



HAL
open science

Disasters in popular cultures

Giovanni Gugg, Elisabetta Dall'Ò, Domenica Borriello

► **To cite this version:**

Giovanni Gugg, Elisabetta Dall'Ò, Domenica Borriello (Dir.). Disasters in popular cultures. *Il Sileno Edizioni*, 2 (1), 2019, Geographies of the Anthropocene, Francesco De Pascale, 978-88-943275-3-3. hal-02152344

HAL Id: hal-02152344

<https://hal.science/hal-02152344v1>

Submitted on 11 Jun 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

DISASTERS IN POPULAR CULTURES

Giovanni Gugg - Elisabetta Dall'Ò - Domenica Borriello
Editors

Preface by Joël Candau



IL Sileno
Edizioni

OPEN ACCESS
PEER-REVIEWED
SERIES



Geographies
of the
Anthropocene



Geographies of the Anthropocene

OPEN
ACCESS



PEER-REVIEWED
SERIES

ISSN 2611-3171

Geographies of the Anthropocene

Open Access and Peer-Reviewed series

Editor-In-Chief: Francesco De Pascale (CNR – Research Institute for Geo-Hydrological Protection, Italy).

Co-Editors: Marcello Bernardo (Department of Culture, Education and Society, University of Calabria, Italy); Charles Travis (School of Histories and Humanities, Trinity College Dublin; University of Texas, Arlington).

Editorial Board: Mohamed Abioui (Ibn Zohr University, Morocco), Andrea Cerase (INGV Tsunami Alert Center, Italy; Department of Social Sciences and Economics, Sapienza University of Rome, Italy), Valeria Dattilo (University of Calabria, Italy), *Chair*, Dante Di Matteo (“G. d’Annunzio” University of Chieti-Pescara, Italy); Jonathan Gómez Cantero (University of Alicante, Spain; Young Scientists Club, IAPG), Nguvulu Chris Kalenge (University School for Advanced Studies IUSS Pavia, Italy), Battista Liserre (Aix-Marseille University, Campus ESSCA, France), Alessandra Magagna (University of Turin, Italy), Carmine Vacca (CNR-ISMAR, Venice, Italy).

International Scientific Board: Marie-Theres Albert (UNESCO Chair in Heritage Studies, University of Cottbus-Senftenberg, Germany), David Alexander (University College London, England), Loredana Antronico (CNR – Research Institute for Geo-Hydrological Protection, Italy), Lina Maria Calandra (University of L’Aquila, Italy); Salvatore Cannizzaro (University of Catania, Italy), Fabio Carnelli (University of Milano-Bicocca, Italy); Carlo Colloca (University of Catania, Italy); Gian Luigi Corinto (University of Macerata, Italy); Roberto Coscarelli (CNR – Research Institute for Geo-Hydrological Protection, Italy), Sebastiano D’Amico (University of Malta, Malta), Armida de La Garza (University College Cork, Ireland), Elena

Dell’Agnese (University of Milano-Bicocca, Italy; Vice President of IGU), Piero Farabollini (University of Camerino, Italy), Giuseppe Forino (University of Newcastle, Australia), Virginia García Acosta (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, México); Cristiano Giorda (University of Turin, Italy), Giovanni Gugg (University of Naples “Federico II”, Italy, University of Nice Sophia Antipolis, France), Luca Jourdan (University of Bologna, Italy), Francesca Romana Lugerì (ISPRA, University of Camerino, Italy), Fausto Marincioni (Marche Polytechnic University, Italy), Cary J. Mock (University of South Carolina, U.S.A.; Member of IGU Commission on Hazard and Risk), Francesco Muto (University of Calabria, Italy), Gilberto Pambianchi (University of Camerino, Italy; President of the Italian Association of Physical Geography and Geomorphology), Silvia Peppoloni (Istituto Nazionale di Geofisica e Vulcanologia, Italy; Secretary General of IAPG; Councillor of IUGS), Isabel Maria Cogumbreiro Estrela Rego (University of the Azores, Portugal), Andrea Riggio (University of Cassino and Southern Lazio, Italy; President of the Association of Italian Geographers), Bruno Vecchio (University of Florence, Italy), Masumi Zaiki (Seikei University, Japan; Secretary of IGU Commission on Hazard and Risk).

Editorial Assistant, Graphic Project and Layout Design: Franco A. Bilotta;

Website: www.ilsileno.it/geographiesoftheanthropocene;

The book series “Geographies of the Anthropocene” edited by Association for Scientific Promotion “Il Sileno” (Il Sileno Edizioni) will discuss the new processes of the Anthropocene epoch through the various worldviews of geoscientists and humanists, intersecting disciplines of Geosciences, Geography, Geoethics, Philosophy, Socio-Anthropology, Sociology of Environment and Territory, Psychology, Economics, Environmental Humanities and cognate disciplines.

Geoethics focuses on how scientists (natural and social), arts and humanities scholars working in tandem can become more aware of their ethical responsibilities to guide society on matters related to public safety in the face of natural hazards, sustainable use of resources, climate change and protection of the environment. Furthermore, the integrated and multiple perspectives of the Environmental Humanities, can help to more fully understand the cultures of, and the cultures which frame the Anthropocene. Indeed, the focus of

Geoethics and Environmental Humanities research, that is, the analysis of the way humans think and act for the purpose of advising and suggesting appropriate behaviors where human activities interact with the geosphere, is dialectically linked to the complex concept of Anthropocene.

The book series “Geographies of the Anthropocene” publishes online volumes, both collective volumes and monographs, which are set in the perspective of providing reflections, work materials and experimentation in the fields of research and education about the new geographies of the Anthropocene.

“Geographies of the Anthropocene” encourages proposals that address one or more themes, including case studies, but welcome all volumes related to the interdisciplinary context of the Anthropocene. Published volumes are subject to a review process (**double blind peer review**) to ensure their scientific rigor.

The volume proposals can be presented in English, Italian, French or Spanish.

The choice of digital Open Access format is coherent with the flexible structure of the series, in order to facilitate the direct accessibility and usability by both authors and readers.

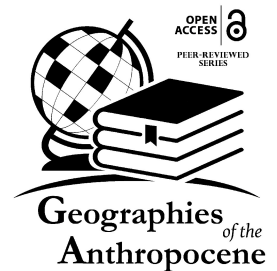
DISASTERS IN POPULAR CULTURES

Giovanni Gugg - Elisabetta Dall'Ò - Domenica Borriello

Editors

Preface by Joël Candau

IL Sileno
Edizioni



“Disasters in Popular Cultures”
Giovanni Gugg, Elisabetta Dall’Ò, Domenica Borriello (Eds.)
is a multilingual volume of the Open Access and peer-reviewed series
“Geographies of the Anthropocene”,
(Il Sileno Edizioni), ISSN 2611-3171.

Languages: English, French, Italian;

www.ilsileno.it/geographiesoftheanthropocene

Cover: Engraving of a giant sitting next to Vesuvius. From: Giacomo Milesio, “Vera Relatione del miserabile, e memorabile caso successo nella falda della montagna di Somma, altrimenti detto Mons Vesuvij”, Napoli, Ottavio Beltrano, 1631.

Copyright © 2019 by Il Sileno Edizioni
Scientific and Cultural Association “Il Sileno”, C.F. 98064830783.
Via Pietro Bucci, Università della Calabria, 87036 - Rende (CS), Italy.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs
3.0 Italy License.



