (evitamento e ottundimento) e D (aumento di arousal). Gli item dell'intrusività e dell'evitamento sono riferiti all'evento, mentre gli item dell'ottundimento e dell'aumento di arousal sono valutati come presenti o assenti indipendentemente dall'esistenza di un legame diretto con l'evento. Per ogni item il soggetto valuta (su una scala da 0 a 4 punti) sia la frequenza che la gravità del sintomo durante la settimana precedente. Il punteggio totale può oscillare tra 0 e 136 punti, e il cut-off utilizzato per indicare la presenza di un disturbo è di 40 punti secondo i criteri del DSM-IV. La DTS è sufficientemente accurata nella valutazione diagnostica (Davidson et al., 1997): con punteggi superiori a 40 la sensibilità è di 0,92 e la specificità è di 0,79 con un'efficienza generale di 0,93.

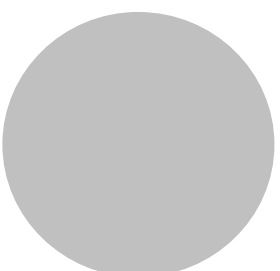
### Campione

Il campione su cui è stato possibile effettuare il confronto test-retest era composto da 27 soggetti, di cui 25 maschi e 2 femmine; 22 soggetti erano in carico per abuso/dipendenza da sostanze (20 maschi e 2 femmine) e 5 soggetti per abuso/dipendenza da alcol (5 maschi). L'età media era di  $34,41 \pm 10,80$  anni (range 20-65 anni). Avevano scolarità elementare 1 soggetto, diploma di media inferiore 15 soggetti, diploma tecnico 3 soggetti, diploma superiore 8 soggetti; nessuno con laurea. Rispetto all'attività lavorativa, 13 soggetti erano disoccupati, occupato in modo saltuario 1 soggetto, studente 1 soggetto, occupati in modo stabile 10 soggetti e pensionati 2 soggetti. Lo stato civile vedeva 20 soggetti celibi/nubili, conviventi/coniugati 4 soggetti, separato/divorziato 1 soggetto, nessun soggetto vedovo e altri 2 soggetti indicavano una condizione diversa. Vivevano soli 6 soggetti, con la famiglia d'origine 16 soggetti, con la famiglia acquisita (con o senza figli) 1 soggetto e con altro tipo di convivenza 4 soggetti.

L'evento terremoto aveva comportato il lutto di persone conosciute per 4 soggetti, il ferimento personale durante il sisma per 1 soggetto, il ferimento di persone conosciute per 7 soggetti, la permanenza sotto macerie per nessun soggetto, la perdita o inagibilità della casa per 5 soggetti, la perdita di altri beni personali importanti per 2 soggetti e l'esposizione a immagini traumatiche (per es., caduta di edifici) per 7 soggetti.

Tabella 1. Soggetti che superano il cut-off alla prima e alla seconda somministrazione del GHQ-12.

<b>Domanda</b>	<b>Prima</b>		<b>Seconda</b>		<b>n</b>	<b>%</b>
	<b>n</b>	<b>%</b>	<b>n</b>	<b>%</b>		
Insonnia dovuta a preoccupazioni	23	85,19	18	66,67		
Sensazione di scontentezza o depressione	23	85,19	16	59,26		
Sentirsi sotto pressione	21	77,78	17	62,96		
Fatica a superare difficoltà	17	62,96	18	66,67		
Difficoltà di concentrazione	15	55,56	4	14,81		
Difficoltà a godere della quotidianità	10	37,04	3	11,11		
Sensazione di scontentezza	10	37,04	4	14,81		
Perdita di autostima	9	33,33	11	40,74		
Sentirsi un perdente	9	33,33	11	40,74		
Senso di inutilità delle azioni	7	25,93	2	7,41		
Incapacità di prendere decisioni	5	18,52	3	11,11		
Difficoltà ad affrontare i problemi personali	5	18,52	3	11,11		





## Risultati

### *GHQ-12*

I soggetti che alla prima somministrazione superavano il punteggio di cut-off erano 19 (66,7%), alla seconda erano 12 (44,4%). Come evidenziato nella Tabella 1, le aree in cui almeno la metà dei soggetti presentano maggiori difficoltà a entrambe le somministrazioni sono quelle relative agli item riguardanti l'insonnia, la sensazione di scontentezza, il sentirsi sotto pressione e la fatica a superare le difficoltà. Presenta un forte calo di soggetti che ne soffrono tra la prima e la seconda somministrazione la difficoltà di concentrazione. I restanti item vedono meno della metà dei soggetti soffrire delle specifiche difficoltà, con anche marcati cali di frequenza tra le due somministrazioni, a eccezione degli item inerenti la perdita di autostima e il sentirsi un perdente che, pur con entità ridotte, aumentano dalla prima alla seconda somministrazione.

La media dei punteggi alla prima somministrazione è di  $5,59 \pm 3,32$  e alla seconda di  $4,07 \pm 3,30$ .

La differenza dei punteggi tra le due somministrazioni, valutata utilizzando il test t per campioni appaiati, indica la presenza di una diminuzione statisticamente significativa alla seconda rispetto alla prima ( $t=2,80$ ;  $p=0,010$ ).

Non esiste correlazione ( $r$  di Spearman) tra numero di situazioni negative collegate al terremoto e GHQ-12 in entrambe le somministrazioni.

### *DTS*

I soggetti che alla prima somministrazione superavano il cut-off erano 8 (29,6%), alla seconda erano 3 (11,1%).

La media dei punteggi totali alla prima somministrazione era di  $33,30 \pm 33,18$  e alla seconda di  $22,41 \pm 29,75$ . La differenza dei punteggi totali tra le due somministrazioni, valutata utilizzando il test t per campioni appaiati, indica la presenza di una diminuzione statisticamente significativa alla seconda rispetto alla prima ( $t=2,72$ ;  $p=0,012$ ).

La media dei punteggi del criterio B alla prima somministrazione era di  $10,67 \pm 10,48$  e alla seconda di  $7,70 \pm 8,51$ . Non vi è differenza significativa tra i punteggi delle due somministrazioni.

La media dei punteggi del criterio C alla prima somministrazione era di  $9,11 \pm 11,74$  e alla seconda di  $7,22 \pm 11,86$ . Non vi è differenza significativa tra i punteggi delle due somministrazioni.

La media dei punteggi del criterio D alla prima somministrazione era di  $13,52 \pm 13,05$  e alla seconda di  $7,56 \pm 11,81$ . La differenza dei punteggi del criterio D tra le due somministrazioni, valutata utilizzando il test t per campioni appaiati, indica la presenza di una diminuzione statisticamente significativa alla seconda rispetto alla prima ( $t=3,20$ ;  $p=0,004$ ).

Non esiste correlazione ( $r$  di Spearman) tra numero di situazioni negative collegate al terremoto e il punteggio totale della DTS in entrambe le somministrazioni.

## Discussione e conclusioni

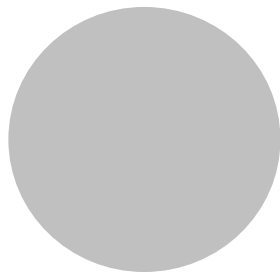
Pur non potendo ritenere il campione dei soggetti che hanno collaborato a questa ricerca rappresentativo dell'intera popolazione alcol-tossicodipendente seguita dal Servizio, e ancor meno di questo specifico tipo di popolazione nell'area interessata al sisma, i risultati emersi sono sostanzialmente simili a quanto rilevato in altri lavori svolti su popolazioni generali che hanno vissuto lo stesso tipo di disastro.

Per quanto riguarda i livelli di distress valutati con il GHQ-12, nel caso del terremoto a Bam (Iran) nel 2003 la percentuale tra la popolazione generale ad almeno 5 mesi era del 58% (Montazeri et al., 2005), e un gruppo di giovani che hanno vissuto il disastro dell'Aquila nel 2009 entro gli 8 mesi presentavano gravi livelli di distress del 37,4% (Rocco et al., 2012).

Il DPTS valutato attraverso la DTS vedeva un'incidenza del 41,3% in un gruppo che visse il terremoto in Pakistan nel 2005 (Ali et al., 2012). Tra i sopravvissuti allo tsunami a seguito del terremoto in Malesia nel 2004 il DPTS era presente nel 33,6% dei soggetti dopo 3 mesi (Thavichachart et al., 2009), in un gruppo di sopravvissuti al terremoto avvenuto a Taiwan nel 1999 (Laia et al., 2004) era del 10,3%.

La comorbidità tra DPTS e disturbo da uso di sostanze in letteratura viene indicata con percentuali comprese tra il 35% e il 50% dei soggetti (Reynolds, Mezey, Chapman, Wheeler, Drummond e Baldacchino 2005; Triffleman, Marmar, Delucchi e Ronfeldt 1995; Dansky, Brady, Saladin, Killeen, Becker e Roitzsch 1996). Questo lavoro presenta tra i suoi limiti l'assenza di una valutazione precedente della presenza di DPTS nei soggetti che hanno partecipato alla ricerca. Si evidenzia comunque una bassa presenza della problematica di DPTS nel campione che lo rende più simile alla popolazione generale che ad altri gruppi di soggetti con problematiche legate all'uso di sostanze. Un altro limite è la ridotta dimensione del campione che non permette di effettuare generalizzazioni, ma può risultare utile per successivi confronti.

*Ciro Garuti, Ser.T. di Cento, AUSL di Ferrara*



## Bibliografia

- Ali M., Farooq N., Bhatti M.A. e Kuroiwa C. (2012), *Assessment of prevalence and determinants of posttraumatic stress disorder in survivors of earthquake in Pakistan using Davidson Trauma Scale*, "J. Affect. Disord", 136(3), 238-43.
- APA (1994), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders Fourth Edition (DSM-IV)*, Washington DC, American Psychiatric Association. Trad. it. *DSM-IV, Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, Masson, Milano, 1995.
- Başoğlu M., Squalcioglio E. e Livanou M. (2002), *Traumatic stress responses in earthquake survivors in Turkey*, "J Trauma Stress", 15, 269-76.
- Carr V.J., Lewin T.J., Webster R.A., Hazell P.L., Kenardy J.A. e Carter G.L. (1995), *Psychosocial sequelae of the 1989 Newcastle earthquake: I. Community disaster experiences and psychological morbidity 6 months postdisaster*, "Psychol Med", 25, 539-55.
- Condor K.M., Foa E.B. e Davidson J.R.T. (2006), *Practical Assessment and Evaluation of Mental Health Problems Following a Mass Disaster*, "J Clin Psychiatry", 67 suppl. 2, 26-33.
- Dansky B.S., Brady K.T., Saladin M.E., Killeen T., Becker S. e Roitzsch J. (1996), *Victimization and PTSD in individuals with substance use disorders: gender and racial differences*, "Am.J. Drug Alcohol Abuse", 22(1), 75-93.
- Dansky B.S., Brady K.T., Saladin M.E., Killeen T., Becker S. e Roitzsch J. (1996), *Victimization and PTSD in individuals with substance use disorders: gender and racial differences*, "Am.J. Drug Alcohol Abuse", 22(1), 75-93.
- Davidson J.R., Book S.W., Colket J.T., Tupler L.A., Roth S., David D. et al. (1997), *Assessment of a new self-rating scale for post-traumatic stress disorder*, "Psychol Med", 27(1), 153-60.
- Dansky B.S., Brady K.T., Saladin M.E., Killeen T., Becker S. e Roitzsch J. (1996), *Victimization and PTSD in individuals with substance use disorders: gender and racial differences*, "Am.J. Drug Alcohol Abuse", 22(1), 75-93.
- Dell'Osso L., Carmassi C., Massimetti G., Conversano C., Di Emidio G., Stratta P. e Rossi A. (2012), *Post-traumatic stress spectrum in young versus middle-aged L'Aquila 2009 earthquake survivors*, "Journal of Psychopathology", 18, 281-289.
- Fontanesi F., Gobetti C., Zimmermann-Tansella C. e Tansella A. (1985), *Validation of the Italian version of the GHQ in a general practice setting*, "Psychological Medicine", 15, 411-415.
- Gao F., Luo N., Thumboo J., Fones C., Li S.C. e Cheung Y.B. (2004), *Does the 12-item General Health Questionnaire contain multiple factors and do we need them?*, "Health Qual Life Outcomes", 2, 63.
- Geen B.L., Lindy J.D., Grave M.C. e Leonard A.C. (1992), *Chronic posttraumatic stress disorder and diagnostic comorbidity in a disaster sample*, "J Nerv Ment Dis", 180, 760-766.
- Goenjian A.K., Najarian L.M., Pynoos R.S., Steinberg A.M., Manoukian G. e

