

**Resoconto annula del progetto di dottorato
Summer School 25-26-27 Settembre 2012**

**Dottorato in Storia
Indirizzo: Studi storici delle religioni
XXVII ciclo**

**LINEAMENTI DI ANTROPOLOGIA DEI DISASTRI
Un inquadramento teorico e alcune riflessioni dallo Sri
Lanka al Modenese.**

Presentato da
Silvia Pitzalis

Tutor
Prof.ssa Adriana Destro

Discussant
Prof. Gianluca Ligi

INDICE.....	pag. 2
Introduzione.....	pag. 3
1. Cos'è l'antropologia dei disastri: obiettivi principali.....	pag. 5
2. Definizione di disastro.....	pag. 6
3. Diversità culturale e diversità percettiva: l'ambiente non è solo fisico.....	pag. 9
4. Vulnerabilità e rischio come prodotti culturali.....	pag. 11
5. Vulnerabilità sociale e vulnerabilità ambientale.....	pag. 12
6. Dallo Sri Lanka al modenese. Quando le ipotesi non trovano riscontri sul campo.....	pag. 15
7. Presentazione del nuovo progetto: “LA TERRA TREMA”. Un percorso di indagine e alcune riflessioni in Antropologia dei disastri.....	pag. 22
<i>7.1. Oggetto di ricerca.....</i>	<i>pag. 22</i>
<i>7.2. Obiettivi e finalità.....</i>	<i>pag. 22</i>
<i>7.3 Status questionis.....</i>	<i>pag. 26</i>
<i>7.4. Metodologie, strumenti e percorsi.....</i>	<i>pag. 27</i>
8. Bibliografia.....	pag. 30

Introduzione

"[...]Conobbi anche la sofferenza e il terrore: dai sopravvissuti ascoltai storie di uomini, donne e bambini che mentre fuggivano verso le montagne, erano stati risucchiati nel mare dello tsunami[...]

[...] Come ogni catastrofe la tragedia che ci ha travolto è un'opportunità per chiederci chi siamo veramente. Sarà questa la cosa più importante quando cominceremo a ricostruire, non solo i nostri ospedali crollati o le autostrade bloccate, ma anche la nostra precaria identità [...]"¹

Alla luce dei terribili disastri verificatisi negli ultimi anni, emerge come la drammaticità degli eventi catastrofici assuma, oggi più che mai, una rilevanza fondamentale che ci pone di fronte a precise domande atte alla configurazione della necessità di rendere il disastro culturalmente accettabile e socialmente comprensibile. La necessità della costruzione di senso riguarda diversi attori sulla scena sociale e la considerazione di una vasta gamma di variabili, da osservare ed analizzare accuratamente.

Un disastro porta con sé uno sconvolgimento del mondo naturale al quale si somma l'inevitabile stravolgimento del mondo interiore di chi vi rimane coinvolto. Ne consegue il verificarsi di uno *shock antropologico* che trasforma irreversibilmente il modo di pensare e di comportarsi degli individui, in riferimento non solo alla tecnologia e all'ambiente naturale (Beck, 1995), ma anche alle concezioni del sé identitario e della propria cultura. La catastrofe, causando una vera e propria *crisi di senso* e il collasso del quotidiano, fa emergere un grave senso di disagio e incertezza, esperito ed espresso in molteplici e differenti modi. Il senso di impotenza di fronte alla forza devastatrice della natura contrasta con la voglia di tornare alla "normalità", concetto localmente definito. Per poter capire cosa provoca un evento catastrofico è necessario, dunque, sottoporre ogni azione umana individuale e collettiva ad attenta osservazione, indagine ed analisi (Ligi, 2009).

La riflessione sul senso del male, culturalmente e localmente determinata, produce un corpus di conoscenze complesso riguardo al mondo e alla natura umana, attraverso il quale il nesso uomo-luogo viene continuamente messo in discussione e ri-definito. La ricostruzione del *sapere sul senso male* è strettamente legato alla teoria della causalità, alla percezione del rischio, all'idea del pericolo, alla posizione dell'uomo di fronte al proprio ambiente. Al verificarsi di una calamità la sensazione di precarietà e di incertezza, i dispositivi simbolici e bio-sociali di comprensione e

¹ - Tratto dall'articolo di Dorfman A., «Il terremoto del nuovo Cile», in *Internazionale*, n.836 (17), pp. 11

interpretazione della realtà perdono completamente ogni potere esplicativo: le nostre ancore socio-culturali sembrano venir meno, non avendo più alcun significato. La cultura deve necessariamente operare una profonda e accurata ricostruzione del sociale e dell'individuale per consentire nuovamente la vita (Rosaldo, 2001), implicata in continui processi storici, sociali e culturali (Ligi, 2009) ed è proprio in risposta a questi eventi che il potere antropopoietico della cultura emerge con tutta la sua forza.

In tutte le società gli individui elaborano definizioni e classificazioni in riferimento al concetto del male, che comprende differenti accadimenti. Da questo contesto emergono domande inerenti la natura del male, le sue tipologie, i rapporti gerarchici che tra queste vengono a stabilirsi, le modalità di reazione, le spiegazioni che il verificarsi del male richiede, i processi di attribuzione di colpa e la ricerca dei responsabili. Si tratta di problematiche che presentano una natura squisitamente culturale, comprensibili solo se pensate come connesse a determinati contesti. I fenomeni che vengono collocati nelle categorie del male dalle varie popolazioni richiedono un'immediata interpretazione, un conferimento di senso. Per tollere un disastro, renderlo culturalmente pensabile e socialmente accettabile occorre dargli un senso e le società non possono evitare di ricercare motivazioni, classificazioni e rimedi (Remotti, 1996).

Si pone come necessario e urgente affrontare da un punto di vista socio-antropologico le modalità attraverso le quali il male produce e costruisce conoscenze/coscienze locali riferite ad esso, etnograficamente variabili, frutto di lunghi e intensi processi storici, per poter studiare meglio la vulnerabilità ai disastri e comprenderne gli effetti sulle modalità culturali che orientano la percezione del rischio (Ligi, 2009).

I sistemi di credenze in base ai quali gli individui elaborano le proprie visioni del mondo mettono in evidenza come, in differenti contesti culturali, venga plasmata l'idea di precarietà umana, del destino, della colpa, della causalità degli eventi, sulla cui base poi gli attori sociali compiono specifiche azioni e operano determinate scelte concrete, tentando di reagire di fronte al disastro. Si elabora culturalmente un interrogativo profondo sulle cause, sul senso complessivo da attribuire all'evento estremo. Si impone la necessità di studiare attentamente le modalità attraverso le quali, nelle diverse società, vengono stabiliti differenti *nessi causali* sul perchè è capitata una disgrazia, la cui analisi e comprensione risulta indispensabile per comprendere la percezione locale del rischio, etnograficamente e storicamente variabile. Si stabilisce un'efficace correlazione tra male materiale e male morale, grazie alla quale, di fronte al cataclisma ci si sforza di elaborare un'interpretazione dell'evento in termini di ricerca delle cause, come analisi empirica dei nessi causali. Questo si traduce in un processo di attribuzione di colpa e tende a spostare la questione in termini di valori e di responsabilità individuali (Ligi, 2009).

In conclusione presupposto fondamentale dell'approccio antropologico è in prima istanza la consapevolezza di aver a che fare con dei localismi e di non poter elaborare nozioni generali universalmente valide. La soggettività di questo sapere deve essere ribadito e accettato e si configura come punto essenziale da cui partire per qualsiasi ricerca di carattere sociale.

1. Cos'è l'antropologia dei disastri: obiettivi principali

L'*antropologia dei disastri* è quell'ambito di studi in cui le teorie e i metodi tipici dell'antropologia socio-culturale vengono applicate allo studio delle catastrofi. La domanda fondamentale che si pone questa disciplina si interroga su cosa si debba intendere con la parola "disastro" e a quali eventi fisici, ecologici e sociali la si debba applicare. L'attenzione viene posta sugli aspetti socio-culturali degli eventi catastrofici, con l'intento di migliorarne la comprensione, la prevenzione e attenuare i danni post-impatto. L'intento è quello di affinare l'analisi e la modellistica di tipo fisico-tecnico e ingegneristico, concettualizzando l'importanza delle componenti sociali e culturali di un disastro e la loro vulnerabilità trans-culturale (Ligi, 2009).

I numerosi eventi disastrosi che oggi caratterizzano la "seconda modernità" (Beck 2001) in cui viviamo possono essere causati da *eventi prettamente naturali*, quali terremoti, eruzioni vulcaniche, bradisismi, eventi meteorologici di particolare violenza, o da *eventi naturali ma indotti dalla presenza e/o attività dell'uomo* come frane, alluvioni, incendi non confinati. Esistono poi catastrofi generate da *eventi tecnologici*, come incendi, esplosioni, diffusione di sostanze tossiche o infiammabili negli impianti o nel trasporto di sostanze chimiche, collasso di grandi strutture o reti tecnologiche. Anche gli *eventi sociali* possono essere causa di catastrofi in conseguenza dell'improvvisa migrazione di popolazioni, tra cui i disastri di natura bellica, quali conflitti armati ed insurrezioni, e quelli di natura biologica e sanitaria (malattie infettive e carestie). Inoltre, ai classici incidenti legati ai trasporti e alla produzione industriale si sono aggiunti ultimamente quelli legati ad imprevedibili eventi distruttivi delle strutture o ad atti illeciti come crolli ed esplosioni di strutture fisse e attentati terroristici. Può infine accadere che alcune di queste tipologie di disastro si presentino contemporaneamente (come per il disastro di Fukushima del 11 marzo 2011), presentandosi in una successione consequenziale dagli effetti devastanti (es. terremoto-tsunami-fuoriuscita di sostanze radioattive).

Questo allarmante stato delle cose trova le sue motivazioni da un lato in un sempre più rapido incremento demografico del Pianeta, che grava sull'equilibrio ecologico, alterandolo inesorabilmente; dall'altro nelle sempre più specializzate strutture industriali che lavorano alle

spalle di complessi sistemi operativi in cui gli equilibri di ruolo e comunicativi tra le parti non possono essere completamente tutelati. Tutto ciò viene rafforzato dall'avanzamento della ricerca scientifica verso nuove dinamiche organizzative dello spazio e degli interventi di soccorso.