The work, including all its parts, is protected by copyright law. The user at the time of downloading the work accepts all the conditions of the license to use the work, provided and communicated on the website

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/it/legalcode>

ISBN 978-88-943275-3-3

Vol. 2, No. 1, April 2019

CONTENTS

Preface 8

Introduction 12

Section I

Magnitude

1. L'isola nata in mezzo al mare. Mitopoiesi, disastri e microcosmi
Ugo Vuoso 22
2. The Papua New Guinea Liquefied Natural Gas Project and the moral decay of the universe
Michael Main 40
3. Pozzuoli, 2 marzo 1970: lo sgombero del rione Terra nella memoria dei puteolani
Maria Laura Longo 58

Section II

Eruptions

4. Il vulcano meraviglioso. Antropologia del racconto fantastico vesuviano
Giovanni Gugg 77
5. Les Volcans des Virunga à l'Est de la République Démocratique du Congo, une perception populaire: un mythe ou une réalité ?
Patrick Habakaramo, Gracia Mutalegwa, Justin Kahuranyi, Katcho Karume 102
6. *Ka wahine 'ai honua*, la donna che divora la terra: un'analisi eco-antropologica del mito di Pele
Emanuela Borgnino 118
7. The Veil of Saint Agatha in Popular Narratives of Etna Risk
Salvatore Cannizzaro, Gian Luigi Corinto 136

Section III

Conspiracies

8. Les théories du complot : entre croyances, légendes et menaces sociales
Christine Bonardi 160
9. Une esthétique de l'impensable. Miettes pour une anthropologie généralisée du conte vraisemblable
Charlie Galibert 176

Section IV

Impacts

10. I draghi delle Alpi. Cambiamenti climatici, Antropocene e immaginari di ghiaccio
Elisabetta Dall'Ò 197
11. Drought in folklores of India: Mapping the change and continuity in traditional knowledge through orality
Amit Kumar Srivastava 223
12. Unnatural Disasters and the Anthropocene: lessons learnt from anthropological and historical perspectives in Latin America
Virginia García-Acosta 237

The Authors 249

Préface

Joël Candau¹

« Il le faut avouer, le *mal* est sur la terre », écrit Voltaire dans son poème sur le tremblement de terre de Lisbonne de 1755. « De la destruction la nature est l'empire », ajoute-t-il plus loin. Les catastrophes jalonnent effectivement toute notre histoire évolutive, si l'on songe par exemple à la disparition d'autres espèces humaines (Néanderthaliens, Denisoviens), ou aux tragédies provoquées par divers épisodes glaciaires ou encore, pour les périodes plus récentes, aux innombrables désastres qui ont accompagné la sédentarisation, l'établissement de grandes cités puis l'entrée dans l'anthropocène. La catastrophe est au cœur des vies humaines. Or, si on considère que vivre est apprendre à perdre, la catastrophe ne peut que marquer profondément nos mémoires, par la démesure réelle ou perçue de ce qu'elle nous ôte. Mais comment le fait-elle ?

Désastres, catastrophes et récits sont indissociablement liés. Congrûment avec tout travail de mémoire, nos représentations des événements tragiques que nous avons vécus, ou dont nous avons eu connaissance, sont l'objet d'une reconstruction narrative tout au long de nos vies. Ce sont les discours tenus sur ces événements qui vont leur donner un sens, conforter ou pas leur statut de catastrophe et même leur conférer un tel statut (Favier & Granet-Abisset, 2005). Toutes les contributions heureusement réunies par Giovanni Gugg, Elisabetta Dall'Ò et Domenica Borriello dans *Disasters in popular cultures* soulignent à juste titre cette dimension narrative mais aussi imaginaire (rumeurs, prophéties, contes, mythes, récits) des catastrophes.

La variabilité des éclairages narratifs dépend de divers biais cognitifs, bien connus dans la littérature scientifique. Ils sont nombreux, que je me contente de citer : biais rétrospectif, biais de disponibilité, biais d'ancrage, effet de primauté, effet de récence, etc. Je me bornerai à évoquer brièvement dans cette préface deux autres biais dont les effets sur la mise en récit des catastrophes sont les plus forts. Le premier d'entre eux est indubitablement le biais biographique. Il ne s'agit pas – ou pas seulement - du biais narcissique qui accompagne souvent tout récit d'un désastre à la première personne : « j'étais là ! j'ai tout vu ! ». Ce biais est accentué aujourd'hui par

¹ Laboratoire d'Anthropologie et de Psychologie Cognitives et Sociales, Université Côte d'Azur, Nice, France, e-mail : joel.candau@univ-cotedazur.fr.

les nouvelles technologies, puisque filmer une catastrophe avec un *smartphone* garantit à tout un chacun son quart d'heure de célébrité warholien. Dans ce cas, l'objectif est moins de transmettre l'expérience que d'attester de la présence du témoin. Le biais biographique va bien au-delà. Il se traduit par une réinterprétation des événements tout au long de la vie. Par exemple, Halbwachs (1950 : 47) évoque une scène à laquelle assista Stendhal à l'âge de 5 ans. Lors de la journée des Tuiles à Grenoble, le 7 juin 1788, le futur écrivain vit un ouvrier chapelier qui avait été blessé dans le dos d'un coup de baïonnette pendant l'émeute populaire. Stendhal en garda un souvenir très net, mais ce n'est que plus tard qu'il fut capable de réinterpréter l'événement dans le cadre d'une mémoire plus large, et donc d'une narration qui l'était tout autant, celle des débuts de la Révolution française. Le biais biographique a des effets encore plus puissants. La définition même de la catastrophe ou du désastre étant extraordinairement plastique, un événement sera jugé catastrophique ou désastreux à l'aune de la biographie d'un individu. Si Chateaubriand range parmi les catastrophes l'abdication de Charles X qui lui a fermé sa carrière politique, ce sont les déconvenues de l'amour qui en relèvent selon Proust, car écrit-il dans *La Prisonnière*, « sans avoir le courage de tirer la leçon du malheur, nous rebâtissons immédiatement sur les flancs du cratère d'où ne pourra sortir que la catastrophe. »

Du fait de son potentiel narratif et imaginaire, la mémoire des catastrophes a toujours été un précieux combustible pour l'art, toutes disciplines confondues. La peinture classique, on le sait, s'est largement nourrie de représentations des grandes batailles. Il en va de même de la littérature et du cinéma où la catastrophe naturelle ou d'origine humaine est depuis longtemps un thème récurrent. L'Apocalypse est un genre littéraire en soi. Le récit biblique du Déluge est peut-être inspiré, dans la tradition babylonienne, par les inondations de l'Euphrate. Dès le milieu du II^e siècle av. J.-C., Polybe rédige un récit de la bataille de Cannes (216 av. J.-C.), qui voit la défaite de l'armée de la République romaine face à celle du carthaginois Annibal. De Pline le Jeune à l'époque contemporaine, sans oublier bien sûr *Les Derniers Jours de Pompéi* d'Edward Bulwer-Lytton (1834), l'éruption du Vésuve du 24 octobre 79 (nouvelle datation) sera une source inépuisable d'inspiration pour les auteurs (dans le présent ouvrage, ce volcan est d'ailleurs au cœur de la contribution de Giovanni Gugg). La bataille navale de Svolder en mer Baltique, à la fin du X^e siècle, a inspiré de nombreuses sagas dans la littérature nordique tout comme celle de Waterloo chez Stendhal, Hugo et Chateaubriand. Le septième art n'est pas

en reste. On peut voir dans *Éruption volcanique à la Martinique*, court métrage de Georges Méliès sorti en 1902 au début du cinéma muet, l'intuition du film catastrophe qui connaîtra son âge d'or dans les années 1970. Comment expliquer le succès dans les arts de cette mémoire du malheur ? D'où vient cet attrait particulier pour la « beauté du mort », expression qu'il faut prendre au pied de la lettre avec la patrimonialisation des conflits armés peu après la sortie d'une guerre ? On touche là au second grand biais cognitif, que je propose d'appeler biais morbide, sans aucune connotation péjorative.