- Tavosian A. (1994), *Posttraumatic stress disorder in elderly and younger adults after the 1988 earthquake in Armenia*, "Am J Psychiatry", 151, 895-901.
- Goldberg D. (1972), *The detection of psychiatric illness by questionnaire: A technique for the identification and assessment of non-psychotic psychiatric illness*, Oxford University Press, London, New York.
- Goldberg D.P., Gater R., Sartorius N., Ustun T.B., Piccinelli M., Gureje O. e Rutter C. (1997), *The validity of two versions of the GHQ in the WHO study of mental illness in general health care* "Psychol Med", 27, 191-197.
- Goldberg D.P. e Williams P.A. (1988), *A User's Guide to the General Health Questionnaire*, NFER-Nelson, Windsor.
- Goodchild M.E. e Duncan-Jones P (1985), *Chronicity and the general health questionnaire*, "Br J Psychiatry" 146, 55-61.
- Henkel V., Mergl R., Kohnen R., Maier W., Möller H.J. e Hegerl U. (2003), *Identifying depression in primary care: a comparison of different methods in a prospective cohort study*, "BMJ" 326, 200-201.
- Jones M., Rona R.J., Hooper R. e Wessely S. (2006), *The burden of psychological symptoms in UK Armed Forces*, "Occupational Medicine", 56(5), 322-328.
- Lai T.J., Chang C.M., Connor K.M., Lee L.C. e Davidson J.R. (2004), *Full and partial PTSD among earthquake survivors in rural Taiwan*, "J Psychiatr Res", 38, 313-22.
- Lazaratou H., Paparrigopoulos T., Galanos G., Psarros C., Dikeos D. e Soldatos C. (2008), *The Psychological Impact of a Catastrophic Earthquake. A Retrospective Study 50 Years After the Event*, "J Nerv Ment Dis", 196(4), 340-344.
- Livanou M., Başoğlu M., Şalcıoğlu E. e Kalender D. (2002), *Traumatic stress responses in treatment-seeking earthquake survivors in Turkey*, "J Nerv Ment Dis" 190, 816-23.
- Martin C.R. e Newell R.J. (2005), *Is the 12-item General Health Questionnaire (GHQ-12) confounded by scoring method in individuals with facial disfigurement?*, "Psychology and Health", 20, 651-659.
- McMillen J.C., North C.S. e Smith E.M. (2000), *What parts of PTSD are normal: 386 intrusion, avoidance, or arousal? Data from the Northridge, California, 387 earthquake*, "J Trauma Stress", 13, 57-75.
- Montazeri A., Baradaran H., Omidvari S., Azin S.A., Ebadi M., Garmaroudi G., Harirchi A.M. e Shariati M. (2005), *Psychological distress among Bam earthquake survivors in Iran: a population-based study*, "BMC Public Health", 5, 4.
- Piccinelli M., Bisoffi G., Bon M.G., Cunico L. e Tansella M. (1993), *Validity and test-retest reliability of the Italian version of the 12-item General Health Questionnaire in general practice, a comparison between three scoring methods*, "Compr Psychiatry", 34, 198-205.
- Politi P.L., Piccinelli M. e Wilkinson G. (1994), *Reliability, validity and factor structure of the 12-item General Health Questionnaire among young males in Italy*, "Acta Psychiatr Scand", 90, 432-437.
- Pollice R, Bianchini V, Roncone R, Casacchia M. (2011), *Marked increase in substance use among young people after L'Aquila earthquake*, "Eur Child Adolesc Psy-

- chiatry” 20, 429-30.
- Reynolds M., Mezey G., Chapman M., Wheeler M., Drummond C. e Baldacchino A. (2005), *Co-morbid post-traumatic stress disorder in a substance misusing clinical population*, “Drug Alcohol Depend”, 77(3), 251-258.
- Richardson A, Plant H, Moore S, Medina J, Cornwall A, Ream E. (2007), *Developing supportive care for family members of people with lung cancer: a feasibility study*, “Supportive Care in Cancer”, 15(11), 1259-1269.
- Rocco P., Valeria B., Rita R. e Massimo C. (2012), *Distress psicologico e disturbo post-traumatico da stress (DPTS) in una popolazione di giovani sopravvissuti al terremoto dell'Aquila*, “Rivista di psichiatria”, 47(1), 59-64.
- Rubonis AV, Bickman L. (1991), *Psychological impairment in the wake of disaster: the disaster-psychopathology relationship*, “Psychol Bull”, 109, 384-99.
- Thavichachart N., Tangwongchai S., Worakul P., Kanchanatawan B., Suppakitiporn S., Sukoltapirom na Pattalung A. et al. (2009), *Posttraumatic stress disorder of the tsunami survivors in Thailand*, “J Med Assoc Thai”, 92(3), 420-9.
- Triffleman E.G., Marmar C.R., Delucchi K.L. e Ronfeldt H. (1995 ), *Childhood trauma and posttraumatic stress disorder in substance abuse inpatients*, “J Nerv Ment Dis”, 183(3), 172-176.
- Vlahov D, Galea S, Resnick H, Ahern J, Boscarino JA, Bucuvalas M, Gold J, Kilpatrick D. (2002), *Increased use of cigarettes, alcohol, and marijuana among Manhattan, New York, residents after the September 11<sup>th</sup> terrorist attacks*, “Am J Epidemiol”, 155, 988-996.
- WHO (1992), *Psychosocial consequences of disasters. Prevention and management (WHO/MNH/PSF/91.3)*, WHO, Division of Mental Health, Geneva.

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; Valcarenghi, 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).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *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

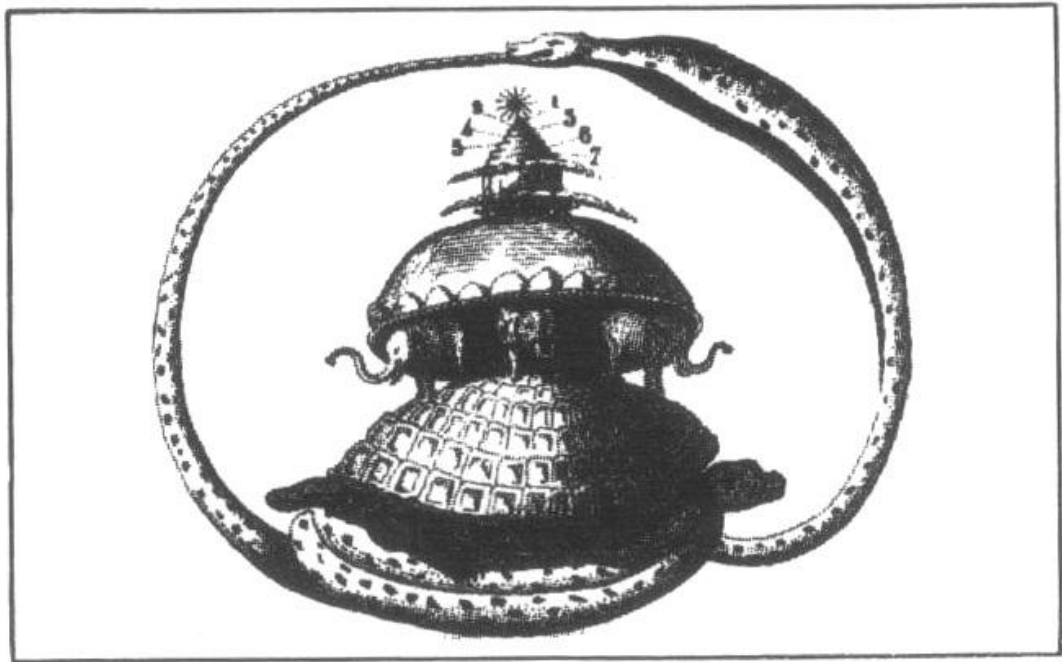


Figura 3. Animali geofori, La mitica tartaruga Ao (da Hans Biedermann, *Enciclopedia dei simboli*, p. 529).

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 sepellimento. 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 passeggera 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 shock [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 impreveduta, 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 mondana, 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), *Onna: 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](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](http://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.

**Norme per gli autori della rivista  
“Psicologia dell’Emergenza e dell’Assistenza Umanitaria”**

1. La rivista “Psicologia dell’Emergenza e dell’Assistenza Umanitaria” è semestrale e prevede due uscite annue.
2. Vengono considerati pubblicabili gli articoli che trattano temi connessi agli aspetti psicologici, sociali, antropologici, comunicativi, storici, organizzativi e legali di situazioni emergenziali. Situazioni quali: incidenti quotidiani disastri, catastrofi, conflitti armati; immigrazione, migrazione forzata e problematiche interculturali; lutto traumatico, resilienza, trauma. Sono anche pubblicabili articoli che esplorano gli stessi aspetti legati a fenomeni e processi quali: interventi di protezione civile, soccorso sanitario; cooperazione internazionale e difesa dei diritti umani; ricerca dispersi e scomparsi; prevenzione e cura della salute mentale in contesti emergenziali.
3. rientrano tra le tipologie di articoli pubblicabili: a) ricerche; b) review; c) case history; d) documentazione di esperienze sul campo e best practice; e) contributi teorici; f) riflessioni e rielaborazioni metodologiche; g) recensioni.
4. Gli articoli proposti per la pubblicazione dovranno pervenire in formato word o rtf agli indirizzi a) psicologixpopoli@alice.it e b) gabrieleloiacono@psicologia-editoria.eu.
5. Gli autori avranno cura di fornire un indirizzo di posta elettronica e un recapito telefonico per le successive comunicazioni.
6. Il percorso di valutazione per la pubblicazione prevede quattro passaggi: a) autovalutazione degli autori rispetto ai criteri di qualità forniti dal comitato scientifico (che devono essere utilizzati prima di proporre l’articolo alla rivista); b) prima valutazione: ogni proposta presentata per la pubblicazione è esaminata dalla direzione, per una revisione iniziale. Se l’articolo concorda con le politiche editoriali e con il livello minimo di qualità richiesto, è inviato a due revisori anonimi per la valutazione. Questa prima revisione interna con conseguente rifiuto o assegnazione della valutazione dei revisori; c) revisione: la rivista si avvale, per ogni proposta, di due revisori anonimi, sia italiani sia stranieri. Il processo di revisione intende fornire agli autori un parere competente sul loro articolo. La revisione dovrebbe offrire suggerimenti agli autori, se necessari, su come migliorare i loro contributi. A questa valutazione segue una comunicazione all’autore. Nel caso la proposta di pubblicazione sia accettata solo a condizioni di correzioni, modifiche o integrazioni, l’autore potrà ripresentare il lavoro, adeguatamente corretto; d) Ultima decisione editoriale: spetta alla direzione della rivista ed è comunicata dopo la ricezione delle modifiche.
7. Gli autori verranno informati dell’esito di ogni passaggio, potendo ottenere, su richiesta e in relazione alla fase di lavorazione, attestazione di articolo “submitted”, “accepted” o “in press”.