Alla luce di questi dati, l'antropologia dei disastri si pone due obiettivi (Hoffman, Oliver-Smith, 1999):

1. sottolineare l'importanza dello studio e dell'analisi dei momenti di crisi nei sistemi sociali nei quali esse si manifestano per comprenderne meglio la struttura ed il funzionamento;
2. far emergere come gli aspetti socio-culturali di una data società influenzino l'evento catastrofico in ogni sua fase.

L'antropologia in quanto scienza sociale utilizza strumenti di tipo concettuale, vale a dire esprimibili mediante parole, e l'antropologo lavora con esse impegnato in un costante tentativo di costruzione di senso, in uno sforzo intellettuale che connette tra loro mondi sociali differenti, interpretando e traducendo concetti localmente prodotti, che risultano a loro volta da soggettive interpretazioni della realtà. La traduzione antropologica, inoltre, è un'operazione inter-soggettiva in cui i significati vengono generati nell'incontro etnografico tra antropologo e informatori. Come ci ricorda Geertz (1973) il pensiero umano è essenzialmente un fatto sociale, per cui è possibile asserire che il "pensare" consiste in un traffico di simboli significativi, il cui habitat naturale è il cortile di casa, il mercato e la piazza principale della città.

La comprensione antropologica che ne deriva emerge come un'impresa pratica: un tentativo di fare senso, fabbricarlo, costruirlo, immergendosi nelle medesime pratiche quotidiane in cui gli individui del gruppo sociale di riferimento sono impegnati (Ligi, 2009). Non di meno, essa parte dal presupposto che il disastro diventi tale solo quando vengono coinvolti esseri umani o ambienti da loro creati (Western, 1972). Ma questo non è sufficiente, in quanto è necessario stabilire esattamente come le componenti socio-culturali dell'evento disastroso debbano essere concettualizzate nei nostri modelli interpretativi.

2. Definizione di disastro

Gli eventi catastrofici hanno sempre caratterizzato la vita sulla terra ed è sempre stato per l'uomo un momento di estrema crisi, di incertezza, un crollo del quotidiano, un drammatico trauma che investe i singoli nella loro intimità, ma che coinvolge anche la società nella sua interezza. Esso necessita di una comprensione ed una risposta che sia logica e razionale, non secondo un valore etnocentricamente ritenuto universale, ma seguendo invece criteri culturali, elaborati localmente,

entro un determinato contesto storico-sociale.

Il cataclisma assume significati differenti in diversi ambiti disciplinari. La nozione più comune di disastro è quella che emerge dalla produzione giornalistica, appartenente alle *nozioni tecnocentriche di disastro*, elaborate dalle scienze fisiche, geologiche e ingegneristiche, in base alle quali si identifica un disastro verificandone le caratteristiche di tipo fisico e analizzandone gli effetti fisici in termini di danni a cose e persone. I requisiti della calamità vengono ricercati nell'eccezionalità dell'evento in termini di violenza e gravità, di estensione e complessità dei danni. Una catastrofe è sempre grave, improvvisa e imprevedibile e la sua gravità è misurata con parametri quantitativi (Ligi, 2009).

L'annosa questione riguardo l'analisi delle condizioni pre-impatto è posta quasi esclusivamente in termini di miglioramento dei modelli esplicativi geofisici e degli strumenti di rilevamento. Pur riconoscendone l'utilità, questo approccio presenta dei limiti concettuali profondi, risultando insufficiente per comprendere, prevedere ed evitare un disastro (Alexander, 2000). Pur verificandosi con la stessa intensità e presentandosi con simili variabili fisiche in diversi sistemi sociali, i danni che produrrà l'impatto di un evento catastrofico su una comunità non risulteranno mai essere uguali. Essi sono spesso difficilmente paragonabili in quanto non dipendono esclusivamente dalla fisica dell'evento e dagli agenti dell'impatto, ma derivano soprattutto dalle relazioni sociali che si attivano durante e dopo la crisi, in funzione del tipo specifico di cultura posseduto da ciascun sistema nei confronti dell'evento.

La definizione classica del termine *disastro* lo descrive come uno sconvolgimento di un ordine stabilito in un contesto umano o naturale, violento o distruttivo, più o meno rapido, che dà luogo a morti, feriti e considerevoli danni materiali. Gli eventi catastrofici possono essere di varia specie e generalmente vengono classificati in base al tipo di fenomeni che li determinano. Gli *aspetti* fondamentali che lo contraddistinguono sono:

1. l'eccezionalità dell'evento, caratterizzato dalla frequenza, dalla prevedibilità e dalla bassa percezione di controllo umano dello stesso;
2. l'interruzione della normale vita sociale;
3. la distruzione o il timore di distruzione della vita umana;
4. il numero di vittime e la quantità di beni distrutti.

Col il termine *vittime* si intendono non solo i morti ed i feriti, ma anche i sopravvissuti fisicamente indenni e i sinistrati che hanno accusato la perdita dei loro parenti e dei loro beni. In questo contesto sono due le variabili da tenere in considerazione: *la frequenza di accadimento dell'evento* e *l'entità dei danni come sua conseguenza*. La loro correlazione permette di ottenere l'indice di rischio, utilizzato per la definizione di misure protettive: quanto più è elevata la

frequenza stimata di accadimento e quanto più è grande l'entità delle sue conseguenze, tanto più il rischio sarà maggiore:

$$R = F \times M$$

(rischio: frequenza di accadimento x magnitudo delle conseguenze).

Nelle definizioni tecno-centriche proposte da geologi, fisici, climatologi e ingegneri sono gli aspetti fisici a prevalere: il disastro è visto come la logica conseguenza di un agente di tipo fisico, valutato e misurato in base ai suoi effetti fisici su persone e cose. Le applicazioni tecniche e ingegneristiche non prendono in considerazione l'analisi del pre-impatto nel suo contesto, se non per migliorare i sistemi tecnici di rilevamento. L'analisi del post-impatto, poi, si basa principalmente sulla misurazione della gravità dell'evento secondo parametri prettamente fisici. Il limite di queste definizioni sta proprio nell'incapacità di prevedere ed evitare una catastrofe: qualsiasi perfezionamento degli strumenti tecnici di rilevazione, infatti, risulta insufficiente a migliorare la situazione critica e, soprattutto, non riesce a spiegare come mai eventi naturali di eguale impatto producano effetti diversi in differenti contesti (Ligi, 2009).

In ambito antropologico la calamità viene pensata come *"una situazione estremamente critica che si produce nel momento in cui un agente potenzialmente distruttivo impatta con una determinata popolazione, la quale viene colta in condizioni di vulnerabilità fisicamente e socialmente prodotta"*. Si ha un disastro quando le sfere ambientale, sociale e tecnologica interagiscono tra loro in una modalità specifica, innescando un processo di connessione causale fra eventi che si verificano a catena, il quale, se non viene bloccato in tempo, approderà ad un punto culminante che darà luogo alla catastrofe (Ibidem).

Ai danni fisici a persone o cose si aggiungono danni ben più gravi e profondi come il crollo improvviso del contesto quotidiano ed il conseguente frantumarsi dell'ordine stesso con cui una cultura dà senso al mondo e ai rapporti sociali. L'antropologia dei disastri si propone di allargare il palcoscenico di azione del disastro fino a comprendere l'intera società o comunità in cui l'evento si verifica (Ligi, 2009). Il contesto socio-culturale è un fattore determinante, sia nella costruzione della comprensione di un cataclisma che nell'analisi del suo impatto, il quale è un processo/evento che interessa la combinazione di agenti potenzialmente distruttivi, derivanti dal rapporto tra 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 del sistema di assolvimento normale dei bisogni individuali e sociali, necessario per la sopravvivenza fisica, per l'ordine sociale e il mantenimento del sistema di significati (Oliver-Smith 1996). Si

verifica una separazione tra l'agente distruttivo e il disastro: il fenomeno fisico da un lato e quello socio-culturale dall'altro. L'evento catastrofico rappresenta la crisi delle istituzioni sociali, dei ruoli e delle leggi che regolano il vivere quotidiano.

L'antropologia dei disastri considera preziosa per la sua analisi anche il periodo antecedente la catastrofe, il pre-impatto. L'agente distruttivo è il prodotto di un periodo d'incubazione in cui la cattiva trasmissione delle informazioni tra i vari livelli del sistema per molteplici motivi si conclude con un evento precipitante che fa innescare il disastro. La carenza informativa è sempre connessa ad altri fattori di tipo tecnico, organizzativo e sociale: è per questo che l'evento catastrofico va studiato nel suo contesto socio-culturale (Turner, Pidgeon 2001).

Il verificarsi di un evento eccezionale provoca inoltre uno stress generale che colpisce una comunità, la quale si ritrova stravolta in maniera totale. Un cataclisma come evento improvviso ed inaspettato paralizza il normale fluire della vita, produce danni, malattie, morti, perdita di beni e gravi privazioni alla popolazione residente nell'area geografica interessata. Il disastro si configura come una situazione di stress estremo, un'esperienza emotivamente intensa che interrompe la normalità della vita quotidiana ed il senso di continuità della propria esistenza. Sia nella fase immediatamente successiva al verificarsi del cataclisma, sia in quella di un eventuale esodo o allontanamento, sia nel momento più distante e lungo della ricostruzione e del ripristino della vita normale, coloro che ne vengono colpiti rispondono alle nuove condizioni ambientali indotte direttamente e indirettamente dal disastro. Una volta mutati e trasformati i modelli di comportamento, s'impone la necessità di ricostruire e rigenerare risposte individuali e collettive alla catastrofe, di produrre nuovi quadri di riferimento all'interno dei quali gli individui percepiscano e giudichino le proprie esperienze, procedendo alla ricomposizione della propria esistenza, alla riorganizzazione della propria vita e dei propri rapporti con gli altri e con l'ambiente (Ligi, 2009).

3. Diversità culturale e diversità percettiva: l'ambiente non è solo fisico.

L'essere umano è un soggetto sociale condizionato dall'ambiente in cui vive e la risposta ad ogni evento è il frutto di una profonda ed elaborata costruzione razionale. Gli attori sociali si autodefiniscono attraverso il senso che l'ambiente incorpora (Massey, Jess, 2001) ed esso è un contesto in continua mutazione che media il nostro stesso modo di concepirlo, che influenza le nostre percezioni e le nostre scelte. La vita umana è il risultato di questo scambio, con la consapevolezza che nulla è indifferente a qualsiasi altra cosa, intatto e senza contatto (Bauman, 2007).