Lorsque se produit un grave accident sur une autoroute, on voit apparaître sur la voie opposée un « bouchon de curiosité » : les automobilistes ralentissent pour observer la scène, sous l'emprise d'une curiosité que les gestionnaires du trafic qualifient souvent de « malsaine ». Je ne discuterai pas le bien fondé de ce jugement moral, pour noter simplement que le malheur attire notre attention. Voilà pourquoi la mémoire des catastrophes est si prégnante. On sait qu'il existe un « tourisme macabre », centré sur la visite des sites de mort et de dévastation (Hernandez, 2008). Par exemple, l'ancien charbonnage de Marcinelle, en Belgique, a été réaménagé en Musée de la mine et lieu de mémoire de la catastrophe minière du 8 août 1956 (la catastrophe du Bois-du-Cazier) qui fit 262 victimes. La mémoire des tragédies est une mémoire forte car elle concerne des événements qui contribuent à définir le champ du mémorable, pas seulement parce que les catastrophes sont d'excellents repères temporels. Mémoire des douleurs et mémoire douloureuse, mémoire du malheur qui est toujours « l'occasion de poser les véritables questions » (Zajde, 1995 : 13), elle laisse des traces partagées chez ceux qui ont souffert ou dont les proches ont souffert. C'est sans doute pour cette raison que Renan (1992 : 54) prétendait que « la souffrance en commun unit plus que la joie ». Dans le cadre d'un rapport au passé qui est toujours électif, un groupe peut fonder son identité sur une mémoire historique nourrie des souvenirs d'un passé prestigieux, mais il l'enracine souvent dans la mémoire de la souffrance partagée. L'identité se construit alors en prenant appui sur la mémoire des tragédies collectives, qu'elles soient d'origine humaine ou naturelle. On peut songer alors à une célèbre considération de Nietzsche : « Le cadavre est, pour le ver, une belle pensée » (1993 : 175). Mais si le cadavre est cela, n'est-ce pas parce que le ver s'en nourrit ?

« Nos chagrins, nos regrets, nos pertes, sont sans nombre. Le passé n'est pour nous qu'un triste souvenir », écrit encore Voltaire dans son poème sur

le désastre de Lisbonne. Pourtant, grâce à l'incessant travail de mémoire que je viens d'évoquer, la catastrophe est moins une fin qu'un commencement. Elle est un socle mémoriel sur lequel s'ancrent des récits de fondation ou de renouveau, ouvrant ainsi de nouveaux horizons. Comme le ver nietzschéen, nous nourrissons nos vies du cadavre des catastrophes. Les catastrophes ressources ou ressorts de nos existence ? C'est une hypothèse évidemment contre-intuitive et on a le droit d'en douter, mais je fais le pari que le lecteur y sera moins enclin après avoir lu les passionnantes contributions proposées dans les chapitres qui suivent.

Références

Favier, R., Granet-Abisset, A.(éds.), 2005, *Récits et représentations des catastrophes depuis l'Antiquité*, CNRS-MSH-Alpes, Grenoble.

Halbwachs, M., 1950, *La mémoire collective*, PUF, Paris.

Hernandez, J., 2008, "Le tourisme macabre à la Nouvelle-Orléans après Katrina : résilience et mémorialisation des espaces affectés par des catastrophes majeures", *Noroi*, 208 : 61-73.

Nietzsche, F., 1993, *Considérations inactuelles*, Laffont, Paris.

Renan, E., 1992 [1882], *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Presses Pocket, Paris.

Zajde, N., 1995, *Enfants de survivants*, Odile Jacob, Paris.

Introduction

Giovanni Gugg¹, Elisabetta Dall'Ò², Domenica Borriello³

The varied, multifaceted and endless popular literary heritage, written and oral, is the means by which the word stages human desires and passions (Valière, 2006). Nevertheless, Italo Calvino says, fairy tales and legends are all «true», because «they are, taken together, in their ever-repeating and ever-changing casuistry of human events, an explanation of life, born in ancient times and kept in the slow ruminate of the peasant consciences up to us; they are the catalogue of the destinies that can be given to a man and a woman» (Calvino, 1956: 11). Therefore, far from being inventions disconnected from reality, the works of popular literature represent the kaleidoscope of a certain way of being in the world, of looking at the territory, of relating to nature, of facing life and death. In this sense, they are not “stories of the past”, but specific ways in which collective memory (Halbwachs, 1950) selects and passes on what is worth remembering. «In this way it becomes possible to tell, to make visible the most disturbing and elusive aspects of reality» because «myth, legends, fairy tales do not say something but speak through something» (Niola, 1990): they are stories with a pedagogical and interpretative function of places, such as, for example, sirens identified with certain rocks, which indicate the danger of certain seabeds or specific marine currents, a giant carp that reminds the Japanese of the seismicity of their archipelago and a dragon that for centuries has represented the threat of glacial advancement in the Alps; the pied piper who, instead, acts as an allegory of the possible dramatic epidemic (or landslide) in Hamelin... In their great variety of fairy tales, novels, stories, legends, tales and proverbs, this type of cultural production is extremely composite, because it includes religious topics, myths of foundation, explanations of the character of animals, explanations of space, origins of certain places, especially sacred and cult ones, up to the narrations of historical characters or devils and other figures of the fantasy, hidden treasures and urban legends, with their countless other variants (Gunther,

¹ Università di Napoli “Federico II”, Naples, Italy / LAPCOS Université de Nice Sophia Antipolis, Nice, France, e-mail: giovanni.gugg@gmail.com.

² Department of Cultures, Politics and Society (CPS), University of Turin, Italy, e-mail: elisabetta.dall.1@gmail.com.

³ Department of Letters and Cultural Heritage (Dilbec), University of Campania “Luigi Vanvitelli”, Italy, e-mail: mimmaborriello@libero.it.

1976; Sanga, 1985; Iacobello, 2006). Since the very beginning of the studies (Van Gennep, 1908; Lanzoni, 1925; Cocchiara, 1949), laborious classifications by types and genres have been made at different scales: local, regional, national and international (Thompson, 1955-58; Aarne and Thompson, 1964) and there are many aspects investigated relating to the “meaning” and transmission methods of oral stories and their variations related to the forms of collective communication. The lived experience of the present, as Walter J. Ong explains, it becomes important, through the succeeding of generations, in the process of oral transmission, so that the oral story can preserve a “sense” and not vanish. In fact, the oral mentality ensures that in the generational transmission is preserved a basic structure of the story but remodeled, ie adapted to the needs of the present at the expense of other aspects of the narrative, forgotten because now devoid of a current value (Ong, 1986). The different ways of transmitting the traditional oral heritage and not only (Finnegan, 2009; Buonomo, 2013), let us reflect also on the documentary value that this heritage can assume in the processes of communication and dissemination of knowledge (Vansina, 1977; Portelli, 2017), especially if it is integrated by other documentary sources, such as the iconographic ones in close relation with the “knowledge” of popular literature (Borriello, 2006).

This book collects contributions that, investigating popular and oral literature, focus on the narratives related to (“natural”, “technological”, “health”, “ecological”, and so on) risk and disasters, as declined in the collective imaginary, from the earliest times to the most pressing current events. The volume represents a piece in the reconstruction of cultural resources that, at an international level, have enabled us to face and manage the problems and material and spiritual anxieties arising from disasters.

Considering the heterogeneity of sources, cases, origins, epochs and narrative modalities, the volume is to be considered an interdisciplinary work that, through highly significant case studies, analyzes the ways of representing the disaster in a vast corpus of “popular” texts, collected in the archive or ethnographically, but all related to natural disasters, epidemics and catastrophic events related to wars, invasions and political upheavals. In this sense, the emotional and private dimension of the catastrophe, the superstitions and fantastic figures that often populate fairy tales and legends take on a new and surprisingly “rational” guise. While recognizing the importance of systematic and formal study of the vast and varied field of popular literature, both written and oral, it is equally important to highlight the great fluidity of its characters, since this book is based on a conscious and refined con-fusion of narrative genres, in order to show that behind the

multiplicity can be identified a common strategy (Della Bernardina, 1997). Oral traditions have changed over the centuries and, indeed, oral and written traditions have always been merged in a single way of communication (Schenda, 1986). By questioning the hierarchy of values between genres – be it a fairy tale, a riddle or a joke – the volume forces the typological barriers that separate myth and legend, saga and epic, way of saying and conspiracy, in order to bring the whole of these narratives back to a general anthropological function, crossed by a wide panorama of social sciences.