### Preparazione del manoscritto

1. Riportare in prima pagina: autore, ente di appartenenza e titolo dell'articolo.
2. Nella prima riga, a sinistra, si dovrà indicare il nome e il cognome dell'autore per esteso in corsivo, seguiti da una virgola, l'ente di appartenenza e un a capo.
3. Il titolo dell'articolo dovrà essere scritto in grassetto.
4. L'articolo deve essere preceduto da un riassunto in italiano e in inglese di circa 200 parole e 5 parole chiave (in italiano e in inglese).
5. La lunghezza massima di ciascun articolo deve essere compresa tra le 15 e le 20 cartelle (circa 8.000/12.000 parole).
6. Usare carattere Times New Romans, corpo 12, interlinea singola, allineamento giustificato.
7. Usare il tasto Enter (a capo) soltanto per cambiare paragrafo.
8. Non usare comandi di sillabazione o comandi macro.
9. Non usare doppi spazi per allineare o fare rientrare il testo.
10. Usare i seguenti stili:
  - titolo delle sezioni (paragrafi) principali: **neretto**
  - titolo sottosezioni (sottoparagrafi): *corsivo*
  - titolo sezioni di ordine inferiore: tondo
11. Non sottolineare mai; per evidenziare parti di testo, utilizzare eventualmente il corsivo, non il neretto.
12. Non numerare le sezioni.
13. Negli elenchi, usare la seguente gerarchia:  
numeri seguiti da un punto: 1.; lettere con la parentesi chiusa: a); linee e medie: –
11. Dopo i segni di punteggiatura, lasciare sempre uno spazio; non si devono invece mettere spazi prima dei segni di interpunzione (punti, virgole, due punti, punti esclamativi e di domanda), dopo la parentesi aperta e prima della parentesi chiusa.
12. Nel citare i passi direttamente da un altro autore porre all'inizio e alla fine della citazione le virgolette aperte e chiuse "..." e, nel caso di omissioni all'interno di un brano, indicarle con [...].
13. Nelle citazioni di autori nel corpo del testo:
  - se si cita un autore: subito dopo, tra parentesi, inserire l'anno, una virgola e l'eventuale indicazione della pagina;
  - se si cita una teoria o una metodologia: subito dopo in parentesi inserire l'autore seguito da una virgola con l'indicazione dell'anno e, dopo una seconda virgola, eventualmente le pagine o l'indicazione del capitolo;
  - se si citano più autori: in parentesi, dopo l'indicazione del cognome del primo autore mettere una virgola e i cognomi degli altri autori; prima dell'ultimo, usare la congiunzione "e" senza farla precedere dalla virgola; dopo il cognome dell'ultimo autore, inse-

rire una virgola seguita dall'indicazione dell'anno e dopo un'altra virgola indicare la/e pagina/e preceduta da p. o pp.

17. Per i riferimenti bibliografici interni al corpo del testo e la bibliografia finale, se gli autori citati sono più di tre, è preferibile indicare solo il cognome del primo e farlo seguire da et al.
18. È preferibile usare “si veda” o “vedi” piuttosto che “cfr.” o “vd.”.
19. Nel corpo del testo è da evitare l'uso indiscriminato o enfatico del maiuscolo e delle virgolette; eventualmente utilizzare il corsivo. È da evitare in ogni caso l'uso del sottolineato e del neretto.
20. Inviare le figure in un file a parte e indicare nel testo dove inserirle.
21. La bibliografia finale va riportata in ordine alfabetico e secondo quanto indicato nei seguenti esempi:

*Articolo su rivista:*

Castelletti P. (2006), *La metafora della resilienza: dalla psicologia clinica alla psicologia dell'assistenza umanitaria e della cooperazione*, “Nuove tendenze della psicologia”, 4(2), pp. 211-233.

*Libro:*

Sbattella F. (2009), *Manuale di psicologia dell'emergenza*, Franco Angeli, Milano.

*Capitolo all'interno di un libro:*

Grotberg, E.H. (2001), *The international resilience research project*. In A.L. Communian e U. Gielen (a cura di), *International perspectives on human development*, Pabst Science Publishers, Miami, pp. 379-399.

22. Le opere citate nel testo devono essere inserite nella bibliografia finale e la bibliografia finale dovrebbe contenere solo opere citate nel testo.

IN LIBRERIA

Marianna Cento

Radici e ali

## Esperienze di una psicoterapeuta transculturale

---

Riassunto

*Il volume presentato (Cento M., Radici e ali. Esperienze di una psicoterapeuta transculturale, L'Harmattan Italia, Torino, 2015) si compone in una prima parte di alcuni contributi teorici dell'autrice, che si inscrivono all'interno della cornice teorica e metodologica dell'etnopsicologia e della psicologia transculturale francese. A partire da tale modello si esplora la tematica dell'arricchimento reciproco fra l'approccio centrato sulla persona e la psichiatria transculturale francese, e si ripercorre il pensiero di Michele Riso, psichiatra italiano, pioniere nel campo transculturale. Successivamente, ci si addentra nella specificità di un contesto migratorio quale quello del cuneese, illustrando una ricerca compiuta dall'autrice con famiglie marocchine, esplorandone le molteplici trasformazioni nel nuovo contesto migratorio. Al radicamento teorico, inteso nel testo come "viaggio verticale", che sottende allo stesso tempo un percorso di radicamento identitario dell'autrice, fa eco la possibilità di un "viaggio orizzontale", che consente di "dispiegare le ali" per incontrare persone di altre culture, sia mediante l'ascolto psicoterapeutico dei migranti che tramite l'incontro con popolazioni indigene, decentrandosi attraverso il viaggio. La seconda e la terza parte del testo si addentrano nella narrazione di tali incontri e viaggi geografici e approfondiscono l'esperienza della danza africana come veicolo di meticcio culturale. Nel presente articolo ci si sofferma sulla componente teorica del volume, focalizzando l'attenzione su una ricerca condotta nel contesto cuneese con le famiglie marocchine.*

**Parole chiave:** etnopsicologia, psicologia transculturale, migrazione, incontro interculturale, identità.

Abstract

*The book presented here (Cento M., Radici e ali. Esperienze di una psicoterapeuta transculturale, L'Harmattan Italia, Torino, 2015) consists in the first part in some theoretical reflections, that are inscribed within the ethnopsychological and the French transcultural psychology theoretical and methodological frameworks. Starting from this model, the author explores the subject of the mutual enrichment between the Person Centered Approach and the French Transcultural Psychiatry, and retraces the thought of Michele Riso, an Italian psychiatrist who pioneered the trans-cultural studies. Then, we enter into a specific context of migration such as that of Cuneo, illustrating a research conducted by the author with Moroccan families, exploring transformations in the new context of migration. The theoretical grounding is designed in the text as a "vertical travel", which underlies at the same time a grounding identity path of the author. The "vertical travel" echoed the possibility of an "horizontal travel". This one brings to "spread the wings" to meet people from other cultures, both by the psychotherapeutic listening of migrants and through the encounter with indigenous populations, decentralizing oneself through the journey. The second and third parts of the text enter into the lively narration of such meetings and geographic travel, and into the experience of African dance as a vehicle of cultural mix. In this article, we focus on the theoretical part of the book and on a research conducted in the context of Cuneo with the Moroccan families.*

**Key words:** ethnopsychology, transcultural psychology, migration, intercultural meeting, identity.

---

## Prefazione<sup>1</sup>

«L'autrice di questo volume affronta tematiche che attingono al proprio mondo personale e profondo, rappresentato dal complice legame tra emozioni, passioni e formazione culturale. Gli scenari dei viaggi descritti si snodano tra il riconoscimento delle potenzialità creative delle emozioni, con il loro valore relazionale, e l'interesse che, a poco a poco, si trasforma in passione, per il peculiare "sentire" emotivo proprio delle diverse culture, da cui può scaturire un dialogo interculturale. Nel testo, si coglie tutta la forza del modello rogersiano, che pone la persona al centro di un universo relazionale il quale, dalla nascita in avanti, andrà a comporre un quadro esistenziale improntato al principio di libertà e di autodeterminazione del soggetto (tendenza attualizzante). Appare significativo che l'OMS (Organizzazione Mondiale della Sanità) collochi il concetto di autodeterminazione (*empowerment*) al centro del processo di promozione della salute tanto di un individuo, come di una comunità. Non a caso, le IASC pongono l'*empowerment* tra le azioni primarie di soccorso e di assistenza rivolte alla popolazione bisognosa. Considerano, inoltre, la restituzione del potere personale di compiere scelte (e tracciare sviluppi futuri sia a livello individuale sia collettivo), come la vera potenzialità di ripresa per le comunità, che possono in tal modo promuovere un processo mirato al benessere mentale e sociale, propedeutico a una ricostruzione adattiva. Il testo declina il concetto di *empowerment* attraverso il rispetto dell'altro, la sospensione del giudizio, l'ascolto e la comprensione di una cultura diversa; la nozione rappresenta dunque ciò che sfugge alla nostra comprensione e apre orizzonti inediti di vicinanza e condivisione (si tratta di quella cultura della pace che F. Remotti ha definito come *convivenza*, differente dalla mera *coesistenza*). Nella società meticcica attuale, alimentata tanto da continui trasferimenti di popolazioni in difficoltà, alla ricerca di nuovi spazi abitativi e lavorativi, quanto da struggenti sbarchi di persone disperate che tentano di sopravvivere, il senso di questi concetti appare più chiaro. La ricerca di uno spazio possibile in cui sviluppare i processi identitari contagia la struttura arcaica di altre identità in trasformazione. La vita si nutre di cambiamenti e i cambiamenti coincidono con il mondo relazionale. Per sottolineare l'importanza di questo concetto, l'autrice fa riferimento al dialogo intercorso tra C. Rogers e M. Buber nel 1957, dove emerge la centralità della relazione nell'esistenza umana e la presenza di un "tu" necessario a identificare un "io". Nel quinto canto dell'*Odissea*, Ulisse si riconosce e si commuove quando sente raccontare la sua storia da un aedo alla corte dei Feaci. La possibilità esistenziale di un individuo è quindi rappresentata dalla presenza di un altro che ne riconosca l'identità. Nel volume presentato, l'autrice tenta proprio di cogliere la sottile connessione tra l'evoluzione dell'identità personale (anche in termini culturali) e la possibilità del riconoscimento del vissuto, come delle identità, delle persone e dei mondi che esse abitano. La psicologia transculturale, in particolare il modello francese di G. Devereux, permette di

---

<sup>1</sup> Da M. Cento, Radici e ali. Esperienze di una psicoterapeuta transculturale, *L'Harmattan Italia*, Torino, 2015, pp. 7-9. Il brano è a firma di Donatella Galliano.

comprendere come l'incontro con la diversità dell'altro (ma chi si può dire "uguale", anche all'interno di una piccola comunità?) alimenti la formazione di una "mappa mentale", costituita dalla contaminazione del nuovo che arriva, con la vecchia, sicura e radicata identità locale. Il titolo della premessa, *Ruh fii safar*, in lingua araba significa "Spirito in viaggio": il concetto di *ruh* rappresenta, nella cultura araba, l'essenza della persona, il soffio vitale che l'accompagnerà nella vita, dal radicamento delle radici nella propria cultura all'incontro con permeabili mondi diversi, "porosi a tutti i soffi del mondo", come ha scritto il poeta Aimé Césaire».