Secondo l'approccio antropologico ai disastri solo attraverso lo studio dei diversi contesti sociali, composti da complessi processi che costruiscono le azioni e i ruoli, è possibile approfondire le diverse tipologie di razionalità elaborate dall'uomo e i modi di percepire il rischio. Grazie all'elaborazione e all'ausilio di alcuni modelli di riferimento (Douglas 1996; Schwarz, Thompson, 1993), è stato possibile elaborare la raffigurazione di alcuni tipi di razionalità di base, alle quali corrispondono diversi modi di percepire la natura: una società individualista con razionalità indipendente avrà una visione benevola della natura; una società gerarchica, caratterizzata da razionalità procedurale avrà una visione della natura verso la quale ci si può spingere solo fino ad un certo punto e poi si crolla; una società egualitaria con razionalità critica avrà una visione instabile e infine una società fatalista avrà la visione di una natura capricciosa di cui siamo tutti in balia (Ligi, 2009).

Esistono tante sfumature intermedie tra questi quattro modelli di riferimento. A determinare il comportamento "da tenere" in occasione di un disastro o in presenza di un pericolo, sono le specifiche percezioni e razionalità che definiscono inoltre il grado di vulnerabilità del sistema. All'interno della percezione del rischio le conoscenze locali s'intrecciano sempre con le istituzioni, a cui le persone affidano il compito di prendere decisioni importanti davanti ad un ventaglio di scelte. Il rischio, di conseguenza, è strettamente connesso alla cultura, alla politica e all'etica di una determinata società. Sull'istituzione grava il peso della responsabilità e del suo stesso protrarsi: se la scelta si rivelerà sbagliata, la società dubiterà dell'istituzione da lei creata e si sentirà in diritto di cambiarla.

Nell'intento di analizzare il problema ambientale attraverso il linguaggio antropologico *nella* e *della* percezione è utile considerarla come risultato delle schematizzazioni, delle comunicazioni simboliche e delle personalità coscienti. Questo permette di palesare le produzioni culturali che evidenziano lo sfruttamento naturale e ambientale. La percezione si riferisce ad un livello di pre-coscienza o pre-categoria, mentre il rischio ambientale è inerente a quello dell'incertezza e/o della probabilità. Alla diversità culturale corrisponde sempre una diversità percettiva, elaborata a livello sociale, risultato di un processo culturale localmente e storicamente determinato.

Essendo il problema ambientale un'urgenza morale e relazionale, esso dovrebbe essere affrontato come prodotto della costruzione socio-culturale umana, partendo dal presupposto che l'ambiente è un tutt'uno con la persona. È necessario riconsiderare il fenomeno di *entropia ambientale* in relazione al fenomeno di *entropia sociale*, ponendo l'attenzione su cosa e come si produce a livello sociale, seguendo con l'estrema materializzazione dell'ambiente (Lupton, 2003; Ligi, 2009).

4. Vulnerabilità e rischio come prodotti culturali

Ogni sistema socio-culturale è caratterizzato da un diverso grado di vulnerabilità, la quale, messa in relazione con l'intensità dell'agente fisico, determina la gravità del disastro. A parità d'impatto, i danni possono avere natura ed entità diverse. Per valutare la vulnerabilità di una società è necessario sottrarre alle azioni sociali che aumentano il rischio (ad esempio abitare ai piedi di un vulcano) quelle che lo diminuiscono (l'uso dell'idrogeno come carburante); in questo calcolo entra un nuovo importante fattore: il rischio, un concetto determinante nelle scelte quotidiane dei singoli individui che, messi davanti ad un ventaglio di possibilità, scelgono, sia in base alle proprie necessità che all'influenza culturale, quella che dovrebbe portare maggiori benefici. Relazionato ad un agente fisico disastroso, il rischio determina l'amplificazione o la diminuzione degli effetti fisici dell'impatto sulla comunità (Ligi, 2009).

Il rischio è il prodotto della relazione tra il danno provocato dall'agente distruttivo e la probabilità che esso si verifichi. Esso non esiste come *realtà oggettiva*, in quanto non è una caratteristica fisica della realtà, un oggetto naturale, un dato di fatto misurabile in senso assoluto. Al contrario quella di rischio è una categoria cognitiva, un costrutto della nostra comprensione, attraverso la quale gli attori sociali elaborano correlazioni fra eventi concreti, per riuscire poi a gestirli con tecniche e obiettivi specifici. Il rischio dunque è una categoria del pensiero che rende rappresentabile e manipolabile in termini statistici, sociologici ed epidemiologici una particolare serie di eventi e fenomeni concreti (Ligi, 2009). Quelli che scegliamo di identificare come *rischi* svolgono un ruolo importante nell'interpretazione di noi stessi e dei nostri mondi sociali e materiali. Le società necessitano di questa selezione in quanto essa è l'elemento che determina e permette il loro continuo funzionare. La selezione e la gestione dei rischi risultano essenziali per l'attuazione del loro ordinamento, per la loro capacità di funzionare e per la ridefinizione dell'identità degli individui e delle culture. In questa prospettiva emergono come principali problemi di ricerca due elementi:

1. valutare secondo quali modalità il concetto di rischio operi nelle società occidentali contemporanee;
2. esaminare le implicazioni in riferimento ai modi in cui interpretiamo noi stessi, gli altri, l'ambito sociale, politico, istituzionale e il mondo non umano (Lupton, 2003).

Il rischio andrebbe interpretato come una costruzione culturale, legata ai sistemi di significato che indirizzano le pratiche sociali, per poi evidenziare e analizzare la conseguente crisi del sistema di significati, di credenze e valori di una società che l'evento catastrofico determina. Quando si è di fronte ad una catastrofe i riferimenti e le strutture razionali saltano, rivelando la fragilità della propria cultura. In una situazione di crisi, l'antropologia dei disastri si attiva anche

per scoprire la nozione di catastrofe prodotta dalla società colpita, chiedendosi se esistano definizioni diverse da quelle occidentali. Queste diverse definizioni esistono e permettono di capire come si sia formata l'idea della precarietà umana, del destino e della colpa nei diversi contesti culturali (Ligi 2009).

5. Vulnerabilità sociale e vulnerabilità ambientale

La capacità umana di agire, o meglio, re-agire o no di fronte ad un evento catastrofico non si manifesta mai con le stesse modalità, ma assume i connotati di pluralità multiple, le quali dovrebbero essere osservate ed analizzate considerando alcuni aspetti di fondamentale importanza, quali :

- il livello di resistenza delle risorse naturali, in riferimento alla loro accessibilità o no;
- le risorse culturali e istituzionali, sufficientemente o insufficientemente valide;
- l'accesso all'informazione, sia essa adeguata o no;
- la specificità del rischio a livello locale e globale;
- le disponibilità tecnico-economiche;
- gli interventi esterni (pre o post-evento).

Il venir meno di uno di questi aspetti comporta la generazione di una potenzialità/vulnerabilità sociale, culturale, fisica, che partirebbe già avvantaggiata o no al momento dell'impatto e dell'emergenza poi. Nel caso di uno svantaggio si avrà una parziale o totale incapacità di re-azione di fronte alla catastrofe; tuttavia il sistema culturale al quale una certa società fa riferimento, solitamente, produce un *imput* innovativo (ad esempio un feedback). La vulnerabilità, dunque, non è unicamente quella che si riscontra in presenza di un rischio, in quanto il suo costituirsi precede la possibilità di rischio stesso e si conclude prima e/o dopo il rischio, o potrebbe anche rimanere tale.

Il termine *vulnerabilità* deriva dal latino *vulnerare*, ovvero *ferire*. In senso generale, il concetto di *vulnerabilità* può indicare un senso di condizione contraria a quella di sicurezza. In senso stretto, invece, il concetto rimanda alla caratteristica peculiare di quell'individuo/società che può essere ferito o attaccato facilmente. La vulnerabilità sociale è un concetto che solo ultimamente è emerso in relazione alla tematica del rischio e del disastro, assumendo un'importanza rilevante. In riferimento al fatto che le cause dei fenomeni catastrofici sono la conseguenza di processi sociali e strutturali, si è giunti alla consapevolezza che il cataclisma dovrebbe essere osservato, analizzato e studiato in base al contesto sociale sul quale impatta e viceversa (Ligi, 2009).

La vulnerabilità sociale è il risultato della somma di tante vulnerabilità individuali e soggettive, per cui davanti allo stesso rischio essa si presenta in modalità differenti che variano da soggetto a soggetto, pur essendo la soggettività il frutto di una selezione di *informazioni* prodotte a livello sociale. Quindi, se da un lato si ha la percezione di vulnerabilità a livello individuale e sociale, dall'altro si osserva la parziale incorporazione del dato scientifico in essa presente, che si intreccierà con la conoscenza locale riguardo i disastri, dalla cui elaborazione ne conseguirà una determinata e specifica percezione del rischio e un altrettanto particolare grado di vulnerabilità.

La vulnerabilità ambientale – intendendo per ambiente la natura come luogo più o meno circoscritto in cui si svolge la vita dell'uomo, degli animali e delle piante – viene intesa sia considerando le trasformazioni operate dall'uomo e i nuovi conseguenti equilibri, sia come patrimonio da conservare e preservare dalla distruzione, dalla degradazione e dall'inquinamento. In senso strettamente scientifico la vulnerabilità è un concetto che ben si esplica in relazione ad altri concetti come quello di resilienza e adattamento, che rimandano ad una *sopravvivenza* da evento. Dal punto di vista antropologico la vulnerabilità sembra esprimere l'esatto contrario del concetto di sicurezza, mentre nel linguaggio scientifico si tende a ridurla ad una mera strategia d'adattamento, intendendo con questa la messa in atto di piani, azioni e misure che permettano la minimizzazione di conseguenze e danni causati da possibili o probabili cambiamenti climatici ed ambientali. Quest'operazione riduce la vulnerabilità territoriale e quella socio-economica dipendente solo ed esclusivamente dai cambiamenti climatici, mentre invece devono essere considerati nell'analisi antropologica dei disastri anche le nuove opportunità di sviluppo sociale, politico ed economico che potrebbero verificarsi a causa delle trasformazioni del clima e dei suoi effetti.