The structure of each narrative is rather steady, however it is also sufficiently ductile to adapt to multiple declensions. Each story contains at least three notions: on the one hand the story told (the *thing*), on the other hand the enunciation of the story itself (the *how*), consequently the narrative, understood as a narrative act, then as a real situation – or fictitious – in which it is placed (the *when*) (Ferraiuolo, 1997: 33). However, the uses of the story can be countless: it sometimes can appear as a potential avatar of counterculture elements, more times as a celebration of marginality, some other times as a representation of the childish condition, or the one of the poor and, ultimately, as a way to narrate the dependence of slaves, or the distrust towards foreigners, the subalternity of the woman or of a minority. However, it is always a form of intergenerational bond (Valière, 2006: 127-129). In the case of a catastrophe, what has been handed down from generation to generation is a specific selection of the memory of what has happened, that is, salvation despite the destruction and continuity of the community despite the fracture brought by the calamity. In this sense, oral/popular literature acts as a “memory of lived experience”, so that, it transmits a story of the present that is measured day by day with forms of existential precariousness, in a vision of – personal and collective – risk that is now conceived as a perennial state in which society pours (Gugg, 2017).

The case analyzed by Paolo Apolito in the aftermath of the earthquake that struck Campania and Basilicata on November 23, 1980 is eloquent in this regard. After a couple of months from the disaster, in mid-January 1981, all over the areas affected by the earthquake quickly spread “the story of the Old woman”: *«This was rather meager, with some marginal variations, entirely oriented to the pathos of the prophecy: an old woman (rare an old man) stopped a car on the street, asked for a ride and got it. Along the journey she invited not to complain and cry for 23 November because it was very little what had happened. There would be a next cataclysm much more destructive [she stated]. Immediately afterwards she would have asked to come down and leave»* (Apolito, 1983: 123). In effect, in the context of the aftershocks, on February 14 a stronger but a very short

one came, which was not disruptive, but enough to lend life to the narrative that, in this way, multiplied at great speed. During the following weeks the oscillations of the ground diminished and, likewise, one felt less and less even of the Old woman story. However, a few months later, towards the end of October/beginning of November, with the approach of the first anniversary, the mass media resumed talking about the areas affected by the earthquake, in a growing up of emotion that, wrote Apolito, «*repeated in a certain sense an archaic ritual mechanism, which for example in the funeral lamentation worked perfectly to distance and divide the periods of pain so as to concentrate it to support it better*» (Apolito, 1983: 124). The rebirth of the speech on the earthquake, around the anniversary, relaunched the dormant anxieties for a year or so and, just as in the funeral lamentation, required a new work of reassurance. At that point a new story spread – at even greater speed – but this time concerning a child, born in that area, who «*spoke foreseeing anticipating the date of a catastrophic shock, he urged not to cry over his death, and right then the child died*» (Ivi).

Although it may seem paradoxical, in these prophecies of an even more ruinous earthquake it is possible to see a form of reassurance because it was a recovery of the indigenous capacity for forecasting, in opposition to the scientific forecasts released by the media in the first weeks after the earthquake and on the occasion of the first anniversary. Apolito observes that «*the prophecy was a confirmation of being there, of being present at a culture, against the disintegrating thrusts of the first weeks, which, as in all moments of tragic upheaval, had made us doubt the same possibility of remaining [...]. The prophecy of the next date of the strong shock shifted the irruption of nature over time and therefore culturalized it, tamed it in terms of cultural defences*» (Apolito, 1983: 125, 126).

In other words, the shifting of fear to a fixed date offered, on the one hand, the possibility of overcoming daily fears and, on the other, of waiting for the event collectively and not of living it/submitting it individually. In a similar way, fear – an essential condition of the supernatural stories that break into the ordinary life – is the link with reality, what makes certain narratives realistic, making evidence acceptable to us or, to put it differently, allowing us to integrate the principle of reality (Carlier, 1998: 79). These stories are produced “on a regular basis” (Lavinio, 1997: 27): occasions when it is appropriate to comment, explain, elaborate on a specific situation that has arisen in the context, interweaving educational, documentary and informative purposes. This is a need for reassurance that is therefore also entrusted to the narratives, which, performing a function of mediation between an uncertain present and a past selected and sweetened, but still

“known”, are presented as conventional and formalized ways in which to express specific emotions of communication and relief, protection and continuity.

The semantic area that refers to the term “legendary” allows to build oxymorons, to create hybrids between reality and fiction. This is what Della Bernardina defines as the “delegation effect” (Della Bernardina, 1997: 4), i.e. a way to derealize an event full of ambiguity, to remove it from the historical contingency by remaining crystallized in an image of high metaphorical (Bronzini, 1985) and symbolic content (Simonnet, 1997). As Valière observes, *«the novella is not to complicate life»* (Valière, 2006: 109), on the contrary it has a therapeutic function, because *«it allows us to re-actualize, under different forms, inner anxieties and concerns, hidden in the depths of each of us, revealing, while maintaining a necessary critical distance, the tensions inside [...] the social group to which we belong»* (Valière, 2006: 143). Therefore, this kind of cultural production works because it evokes a déjà-vu, of which their parabolic structure acts as a guarantor, giving a life lesson: no one is able to carry out the critical activity without wearing and tearing, for this reason the use of sublimations and stereotypes fulfills the task of exercising in our place the principle of authority: *«Legitimized by tradition, or simply by convention, these operators, both symbolic and moral, exempt us from the obligation to evaluate, and therefore to argue our choices, fixing a priori, once and for all, the field of the good and the bad»* (Della Bernardina, 1997: 6).

The legendary is therefore that place halfway between the existing and the imaginary which allows us to resolve on a symbolic level contradictions inherent in the real: they allow us to recognize the known, to expand the experience through information that has remained inaccessible, to escape and console ourselves, to identify and solidarity, to overcome the difficulties of life and to elaborate *«a social dimension in which and through which a human group finds itself and expresses itself»* (G. Léser cit. in Valière, 2006: 51).

The volume we offer the reader is very rich: thanks to the themes, the disciplinary glances, and, finally, to the ethnographic fields. It includes twelve contributions (three in French, four in English, five in Italian) covering a wide spectrum of locations around the world: from Hawaii to Sicily, from the Alps to the Neapolitan area with the Phlegraean Fields, Ischia island and mount Vesuvius, from the Democratic Republic of Congo to India, from Papua New Guinea to South America. Moreover, they proceed from anthropological, sociological, geographical, philosophical and psychological perspectives, thus providing a wide range of readings that, as

mentioned above, have the merit of overcoming disciplinary boundaries by providing interpretative cuts that complement and integrate each other. The same variety is present both in the field of disasters and in popular/oral literature. In the first case, volcanic eruptions, earthquakes, droughts, landslides and mudflows, glaciers and global warming are evoked. In the second, instead, we analyze popular legends, proverbs, fairy tales, myths, collective memory, plausible tales, conspiracy theories and urban legends. The Virginia Garcia Acosta's essay, by which the book ends, brings a theoretical contribution of anthropological-philosophical cut, about the concept of Anthropocene and on the importance of resorting to History.

The encounter — symbolic, cultural and of research — that took place within the pages of this volume thanks to the many authors who have contributed, builds on from another encounter, which took place during the conference of the Italian Society of Applied Anthropology, SIAA, held in Catania in 2017; where editors had compared and identified new possible trajectories of epistemological and methodological analysis on the theme of disasters, climate change and anthropocene, aware that *«the historical, social, cultural and political character of disasters makes even more evident the relationship of causality and co-implication that interconnects them to the processes of climate change underway»* (Dall'Ò et al., 2018).

In the Preface of this volume, Joël Candau observes that *«thanks to the incessant work of memory, disaster is not so much an end as a beginning»*. This assumption has guided the work of editors and of each author: to reflect on the “memorable” to open new horizons of analysis and understanding of the contemporary. In our present, which is marked by global concerns and individual disorientation (Latour, 2018), the climate that changes beyond our control – and that of politics and science – is the underlying theme of an ongoing disaster, invisible but in flashes, that explicitly or implicitly has oriented all the contributions of the book.