### *Ruh fii safar* (spirito in viaggio)<sup>2</sup>

«Un tema che mi accompagna, ormai da anni, è il tentativo di conciliare le radici e le ali. Una questione con la quale, di solito, si confrontano i migranti. Identifico nelle ali la possibilità di uno spostamento "orizzontale", inteso come geografico, rispetto ai luoghi di origine. Il viaggio va vissuto e ricercato come un'esperienza personale di apertura ad altre culture, all'assaggio di sapori nuovi, all'ascolto di suoni estranei alla propria lingua. Si tratta di odori, voci, gesti, immagini, al contempo spaesanti ed intrisi di un potenziale di arricchimento e creatività, suscettibile di amplificarsi. Tale vissuto alimenta il desiderio dell'incontro. Il viaggio va gustato come un nutrimento per l'anima che stimola – nel contatto con persone appartenenti a culture diverse – la comprensione di modi di stare al mondo e dei significati che li rappresentano. Ma il viaggio nutre pure il desiderio di scrivere, di rendere vivi e narrabili incontri meticcî, dove, dalla relazione fra un Io e un Tu di cultura diversa, nasce qualcosa di inedito, un Noi che si colora di amalgami culturali. L'Io non può esistere senza un Tu che lo definisce. Il desiderio di conoscere altre culture nasce da prospettive di studio che mi hanno appassionato e continuano ad appassionarmi: quelle della psicologia transculturale, dell'etnopsicologia e dell'etnopsichiatria. Devo all'approfondimento di tali discipline la consapevolezza della necessità di decentrarmi dai modelli psicologici nei quali mi ero formata all'università, per un'apertura – sospendendo il giudizio – all'incontro con persone migranti. Si è trattato, per me, di assumere quell'atteggiamento di epoché comune tanto agli antropologi di demartiniana memoria quanto agli psicoterapeuti fenomenologi. Le mie radici si trovano laddove sono le persone a me care, per questo le percepisco come "allungate". Mettere radici significa allora innaffiare, giorno dopo giorno, le relazioni più significative della mia vita e prenderne cura. Percepisco come un radicarmi anche il sentimento di reciproca appartenenza, necessario alla costruzione di una relazione terapeutica basata sulla

---

<sup>2</sup> *Da Cento, Radici e ali. Esperienze di una psicoterapeuta transculturale, L'Harmattan Italia, Torino, 2015, pp. 10-12.*



fiducia che – così come il nutrire gli affetti personali – richiede un radicamento geografico. La mia pratica, in qualità di psicologa e di psicoterapeuta, potrebbe sembrare, a un primo sguardo, contrapporsi con il mio cuore migrante, in quanto richiede una stabilizzazione geografica, che mi vede cittadina di una dimensione più locale. Come se quel senso di appartenenza ad un'umanità più ampia, quel sentirmi “cittadina del mondo”, che fa vibrare la mia anima, dovesse in qualche modo essere sacrificato ed il viaggio orizzontale abbandonato! In realtà, nella mia esperienza di vita, così come nell'attività di psicoterapeuta, un altro tipo di viaggio accende curiosità e passione... un viaggio più sottile, impalpabile e meno visibile, di tipo “verticale”. [...] L'esperienza dolorosa del sentire che l'altro può essere irraggiungibile mi ha portato a scoprire il movimento interiore come risorsa vitale; tale ricerca di senso è volta a scandagliare gli abissi della sofferenza umana, per imparare a riconoscerli e a convivervi, laddove non è possibile trasformarli. Il movimento verticale – che mi radica, mi sostanzia e mi rende integra – implica l'accettare a pieno sia i momenti di dolore, sia quelli di gioia. Come accade nell'esperienza della danza africana, bisogna riuscire a ballare con quanto c'è nel momento presente, con le luci come con le ombre che attraversano il cuore. Talvolta, la tentazione è di vivere i momenti di ombra in privato, abitandoli – affermerebbe Eugenio Borgna – attraverso la scrittura, quasi si trattasse di un luogo sacro della “solitudine dell'anima”, in cui si ricercano parole per esprimere e contenere il dolore come la gioia. Si schiude allora una possibilità creativa.[...] La dimensione del viaggio verticale caratterizza la professione di psicoterapeuta che ho scelto, attraverso la quale vengono condivise le ferite che ogni essere umano porta in sé, accompagnando le persone nel dare un senso al proprio modo di stare al mondo. Ogni tragitto si compone di fasi difficili, colorate d'impazienza, di attimi di sconforto e buio; in tali passaggi si percorrono paesaggi interiori spenti e difficili, dove il tempo rallenta e lo spazio si dilata, come insegna la fenomenologia. Il viaggio psicoterapeutico è però anche pregno di gioie condivise e di commozioni sacre».

L'incontro con le persone migranti complica e, parimenti, arricchisce l'incontro terapeutico di nuovi punti di vista culturalmente determinati, di significati, di modalità di concepire la persona, la famiglia, la relazione, il corpo, la vita e la morte. Il desiderio di uscire dalla logica dicotomica della cultura occidentale, dell'aut-aut, del “questo” o “quello”, mi sospinge ad addentrarmi con curiosità in tali incontri. Ho imparato da persone di altre culture, più capaci della nostra di sostare fra i confini categoriali, ad aprire spazi terzi di conciliazione, a comprendere l'importanza della mediazione come strumento che edifica preziosi ponti identitari, permeabili alle contaminazioni interculturali. Tali culture, più della nostra, si rendono conto di essere parziali, di aver bisogno dell'altrui per definirsi.

### Fra radici e ali: l'incontro con l'etnopsicologia e la psicologia transculturale francese<sup>3</sup>

«Nell'incontro con i clienti migranti, avvenuto per la prima volta durante l'esperienza di tirocinio della laurea specialistica presso il Centro Frantz Fanon di Torino, ho imparato a sostare nel silenzio, a tacere quando non avevo dei riferimenti per comprendere la portata dei loro vissuti e dei loro mondi, troppo diversi dal mio, che sfuggivano ai modelli psicologici nei quali mi ero formata. Le loro storie sottendevano un modello di persona diverso da quello dato da me – in quanto occidentale – per scontato. Lo stesso valeva per il rapporto col corpo: i miei gesti spontanei potevano essere interpretati con una lettura culturale che ne stravolgeva l'intento, risultando così inopportuni, imbarazzanti. Così come i corpi dei pazienti si facevano spesso veicolo di segni – quali, per esempio, piccole cicatrici sul viso delle donne nigeriane - che non sapevo decodificare.

«Una lettura e una narrativa che richiedono di essere costruite nella relazione, ma nello stesso tempo, da parte dello psicologo, rendono necessario tenere nella mente alcune categorie di riferimento che consentano di iniziare a porsi degli interrogativi, di aprire possibili percorsi di significato nella relazione, rispettosi della differenza culturale e del modo creativo di quel paziente di appropriarsene nell'unicità della propria storia. L'esperienza annuale di formazione e ricerca svolta a Parigi, nel corso del diploma universitario in psicologia transculturale, è stata per me utile al fine di apprendere alcuni strumenti e un metodo nell'ascolto delle persone migranti. L'etnopsicologia, infatti, il cui padre fondatore è Georges Devereux, si serve del concetto di cultura per attivare il processo psicoterapeutico. In concreto, nel corso delle sedute cui ho preso parte in un'esperienza di stage alla Clinique de Cochin a Parigi e all'Hôpital di Avicenne a Bobigny, ho osservato come un'importanza centrale venga riconosciuta alla spiegazione che il paziente e la sua famiglia forniscono della sofferenza psichica, spiegazione culturalmente plasmata. Si prendono in considerazione le figure terapeutiche tradizionali cui il paziente si appellerebbe se si trovasse nel proprio paese d'origine e gli "atti terapeutici" che potrebbero essere realizzati da guaritori tradizionali, a fianco del sistema di cura terapeutico occidentale. Tutto questo per alleviare la sofferenza della persona, con l'attenzione a tenere insieme appartenenze culturali ed identitarie molteplici, che rischierebbero altrimenti di lacerarsi nel percorso migratorio, creando delle fratture dolorose.

«Nel setting transculturale che viene messo in piedi per accogliere il paziente migrante e la sua famiglia vi è la presenza di un interprete (o mediatore culturale), figura che consente al paziente migrante e ai suoi familiari di parlare nella lingua madre, veicolo di affetti. Molteplici terapeuti di lingue e culture diverse prendono parte alla seduta, a fianco del terapeuta principale che la conduce, incarnando, anche visibilmente, sia la possibilità dell'alterità agli occhi del paziente, sia la creazione di cornici di significato e narrative molteplici, rispetto alla sofferenza psicologica che viene portata nelle sedute».

---

<sup>3</sup> *Da Cento, Radici e ali. Esperienze di una psicoterapeuta transculturale, L'Harmattan Italia, Torino, 2015, pp. 16-17.*

#### L'arricchimento reciproco fra la teoria centrata sulla persona e la psichiatria transculturale francese<sup>4</sup>

«Come trasformare una *doppia assenza* (Sayad, 2004) in una *doppia presenza*, facendo tesoro di un'arricchente esperienza di *decentramento* (Moro, 2002) e della creatività vitale, della quale, spesso, i migranti sono maestri? Nel corso della frequentazione del diploma universitario in Psicologia Transculturale presso l'Université Paris-XIII, svolto in parallelo al secondo anno del Quadriennio di Psicoterapia dell'Approccio Centrato sulla Persona, ho avuto come fedele compagno di viaggio un sentimento persistente di disorientamento e spaesamento. Un anno vissuto per buona parte sui treni, fra Cuneo, Torino, Milano e Parigi. Amo camminare sui terreni interdisciplinari, porosi ai dubbi e alle incertezze, ma anche fonte di creatività e arricchimento, che alimentano lo spirito inquieto che abito. La creatività e il nutrimento dato dalla ricchezza dell'incontro con persone provenienti da culture diverse dalla mia sono il contraltare di quel sentimento di "spaesamento" vissuto sulla mia pelle. La ricerca che presento nasce dal desiderio di sostare su tali frontiere, di dar voce a quella "mutua fecondazione" (Panikkar, 2000) che può nascere come "entità terza" dal dialogo fra due approcci disciplinari diversi. Tale fecondazione si radica nell'incontro relazionale squisitamente umano, là dove l'incontro con l'altro rende consapevole all'uomo l'*alterità dentro di sé* (Baubet e Moro, 2003) ed il suo essere originariamente meticcio (Amselle, 1999)».

#### Finalità e strutturazione della ricerca<sup>5</sup>

«La ricerca presentata nel volume si prefigge la finalità di sottoporre al vaglio critico dello studio e dell'esperienza "sul campo" la possibilità di un arricchimento reciproco fra l'approccio centrato sulla persona e la prospettiva psicologica transculturale francese, sia a livello teorico, che terapeutico e dei rispettivi setting. Pertanto, ipotizzo che gli strumenti teorici di Rogers in terapia potrebbero arricchirsi grazie all'apporto della teoria complementarista di Devereux, in generale e del quadro transculturale adattato al migrante, in particolare. Parimenti, formulo l'ipotesi che la teoria transculturale e il suo setting

---

<sup>4</sup> Con il presente si accenna ad un lavoro di tesi elaborato nel corso del Diploma Universitario in Psicologia Transculturale svolto a Parigi. La ricerca, realizzata con la supervisione della Dr. ssa Giovannella Nasta e del Dr. Tahar Abbal, dal titolo La teoria centrata sulla Persona e la Psichiatria Transculturale. Uno studio complementarista è stata discussa a Parigi nel 2012. Tale ricerca è stata successivamente pubblicata in *Cento M*, L'arricchimento reciproco fra la teoria centrata sulla Persona e la Psichiatria Transculturale francese, "Da Persona a Persona, Rivista di studi rogersiani", Edizioni Alpes, marzo 2013. *Da Cento M*, Radici e ali. Esperienze di una psicoterapeuta transculturale, *L'Harmattan Italia*, Torino, 2015, p. 18.