Generalmente viene considerato valido quel rapporto tra vulnerabilità sociale e vulnerabilità ambientale dato dalla logica dicotomica che distingue in maniera netta la sfera umana da quella ambientale (natura-cultura). Quest'idea non sembra però in grado di orientarsi verso lo sforzo di un approccio etico-olistico di una sfera in cui, al contrario, i vari gli elementi di cui è costituita si fondono, si congiungono, creando legami e relazioni reciproche. La riflessione kantiana, anch'essa dicotomica, che intende l'uomo come mente morale della natura, prendere in considerazione anche i soggetti morali non umani. Se per Kant le persone hanno un *valore intrinseco in sé in quanto soggetti morali*, tuttavia risulta “umanocentrico” e alquanto riduttivo considerare che il *resto* (l'ambiente) sia un semplice strumento dell'uomo, “creato” appositamente per questo fine. L'urgente consapevolezza al quale risulterà ormai necessario giungere è che abbiamo a che fare con un unico ecosistema la cui caratteristica di separatezza degli elementi che lo costituiscono è fonte anch'essa di vulnerabilità: “è successo”, come dice Thoreau, “che il mondo naturale non è più una proiezione dell'io ma una dimensione autonoma e concreta”. Egli si sforza

di conciliare uomo e natura anche a costo di ribellarsi in maniera pacifica, ma ferma, alla società. La tesi dell'autore consente una trasposizione non sulla sfera uomo/natura, ma su quella uomo/ambiente, sostituendo l'elemento che ci è stato dato (la natura) con un elemento costruito culturalmente (l'ambiente); da qui una forte confusione e inconsapevolezza (Iovino, 2004).

Dinnanzi a sistemi complessi, come quelli nei quali attualmente ci troviamo immersi, la logica preponderante spesso si basa sulla linearità deterministico-aristotelica che limita o devia il valore di una congiuntura tra elementi. Inoltre, risulta alquanto pericoloso parlare in termini dicotomici perché, lungi dal fatto ormai che possa essere una comoda scorciatoia mentale, essa stessa non è in grado di sostenere la logica necessaria alla complessità. Il sistema appare deficitario in termini basilari e poco efficace, in quanto, producendo separatezza, esalta gli schematismi propri di ciascuna cultura.

Un sistema complesso come il nostro sta rispondendo al problema del rapporto con l'ambiente in maniera impropria, sia dal punto di vista globale che da quello locale, producendo una fusione del livello di conoscenza scientifica della soggettività culturale. In altri termini insieme alla produzione quantitativa di idee, di teorie, di modelli non si riesce a produrre ciò che è maggiormente necessario alla riduzione di vulnerabilità, ovvero a distruggere i processi di separatezza in tutti i livelli del sociale. A pagarne maggiormente le catastrofiche conseguenze sono coloro che partono svantaggiati, quelli che culturalmente non riescono a reagire a certi disequilibri (per cause intrinseche ed estrinseche), o meglio che non vi reagiscono nei modi universalmente imposti, in quanto elaborano modalità di reazione considerati inadatti e inefficaci perché non in grado di incorporare l'elemento globale. Il prezzo più caro della vulnerabilità si ha con la creazione di diversificate o maggiori diseguaglianze sociali, politiche ed economiche in coloro la cui capacità adattiva è stata forzatamente respinta e soffocata da meccanismi non accessibili, di fronte ad un rischio comune a tutta l'umanità (Ligi, 2009).

Il rischio più sentito è quello che rende impossibile qualsiasi decisione in merito. È la stessa incertezza decisionale a concorrere alla vulnerabilità; si può affermare che, di fronte all'incertezza decisionale, si rafforza la tendenza a non scegliere affatto (Marinelli, 1993). Altre componenti che agiscono sulla vulnerabilità, oltre all'indipendenza degli elementi e allo svantaggio socio-economico, sono in termini molto generici la paura, l'incertezza, i luoghi comuni ai quali le persone sono tenute a credere e il fatto che, sempre più, la valutazione del rischio sia esternata o congegnata da approcci unicamente tecnico-ingegneristici, che davanti ad una catastrofe non prendono in considerazione l'elemento fondamentale: l'uomo e le sue costruzioni culturali.

Il successo e l'efficacia nei casi di prevenzione delle catastrofi o post-re-azione ad esse, si ha solamente rimuovendo le barriere all'adattamento, le quali sarebbero maggiormente visibili in seno

ad uno spostamento culturale, al quale potrebbero aderire tutti in forme analoghe e paritarie, in rapporto al proprio contesto e ad una maggiore consapevolezza delle ragioni che spingono i soggetti alla manipolazione di ciò che è parte della propria e personale esperienza. Risulta evidente dunque che le conseguenze umane ai cambiamenti climatici sono il prodotto della vulnerabilità e della sensibilità di un'unica biosfera, all'interno della quale sono presenti ed agiscono differenti fenomeni complessi, mentre le strategie a loro destinate sono ancora unicamente lineari, universalmente elaborate e globalmente imposte.

6. Dallo Sri Lanka al modenese. Quando le ipotesi non trovano riscontri sul campo.

Le catastrofi generano sempre qualcosa che va al di là dei semplici danni fisici a cose o persone. Il disastro provoca danneggiamenti ben più profondi e risposte all'evento mai totalmente calcolabili. Questo perchè ogni cataclisma e i risultati del suo impatto su una società umana sono sempre localmente e storicamente determinati, dipendenti dal contesto socio-culturale nel quale essi si verificano. Differenti sono, inoltre, le modalità di reazione alla catastrofe e le spiegazioni al verificarsi dell'evento che ogni società elabora attingendo al proprio background socio-culturale.

Nel momento in cui si decide di studiare scientificamente un disastro (sia a livello tecnico-ingegneristico che antropologico), può succedere che le pre-ipotesi precedentemente elaborate sulla base della letteratura teorica di riferimento durante la stesura del progetto iniziale di presentazione e sintetizzazione delle intenzioni scientifiche del ricercatore, non sempre trovino i riscontri sperati sul campo.

Gli attori sociali attingono al feedback culturale di riferimento i concetti che meglio si confanno al proprio contesto quotidiano, al fine di dare definizioni e spiegazioni all'evento culturalmente pensabili ed elaborando particolari modalità di rispondere alla catastrofe (Ligi, 2009). Da quest'operazione emerge uno spazio di negoziazione continua tra le diverse visioni riguardo alle proprie azioni, al proprio comportamento e all'evento catastrofico, e tra i diversi soggetti sociali coinvolti nel discorso esplicativo, in quello interpretativo e in quello narrativo prodotti al verificarsi del disastro. L'evento viene elaborato, ripensato e riconfigurato alla luce dei propri modelli socio-culturali e la sua interpretazione rientra in un discorso collettivo che coinvolge vari soggetti nella negoziazione dei significati. Partendo da questi presupposti sarà più semplice presentare le ragioni che mi hanno spinto a cambiare, dopo un mese di campo svolto in Sri Lanka, sia il luogo che la tipologia di disastro da prendere in esame.

L'ipotesi iniziale si fondava sui risultati emersi da una precedente ricerca di campo durata

tre mesi ed effettuata, durante il secondo anno della laurea specialistica in Antropologia culturale ed Etnologia della facoltà di Lettere e Filosofia dell'università Bologna, tra Febbraio e Maggio del 2009, in due villaggi a sud dello Sri Lanka (Unawatuna e Dalawella) che mettevano in luce uno stretto legame tra risposte socio-culturali allo tsunami del 2004, elaborate a livello locale, e il background religioso, che fa riferimento al buddhismo Theravada, posseduto dagli interlocutori. Alla luce delle interviste effettuate, il punto essenziale sulla quale sembrava reggersi la costruzione della concezione di disastro in ambito singalese (gli intervistati facevano tutti parte di questo gruppo umano) sembrava essere l'idea del *karma*, uno dei punti cardine della religione buddhista. Questo concetto si basa sulla convinzione che ogni azione e comportamento umano non solo abbia delle ripercussioni dirette nella vita presente degli individui, ma che inoltre comporti delle implicazioni a lungo termine che lasciano un segno, la cui natura dipende dalla bontà o no delle azioni che lo hanno generato. Il punto essenziale è che tutti questi segni, sommandosi, vanno a comporre quello che potremmo definire il “bagaglio karmico” che ogni essere si porta dietro, il quale va trasformandosi durante le diverse vite in maniera positiva o negativa. Le persone, dunque, vivono all'interno di una determinata parte di un ciclo, nel corso della quale passano attraverso vari stati (umano, animale, vegetale, minerale) per metempsicosi. La durata di questa vita multipla e la forma della reincarnazione dipendono dalle azioni e dai meriti dell'individuo (Filoramo, 2005; Franci 2004).

Dalle interviste sono emersi tre punti fondamentali, che hanno funto poi da spunto per il progetto di dottorato. In primo luogo lo tsunami non viene pensato dagli intervistati come una punizione divina per i peccati commessi, ma semplicemente come un evento naturale, inerente al ciclo della vita, che si configura nei termini della normalità, nella misura in cui esso viene riferito e inserito in un contesto d'insieme, l'universo, in continua evoluzione, all'interno del quale l'equilibrio è il prodotto della somma di diverse forze, positive e negative. Non vi è, dunque, una relazione diretta tra colpa umana e disastro, non vi sono intenti punitivi nè rapporti di causalità tra la degenerazione umana e quella naturale, ma i fenomeni catastrofici rientrano nel quadro del “naturale” e in quanto tali non influenzabili dall' azione umana.

Da questo primo dato ne emerge un secondo: il rapporto con il divino si svolge su un piano prettamente spirituale ed è vissuto in maniera indiretta. La divinità, dunque, non interferisce direttamente nella vita degli uomini, controllando le loro azioni e i loro comportamenti e punendo quelli riprovevoli, ma ogni individuo è tenuto a badare a se stesso, conducendo una vita giusta, portata avanti seguendo gli insegnamenti del Buddha. L'uomo non è al centro della relazione con l'eterno, ma semplicemente uno dei tanti elementi che costituiscono il sistema e che partecipa al mantenimento dell'equilibrio. Nel momento in cui esso viene spezzato a causa della sopraffazione

di una delle due tipologie di forze, si avrà come conseguenza un evento distruttivo dal quale solo i buoni si salveranno.