In his fundamental essay *The Climate of History*, Dipesh Chakrabarty (Chakrabarty, 2009) examines the proposal of climatologists and geologists to define the current era as Anthropocene. Although there is no full agreement on the possible dating, for certain the Anthropocene era defines the period in which humanity, as a species, acquires the power to modify the natural processes of the Earth in a similar way to that of a geological force, so that in recent years the concept has gradually assumed more and more historical, anthropological and political consistency. According to Chakrabarty, “environmental history” has always had a lot to do with biology and geography, yet it has also had great difficulty imagining the human impact on the planet on a geological scale: *«It was still a vision of*

man “as a prisoner of climate”» (Chakrabarty, 2009: 206), and not of the man as its producer. Defining human beings as geological agents, as climatologists do, it means “scale up our imagination”, extending our imagination of the human. In this regard, we can define human beings, in their own right, as geological forces, or rather as “atmospheric agents”, albeit unconsciously. In this vein, what Elena Bougleux says about human restlessness is particularly incisive, that feeling that makes us lose when we are dealing with something that goes beyond the scope of our actions and our understanding: «*The restlessness that makes us think about ourselves as actors of epochal environmental changes that we cannot stop, control and even understand is the consequence of a huge leap in scale, too big and unexpected, of the human capacity to impact on the environment: a leap that as a species we have already made, we do not even know when, but that as individuals generates more than a reflection on the meaning of the term “possibility”*» (Bougleux, 2015: 82). In the frame of Anthropocene’s thought, therefore, man becomes an agent of change, his agency of species becomes important again, on a par with that of the great forces of nature, in giving shape – a deteriorated, worsened form – to the environment. An agency that, if on the one hand, in an aggregate form, of species, is powerful and acts as an agent of impact on the planet and on the climate, on the other, on an individual level, is lost when faced with an absolute awareness of impotence, smallness and ineffectiveness.

The scientific and media narrations on the present of the Anthropocene find themselves – and our – despite having to do with invisibility; the great blindness on which Amitav Ghosh (2017) warns us is echoed by the intrinsic invisibility of the very object of our speeches which, perhaps precisely because it is “global”, seems not only to escape an overall glance, but also to escape any attempt to grasp it. The impacts on our planet, the melting of the Arctic glaciers, the extinction of species, the alterations in the composition of the atmosphere, the flow of sea currents, the disappearance of coral reefs, are phenomena that do not fall within our perceptual scope, although they are told and described by official information, we do not have the ability to figure them, to make them real. However, on a smaller, local scale, environmental changes are perceived and narrated. In the contexts we have dealt with in this volume, in which the history of places is rooted in the memory of the territory lived in, and in that of those who live there, the perception of these phenomena is perceived as a “real” and “present” experience, even if disjointed with respect to the “official” narratives on a large scale. We find it in the oral narratives, in the myths, in the speeches that make it current and that shape it in everyday life, acting on a deep level

and reminding us, with Gilbert Keith Chesterton, that «*fairy tales do not tell children the dragons exist. Children already know that dragons exist. Fairy tales tell children the dragons can be defeated*».

References

Aarne, A., Thompson, S., 1964, *The types of the folktale: a classification and bibliography*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki.

Apolito, P., 1983, “La Vecchia e il Bambino del terremoto”. In: Signorelli, A. (Ed.), *Cultura popolare e cultura di massa*, La ricerca folklorica, 7, Grafo Edizioni, pp. 123-127.

Borriello, D., 2006, “Leggende di fondazione di area campana, preziosi “documenti” della comunicazione orale e visiva”, “Archivio di Etnografia”, n. 2, pp. 27-62.

Bougleux, E., 2015, “Incertezza e cambiamento climatico nell’era dell’Antropocene”, *EtnoAntropologia*, n. 5 (1), pp. 79-94.

Bronzini, G.B., 1985, “La ricerca del significato nella fiaba popolare”. In: Besuschi, L. (Ed.), *Il viaggio, la prova, il premio. La fiaba e i testi extrafolklorici*, La Ricerca folklorica, 12, Grafo edizioni, pp. 33-36.

Buonomo, B., 2013, *Voci della memoria. L’uso delle fonti orali nella ricerca storica*, Carocci, Rome.

Calvino, I., 1956, *Fiabe italiane*, Einaudi, Turin.

Carlier, C., 1998, *La clef des contes*, Ellipses, Paris.

Chakrabarty, D., 2009, “The climate of history: Four theses”, *Critical Inquiry*, n. 35 (2), pp. 197–222.

Cocchiara, G., 1949, *Genesi di leggende*, Palumbo, Palermo.

Dall’Ò, E., Falconieri, I. & Pitzalis, S., 2018, “Disastri e cambiamenti climatici”, *Lavoro Culturale*, 18th of January 2018: <http://www.lavoroculturale.org/disastri-e-cambiamenti-climatici/> (Last Access: 15/03/2019)

Della Bernardina, S., 1997, “L’effetto delega. Leggenda, ideologia, morale”. In: Perco, D. (Ed.), *Leggende. Riflessioni sull’immaginario*, La ricerca folklorica, n. 36, Grafo edizioni, pp. 3-12.

Ferraiuolo, A., 1997, “I racconti meravigliosi”. In: Perco, D. (Ed.), *Leggende. Riflessioni sull’immaginario*, La ricerca folklorica, n. 36, Grafo edizioni, pp. 33-47.

Finnegan, R., 2009, *Comunicare. Le molteplici modalità dell’interconnessione umana*, UTET, Turin.

Ghosh, A., 2017, *La grande cecità. Il cambiamento climatico e l’impensabile*, Neri Pozza, Vicenza.

Gugg, G., 2017, “Al di là dello sviluppo, oltre l’emergenza: il caso del rischio Vesuvio”. In: Mela, A., Mugnano, S., Olori, D. (Eds.), *Territori vulnerabili. Verso una nuova sociologia dei disastri italiana*, FrancoAngeli, Milan, pp. 87-101.

Gunther, H., 1976, “Psicologia della leggenda: aspetti e problemi”. In: Boesch Gajano, S. (Ed.), *Agiografia altomedievale*, Il Mulino, Bologna, pp. 73-84.

Halbwachs, M., 1950, *La mémoire collective*, PUF, Paris.

Iacobello, G., 2006, “Frontiere mitiche: leggende plutoniche e fiabe del sottosuolo”. In: Morbiato, L. (Ed.), *La fiaba e altri frammenti di narrazione popolare*, Olschki, Florence.

Lanzoni, F., 1925, *Genesi, svolgimento e tramonto delle leggende storiche*, Tip. Poliglotta Vaticana, Rome.

Latour, B., 2018, *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, Raffaello Cortina, Milan.

Lavinio, C., 1997, “Le forme della leggenda”. In: Perco, D. (Ed.), *Leggende. Riflessioni sull’immaginario*, La ricerca folklorica, n. 36, Grafo edizioni, pp. 25-32.

Niola, M., 1990, *Il Capotopo e altre storie. Leggende urbane metropolitane*, Grafitalia, Cercola (Naples).

Ong, W.J., 1986, *Oralità e scrittura*, Il Mulino, Bologna.

Portelli, A., 2017, *Storie orali. Racconto, immaginazione, dialogo*, Donzelli, Rome.

Sanga, G., 1985, “I generi della narrativa popolare italiana”. In: Besuschi, L. (Ed.), *Il viaggio, la prova, il premio. La fiaba e i testi extrafolklorici*, La Ricerca folklorica, n. 12, Grafo edizioni, pp. 49-53.

Schenda, R., 1986, *Folklore e letteratura popolare. Italia, Germania, Francia*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Rome.

Simonnet, P., 1997, *Le conte et la nature. Essai sur les méditations symboliques*, L’Harmattan. Paris.

Thompson, S., 1955-58, *Motif-index of Folk-Literature: a classification of narrative elements in folktales, ballades, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends*, Rosenkilde and Bagger, Copenhagen.

Valière, M., 2006, *Le conte populaire. Approche socio-anthropologique*, Armand Colin, Paris.

Van Gennep, A., 1908, *Religions. Moeurs et legendes*, Mercure de France, Paris.

Vansina, J., 1977, *La tradizione orale*, Officina, Rome.