<sup>5</sup> *Da Cento M*, Radici e ali. Esperienze di una psicoterapeuta transculturale, *L'Harmattan Italia*, Torino, 2015, pp. 18-19.

terapeutico possano giovare dei contributi di Carl Rogers. L'intento che anima la ricerca non è quello di trarre conclusioni definitive né di comparare i due approcci, quanto piuttosto di metterne in luce i reciproci contributi, gli arricchimenti e le differenze. Rimanendo porosi ai dubbi e agli interrogativi. Nel lavoro di ricerca ho abbracciato la prospettiva metaculturale proposta da Devereux (1969, citato da Baubet e Moro, 2003). Quest'ultimo, infatti, nella presa in carico dei migranti non riteneva indispensabile l'appartenenza del terapeuta alla loro stessa cultura, né la conoscenza di tutte le culture d'origine dei pazienti – per altro, impossibile. Sosteneva, piuttosto, la necessità, da parte del terapeuta, di padroneggiare il concetto di cultura nonché i principi dell'etnopsichiatria, in modo tale da favorire il processo terapeutico, in un fecondo dialogo fra cultura e psiche. Da tale prospettiva Devereux mutua il *principio del complementarismo*, che consiste nel servirsi di due discipline in modo *obbligatorio*, ma non *simultaneo*; agli albori dell'etnopsicoanalisi tali discipline erano, per l'autore, l'antropologia e la psicoanalisi, estesa poi ad altri approcci psicoterapeutici attraverso la creazione dell'etnopsichiatria».

#### Riannodando quel filo rosso: l'ultimo pensiero di Michele Risso in materia di migrazione<sup>6</sup>

«Durante il percorso di formazione nella psicologia transculturale e nell'etnopsicologia francese precedentemente descritto, l'analisi della letteratura volta alla stesura della tesi di ricerca mi ha portato a interrogarmi sulle radici italiane della psicologia transculturale. Un percorso di ricerca, quello che ho attraversato, che mi ha spinto a chiedermi da dove vengo, per poter meglio comprendere la direzione in cui procedere. Il desiderio di ripercorrere la riflessione psichiatrica transculturale italiana che mi ha preceduto, per inscrivervi la mia formazione e l'esperienza dello studio transculturale, ha per me un sapore affettivo. È la necessità di radicarmi storicamente e culturalmente a guidarmi, per poter dialogare con l'*alterità* culturale di un percorso formativo e squisitamente umano, integrando teoria ed esperienza. Nel dibattito intorno all'esistenza di un retroterra italiano della psichiatria transculturale, è recente il riconoscimento della paternità dello storico delle religioni Ernesto De Martino e dello psichiatra Michele Risso. Nonostante il contributo innovativo delle ricerche sul campo condotte dai due autori, però, lo studio della psicopatologia delle migrazioni italiane non ha portato alla costituzione di una disciplina etnopsichiatrica autonoma in tale contesto. Fra gli anni 1955 e 1963 lo psichiatra italiano Michele Risso, allora ventottenne, si trova a curare, nella Svizzera tedesca, la sofferenza psichica dei giovani emigrati italiani. La lucida ricerca sul "delirio di affatturazione", che scaturisce dalla sua permanenza sul suolo elvetico, s'inscrive nel pensiero di De Martino. L'opera che ne deriva, *Verhexungswahn*, scritta a quattro mani con Böker (Böker e Risso, 1964) viene pubblica-

---

<sup>6</sup> Da Cento M., Radici e ali. Esperienze di una psicoterapeuta transculturale, *L'Harmattan Italia, Torino, 2015, pp. 52-57.*

ta, sulla scena italiana, con un significativo ritardo di trent'anni (*Sortilegio e delirio*, 1992). Nell'identificazione di un "delirio di affatturazione", Risso e Böker si ispirano alla ricerca etnologica condotta sul campo dallo storico delle religioni napoletano (De Martino, 1959), volta all'analisi "della struttura, dell'ordine di esistenza e del significato psicologico degli usi magici in Lucania" (Böker e Risso, 2000, p. 71). In *Sortilegio e delirio* gli autori, attraverso l'analisi approfondita di undici casi clinici, contrappongono alla categoria del "delirio" una nuova categoria, ovvero quella di "affatturazione", "sortilegio" o "delirio da sortilegio". Il significato dei sintomi dei lavoratori meridionali italiani, emigrati in Svizzera, viene rivisitato alla luce dell'eziologia locale, della quale i migranti erano portatori, culturalmente e socialmente condivisa nel paese d'origine. Attraverso la creazione della categoria del "delirio da sortilegio", i due psichiatri si servivano di un neologismo come "terza sponda", terreno intermedio per il dialogo fra la nozione psicodiagnostica di *delirio* della psichiatria occidentale e quella di *affatturazione*, diffusa nel contesto dell'Italia Meridionale. Intendevano, in tal modo, mettere in luce l'importanza di pensare uno spazio di confronto fra le rappresentazioni della malattia del paziente e quelle dello psichiatra. L'analisi dei sistemi di cura tradizionali del Meridione d'Italia a fronte dei casi di affatturazione, porta Risso e Böker a scoprire "coerenze culturalmente condizionate nei comportamenti, apparentemente del tutto incongrui ed incoerenti, dei pazienti migranti" (Cardamone e De Micco, 2000, p. 37). Se all'interno dell'orizzonte culturale di appartenenza le manifestazioni psicopatologiche a forte connotazione culturale potevano essere reintegrate all'interno di sistemi di cura coerenti e condivisi, la migrazione sembrerebbe determinare, per gli autori, una violenta frattura. Nel contesto elvetico, infatti, le pratiche terapeutiche della medicina occidentale si trovano in uno stato di incongruenza rispetto alle modalità di espressione e di codificazione culturale di tale disagio psichico. L'incapacità, da parte della psichiatria occidentale, di riassorbire i sintomi prodotti in uno specifico contesto culturale, ne determinava uno stato di impasse. In un'appendice postuma a *Sortilegio e delirio*, Risso (2000), confrontava le storie cliniche di due pazienti provenienti da contesti socio-culturali completamente diversi: l'uno proveniente da un paese africano e l'altro da un paese europeo moderno e avanzato. Nel raffrontare le terapie tradizionali africane e quelle psicoanalitiche, Risso sottolineava la differenza fra le prime, che definiva "terapie conservative" poiché confermano la cultura in cui il paziente è immerso, e le seconde, denominate "evolutive", poiché portano il paziente ad abbracciare un'altra visione del mondo. Risso avanza il dubbio che le terapie evolutive corrano il rischio di acculturare il paziente in una visione del mondo che è a lui estranea, lontana dal suo linguaggio quotidiano. Al contrario, secondo l'autore, le terapie conservative o tradizionali rafforzano i legami fra la persona ed il suo gruppo di appartenenza e spesso sottendono strategie terapeutiche e processi comunicativi non verbali, a differenza di quelle evolutive, prevalentemente di tipo verbale. Tali riflessioni critiche mi sembrano feconde e attuali. Il metodo del complementarismo di Devereux (1978), ovvero la necessità di servirsi, in modo obbligatorio e non simultaneo, di un duplice registro epistemologico – antropologico e psicoana-

litico – nell’ascolto dei migranti, pare fornire, però, un’ulteriore articolazione alla riflessione di Risso. Attraverso un uso *metaculturale* della nozione di cultura, si apre, in tal modo, la possibilità di rafforzare il legame della persona migrante con il suo gruppo d’appartenenza, come “leva terapeutica” che favorisce il processo di cura, sia attraverso il registro psicoterapeutico (sia esso psicoanalitico o di un altro approccio) sia a livello dell’attivazione di sistemi di cura locali. Risso e Böker prestano una particolare attenzione ai condizionamenti economico-sociali che influenzano la sofferenza psichiatrica. L’attenta analisi del contesto economico-sociale di provenienza dei contadini immigrati italiani, in contrapposizione con quello di una Svizzera industrializzata, pare anticipare gli sviluppi successivi della riflessione teorica e della prassi dello psichiatra italiano. Risso infatti, rientrato a Roma, sarà tra gli animatori del movimento della Psichiatria Democratica (Angeloni, 1981) fondato nel 1974 insieme a Basaglia, che porterà all’abolizione dei manicomi con la legge 180 del 1978. Mi sembra interessante, in questa sede, contestualizzare il pensiero di Risso nella peculiarità del contesto storico-sociale della psichiatria italiana negli anni Sessanta-Ottanta. All’anima “antropologica” cui il nostro apre la riflessione psichiatrica attraverso la stesura di *Sortilegio e delirio*, fa eco la sua presa di posizione rispetto alla responsabilità sociale dinnanzi alla sofferenza dei pazienti psichiatrici. In tale ottica, la “malattia mentale” si configura come un *prodotto* di condizionamenti sociali, economici, politici nonché culturali, piuttosto che come un *dato*: “Noi sappiamo oggi che la malattia mentale è molto più un prodotto che non un dato. Noi non curiamo una malattia nota, ma un grave disagio, una sofferenza via via tradotta in malattia dalle varie interpretazioni psichiatriche che ne sono state date nella storia della psichiatria, da un lato, e nella storia dei suoi condizionamenti sociali, economici, politici, dall’altro” (Risso e Bartolomei, 1978).

«Pertanto, riflettendo sulle prospettive future dei percorsi di formazione rivolti ad operatori della salute mentale, Risso invitava ad una riflessione critica sui fondamenti epistemologici delle proprie conoscenze, ad una presa di consapevolezza della storia e degli sviluppi delle proprie discipline: “Abbiamo il dovere, come operatori, di appropriarci di conoscenze relative al fondamento epistemologico, alla storia, allo sviluppo di quelle discipline che trovano poi applicazioni pratiche nel campo specifico della psichiatria e della psicoterapia. [...] Sottraendoci a questo dovere, rifiutando di essere istanze critiche nella inevitabile contraddizione dell’operare, noi rischiamo di favorire “il cambio della guardia” e la riproposta di sistemi di controllo contrabbandati come meccanismi moderni di terapia. [...] Diciamo, appunto, che è necessario lo studio, che è necessaria la conoscenza, non ultima per poter discriminare tra le tecniche; scegliere, criticare, sbagliare, fare esperienze, in altre parole” (Ibidem). Tali lucide riflessioni sembrano riecheggiare i contributi demartiniani in merito alle “limitazioni delle categorie nosografiche della psichiatria europea” (Beneduce, 2012), non soltanto nei confronti dei migranti, ovvero delle eziologie locali e dei dispositivi terapeutici culturalmente definiti, ma anche nel contesto di terapie “intraculturali” (Devereux, 1978). La riflessione sui condizionamenti storico-sociali e politici della psichiatria occidentale, secondo il

pensiero di Risso (1978; 1980; 1981), mette in guardia dal rischio di imporre un sistema di controllo sui pazienti, assumendo, piuttosto, consapevolezza della “precarietà del fondamento epistemologico” delle proprie tecniche. Spirito scientifico, *esprit de géométrie*, attento agli sviluppi della biochimica, della biofisica del sistema nervoso e della neuro-psicofisiologia, e parimenti *esprit de finesse*, Risso considerava la psichiatria come “scienza medica e umana”. Proponeva, pertanto, un nuovo paradigma per la scienza psichiatrica, contestualizzandola nello spazio delle contraddizioni sociali e delle relazioni umane: “Fare scienza vuol dire, in questo caso, individuare nei paradigmi e nei modelli di riferimento della psichiatria tradizionale un errore di prospettiva; indicare che l’oggetto della ricerca è stato frutto di un meccanismo finora riduttivo per cui si fissa l’attenzione su un luogo, su un paziente, su un organo, per non vedere i problemi e le contraddizioni nello spazio dei rapporti sociali e delle relazioni umane”. Intrecciato a questo nuovo paradigma di scienza psichiatrica, Risso propone un impiego della psicoanalisi che tenga conto delle condizioni storiche e sociali nelle quali si produce la domanda di cura. In tale ottica, la disciplina si configura come un processo critico, che all’interno della relazione terapeutica favorisce la ricerca di nuove possibilità di rapportarsi con se stessi e col mondo: “Di fronte a questo disagio la psicoanalisi non può candidarsi come ancora di salvezza, come sostituzione di ciò che non è avvenuto nel sociale, né come pratica di reintegrazione degli individui all’interno di quella stessa logica che li ha tenuti lontani come persone prive di destino. L’analisi non è la salvezza perché altrimenti si costituirebbe, come tutte le salvezze, come luogo catechistico di liberazione, come promessa la cui realizzazione è legata al perpetuarsi di una fede. Essa deve continuare a porsi come un processo critico e contraddittorio vissuto nell’ambito di una relazione duale all’interno della quale è possibile la ricerca di un nuovo modo di relazionarsi agli altri e ai propri vissuti” (Repetti e Risso, 1981, p. 24). Riporto, in conclusione, il pensiero di Michele Risso in merito allo scopo della psicoanalisi, che mi pare significativo nel rendere testimonianza della portata scientifica e della complessità storica, sociale, politica, culturale del suo sguardo clinico, poroso ai dubbi ed impastato di umanità. In tale prospettiva, il punto di arrivo dell’analisi, dunque, per lo psichiatra italiano, si configura come sviluppo della capacità, da parte del paziente, di “assumere su di sé la precarietà del proprio destino”».