Alla domanda sulla possibilità che si verifichi un altro tsunami la risposta degli interlocutori è stata sempre la stessa: l'uomo non può controllare la natura, la cui forza è immensa e gestita da entità superiori, non è nemmeno pensabile che se ne preoccupi. Egli può solo, come unica possibilità di gestire questa forza, seguire una condotta di vita giusta, onesta e portata avanti secondo i dettami buddhisti, al fine di accumulare un karma positivo. Ognuno costruisce individualmente il proprio destino con un coinvolgimento che implica un impegno costante e che riguarda il perseguimento del bene morale per conseguire il bene individuale. L'uomo risulta non colpevole, ma responsabile della vita presente perchè, a seconda del carico di meriti o demeriti che si porta dietro dalle vite precedenti, si troverà in una condizione migliore o peggiore.

La questione karmica riguarda, quindi, due diversi livelli:

- la condotta nella vita presente, che porta all'accumulazione di un karma positivo o negativo a seconda, appunto, della bontà o no delle proprie azioni;
- la condotta nelle vite passate e la conseguente accumulazione di meriti e demeriti, il cui riverbero si ha nella forma e nella condizione di reincarnazione della vita presente.

Secondo quest'ultimo punto, dunque, pur sforzandosi di portare avanti una vita onesta nel presente, nessun individuo sarà capace, per quanto le sue azioni possano essere giuste, di purificare il bagaglio karmico ereditato dagli stati delle precedenti vite.

Partendo da questi presupposti etnografici, come progetto iniziale mi ero prefissata una ricerca tesa ad approfondire questi aspetti, concentrando l'analisi su specifico gruppo/comunità, quello monastico di ordine femminile *Bhikkhuni* (Sri Lanka), con l'obiettivo di indagare quali tipologie di risposte socio-culturali esso avesse elaborato in riferimento allo tsunami del 26 dicembre del 2004, attingendo al proprio background religioso (buddhista). Inoltre mi interessava capire quale fosse stato il ruolo svolto da queste particolari figure religiose nel dare senso all'evento e quali fossero state le misure seguite ed adottate per aiutare i laici a dare senso e significazione all'evento, per poi arrivare alla sua accettazione. Lo studio sarebbe stato incentrato sull'analisi di questo particolare tipo di comunità, entro però un contesto sociale più ampio, osservandone il rapporto col gruppo di laici che ad essa fa riferimento.

Il tentativo era anche quello di verificare se effettivamente esistesse un legame tra disastro e religione e se e in che modo il primo avesse influenzato la seconda andando a ri-definire e ricostruire o no la liturgia di riferimento, oltre all'esistenza di una rielaborazione, ri-definizione, ri-negoziazione delle azioni volte alla pratica religiosa. Inoltre si intendeva analizzare se e in che modo lo tsunami avesse avuto un ruolo nella rivisitazione e rielaborazione dell'apparato

rappresentazionale degli attori sociali.

Il mese di campo (dal 30 Aprile al 31 maggio del 2012) è stato effettuato presso un monastero buddhista di ordine femminile abitato da cinque monache di età compresa tra i 15 e i 60 anni, ed una bambina di 11 anni, proveniente da una famiglia povera e disastata, che le monache accudivano con la speranza che anche lei, in maniera autonoma (a detta delle monache ovviamente, ma in realtà dettata da necessità). Il tempio (così le monache solevano chiamare la propria casa) è situato in un piccolissimo villaggio di duemila abitanti chiamato Polhena (non presente sulle mappe) a 3 km dalla città di Piliandala, a diciotto chilometri a sud della capitale Colombo. I contatti con questo monastero (o *nunnery* come la mia informatrice amava definirlo) mi erano stati forniti da una donna laica, studiosa del buddhismo (della quale per privacy non verranno forniti i dati) molto attiva e conosciuta all'interno della comunità buddhista e ambasciatrice del buddhismo Therava (corrente seguita in Sri Lanka) nel mondo. La mia informatrice, una volta messa al corrente del mio progetto e dei miei interessi etnografici di ricerca, mi aveva fortemente consigliato questo monastero come adattissimo ai fini della mia ricerca e fu lei stessa ad accompagnarmi, assicurandosi che le monache avessero bene inteso le mie finalità di ricerca. I fatti poi hanno ampiamente dimostrato il contrario.

Ho passato un mese con le monache, vivendo a stretto contatto con loro, condividendo, nei limiti del possibile, momenti di vita quotidiana, ma l'ipotesi preliminare da me elaborata, cioè che esse avessero svolto un ruolo fondamentale nel post-tsunami e nell'elaborazione e configurazione di una spiegazione culturalmente accettabile dell'evento e della sua successiva accettazione, non ha trovato alcun riscontro pratico. In un mese di tempo ho potuto, grazie anche ai legami e alle reti di relazione delle monache con cui vivevo, intervistare otto monache e un monaco (quest'ultimo personaggio molto potente sia in Sri Lanka che nel mondo buddhista) e i risultati emersi sono riassumibili in quattro punti fondamentali:

1- Le monache hanno avuto un ruolo piuttosto marginale e temporalmente breve durante la ricostruzione. La loro azione si è limitata alla sollecitazione della solidarietà con le vittime e alla raccolta tra i laici di beni di prima necessità, durata al massimo una settimana, dopo la quale sono tornate a svolgere le loro attività quotidiane. Non c'è stato, almeno per quanto riguarda le monache da me intervistate, nessun tipo di supporto che non fosse di tipo materialistico-economico.

2- Le monache occupano un ruolo marginale all'interno della società e specificatamente del clero buddhista e il loro ordinamento viene ancora ampiamente osteggiato sia dalle figure buddhiste maschili, monaci molto potenti, che dai laici stessi. Il governo non finanzia i loro monasteri, cosa che invece accade per quelli maschili. Da qui la ragione fondamentale del gap economico tra monasteri maschili e quelli femminili, i quali ultimi sopravvivono solo grazie alle donazioni (molto

meno numerose e di minore entità economica rispetto a quelle elargite ai monasteri maschili) e da attività lavorative che le monache sono costrette a compiere, come insegnare Buddismo nelle scuole. Da questa differenza economica è dipesa l'impossibilità per loro di dare un aiuto economicamente più significativo, soprattutto durante la ricostruzione, cosa che invece hanno potuto fare i monaci. Come esempio posso riportare il caso del monaco da me intervistato, promotore, tra le tante, dell'intera ricostruzione di un villaggio a sud dello Sri Lanka, completamente distrutto dallo tsunami. Rivolgendosi ad esso il monaco me ne parlava definendolo "Il mio villaggio".

Ho potuto constatare anche un enorme differenza nello stile di vita tra i monaci e le monache: mentre i primi vivono nell'abbondanza e a volte nel lusso (malgrado il Buddha abbia insegnato una vita che abbandoni e rifiuti le ricchezze, gli eccessi e le comodità) le condizioni in cui versa la vita delle seconde sono più improntate verso la sobrietà e la semplicità. Mai però mi è capitato di assistere a scene di povertà tra le monache in quanto è dovere dei credenti laici supportare economicamente gli ordinati, premio acquisizione di meriti positivi.

3- La particolare visione del disastro, derivante dalla specifica visione dell'universo che ho precedentemente esposto, durante gli incontri, rendeva incomprensibili ai miei interlocutori le motivazioni che spingevano una giovane studentessa italiana a recarsi a migliaia di chilometri di distanza, vivere in condizioni completamente diverse da quelle usuali, per fare domande astratte su un evento accaduto anni prima (ormai otto anni), trattandosi oltretutto di un evento considerato naturale, appartenente ad un ciclo cosmico, nei confronti del quale l'uomo non può intervenire. È stato molto difficile convincerli a parlarmi dello tsunami. Oltre alla difficoltà dovuta al dolore provocato dal rievocare un momento violentemente drammatico della propria vita, spesso è capitato che alle mie domande loro rispondessero con un'altra domanda: "Perché lo vuoi sapere? Ormai è successo tanto tempo fa". Le mie spiegazioni accademiche non li hanno mai convinti. Le ragioni di questo comportamento non vanno ricercate, a mio modesto parere, solo ed esclusivamente nella teoria dell'oblio, secondo la quale i soggetti tenderebbero a voler dimenticare fatti ed accadimenti particolarmente traumatici della propria vita, coprendoli da un velo di oblio, tentando di dimenticarli completamente. Lo tsunami era ben presente nelle coscienze dei miei interlocutori e di altri individui con cui ho potuto parlare riguardo all'argomento. Per loro era incomprensibile continuare a parlarne, non ne riuscivano a cogliere il fine e questo e le mie insistenze li indisponevano particolarmente al dialogo. Per loro lo tsunami appartiene al passato e al passato non si può rimediare.

Il monaco da me intervistato alla mia domanda: "Come hanno reagito le persone dopo lo tsunami del 2004?" ha risposto chiaramente: "I Buddhisti hanno una visione della vita

impermanente. Lo tsunami è stato un evento naturale, che fa parte di un ciclo, nessuno ha potuto farci niente”. Seguitando con le mie domande gli ho chiesto: E se succedesse nuovamente?” Lui prontamente ha risposto:

Per il Buddhista la vita è improntata sul presente. Nessuno può rimediare al passato ne prevedere cosa accadrà in futuro. Tutto può succedere e l'uomo non può intervenire sugli eventi naturali. Loro (i buddhisti) non pensano al passato, per loro non ha senso, non ha importanza. L'unica cosa che si può fare è costruirsi un karman positivo nella vita presente.

4- Uno dei maggiori problemi sorti durante il mese di campo è stato quello inerente la lingua e la traduzione. Le interviste sono state condotte, tutte tranne una, grazie alla traduzione dal singalese all'inglese da parte di una delle monache con cui vivevo, la quale aveva una conoscenza alquanto basilare della lingua anglofona. Avendola precedentemente intervistata (è stata infatti la prima), aiutandomi nella conduzione e traduzione delle interviste, sentendo le stesse domande, spesso non rigirava la domanda all'intervistata, ma mi rispondeva lei dicendomi: “Questo te l'ho già detto io” e mi ripeteva quello che lei pensava sull'argomento e che io avevo già sentito. Non sono mai riuscita a farle capire che a me servivano più punti di vista e che avevo bisogno di sapere quello che ognuna delle mie interlocutrici pensava e aveva da dire riguardo l'argomento e la sua esperienza personale. Ho dovuto spesso insistere affinché lei facesse la domanda e si limitasse a tradurre.