Section I

Magnitude

1. L'isola nata in mezzo al mare. Mitopoiesi, disastri e microcosmi

Ugo Vuoso¹

Riassunto

Il terremoto che colpì Casamicciola Terme, nell'isola d'Ischia (Napoli), nel 1883, ebbe risonanza internazionale. Il primo terremoto dell'Italia unita fu anche il primo terremoto *globalizzato* dai mezzi di informazione e dalla rete di solidarietà che si sviluppò a sostegno delle comunità disastrose.

Nella memoria storica dell'isola si conserva - nei miti, nelle leggende, nelle tradizioni orali-, il ricordo di quella catastrofe. Le testimonianze storiche narrano, nella loro più commossa partecipazione, il profondo smarrimento e spaesamento che vissero i sopravvissuti del 1883, portatori di una cultura contadina già in crisi. Le testimonianze raccolte in occasione del terremoto del 2017² evidenziano la persistenza di credenze e mitologie connesse ai luoghi ed ai sismi, indirizzando l'attenzione proprio verso l'apparente paradosso di comunità che, pur colpite dal disastro, non vogliono abbandonare le case e i luoghi del proprio vissuto.

Parole chiave: Antropologia dei disastri, Psicopatologia sismica, Memoria culturale, Tradizioni orali, Casamicciola Terme.

The island born in the middle of the sea. Mitopoiesis, disasters and microcosms

Abstract

¹ Università di Salerno, Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale, e-mail: uvuoso@unisa.it e Ceic, Istituto di studi storici e antropologici, Ischia, e-mail: ceic.info@libero.it.

² La ricerca è stata promossa dal Ceic - Centro Etnografico Campano, Istituto di Studi Storici e Antropologici e dall'Usri - Ufficio studi e ricerche delle isole di Ischia e Procida dell'Azienda sanitaria Napoli 2 nord. La ricerca non ha ricevuto alcun finanziamento specifico da parte di agenzie di finanziamento pubbliche, commerciali o settori non profit.

The earthquake that struck Casamicciola Terme, on the island of Ischia (Naples), in 1883, had international resonance. The first earthquake in united Italy was also the first globalized earthquake in the media and in the solidarity network that developed in support of the devastated communities.

In the historical memory of the island, it is preserved - in the myths, in the legends, in the oral traditions - the memory of that catastrophe. The historical testimonies tell, in their most moved participation, the profound bewilderment and disorientation that have been lived by the survivors of 1883, carriers of a peasant culture already in crisis. The testimonies collected during the 2017 earthquake highlight the persistence of beliefs and mythologies connected to places and earthquakes, directing attention towards the apparent paradox of communities that, despite being hit by the disaster, don't want to abandon the homes and places of their lives.

Keywords: Anthropology of disasters, seismic psychopathology, Cultural memory, Oral traditions, Casamicciola Terme

1. L'uomo agitato dai terremoti. Casamicciola 1883

La gara di solidarietà che subito si avviò nei giorni successivi al terremoto di Casamicciola del 28 luglio 1883, e che coinvolse sovrani, uomini di scienze, artisti, imprenditori e borghesi di tutte le città italiane ed europee, finanche americane e asiatiche, segnala la dimensione globale assunta dall'accadimento nella rete «narrativa» degli organi di informazione dell'epoca³ (Aa.Vv., 1998; Comitato Centrale di Soccorso, 1885).

Dalle colonne di giornali, riviste e numeri unici scienziati e tecnici ipotizzarono cause, azzardarono nuove teorie, espressero pareri e indicazioni mentre i cronisti disegnarono quadri desolanti di rovine, di morti e di azioni eroiche. Vennero pubblicate le «piccole storie» di gente comune, memorie e testimonianze di superstiti e vennero anche tratteggiate le figure topiche di quel dramma che fu la «catastrofe» ambientale e sociale che investì la nota cittadina balneo-termale: il soldato che salva il bambino, la madre che disseppellisce il corpo della figlioletta. Fra le tante pubblicazioni, spiccano quelle pubblicate a dispense e rivolte al pubblico di massa, dove le

³ La Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia, fra il 1883 e il 1884, pubblicò svariati elenchi di benefattori di ogni nazionalità.

immagini del disastro campeggiano a tutta pagina: «l'eroismo di un soldato», la «sepolta viva», «il salvatore» e varie altre»⁴ (Dantone, 1883).

Sotto molti aspetti, con il sisma di Casamicciola del 1883, la configurazione macrosismica del terremoto - prima appannaggio degli studiosi -, diventa argomento di pubblico dominio. Il terremoto è narrato nei tempi del suo accadimento, nel dramma dei sopravvissuti, nell'articolazione dei soccorsi, nelle trame della prima ricostruzione di urgenza. La sciagura è visualizzata attraverso centinaia di disegni, di incisioni, di fotografie.

Tutti gli studiosi sono concordi nell'osservare che, fra i dissepelliti ed i superstiti vigeva un generale stato di depressione reattiva, in genere in forma lieve e limitata agli insorgenti stati di cordoglio o di prostrazione emotiva. Non furono notati episodi che oltrepassavano la soglia della comune «decenza», come invece segnalava la letteratura macrosismica storica.

Laddove quei comportamenti eccessivi insorsero, furono ancorati ad una comprensibile «esagerazione occasionale» che andava ad interessare soprattutto la popolazione locale, quei gruppi di terrazzani, manovali, braccianti che davano corpo al «volgo» isolano.

Le «popolane», più degli uomini, manifestavano la loro instabilità emotiva e tentavano di arginarla attraverso gli strumenti offerti dalla cultura tradizionale:

«Vidi una vecchietta distesa sopra un giaciglio, fatto di paglia e di cenci insudiciati di sangue, e la quale si disperava cantarellando. Era una cantilena monotona, lunga lunga, di parole indistinte, lamentevolissima, straziante: una cantilena di ebete, di una infelice che aveva perduto in quella notte consorte, madre e tre figli: cantilena la quale finiva col ritornello: *Figlia mia, carnale, carnale*» (Fazio, 1884:21)⁵.

E poi:

« (...) Altrove si scopriva il cadavere di una monaca di casa. In una tasca del suo abito si trovano un rosario e un pezzo di carta su cui sono scritti questi cinque numeri: 62, 51, 48, 5, 90. Questi numeri sono divulgati, e molti corrono a giocarli, perché 48 è il morto che parla e la paura fa 90. Si racconta poi che un terrazzano, sottratto alle macerie della sua casa perché riparatosi sotto un tavolo, era tornato alla luce tenendosi stretto al petto un gallo, esclamando: -Non sono

⁴ Cfr. per tutte: Dantone, 1883.

⁵ Cfr. De Martino E., 1975.

riuscito a chiudere occhio! Per tutta la notte questo maledetto mi ha cantato nelle orecchie! - » (Fazio, 1884:21).

Al delirio per la fine del mondo Giuseppe Mercalli (l'ideatore della Scala che misura l'intensità macrosismica di un terremoto attraverso l'osservazione dei danni e delle modificazioni ambientali prodotte da esso), imputava alcune profezie che in quei giorni del terremoto del 1883 si andavano diffondendo:

«Quando io mi trovavo ad Ischia i giornali riportarono la profezia (!?) d'un professore, non so se tedesco o francese, secondo la quale il giorno 15 settembre l'isola d'Ischia sarebbe sprofondata interamente. Molte persone, specialmente donne, ne erano grandemente spaventate: e volevano ch'io sapessi dire se doveva davvero aspettarsi tale catastrofe. Per tranquillizzarle, risposi che io stesso mi sarei fermato nell'isola fino al 15 settembre, tanto ero sicuro che, nello stato attuale della scienza, simili profezie non sono che ciarlatanerie di cattivo genere» (Mercalli, 1884:4).

Quanto racconta Mercalli riproduce uno schema ancora ben funzionale: il bisogno di assicurazione e la richiesta di utile previsione della catastrofe che la gente comune chiede alla Scienza. In assenza di tale attendibilità, la «profezia» acquista un qualche credito.