### Un primo incontro con le donne marocchine: alla ricerca delle trasformazioni delle famiglie magrebine nel contesto migratorio del cuneese

*Superiorità? Inferiorità? Perché non cercare semplicemente di toccare l’Altro, di sentire l’Altro, di rivelare l’Altro? La mia libertà non mi è dunque data per edificare il mondo del Tu?*

Fanon F. (1996, p. 204)

La relazione che riporto nasce dal lavoro di tesi specialistica in Psicologia, discussa a Torino nel 2010. Tale elaborato è stato rivisto per un intervento pre-

sentato durante una giornata di studi sul tema “Multiculturalità ed etica: tra pregiudizio e riconoscimento” (Torino, ottobre 2013). Dopo aver tracciato un quadro teorico e metodologico dei riferimenti nei quali si radica il mio operare, intendo ora addentrarmi in una prima esperienza di incontro con la cultura marocchina – in particolar modo con le donne al fine di far emergere la viva esperienza di una ricerca sul campo e di restituire la parola all'altro, al migrante, perché possa raccontarsi in prima persona. Vi è un interrogativo di fondo che muove la ricerca che presento: perché è necessario incontrare l'altro? Ritengo che vi siano alcune motivazioni propulsive all'incontro interculturale: in primis è solo attraverso l'incontro con l'altro che conosciamo davvero noi stessi. In secondo luogo, l'essere umano è squisitamente relazionale: abbiamo bisogno dell'altro per essere pienamente umani, solamente l'incontro relazionale, il “noi”, permette la costruzione dell'io, che avviene, però, passando attraverso il dialogo con l'alterità del “tu” (Rogers e Buber, 1957). Inoltre, nelle moderne società multiculturali l'incontro con persone di cultura diversa dalla nostra è inevitabile quanto necessario e richiede un instancabile e costante laborio per trasformarsi in un'esperienza di reciproco arricchimento. Se l'uomo ha bisogno dell'altro per vivere un'esistenza pregna di significato e squisitamente umana, perché allora l'incontro con l'altro, specialmente quando chiama in causa differenze culturali, si rivela così difficile? Differenti dimensioni sembrano, infatti, complessificare la questione: fattori storico-culturali, socio-politici, economici e psicologici. Per quanto concerne le ragioni storico-culturali, come ormai sottolineato da più voci in letteratura (Collomb e Coppo, 2003), la cultura occidentale è sempre stata una cultura di dominio, contraddistinta dalla pretesa etnocentrica di essere “la cultura”, a discapito delle altre culture, quelle dominate, sulle quali si è imposta (e spesso continua ad imporsi). Parimenti l'imposizione dei saperi psichiatrici occidentali rispetto ad “altri saperi” è una costante della diffusione della medicina occidentale in altri paesi, dominati e colonizzati, nel corso dell'Ottocento e del Novecento. D'altro canto, però, come l'antropologia culturale mette in luce (Remotti, 2001) il concetto di identità culturale non esiste in quanto entità reificata, si costruisce e si ridefinisce, invece, continuamente nel dialogo con l'alterità. Le “altre culture” spesso si mostrano molto più consapevoli rispetto a quella occidentale della propria precarietà e parzialità, nonché del bisogno dell'alterità per continuare ad esistere. L'incontro fra un *Io* e un *Tu* appartenenti a culture diverse si giostra sul palcoscenico della storia, che precede la relazione nel qui e ora fra le due persone. Non si tratta, dunque, di un incontro neutrale, quanto piuttosto impregnato da rapporti di potere, fra dominanti e dominati. La difficoltà dell'incontro con l'altro, di cultura diversa, è inoltre alimentata da motivazioni sociopolitiche ed economiche. La cultura occidentale ha perseguito il valore assoluto del benessere, contagiando gli altri paesi con la diffusione di modelli mediatici che rappresentano per i migranti degli status symbol da raggiungere per acquisire prestigio ed un certo ruolo sociale. La migrazione, pertanto, si configura spesso come l'incarnazione dell'illusione del raggiungimento di quei paradisi di benessere. Con l'obiettivo di sfuggire alla povertà ed acquistare prestigio sociale attraverso la ricchezza, nonché, per i richiedenti asilo, una fuga da persecuzioni per “razza, religione, cittadinanza, appartenenza ad un determinato



gruppo sociale e opinioni politiche” e, di frequente, una fuga dalla violenza della guerra nel paese d’origine per i titolari di protezione sussidiaria che non soddisfano i requisiti per essere considerati rifugiati. La scoperta della *menzogna collettiva* che alimenta “l’illusione migratoria” (Sayad, 2004) colora di un sapore amaro il vissuto degli emigrati, che spesso si trovano nuovamente a sperimentare l’emarginazione nel paese d’immigrazione. Sotto un profilo psicologico, infine, l’incontro con l’altro si rivela così complesso e difficile in quanto chi ha un colore della pelle diverso dal nostro, parla una lingua differente e incarna una cultura a noi sconosciuta, ci fa paura e si rivela minaccioso ad un primo sguardo. Per questa ragione tendiamo ad incasellarlo con stereotipi e pregiudizi, che nascondono le nostre angosce sotto il velo della proiezione. Ho elaborato la ricerca che presento, intitolata *Κρίσις della famiglia e sofferenza giovanile tra gli immigrati del Maghreb*, nel 2008-2009, durante il corso della laurea Specialistica in Psicologia, sotto la supervisione del Prof. Roberto Beneduce, affrontando il fenomeno delle trasformazioni delle famiglie magrebine (e nello specifico marocchine) nel contesto del cuneese, con una visione dell’emigrazione/immigrazione che tiene conto di tali diversi aspetti di realtà (storico-culturale, socio-politica, economica e psicologica). La ricerca s’iscrive nel pensiero del sociologo algerino Sayad secondo il quale: «Ogni studio dei fenomeni migratori che dimentichi le condizioni di origine degli emigranti si condanna a offrire del fenomeno migratorio una visione parziale ed etnocentrica». Pertanto, facendo tesoro di tale monito, è a partire dall’analisi delle condizioni storiche, politiche, sociali ed economiche che causano la fragilizzazione del modello familiare patriarcale, diffuso nell’area del Maghreb secondo la corrente dell’Antropologia Mediterranea, che si esplorano le trasformazioni delle famiglie coinvolte nella ricerca. Gli uomini e le donne intervistati con la metodologia etnografica, che ha richiesto più incontri di circa due ore, sono nel numero di undici (di cui quattro coppie), hanno un’età media compresa fra i venticinque e i quarant’anni, con e senza figli (in tal caso tutti di “seconda generazione”). Provengono da zone differenti del Marocco (rurali o urbane), da famiglie arabe e miste (arabe e berbere), sono residenti nella città di Cuneo o in centri della provincia, sono tutti emigrati in Italia da almeno cinque anni e tutti professano la religione musulmana. La traccia utilizzata nelle interviste esplora tre principali dimensioni: il modello familiare d’origine, quello attuale nel contesto migratorio (analizzando i cambiamenti nei ruoli coniugali, in quelli parentali/intergenerazionali e la questione identitaria) ed i rapporti con la società ospite. In questa sede mi soffermerò sulle trasformazioni operanti all’interno del modello familiare attuale. Rispetto al modello familiare d’origine preme accennare che già nell’odierno Marocco vi è una crisi del modello patriarcale (fondato sulla divisione del lavoro in base al genere, sull’autorità indiscussa del capofamiglia e su parallele reti femminili “di complicità”; Maher, 1993). Se tale modello sembra permanere nei contesti rurali dell’odierno Marocco, in quelli urbani lascia il posto a una pluralità di modelli familiari in trasformazione. Con la migrazione tale scenario si complessifica ulteriormente. Analizzando le trasformazioni delle famiglie marocchine nel contesto migratorio, in merito ai rapporti coniugali, dalle interviste svolte emerge come la

relazione tra marito e moglie sia permeata dalle rappresentazioni della donna e dell'uomo all'interno della cultura marocchina, che ne influenzano i rispettivi ruoli e informano la strutturazione familiare (divisione del lavoro, educazione dei figli, gestione del denaro e accesso ai consumi, sfera affettiva). A smentire i diffusi pregiudizi sulla condizione femminile e sul velo come simbolo di sottomissione all'autorità maschile, i racconti delle intervistate evidenziano il valore particolare attribuito alla donna nella cultura marocchina e nell'Islam (esistono molti riti femminili che guidano la donna, fin da bambina, nel processo di costruzione della propria identità). Secondo la religione musulmana inoltre, l'uomo è tenuto al mantenimento della famiglia, mentre la donna non ha tale responsabilità economica e può disporre liberamente dei beni in suo possesso. Se al marito spetta il mantenimento della famiglia e l'assunzione di decisioni finali, la moglie, guidata da un modello di "controllo delle emozioni", gestisce il suo potere in modo più sottile: indirizza il processo decisionale quotidiano e si occupa della gestione della casa e dell'educazione dei figli. Il valore del "rispetto" reciproco informa la relazione coniugale. Inoltre, le voci delle intervistate sottolineano la centralità del ruolo della donna – anche nel contesto migratorio – nel mantenere l'unione e rinsaldare continuamente i legami all'interno della strutturazione familiare attuale e della rete parentale allargata attraverso visite frequenti, scambi di cibo, regali, sostegno in momenti di difficoltà (ospedalizzazioni, malattie, gravidanze, lutti familiari ecc.): «L'uomo non ha pazienza, come la donna di "raccoliere". Se la donna non è accogliente, la casa sarà vuota. Ma se la donna è accogliente e l'uomo no, la casa sarà piena lo stesso. È tutto sulla donna» (Meriem). Tali transazioni femminili non monetarie (Chekroun, 1996), si rinforzano nei nuclei familiari in cui la donna è casalinga e laddove la rete familiare abbia seguito i coniugi nel contesto migratorio, mentre nelle famiglie in cui la donna partecipa alla vita attiva, il suo ruolo è più complesso (i compiti tradizionali – gestione domestica, educazione dei figli, centralità negli scambi all'interno della rete familiare – si sovrappongono al lavoro extradomestico), alimentando così la crisi identitaria della donna – moglie, madre, figlia, nonna – immigrata, che si trova in bilico fra le richieste e i valori di due culture differenti. In merito ai rapporti fra genitori e figli nelle famiglie immigrate il problema della genitorialità si configura come un nodo caldo:

Qui la donna si crea il suo Marocco in casa... Ma io lo dico sempre: non siamo in Marocco! Anche se qui ho la mia stanza con i divani, i cuscini, beviamo il té e lo do ai miei figli... Siamo in Italia e non siamo in Marocco: svegliatevi! La donna crede di essere in Marocco, manda il bambino alla scuola italiana... Dopo un po' di tempo non lo riconosce più. È diventato italiano. I nostri figli vivono una doppia personalità. Sei tu, madre, che devi essere capace di integrare tutte e due le cose. Il problema dei figli è che, a scuola, subiscono un'educazione completamente diversa da quella che ricevono a casa. A casa la bambina o il bambino sono marocchini, fuori sono italiani. Se la bambina si veste con le cose che indossa a casa per uscire fuori, là gli altri ridono (Meriem).