Le interviste, sicuramente ricche di spunti, ma condotte con difficoltà e numerose incomprensioni, erano lunghe ed estenuanti. Molto spesso anche io ho dubitato sull'utilità di quello che stavo facendo e per arrivare ad una risposta che mi soddisfacesse spesso mi sono trovata ad insistere. Le interviste mi sembrano forzate e la mia conduzione di esse mi dava l'impressione che arrivasse a far dire alle mie interlocutrici quello che io volevo sentirmi dire. La difficoltà dettata dalla differenza linguistica era un macigno che gravava pesantemente sia su di me che sulle mie interlocutrici, mettendo di malumore tutti i soggetti implicati e creando una situazione di stress e pressione spesso insopportabili.

Consapevole del fatto che tutti questi ostacoli facciano parte della ricerca etnografica, il problema fondamentale è stato il tempo: avrei potuto, con difficoltà e pazienza, lentamente scavare e recuperare significati e costruzioni culturali indubbiamente presenti. Ma avrei avuto bisogno di chissà quanto tempo, avrei dovuto imparare il singalese, una lingua sicuramente di non facile acquisizione, per meglio entrare in contatto con i miei interlocutori e parlare di un argomento così difficile ed intimo. Tre anni di dottorato non sarebbero stati sufficienti nemmeno per iniziare ad impostare la ricerca.

Contemporaneamente a questi avvenimenti personali si è verificato il 20 Maggio del 2012 il terremoto nel modenese. La notizia mi è stata data da un ragazzo che frequentava il monastero (era il factotum che aiutava le monache, unico laico di sesso maschile autorizzato a “girare” in monastero) che aveva sentito la notizia al telegiornale. Tralasciando il terrore iniziale di sapere che a pochi chilometri dalla città in cui vivono mio fratello e molti amici e conoscenti un terremoto di magnitudo intorno ai 5 gradi della scala Richter, scatenatosi tra l'altro in piena notte, aveva causato la morte di una decina di persone e recato danni a parecchi edifici e monumenti. Mi sono trovata davanti ad un incubo che si era già verificato nel 2009. Le ricerche sul campo sono spesso colorate da coincidenze incomprensibili. La prima volta che mi recai in Sri Lanka, il 6 Aprile 2009, dopo due mesi di campo, si verificò il terremoto all'Aquila. La notizia mi fece riflettere già allora su come e quanto i disastri possano diventare, da un momento all'altro, quotidianità di chiunque. E poi di nuovo la seconda volta nel modenese. Sono stati tanti i pensieri che hanno aggredito e turbato la mia mente. Il fatto di trovarmi a migliaia di chilometri di distanza, in un luogo per certi versi ostile, sicuramente di non facile impatto, per studiare un disastro avvenuto ormai otto anni addietro, intervistando delle persone che non erano bendisposte né a capire né a rispondere alle mie domande, questo sicuramente dovuto anche ad una differenza abissale dei presupposti culturali di riferimento con i quali elaborare la realtà e l'esperienza personale, mi si palesò fortemente come un paradosso.

Tornata a casa ero giunta a possedere due certezze:

- 1- L'impossibilità di verificare le mie ipotesi dovuta alla mancanza del tempo necessario per ricercare quei fenomeni culturali che io invece avevo ipotizzato di trovare con facilità.
- 2- L'accadimento di un fenomeno disastroso “at home”, interessante e ricco di spunti potenzialmente fecondi.

Dopo un'attenta ed approfondita analisi dei pro e dei contro, in accordo con la mia tutor, ho deciso di concentrarmi sul terremoto del 20 Maggio, sviluppando la ricerca da un punto di vista che mettesse in evidenza quali sono le risposte socio-culturali elaborate localmente al disastro, ma ponendo l'accento sugli effetti positivi del terremoto ed andando ad indagare quali processi costruttivi esso avesse innescato a livello socio-culturale tra i sopravvissuti.

7. Presentazione del nuovo progetto: “LA TERRA TREMA”. Un percorso di indagine e alcune riflessioni in Antropologia dei disastri

7.1 Oggetto di ricerca

Col seguente progetto si propone una ricerca tesa allo studio dei disastri attraverso un approccio socio-antropologico, focalizzando l'analisi sulle interconnessioni che inevitabilmente si creano tra gruppi, credenze, strutture politiche e istituzioni sociali, al verificarsi di una catastrofe (Prince, 1920). Si intende porre l'attenzione sulle modalità particolari, storicamente e localmente determinate, con cui un gruppo specifico costruisce culturalmente e plasma i propri concetti di disastro, rischio e vulnerabilità.

In primo luogo si adotterà la definizione socio-antropologica di disastro come “tipo e grado di disgregazione sociale che segue l'impatto di un agente distruttivo (fenomeno naturale o tecnologico e quindi un evento fisico) su una comunità”. Esso verrà analizzato come un fenomeno sociale che si manifesta attraverso una disarticolazione della struttura sociale e del sistema di significati, localmente determinato. Questa definizione mette in evidenza come gli effetti potenziali della crisi siano intrinseci al sistema sociale colpito, il quale esprime un determinato grado di vulnerabilità. Essa dunque dipende dal livello di “dominabilità cognitiva” che ogni sistema sociale elabora e mette in pratica dell'evento catastrofico. Alla luce di quanto detto il disastro risulta definibile come un processo complesso, in cui il tempo ne è la spina dorsale e lo spazio il medium della sua espressione (Alexander, 1993), e che si attiva gradualmente durante un periodo di gestazione/incubazione, che, nel caso specifico, verrà analizzato durante un periodo di campo di circa due anni, prendendolo in considerazione dal suo accadere al post catastrofe, cercando di farne emergere gli effetti sempre culturalmente e localmente determinati.

Nello specifico, attraverso l'analisi antropologica ed una ricerca etnografica, ci si focalizzerà sull'analisi del prima, durante e dopo l'evento e si tenterà di riportare le testimonianze della popolazione vittima del terremoto che il 20 Maggio del 2012 ha colpito il modenese in Emilia Romagna, una delle zone economicamente più potenti d'Italia.

7.2. Obiettivi e finalità

Lo studio verterà in prima istanza sull'analisi di questo tipo di evento, il “terremoto”, inserendolo nel contesto fisico-geologico italiano ma anche in quello economico, sociale e culturale, sulla sua particolare fenomenologia e su quali ripercussioni esso abbia avuto sulla popolazione a livello individuale e collettivo.

Verrà scelto un luogo (uno dei ampi autogestiti, quello di Mirandola) ed un gruppo di riferimento specifici con cui si lavorerà per circa due anni sui concetti di disastro, vulnerabilità, rischio e pericolo. Si procederà studiando questo contesto attraverso il presupposto teorico elaborato dall'approccio socio-antropologico ai disastri, in base al quale, al verificarsi di un evento catastrofico, il potere antropopietico della cultura si manifesta con modalità storicamente e localmente determinate, per riattivare i dispositivi di auto-costruzione della propria identità e di auto-definizione del sé e del proprio gruppo di appartenenza; come alcuni legami/alleanze vengano distrutti o rafforzati e/o se ne creino di nuovi. Verrà data particolare attenzione alle forze politiche e sociali che spesso attecchiscono e prendono forma in questi contesti particolarmente fecondi.

Si tenterà di concettualizzare gli aspetti socio-culturali del disastro con un'analisi dei fenomeni estremi e dei contesti di emergenza di massa. Nello specifico, attraverso l'analisi antropologica ed una ricerca etnografica di campo, si tenterà di riportare le testimonianze dei sopravvissuti, attraverso le loro storie e narrazioni.

Usufruendo degli apporti teorici inerenti lo studio socio-antropologico dei disastri, le ipotesi proposte sono le seguenti.

1[^] ipotesi

Con l'intento di osservare e analizzare il rapporto tra catastrofe e mutamento sociale (Prince, 1920), si partirà dal dato fondamentale che il disastro, nel suo accadere, realizza una profonda trasformazione nell'organizzazione sociale. Il mutamento si genera da due diverse tipologie di fattori, intra ed extra sociali, i quali creano delle interferenze nell'equilibrio causando la sovversione dell'intero ordine sociale. Analizzare gli effetti di un disastro su un sistema sociale significa analizzarne la natura e osservare come l'evento catastrofico produca uno sconvolgimento profondo dell'organizzazione sociale e del sistema locale di significati (Sorokin, 1942), con la conseguente necessità di ripristinare un nuovo ordine/equilibrio, la cui natura dipenderà dalle esigenze e dalle scelte poste in essere dai diversi attori sociali.

Secondo la Scuola Ecologica di Boulder, gli individui rispondono a un disastro spinti dalla percezione che essi ne hanno, prodotta da variabili personali e socio-culturali, derivanti da comportamenti e percezioni condivisi (White, 1974). Sebbene quest'approccio nella sua piena applicabilità sia stato fortemente criticato e tacciato di riduzionismo psicologico (Drabek, 1965), esso ha avuto la funzione di spunto per l'elaborazione di un approccio che consideri le relazioni (Sorokin, 1942) variabili tra *società*, *esseri umani* e *ambiente*, che prefigurano la situazione critica che ne deriva, e di un quadro teorico che colleghi il *microcosmo* fatto di reazioni, scelte e comportamenti individuali, al *macrocosmo* costituito da processi istituzionali, politiche e interventi

della comunità (Hewitt, 1983). Il disastro da questo contesto emerge come il risultato della connessione tra *società*, *tecnologia* e *ambiente* (Hoffman; Oliver-Smith, 1999; 2002).

Le risposte culturali elaborate localmente, attraverso il potere costruttivo della cultura, risultano essenziali per la sopravvivenza, soprattutto in situazioni di estrema crisi come quelle conseguenti ad una catastrofe. Si creano nuovi rapporti e relazioni, nascono comitati, si formano gruppi, vengono fondate associazioni, all'interno delle quali gli individui si ricreano come comunità, caricandosi di una nuova e più potente forza identitaria e nutrendo la loro capacità di autodeterminazione e reciproco aiuto.