Mercalli conosceva bene il complesso assetto della fenomenologia macrosismica che si creava subito dopo una catastrofe. La diretta rilevazione degli effetti del sisma erano alla base di un nuovo modo di interpretare i terremoti, modalità che includevano anche notazioni e approfondimenti di carattere filosofico, psico-sociologico e antropologico.

Da quest'angolo visuale l'osservazione dei comportamenti dei sopravvissuti, degli «stati d'animo» delle persone e dei gruppi provati dal terremoto, la raccolta e lo studio di credenze e mitologie collegate ai sismi ed alla loro prevedibilità assumevano inedite rilevanze. Questa mole di informazioni, in vari casi raccolta con l'aiuto di questionari, serviva ad orientare la progettazione organizzativa dei soccorsi e dei primi impianti post-terremoto, ma era utile anche per delineare modelli interpretativi dell'uomo colpito dal sisma.

Il terremoto, secondo la tradizione cristiana, continuava ad essere interpretato come un ammonimento, un presagio e un castigo. Il disordine che ne scaturisce è significativo in quanto il terremoto, sorta di anticipazione del «giudizio universale», riporta la società colpita allo stato di natura.

Per Francesco Mario Pagano (1783: XIV) il cataclisma che aveva colpito la Calabria nel 1783 ben dimostrava gli «effetti morali» del terremoto, che, in quanto correlato al Giudizio universale, poteva essere collegato ad una precisa teoria sull'origine delle religioni.

La subordinazione agli Dei ed il culto ad essi riservato, sono la diretta conseguenza della «colpa» commessa dagli uomini i quali, dopo aver subito catastrofi, eseguono rituali espiatori. Nei paesi calabresi terremotati, osserva Pagano, si praticano digiuni, orazioni e penitenze e tutto ciò perché «sempre la popolare religione è figlia del terrore e dello spavento, e madre perciò della tristezza e della penitenza».

Analogamente, fra i superstiti, secondo Pagano, vigevano resistenze e «orrori» per le case in muratura (per cui si preferiva abitare nelle baracche), in tutto simili agli «orrifici» diluvi che spinsero i primi uomini a stabilirsi sulle montagne.

E così i superstiti, colpiti da evidenti perturbazioni psichiche, sovrapponevano alla realtà motivi fantastici, iterando racconti leggendari e mitici. La mitopoiesi tellurica trovava ragione soprattutto nel livellamento sociale e nel «ritorno allo stato naturale» sperimentabile nel dopo terremoto. Questa sorta di inversione di status della comunità intera sottoposta ad un doloroso rito di passaggio, favoriva «la facile trasgressione dei limiti stabiliti già dal diritto positivo rispetto alla proprietà» e scatenava comportamenti «immorali» che si concretizzavano nella più caotica «licenza sessuale».

«I frutti illegittimi non furono mai così numerosi nelle Calabrie, come dopo che furono desolate da quella ferocissima tempesta», ha annotato il Botta nella sua *Storia d'Italia*.

«Scomposta ogni organizzazione sociale e civile - ha scritto Botta - , *dissoluta civitate*, l'anima umana si presenta abbandonata interamente a se stessa, e quasi spoglia delle sue sovrastrutture fittizie, così che ne appaiono discernibili certi motivi fondamentali, che giacciono d'ordinario sepolti sotto l'involucro millenario della cultura. (...) Non già che si possano considerare senz'altro i fenomeni psicologici e morali, avvenuti nell'occasione di un terremoto, come immediatamente rivelatori dell'anima primitiva e della condizione naturale di vita del genere umano. Contro un tal semplicismo, nel quale incorsero alcuni, è da tener presente che il fatto stesso della straordinaria e dolorosa perturbazione, recata negli animi dalla violenza del cataclisma, se sospende l'effetto di norme ed abitudini preesistenti, produce a sua volta un'alterazione in diverso senso, e dà

alle manifestazioni che ne conseguono un carattere quasi patologico o d'eccezione» (Botta, 1832:203).

Ora è «l'uomo agitato da' tremuoti» ad essere oggetto di quegli studi psicopatologici attraverso i quali si tendeva ad interpretare le trame profonde affioranti in una umanità superstite e deculturata.

«L'offesa dell'organo del pensare» nei superstiti rivelava patologie «nevropatiche» costantemente consecutive al terremoto. Sia il Ferrari (1909) che il D'Abundo (1909) ci forniscono quadri psicologici degli scampati che evidenziano psicosi acute e nevrosi reattive. L'assoluto silenzio che regna dopo una scossa di terremoto è dovuto, per il Ferrari, «per la massima parte alla paralisi delle corde vocali determinata dal terrore in tante persone» (Ferrari, 1909:96).

Da una parte i segni naturali premonitori, colti dall'osservazione popolare, vengono valutati come rapsodici e poco significativi, dall'altra, gli effetti scompensativi indotti nella "mente umana» dal terremoto vengono invece studiati e razionalizzati.

Il primo fenomeno osservato nei superstiti dagli psichiatri è «l'atonia sentimentale», «fatto psicologico» scaturito da una «scossa emozionale formidabile a cui era mancata prima ogni preparazione adeguata, a cui mancò successivamente (...) ogni via di scarico, donde il risultato normale di una inibizione completa» provando con ciò «anche l'estrema inerzia che dimostrarono molti superstiti, mentre accanto a loro estranei sopravvenuti attendeano alacramente alle opere di soccorso» (Ferrari, 1909:97).

Unitamente ad una diminuzione della sensibilità al dolore si riscontrava, nei sopravvissuti, una generale «esagerazione di tutta la gamma sentimentale umana" che li esponeva ad ogni grado di patologia psichiatrica: ebetismo, inazione, stati allucinatori, psicosi varie sono stati diagnosticati dai neuropsichiatri che lavoravano sui campi dei terremotati.

Comportamenti che la scienza ufficiale considerava sopravvivenze di mentalità arcaiche. Pratiche e costumi superstiziosi tipici degli strati più bassi del «popolo» costituivano la materia con cui potevano essere prodotte, nelle condizioni date dal trauma culturale indotto dal sisma, rappresentazioni parziali, irrazionali, aberranti.

«È evidente che questo 'popolo' è del tutto diverso da quello implicato nei saperi narrativi tradizionali - ha scritto J. F. Lyotard - i quali (...) non richiedono alcuna deliberazione istitutiva, o progressione cumulativa, o pretesa di universalità: queste sono categorie operative del sapere scientifico. Nessuna meraviglia quindi se i rappresentanti della nuova

legittimazione ‘popolare’ sono anche gli affossatori dei saperi popolari tradizionali, concepiti ormai come minoranze o potenziali separatismi necessariamente votati all’oscurantismo» (Lyotard, 1981:57).

2. Memorie vulnerabili

Anche in occasione del sisma del 21 agosto 2017 che ha colpito Casamicciola Terme, Lacco Ameno e Forio, i soccorritori hanno potuto registrare fra gli scampati e gli sfollati svariati casi di inazione, depressione reattiva e vari altri gradi di disagio psicologico⁶.

Questa volta però il trauma collegato alla perdita del senso dei luoghi veniva rilevato e posto in evidenza dagli sfollati che erano ben consapevoli di andare incontro alla perdita della casa, della domesticità, del proprio non-esserci in quel «mondo nel quale poco prima sono stato e ora non c’è più» (De Martino, 1977:200).

Centotrentaquattro anni dopo l’ultimo, devastante terremoto, l’Isola ne viveva un altro di grave entità: due morti e quarantadue feriti, migliaia di sfollati e una «zona rossa» costituita da centinaia di abitazioni ed esercizi impraticabili, con molte case da abbattere. Il salvataggio da parte dei Vigili del Fuoco di tre bambini rimasti intrappolati sotto le macerie della loro casa, ha catturato l’attenzione dei telespettatori e dei lettori di news per ore. Vi sono stati casi di straordinario altruismo che la stampa, come nel secolo precedente, non ha mancato di segnalare ed esaltare.