O ancora: «Qui la scuola vale più della casa» (Amina). Le parole dei padri e delle madri intervistati confermano l'esistenza di potenti e dolorosi processi di *de-filiazione* (Yahyaoui, 2002) all'opera nello scenario del cuneese, alimentati dallo scontro fra valori musulmani e occidentali. I valori musulmani (rispetto per il genitore, purezza della donna/figlia e sua verginità prematrimoniale, sacralità del matrimonio, astensione dal consumo di alcolici e dal fumo), vacillano nello scenario migratorio, così come la possibilità di conoscere e parlare la lingua madre. Tali valori si scontrano con i modi di vita italiani e con le pratiche pedagogiche nelle quali i figli degli intervistati vengono "inculturati", alimentando dolorosi processi di frattura intergenerazionale ed un sentimento di esautorazione dal proprio ruolo genitoriale. Le paure più grandi riportate dai genitori intervistati riguardano la possibilità che i loro figli frequentino cattive compagnie, la preoccupazione per il processo di costruzione identitaria di questi ultimi e il non poterli educare secondo i propri modelli pedagogici:

La paura più grande, per qualsiasi mamma, italiana o marocchina è la stessa cosa, è che tuo figlio prenda una brutta strada. Vogliamo che sia musulmano come noi, cerchiamo di indirizzarlo. Poi, però, sta a lui decidere. Se tu sei violento con tuo figlio, lo perdi sicuramente. È meglio lasciarlo libero (Nedjima e Kamal).

Un'altra testimonianza:

Mio figlio, otto anni, quando la maestra gli ha detto: "sei marocchino", ha risposto: "sono italiano" perché la maestra glielo ha detto con un tono di voce che non gli è piaciuto tanto. A casa io gli ho detto: "non c'è problema: sei metà marocchino e metà italiano (Amina).

Infine:

Le maestre ci dicono sempre di parlare in italiano a casa perché mia figlia grande, di undici anni, ha difficoltà. Ma noi in casa parliamo sia l'arabo che l'italiano. I nostri bambini parlano l'arabo. Qui sanno la nostra lingua e la nostra religione. Anche la lingua fa unire... Quando vanno in Marocco, coi nonni parlano l'arabo (Amina).

Lo scontro di pratiche pedagogiche e di riferimenti valoriali musulmani e occidentali spesso si innesta su un vissuto di solitudine delle famiglie immigrate, in particolar modo quando hanno lasciato la famiglia d'origine in Marocco. In merito alle aspettative per i figli, invece, i genitori si augurano che possano essere portatori di pace, studiare e avere un futuro migliore di quello dei loro genitori:

Che cosa vorrei per loro? Beh, che diventino Presidenti dell'Italia! Scherzo, ovviamente tutti i genitori vorrebbero il meglio per i loro figli. A me basta che siano persone che portano la pace nei loro cuori per tutta l'umanità. Io li voglio proprio vedere praticanti della mia religione e stu-

diare... Che continuino a studiare anche dopo la quinta superiore (Mohammed).

La questione della crisi identitaria dell'immigrato, sospeso fra due culture, in quella "doppia assenza" che ha il sapore amaro di un doloroso senso di esclusione e lacerazione, prende corpo come tema ricorrente nelle narrazioni degli intervistati: «Il mio cuore è là, in Marocco. Il mio corpo e qua, in Italia» (Meriem). Un'altra testimonianza:

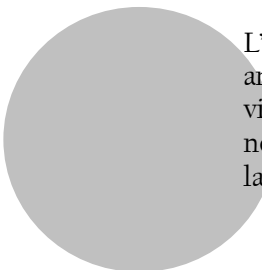
Dopo diciotto anni che sono qui, ho già preso la cultura italiana, ho già fatto amicizie... Però non puoi mai integrarti completamente. Sei a metà: non ritornerai mai una di là, ma non sarai mai una di qua. La gente di qua non ti guarderà mai come una persona italiana, anche se, quello, a me, adesso non pesa più. Mi sento adattata, ma non sono italiana e non sono più neanche marocchina. Non so più chi governa là [in Marocco]. Quando ritorno, vado in vacanza. Quando vado là, sono a casa mia, negli stessi posti in cui ero andata a scuola... Ma mi sento in vacanza e aspetto il ritorno, ho nostalgia di qua. Anche se, quando torno, piango perché uno si stacca e tutto il resto (Jamila).

Il dolore di tale sospensione identitaria è alimentato dal conflitto tra culture dominanti (del paese di immigrazione) e culture dominate (quella del paese di origine) ed esasperato, nel contesto del cuneese, da pregiudizi e forme di razzismo quotidiane (Alietti e Padovan, 2000): «Tornatevene al vostro paese, questi marocchini non lavorano» (Zahira). Altro esempio:

Qui, in Italia, non funziona come da noi. Da noi, in Marocco, se arriva un vicino, apri la porta, facciamo un tè, qualcosa da mettere sul tavolo... Qualunque origine abbia, non guardi le origini. Qua, la gente che hai vicina, non ti saluta nemmeno. Devi proprio dirle "buongiorno" in faccia e non ti salutano lo stesso. Tra di noi, io devo salutarti perché sei la mia vicina. Ci sono due signore anziane che vivono in questo condominio: a loro non piace vedere i nostri figli, si lamentano che danno fastidio quando giocano davanti al mio garage. Però quando vengono a trovarle i loro nipoti, non gli danno fastidio. Io cerco di rispettarle comunque (Mohammed).

Mentre alcune associazioni di musulmani presenti sul territorio e ad altre di volontariato (gestite da marocchini e italiani) e di dialogo inter-religioso sembrano aprire uno spiraglio di speranza dinnanzi alle manifestazioni di atteggiamenti e comportamenti xenofobi:

L'Associazione Musulmana di Cuneo per noi è un posto in cui possiamo andare a fare la preghiera il venerdì. È anche un posto di sfogo per non vivere solo di lavoro e casa, un posto in cui possiamo incontrarci, dove i nostri figli non perdono la loro cultura, imparano la lingua araba a scuola la domenica. Un posto in cui ricordiamo e pratichiamo la cultura del



nostro paese. Se a uno nasce un figlio, per esempio, per festeggiare vai all'associazione, lì si fa festa per condividere questa gioia. Noi, a Cuneo, come associazione, abbiamo un buon rapporto con la polizia, col sindaco (l'abbiamo invitato tante volte a partecipare a degli incontri). Anche con la gente, all'inizio si lamentavano con il prete che ha permesso la nascita dell'associazione perché facevamo rumore, ora hanno smesso. Noi stiamo bene, non é come in altri posti che non li lasciano raggruppare (Nedjma).

Assunta come fondamentale la necessità dell'incontro con l'altro nella meticciasocietà attuale, si apre dunque un secondo interrogativo, relativo al come incontrare l'altro, il migrante, portatore di una cultura diversa dalla nostra. Alla luce degli incontri realizzati con gli intervistati della ricerca presentata, dell'esperienza clinica e di studio di questi anni e della partecipazione al gruppo Nissah Senza Confini, di donne marocchine e italiane, nato come esigenza di approfondimento della conoscenza femminile e a partire dall'occasione delle interviste, emergono alcuni spunti di riflessione. Per poter davvero relazionarsi con l'altro, un primo passo necessario è riconoscere e incontrare se stessi. Il che significa fare i conti con gli stereotipi e i pregiudizi che inevitabilmente ci animano e con le nostre paure che l'altro ci rivela, radicate in ciò che di noi stessi temiamo, nell'*alterità in sé* (Moro e Baubet, 2003). Il riconoscimento e l'accettazione dei nostri lati oscuri, della nostra solitudine, fragilità e dei nostri limiti, costituiscono un passo fondamentale che nutre l'incontro con l'altro. L'autoanalisi, facilitata, per esempio, dalla supervisione, può essere uno strumento utile per operatori (insegnanti, psicologi, educatori, psichiatri) che si cimentino nell'incontro con l'altro, migrante o figlio di immigrati».<sup>7</sup>

Nei contesti emergenziali ancor più si configura come necessario per lo psicologo aver svolto un percorso pregresso di formazione ed aver acquisito delle competenze per operare nel fornire sostegno psicologico anche a persone migranti e, in senso lato, di diversa cultura. Mossa da tale consapevolezza l'Associazione Psicologi per i Popoli – Cuneo si è adoperata per fornire una formazione ai suoi membri, attraverso il corso “Formazione alla multiculturalità in emergenza”, rivolto a psicologi e mediatori locali. Il corso si è articolato in incontri teorici, così come si è declinato attraverso lo svolgimento di esercitazioni e simulazioni di supporto psicologico in scenari di emergenza multiculturali.

Dal giugno del 2015 l'associazione fornisce, inoltre, un servizio di consulenza etnopsicologica presso una struttura di seconda accoglienza ubicata a Trinità di Fossano, che ospita uomini adulti, fra i quali diversi richiedenti asilo, provenienti prevalentemente dalla Costa D'Avorio, dal Gambia e dalla Nigeria (in misura minoritaria vi sono anche persone originarie della Guinea Bisau, Guinea Conakri, Niger, Ghana, Senegal e Bangladesh). Nella presa in carico dei migranti presenti nella struttura, tutti di età compresa fra i 18 e i 45 anni, due psicologhe dell'Associazione Psicologi per i Popoli – Cuneo operano

---

<sup>7</sup>Da Cento M., Radici e ali. Esperienze di una psicoterapeuta transculturale, *L'Harmattan Italia, Torino, 2015, pp. 57-65.*

continuamente in sinergia con un'équipe di mediatori dell'AMMI (Associazione Multi-etnica dei Mediatori Interculturali).