Alla luce di questo quadro teorico si prenderà ad oggetto di ricerca uno tra i numerosi campi autogestiti nati spontaneamente a pochi giorni dall'evento, tentando in prima istanza di darne una definizione, partendo dalle risposte fornite dagli interlocutori stessi, per poi tentare di rispondere alle seguenti domande:

- *Cosa è un "campo-autogestito" e su cosa si basa la sua definizione?*
- *Quali sono le caratteristiche che lo differenziano da quelli "non autogestiti".*
- *Da chi sono stati creati?*
- *In risposta a cosa e per quali motivazioni?*
- *Quali scelte e comportamenti determinano a livello individuale e collettivo?*
- *Che ruolo assume nella ridefinizione della solidarietà sociale e dell'autodeterminazione come alternativa agli interventi di assistenzialismo e come fattore del processo di ri-costruzione identitaria?*
- *Quali sono le forze sociali e politiche che entrano in gioco in questo contesto?*

Attraverso l'analisi di questo particolare contesto, nato in una comunità/villaggio/insediamento specifico che elabora nuovi modi, storicamente e localmente determinati, di reagire alla tragedia, a partire dalle proprie forze, si tenterà di rispondere a domande più generali, ponendo però l'accento su ciò che il disastro crea in positivo e analizzando i rapporti interpersonali di supporto o isolamento che si creano o no tra le vittime e il proprio sistema governativo di riferimento, tra vittime e connazionali ma anche e soprattutto tra le vittime stesse, in riferimento alla catastrofe e al loro stesso status, quali:

- *Cosa genera/crea a livello micro-sociale un disastro?*
- *Quali sono i suoi effetti sui repertori di memoria e identità?*
- *Esso ha delle ripercussioni sulla solidarietà sociale? Se sì, quali?*

2^ ipotesi

Partendo dal presupposto che la comprensione di un disastro dipende dalle interpretazioni del nesso uomo-luogo, è da rilevare l'importanza dell'analisi delle diverse forme, storicamente e localmente determinate, di percepire il rischio e la vulnerabilità, interpretando i significati simbolici che le società conferiscono allo spazio, spiegandone la funzione nel processo di azione sociale. Incentrando l'analisi sul concetto di “spatializing culture” (Low, 1986) per il quale è necessario collocare fisicamente e concettualizzare le pratiche e le relazioni nello spazio sociale, si potrebbe ridefinire il paesaggio come prodotto della sintesi tra un dato naturale e una percezione sensoriale. L'ambiente naturale risulta quindi continuamente ricostruito dall'uomo e assume un valore storico ed emozionale che lo trasforma. Sulla struttura fisica di un luogo si sovrappone una specifica struttura di sentimento, per cui la comprensione antropologica si sviluppa dall'analisi di due fattori fondamentali: la catastrofe e il microcosmo che la subisce.

Vulnerabilità e rischio sono due aspetti trans-culturali, in quanto molteplici e differenti sono le percezioni socio-culturali di cataclisma e delle probabilità che esso si verifichi. Queste *razionalità multiple* determinano delle scelte particolari che orientano comportamenti concreti di accettazione o negazione del rischio, degli interventi e degli aiuti, dei progetti di ricostruzione (Ligi, 2009).

Secondo il paradigma costruzionista, elaborato dalle *teorie socio-culturali*, la definizione del rischio dipende da fattori soggettivi dei singoli e dei gruppi che con esso si devono confrontare. Il rischio è un prodotto mentale, una modalità di categorizzare gli eventi derivante dai processi di mediazione socio-culturale che l'hanno generata. Dunque non esistono rischi in sé, ma solo convenzioni sociali su cosa sia un rischio e cosa non lo sia. Le nostre percezioni e rappresentazioni individuali sono, allora, plasmate dalle regole sociali da cui siamo agiti (Lupton 2003; Ligi, 2009). Il termine palesa una percezione soggettiva e, contemporaneamente, una rappresentazione sociale diffusa, per cui le strategie di gestione e controllo del rischio appaiono come il risultato di negoziazione sociale. La percezione del rischio e la valutazione dei fattori di vulnerabilità sono processi legittimati da pratiche sociali che posseggono una loro razionalità, elaborate da una comunità umana che stabilisce con il proprio ambiente nessi fisici, materiali, simbolici e valoriali (Douglas, 1996; Lupton, 2003; Ligi 2009).

Partendo da questi presupposti teorici ci si vorrebbe interrogare sul tipo di vulnerabilità con la quale nello specifico si avrà a che fare, ipotizzando una “vulnerabilità espansa (permanente/differita)” creata dagli esperti e supportata a livello mediatico. Una delle questioni affrontate dall'antropologia dei disastri è il ruolo dei mass-media nella costruzione del concetto di rischio: sono i mass-media, infatti, che, nell'attuale *villaggio globale*, rivelano, diffondono e plasmano la percezione e l'accettabilità del rischio. Partendo da questo presupposto si vorrebbero

osservare e analizzare le ripercussioni socio-culturali, a livello locale e di microcosmo, delle affermazioni e delle supposizioni espresse dai mass media e dagli “esperti” riguardo al rischio-terremoto “continuato” che accompagnerà la vita dei residenti nella zona interessata per almeno due anni. Si vorrebbe indagare quali conseguenze queste affermazioni, avvalorate da “scientificità”, abbiano creato e continuino a creare a livello individuale e collettivo, verificando e sviluppando il concetto di un tipo di vulnerabilità che si presenta come duratura, che si ripercuote sulle vittime per un periodo di tempo definito e previsto, creando un particolare tipo di precarietà umana.

Verrà verificato il carattere culturale dei concetti di rischio e vulnerabilità rispondendo a quesiti quali:

-Sono essi categorie già date ed esistenti come realtà oggettive, o al contrario, categorie cognitive che rendono rappresentabili e manipolabili in termini statistici, sociologici ed epidemiologici eventi e fenomeni concreti?

-La cultura svolge un ruolo attivo nel gestire, ordinare e dare senso alla catastrofe?

*-Quale percezione di **vulnerabilità e rischio** gli interlocutori hanno elaborato alla luce dei propri feedback culturali?*

-Il significato che una precisa comunità attribuisce al male e alla disgrazia ha degli effetti nel costruire la percezione del rischio e dunque la vulnerabilità sociale?

-Se e in che modo le operazioni e le categorie dello spirito sono legate con gli aspetti più materiali della ricostruzione ?

-Come le costellazioni simboliche di significati, affetti e valori si saldano alle strutture fisiche dei centri abitati e degli ambienti naturali?

-Che significato specifico hanno i luoghi abitati, quale invece i campi autogestiti e quale nuova valenza assumono?

-Esiste un aspetto sentimentale ed emotivo, che lega indissolubilmente gli individui al proprio luogo d'origine?

-Quali tipologie identitarie vengono ri-negoziare in riferimento a questi contesti?

-Quale particolare tipo di concetto di casa emerge in questi contesti?

-Da quale background culturale deriva la decisione di non abbandonare il proprio luogo natio, la propria casa e, conseguentemente, i propri affetti e le proprie relazioni, pur consapevoli del rischio al quale si è esposti?

7.3 Status questionis

La letteratura antropologica che si occupa di disastri rimarca la primaria importanza di una approfondita conoscenza del contesto storico, sociale e culturale dei luoghi colpiti dalle catastrofi,

insistendo sul fatto che tutte le variabili fisiche dell'evento catastrofico risultano parziali e per ciò stesso insufficienti a dare una spiegazione della crisi che ne consegue. Lo studio di processi fisici oggettivi che generano un disastro naturale deve andare di pari passo ad una comprensione profonda dei processi sociali e culturali messi in atto dal verificarsi del disastro stesso (Hoffman, Oliver-Smith, 1999, Rosaldo, 2001; Turner, Pidgeon, 2001, Lupton, 2003).

Contemporaneamente i concetti di vulnerabilità e rischio sono stati trattati di recente dall'antropologia come prodotti culturali contingenti (Douglas, 1996; Lupton, 2003; Ligi 2009;), risultato di un processo di costruzione storicamente, socialmente e localmente determinato, piuttosto che come mere categorie manipolabili ai fini di un uso statistico, sociologico ed epidemiologico in riferimento ad eventi e fenomeni concreti. Gli individui scelgono cosa sia rischioso o no e questa selezione permette la gestione dei rischi, risultando essenziale per l'attuazione del loro ordinamento e comprensione, per la loro capacità di funzionare e per l'identità degli individui e delle culture, giungendo ad una maggiore consapevolezza delle ragioni che spingono alla manipolazione di ciò che è parte della propria esperienza (Oliver-Smith, 1996; Botta, 1987; Ligi, 2009;).

In ultimo è stato sottolineato come l'ambiente incorpori un senso attraverso il quale le persone si autodefiniscono e che, in continua mutazione, media il nostro stesso modo di concepirlo (Massey, Jess, 2001). Emerge dunque l'importanza del potere costruttivo della cultura secondo la teorizzazione antropologica del lavoro antropopoietico del *fare/costruire* le comunità e le culture, storicamente e localmente determinato, e del concetto di *identità*, da intendersi necessariamente come dinamico, in continua mutazione, la cui determinazione è data dalla relazione *io-l'altro*, senza la quale non potrebbe sussistere (Remotti, 1996; Fabietti, Matera, 2000; Fabietti, Malighetti, Matera, 2002). Le spiegazioni locali riguardo ai disastri risultano *costruzioni culturali* che dipendono dal contesto all'interno del quale vengono prodotte, ed è importante, per la comprensione dei fenomeni, dare spazio alle risposte elaborate localmente dagli attori sociali (Douglas, 1996; Lupton, 2003).

7.4. Metodologie, strumenti e percorsi

Il lavoro di campo si protrarrà all'incirca per 24 mesi e avrà come locazione uno dei tanti campi autogestiti che continuano a nascere spontaneamente, scelto secondo caratteristiche che meglio si confanno ad una migliore riuscita della ricerca (si è iniziato ad indagare da quelli di Mirandola e Fossoli).

L'indagine verrà incentrata su due piani principali: da una parte l'osservazione diretta e personale del fenomeno considerato; dall'altra la sua interpretazione attraverso le testimonianze dei

protagonisti. Nel particolare si intenderebbe seguire le seguenti fasi:

1. l'acquisizione di un quadro di riferimento teorico sugli studi riguardanti le tematiche esaminate e l'approfondimento della conoscenza storica, socio-culturale, politica e economica dell'Emilia e, nella fattispecie, della zona del modenese presa in esame, in modo tale da avere un quadro il più possibile completo del contesto nel quale si andrà a lavorare;
2. l'"osservazione della partecipazione" in qualità di *spettatrice attiva* dei fenomeni connessi all'elaborazione, a livello locale, delle risposte socio-culturali all'evento catastrofico, e successivamente di alcuni momenti di vita quotidiana in quelle famiglie che hanno vissuto il dramma della perdita e subito la *crisi di senso* che ne è conseguita, attraverso visite e contatti con gli interessati. In questa fase si terrà un diario di campo e si procederà alla creazione di un book fotografico e di una piccola "biblioteca audiovisiva";
3. la realizzazione di una serie di interviste con informatori residenti nell'ambito territoriale oggetto di indagine. Si prenderebbe in esame un campione di persone di diversa estrazione sociale, età e sesso direttamente coinvolte nel disastro analizzato – e per questo protagonisti del processo di produzione di senso posto in essere da loro stessi, dando però maggiore spazio analitico al ruolo dei giovani e ai loro modi di pensare e parlare della catastrofe e di reagire ad essa. Si tenterà, dunque, di entrare in contatto con la popolazione locale e di riportarne le testimonianze riguardo al suo vissuto quotidiano prima, durante e dopo il disastro, privilegiando l'aspetto qualitativo dei racconti.

Quanto alle modalità di conduzione delle interviste si vorrebbe privilegiare quella *libera* di tipo *qualitativo*, tale da sviluppare una conversazione discorsiva con l'interlocutore in un *incontro dialettico*, costruendo un processo di interazione e scambio reciproci. Si intende utilizzare, nello specifico, l'*intervista non strutturata in profondità*, in modo da accertarsi che determinati argomenti vengano toccati nel corso della conversazione secondo le forme e i modi specifici del caso e della situazione.

La rilevazione delle informazioni mediante interazione verbale si avvarrà di temari semi-strutturati, discorsivi e flessibili. Ogni intervista verrà elaborata in relazione al diverso tipo di informatore. Si intende svolgere le interviste in ambiente informale ed amichevole, realizzabile attraverso incontri e/o colloqui preparatori. Esse saranno registrate tramite un lettore-registratore, in file trasportabili poi nel computer; ciascuna verrà successivamente sbobinata in forma integrale, mantenendo nella versione scritta la forma linguistica in cui si esprimono gli informatori. Le registrazioni saranno conservate e catalogate; i dossier d'intervista risultanti saranno completati ciascuno dalla compilazione di una scheda contenente informazioni relative alla struttura dell'intervista (data, luogo e durata), ai dati socio-anagrafici dell'intervistato, alla modalità di conduzione dell'intervista, agli atteggiamenti verso l'intervistatore e l'intervista stessa da parte

dell'informatore, al suo livello di partecipazione, alla sua mimica e al grado di completezza dell'intervista.

Si stabiliranno dei contatti con diversi centri di ricerca, università e organizzazioni governative e non, in Italia, che lavorano in questo ambito, fondamentali per una completa ed esaustiva conoscenza del contesto specifico in cui si andrà ad operare.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander D., 1993, «Il tempo e lo spazio nello studio dei disastri», in Botta G. (a cura di), 1993, *Eventi naturali oggi. La geografia e le altre discipline*, Cisalpino, Milano.
- Alexander D., 2000, *Confronting Catastrophe*, Oxford University Press, Oxford.
- Arnol'd V.I., 1990, *Teorie delle catastrofi*, Bollati-Boringhieri, Torino [tit. or. *Teorija Katastrof, Znanie, Moskva, 1981*].
- Axia V., 2006, *Emergenza e psicologia. Mente umana, pericolo e sopravvivenza*, il Mulino, Bologna.
- Bankoff G., Frerks G., Hilhorst D. (a cura di), 2004, *Mapping Vulnerability. Disaster, Development and People*, Earthscan, London.
- Barkun M., 1974, *Disaster and the Millenium*, Yale University Press, New Haven.
- Bauman Z., 1999, *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna.
- Bauman Z., 2007, *Modus vivendi. Inferno e utopia nel mondo liquido*, Laterza, Bari.
- Beck U., 1995, *Ecological Enlightenment. Essays on the Politics oh the Risk Society*, Humanities Press, Highlands [tit. or. *Politik in der Risikogesellschaft. Essay und Analysen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991].
- Beck U., 2001, *La società del rischio. Verso una nuova modernità*, Carocci, Roma [tit. or. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986].
- Bianchi E., 1993, «Uomo, rischio, natura: considerazioni intorno allo stato presente della ricerca», in Botta G. (a cura di), 1993, *Eventi naturali oggi. La geografia e le altre discipline*, Cisalpino, Milano.
- Boholm A., 1996, «Risk perception and social anthropology: critique of cultura theory», in *Ethnos*, n. 61, pp. 64-84.
- Botta G., 1987, *Calamità naturali e studi geografici*, in G. Corna-Pellegrini (a cura di), *Aspetti e problemi della geografia*, Marzorati, Settimo Milanese, vol. I.
- Botta G. (a cura di), 1991, *Prodigi, paure, ragione. Eventi naturali oggi*, Guerini, Milano.
- Botta G. (a cura di), 1993, *Eventi naturali oggi. La geografia e le altre discipline*, Cisalpino, Milano.
- Caplan P. (a cura di), 2000, *Risk Revisited*, Pluto Press, London.
- Castel R., 2004, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino [tit. or. *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?*, Seuil, Paris, 2003].
- Castelli C., Sbattella F., 2003, *Psicologia dei disastri. Interventi relazionali in contesti di emergenza*, Carocci, Roma.

- Douglas M., 1996, *Rischio e colpa*, il Mulino, Bologna [tit. or. *Risk and blame: essays in cultural theory*, Routledge, New York, 1992].
- Douglas M., 2003, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, il Mulino, Bologna [tit. or. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge, New York, 1966].
- Drabek T. N., 1965, *Human System Responses to Disaster. An Inventory of Sociological Finding*, Springer, New York
- Fabietti U., 1998, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma.
- Fabietti U., Matera V., 2000, *Memoria e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Meltemi, Roma.
- Fabietti U., Malighetti R., Matera V., 2002, *Dal tribale al globale*, Mondadori, Milano.
- Filoramo G. (a cura di), 2005, «Storia delle religioni. Cina ed estremo oriente», in Id., *Storia delle religioni*, Laterza, Bari, vol. X.
- Franci G. R., 2004. *IL buddhismo*, Il Mulino, Bologna
- Geipel R., 1989, *Friuli. Aspetti sociogeografici di una catastrofe sismica*, Franco Angelo, Milano.
- Geertz C., 1973, *Interpretation of culture*, Basic Books, New York
- Hewitt K., 1983, *Interpretation of Calamity*, Allen & Unwin, London
- Hoffman S. M., Oliver-Smith A. (a cura di), 1999, *The Angry Earth. Disaster in Anthropological Perspective*, Routledge, London.
- Hoffman S., Oliver-Smith A. (a cura di), 2002, *Catastrophe and Culture. The Anthropology of Disaster*, SAR, Santa Fe.
- Iovino S., 2004, *Filosofia ambientale. Natura, etica, società*. Carocci, Roma.
- Krimsky S., Golding D., 1982, *Social Theories of Risk*, Praeger, London.
- Ligi G., 2009, *Antropologia dei disastri*, Editori Laterza, Roma-Bari.
- Low S., 1986, *Spatializing culture: the social production and social construction of public space in Costa Rica*, in «American Ethnologist», n. 23.
- Lupton D., 1999, (a cura di), *Risk and Sociocultural Theory. New Direction and Perspectives*, Cambriedge University Press, Cambriedge.
- Lupton D., 2003, *Il rischio. Percezioni, simboli e culture*, il Mulino, Bologna [tit. or. *Risk*, Routledge, London, 1999].
- Massey D., Jess P., (a cura di), 2001, *Luoghi, culture e globalizzazione*, Libreria Utet, Torino [tit. or. *A Place in the World? Places, Cultures and Globalization*, The Open University, Oxford, 1995].
- Marinelli A., 1993, *La costruzione sociale del rischio*, Franco Angeli, Milano.
- Morgia F., 2007, *Catastrofi: istruzioni per l'uso*, Meltemi, Roma.
- Oliver-Smith A., 1996, *Anthropological research on hazard and disaster*, in «Annual Review of

- Anthropology», n. 25.
- Prince S. H., 1920, *Catastrophe and Social Change. Based upon a Sociological Study of the Halifax Disaster*, Columbia University Press, New York.
- Quarantelli E. L. (a cura di), 1978, *Disasters. Theory and Research*, Sage Publications, Beverly Hills.
- Remotti F., 1996, *Contro l'identità*, Laterza, Bari.
- Rosaldo R., 2001, «Il dolore e la rabbia di un cacciatore di teste», in Id., *Cultura e verità. Rifare l'analisi sociale*, Meltemi, Roma, pp. 37-63 [tit. or. *Culture ad Truth*, Bacon Press, Boston, 1989].
- Rufin J.-C., 1999a, «Puor l'humanitaire. Dépasser le sentiment d'échec», *Le Débat*, n. 105, pp. 4-21.
- Slovic P., 2000, *The Perception of Risk*, Earthscan, London.
- Sorokin P. A., 1942, *Man and Society in Calamity*, E. P. Dotton & Co., New York.
- Schwarz M., Thompson M., 1993, *Il rischio tecnologico. Differenze culturali e azione politica*, Guerini, Milano.
- Trentini M., 2006, *Rischio e società*, Carocci, Roma.
- Turner B. A., Pidgeon N. F., 2001, *Disastri. Dinamiche organizzative e responsabilità umane*, Edizioni di Comunità, Torino [tit. or. *Man-made Disasters*, Butterworth-Heinemann, London, 1997].
- Vineis P., 1990, *Modelli di rischio. Epidemiologia e causalità*, Einaudi, Torino.
- Western K. A., 1972, *The Epidemiology of Natural and Man-Made Disasters. The Present State of The Art*, Academic Diploma in Tropical Public Health dissertation, London School of Hygiene and Tropical Medicine, University of London, London.
- White G., 1974, *Natural Hazard: Local, National, Global*, Oxford University Press, New York.