«Un altro atteggiamento che può rivelarsi fecondo nell'incontro con i migranti, sosteneva De Martino parlando dell'etnografo, consiste nell'*epoché*, ovvero nella sospensione del giudizio e nella capacità di decentrarsi dai propri riferimenti culturali e dai propri punti di vista. Il mondo dell'altro, appartenente ad una cultura diversa dalla nostra, è abitato da categorie di tempo, spazio, corpo, essere umano, differenti da quelle della cultura occidentale. Un momento di silenzio e di sospensione del giudizio può favorire sia il vacillamento delle proprie categorie ed aprire così uno spazio di incontro con quelle delle quali il migrante è portatore, sia l'abbandono della posizione etnocentrica che siamo portati ad assumere in quanto occidentali. Lo stesso concetto dell'*epoché* inteso come attitudine di contemplazione disinteressata, sospensione del giudizio, si ritrova peraltro come fondamento del metodo fenomenologico (Fontò et al., 2010). Infine, sotto il profilo psicologico e psicoterapeutico, l'incontro con la persona migrante può essere facilitato dal porsi in ascolto della zona di provenienza della persona emigrata (rurale o urbana), della sua condizione socio-economica familiare, della storia di vita che porta con sé, dal sostenerlo nella ricostruzione del proprio percorso migratorio e di una progettualità migratoria, prevenendo l'acuirsi della sofferenza psichica alla quale alcuni migranti sono esposti nei momenti critici del processo di integrazione nella nuova cultura. La presenza del mediatore costituisce un ponte che può facilitare tale incontro con l'altro, che ci illumina sul nostro essere originariamente "meticci" (Amselle, 1999). Un'etica multiculturale si radica dunque nel presupposto della complessità dell'incontro con l'altro. Inscrivendosi all'interno delle molteplici dimensioni – storiche, culturali, politiche, sociali, economiche, psicologiche – che sostanziano tale relazione, nell'apertura di strade terze: "Iniziate a scoprire che c'è qualcosa che vi penetra e che trasforma dall'interno la vostra stessa tradizione, da una parte e dall'altra. Nasce qualcosa. Se è un dialogo vero, deve essere fecondo e farà nascere una terza cosa, che non rinuncerà necessariamente ai propri genitori, ma sarà un'altra cosa. Vogliamo sempre dei modelli, ma diamo un po' di fiducia a quello che nascerà!" (Panikkar in Weick e Andriotto, 2000)».<sup>8</sup>

Marianna Cento, *Psicologi per i Popoli - Cuneo*

## Bibliografia

- A.L. (1981), *È morto Michele Riso, collaboratore di Basaglia per "l'altra psichiatria"*, "La Repubblica", 5 giugno 1981.
- Alietti A. e Padovan D. (a cura di) (2000), *Sociologia del razzismo*. Carocci Editore, Roma, 2000.
- Amselle J.L. (1999), *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Angeloni G. (1981), *È scomparso Michele Riso, protagonista del movimento anti istituziona-*

- le, "L'Unità", 4 giugno 1981.
- Bastide R. (1973), *Le pluralisme coherent de la notion de personne en Afrique Noire traditionnelle*. In Bastide R. e Dieterlen, G. *La notion de personne en Afrique Noire*, l'Harmattan, Paris, pp. 33-43.
- Baudelaire C. (2006), *I fiori del male*, Einaudi, Torino.
- Beneduce R. (2012), *Intersezioni fra storia, sofferenza e dominio*, "Archivio di Etnografia", n.1/2 ns 2010, Bari.
- Borgna E. (2011), *La solitudine dell'anima*, Feltrinelli, Milano.
- Borgna E. (2013), *La dignità ferita*, Feltrinelli, Milano.
- Bruzzo D. (2007), *Relazioni di cura e cura della relazione. Il dialogo Martin Buber – Carl Roger (1957)*, "Da Persona a Persona. Rivista di Studi Rogersiani", Alpes, Roma, pp. 63-87.
- Cardamone G. e De Micco V. (2000), *Le ragioni antropologiche della ricerca psichiatrica: il caso di VERHEXUNGSWAHN*. In Risso M. e Bôker W., *Sortilegio e delirio*, Liguori, Napoli.
- Cavarero A. (2011), *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano.
- Chekroun M. (1996), *Famille, état et transformations socio-culturelles au Maroc*, Éditions Okad, Rabat.
- Cento M. (2013), *Modelli famigliari in "brulicante" trasformazione. Alcune coppie marocchine si raccontano nel contesto cuneese*, "Anamorphosis", n. 11, Editore Ananke, Torino, maggio 2013.
- Cento M. (2013), *L'arricchimento reciproco fra la Teoria Centrata sulla Persona e la Psichiatria Transculturale francese*, "Da Persona a Persona. Rivista di Studi Rogersiani", Alpes, Roma.
- Cento M. (2013), *La Terapia Centrata sulla Persona e la Psichiatria Transculturale: una ricerca complementarista*, relazione presentata al convegno internazionale "Educazione e counselling interculturale nel mondo globale", aprile 2013, Verona.
- Cento M. (2014), *Le radici italiane della Psichiatria Transculturale: un fugace sguardo al pensiero di Ernesto De Martino e Michele Risso*, "Anamorphosis", n. 12, Editore Ananke, Torino.
- Cento M. (2015), *Radici e ali. Esperienze di una psicoterapeuta transculturale*, L'Harmattan, Torino.
- Cento M. e Isam I. (2014-2015), *Les premices d'une ethnopsychiatrie italienne*, "Le Journal des psychologues, le mensuel des professionnels", n. 323.
- Coppo P. (2003), *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Fanon F. (1996), *Pelle nera, maschere bianche*, Marco Tropea Editore, Milano.
- De Martino E. (1977), *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- De Martino E. (1961), *La terra del rimorso. Il sud, fra religione e magia*, Edizione net, Milano.
- De Martino E. (1959), *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.
- Devereux G. (1951), *Psychotherapie d'un indien des plaines : réalités et rêves*, Fayard, Paris,

---

<sup>8</sup>Da Cento M., *Radici e ali. Esperienze di una psicoterapeuta transculturale*, L'Harmattan Italia, Torino, 2015, pp. 65-66.

1998.

- Devereux G. (1967), *De l'angoisse a la methode dans les sciences du comportement*, Aubier, 1980. Trad. it. (1984) *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, Istituto dell'enciclopedia italiana Giovanni Treccani, Roma.
- Devereux G. (1969), *Ethnopsychiatrie des Indiens Mohaves*, Sinthélabo, Paris, 1996.
- Devereux G. (1972), *Ethnopsychanalyse complementariste*, Flammarion, Paris, 1985. Trad. it. (1975), *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, Bompiani, Milano.
- Devereux G. (1978), *L'Ethnopsychiatrie*, "Ethnopsychiatria", n. 1.
- Fontò G. et al. (2010), *Lo sguardo fenomenologico in psicoterapia. Il ritorno alla soggettività del paziente*, Imago Universal Edizioni, Milano.
- Fregissi Castelnuovo D. e Risso M. (1982), *A mezza parete. Emigrazione, nostalgia, malattia mentale*, Einaudi, Torino.
- Lanternari V. (2000), *Da Ernesto De Martino a Michele Risso. Nota su Sortilegio e delirio di Risso e Boker*. In Risso M. e Böker W., *Sortilegio e delirio*, Liguori, Napoli.
- Maher V. (1993), *Reti di complicità*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Mernissi F. (2000), *L'harem e l'occidente*, Giunti Editore, Firenze.
- Moro M.R. (1994), *Parents en exil. Psychopathologie et migration*, puf, Paris. Trad. it. (2002), *Genitori in esilio*, Cortina, Milano.
- Moro M.R. e Réal I. (2006), *La consultation transculturelle d'Avicenne (Bobigny, France). Un dispositif métisse a géometrie variable*. Dans, Moro M.R., De La Noe Q. e Mouchenik Y. e Baubet T., *Manuel de psychiatrie transculturelle. Travail clinique, travail social*, la Pensée Sauvage, Grenoble, pp. 217-237. Tr. it. *La consultazione transculturale di Avicenne (Bobigny, Francia). Un dispositivo meticcio a geometria variabile*. In Moro M.R., De La Noe Q. e Mouchenik Y. e Baubet T. (2009), *Manuale di psichiatria transculturale. Dalla clinica alla società*, Franco Angeli, Milano.
- Moro M.R. et al. (2006), *Manuel de psychiatrie transculturelle. Travail clinique, travail social*, La Pensée Sauvage, Grenoble. Tr. it. *Manuale di psichiatria transculturale. Dalla clinica alla società*, Franco Angeli, Milano, 2009.
- Moro M.R. e Baubet, T. (2003), *Psychiatrie et migration*, Masson, Paris.
- Moro M.R. (2004), *Psychiatrie transculturelle de l'enfant et de l'adolescent*, Dunod, Paris.
- Moro M.R. (1998), *Psychotherapie Transculturelle des enfants et des adolescents*, Dunod, Paris, 2000.
- Nathan T. (1986), *La folie des autres. Traité d'Ethnopsychiatrie clinique*, Dunod, Paris. Trad. it. *La follia degli altri*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1990.
- Nathan T. e Stangers I. (1995), *Medicins et sorciers. Manifeste pour une psychopatologie scientifique. Le médecin et le charlatan, Empêcheurs de penser en rond*, Paris, 2012. Trad. it. *Medici e stregoni*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996.
- Nathan T. (1993), *Fier de n'avoir ni pays ni amis, quelle sottise c'était. Principes d'ethnopsychanalyse*, La Pensée Sauvage, Paris. Tr. it. *Principi di etnopsicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996.
- Remotti F. (2009), *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Remotti F. (2001), *Contro l'identità*, Laterza, Roma.



- Remotti F. (2001), *Cultura*. In Fabietti U. e Remotti (a cura di), *Dizionario di antropologia. Etnologia. Antropologia culturale. Antropologia sociale*, Zanichelli, Bologna.
- Repetti P. e Risso M. (1996), *Psicoanalisi e consumo: metapsicologia e metastoria*, "Giornale italiano di Psicologia", volume VIII, n. 1, aprile 1981.
- Risso, M. (1978) (a cura di) Bartolomei, G. "Nuova" *Psichiatria. Attenti a parlare di crisi*. "L'astrolabio", n. 15. In Tranchina, P. e Deodori M.P. (a cura di), *Bibliografia provvisoria di Michele Risso e rassegna stampa*, Boves, 2006.
- Risso M. (2000), *Appendice 2. Psicoterapia, interpretazione e comunicazione in una prospettiva transculturale*. In Risso M. e Böker W. (1973), *Sortilegio e Delirio*, pubblicata in Pohlen, M. e Trenkel A, *Psychotherapie als Dialog*, Hans Huber, Bern Stuttgart Wien.
- Risso M. (1980), *Interviene nel "Processo" uno psichiatra democratico. "Invece Basaglia era proprio uno scienziato"*, "La Repubblica", giovedì 16 ottobre 1980. In (a cura di) Tranchina, P. e Teodori, M.P. (2006), *Bibliografia provvisoria di Michele Risso e rassegna stampa*, Boves.
- Risso M. e Böker W. (1964), *Sortilegio e delirio*, Liguori, Napoli, 1992.
- Rogers C.R. (1961), *On becoming a person. A therapist's view of psychotherapy*, Houghton Mifflin Company, Boston. Trad. it. *La terapia centrata sul cliente*, Martinelli, Firenze, 1971.
- Rogers C.R. (1980), *Away of being*, Houghton Mifflin Company, Boston. Trad. it. *Un modo di essere*, Psycho, Firenze, 1983.
- Rogers C.R. (1989), *Client centered therapy*, Houghton Mifflin Company, Boston. Trad. it. *Terapia centrata sul cliente*, La meridiana, Bari, 2007.
- Sayad A. (1999), *La double absence. Des illusions de l'emigre aux souffrances de l'immigré*, le Seuil, Paris. Trad. it. *La doppia assenza*, Cortina, Milano, 2004.
- Taieb O. (2006), *Les Histoires des toxicomanes. Narrations et lectures dans les addictions*, Thèse de doctorat de psychologie, Université de Paris XIII.
- Tonda J. (2008), *Les anges de la mort du Souverain Moderne*, "la Pensée", n. 354, pp. 105-122.
- Weick W. e Andriotto A. (2000), *L'arte di vivere; Il sorriso del Saggio; La nuova innocenza. Tre interviste a R. Panikkar*, TSI (tv Svizzera).
- Yahyaoui A. (1997), *De la place du père*, La Pensée Sauvage, Grenoble.
- Yahyaoui A. (2002), *Filiazione, affiliazione, de-filiazione: percorsi di crescita in un contesto migratorio*. In Gecele M. (a cura di), *Fra saperi ed esperienza*, Il Leone Verde, Torino, pp. 113-121.