Nel 1883 le polemiche sorsero prima per la carente organizzazione iniziale dei soccorsi, che giunsero con qualche ritardo e poi, per una parte della stampa, nei confronti dei *casamicciolesi* che, pur conoscendo il pericolo (buona parte dei locali in estate, ospitando i villeggianti, viveva in abitazioni effimere, con tetti coperti da canne e frasche, come riportano le cronache) ben s’erano guardati dal dividerlo con quei villeggianti che invece andarono ad infoltire il numero di morti.

Per il sisma del 2017 sono affiorati invece due diversi temi problematici: uno ha riguardato l’erronea localizzazione epicentrale del sisma (gli organi ufficiali lo hanno stabilito in mare, ad una certa distanza dall’isola e di intensità medio-bassa), l’altro ha interessato il complesso fenomeno dell’abusivismo edilizio, che avrebbe contribuito a creare i danni che si andavano registrando nonostante la presunta, bassa intensità del terremoto, poi correttamente ri-localizzato sull’Isola e non più in mare, come sostenuto

⁶ Informazioni dal gruppo di aiuto psicologico e dagli operatori del Centro di Salute Mentale dell’Asl Napoli 2 Nord.

dalla «scienza ufficiale». Lo stesso «decreto Ischia» varato dal Governo per la ricostruzione post-sisma ha inaugurato nuove polemiche sui rapporti fra abusivismo edilizio e terremoto⁷ (Mazzella, 2017; Gugg, 2017, 2018).

Nella trama istituzionale, tecnocentrica e socio-politica dell'evento, l'ordito interpretativo degli schemi, delle convinzioni, delle memorie orali tradizionali sono affiorate nella *cultura popolare* locale per contrappuntare gli avvenimenti e le scelte organizzative attuate *in loco* e anche per riaffermare l'autorevolezza della *tradizione* che ha elaborato piani fenomenologici e sviluppi interpretativi del terremoto i quali, di fronte all'inazione istituzionale, hanno assunto valenze di attendibilità e di riattualizzazione di quel «senso di comunità», frantumatosi con il sisma.

La residualità funzionale dell'antico linguaggio della narrativa orale ha in qualche modo supportato l'elaborazione di un esile quadro di riferimento utile al processo di ricostruzione del microcosmo sociale e culturale messo in crisi dal terremoto, «fenomeno sociale (...) che si manifesta con una vistosa disarticolazione della struttura sociale e del sistema nativo di significati che sorregge e rende comprensibile il flusso delle azioni» (Ligi, 2009:17).

Fra le molte e frammentarie voci diffuse nella comunicazione orale locale, un gruppo di esse ha riguardato la varietà e la straordinarietà dei segni naturali che hanno accompagnato l'evento sismico⁸.

Poco prima del boato e della scossa, molti hanno sostenuto di aver notato dei bagliori avvolgere la cima del monte Epomeo e le vette che lo contornano. Tuttavia, il boato o *rimbombo sotterraneo*, meglio racconta l'esperienza tellurica vissuta dalla comunità la sera del 21 agosto. Si tratta di un suono forte e profondo che avrebbe accompagnato una vera e propria esplosione nelle viscere della terra, «come se qualcosa, sotto l'Isola, si fosse rotto». Le varie fumarole attive lungo i fianchi della montagna, prima e dopo il terremoto, hanno smesso di emettere fumo. Le acque dei pozzi e quelle sorgive, si sono ritratte. L'irrequietezza degli animali, uno dei più classici segnali premonitori presenti anche a livello delle elaborazioni macrosismiche, non è stata notata. Ad ogni modo, l'eccezionalità

⁷ Con la pubblicazione in Gazzetta del Decreto-legge 28 settembre 2018, n. 109 recante «Disposizioni urgenti per la città di Genova, la sicurezza della rete nazionale delle infrastrutture e dei trasporti, gli eventi sismici del 2016 e 2017, il lavoro e le altre emergenze» sono entrate in vigore, tra le altre cose, le disposizioni per far fronte agli interventi nei territori dei Comuni di Casamicciola Terme, Forio e Lacco Ameno interessati dagli eventi sismici verificatisi il giorno 21 agosto 2017 nell'isola d'Ischia.

⁸ Per una descrizione dei processi mitopoietici correlati ad eventi straordinari o metastorici cfr. Apolito, 1983, 1990.

dell'evento sembrerebbe avere avuto una correlazione con le trivellazioni dei terreni (a cominciare da quelle realizzate nei Campi Flegrei) e, soprattutto, con una isola-scoglio che sarebbe emersa dal mare a meno di un miglio dalle coste isolane, per poi ritornare nelle acque profonde poco tempo dopo⁹. L'apparizione di questa effimera Isola Ferdinandea¹⁰ nelle narrazioni locali, sembra riferirsi ad un quadro eziologico del terremoto che trova esito in alcuni racconti mitici collegati all'origine ed alla natura tellurica dell'Isola.

Il primo è di derivazione letteraria, e concerne il mito di Tifeo:

«i Calcidesi abbandonarono l'isola in seguito a una disputa; più tardi essi furono spinti fuori dall'isola da terremoti ed eruzioni di fuoco, mare e acque bollenti ... Da qui deriva anche il mito secondo cui Tifeo giace sotto l'isola, e quand'egli muove il suo corpo, allora schizzano fuori fiamme e acque e perfino isolette piene di acqua bollente (...) e anche Timeo dice che gli antichi raccontano molte cose meravigliose su Pithekoussai e che solo poco prima del suo tempo l'altura chiamata Epopeus, al centro dell'isola, scossa da terremoti, emise fuoco e respinse la parte fra sé e il mare in mare aperto»¹¹.

Il secondo appartiene alla tradizione orale:

«Raccontavano nei tempi antichi che a Ischia c'era solo un paese, solo un luogo dove vivevano tutti gli abitanti dell'isola. A quei tempi c'era un drago, un grifone che volava sull'isola. Si nascondeva nelle grotte, sotto i monti e quando usciva distruggeva le piante, gli animali e anche la gente che riusciva a catturare. Gli abitanti dell'isola non riuscivano più a vivere perché tutto era distrutto e non c'era più nulla da mangiare. Ad un certo punto il drago cominciò ad andare direttamente in paese: uccideva la gente, prendeva le ragazze e distruggeva le case; insomma, era un martirio. Gli abitanti dell'isola non ne potevano più. Un giorno questo drago uscì dalle grotte sotterranee e cominciò a volare. Tutti scapparono a nascondersi perché nessuno voleva guardarlo. Ad un tratto il drago volò alto, molto in alto sull'isola e poi cominciò a precipitare fino a che non si schiantò sulla

⁹ Archivio Usri Ricerca: *Terremoto di Casamicciola*. Racconta un'informatrice: «Dice che in mezzo al mare era nato come uno scoglio, un'isoletta, e per questo c'era stata la scossa. Poi era scomparsa di nuovo, e non si è più vista».

¹⁰ L'Isola Ferdinandea è una piattaforma rocciosa posta nel Canale di Sicilia a circa sei metri dalla superficie marina. L'isolotto di 4 kmq. emerse nel 1831 a seguito dell'eruzione sottomarina di un vulcano, per scomparire improvvisamente nel 1832.

¹¹ Strabone, V, 5.9.

terra. Il suo corpo si fece in tanti pezzi, ognuno dei quali finì in un luogo dell'isola. La testa rotolò fino al Testaccio, i piedi finirono a Piedimonte, la bocca alla Bocca, i denti alla fonte dei Denti, le ciglia al Ciglio, la pancia a Panza e il pipì a Fontana!»¹².

La leggenda del drago sembra bene esprimere la diversa caratterizzazione territoriale dei centri abitati dell'Isola sebbene l'una e l'altra facciano corrispondere i paleonimici a parti di un corpo zoomorfo o antropomorfo identificato con l'isola stessa. Queste interpretazioni del rapporto fra uomo e paesaggio, appartenenti per lo più alla tradizione folclorica, tendono ad evidenziare le caratteristiche vulcaniche dell'Isola e la complessa articolazione del suo territorio. D'altronde la leggenda di un animale che sostiene la terra è diffusa in quasi tutte le culture e fa parte dei miti sulla creazione del mondo, secondo i quali la terra è sorta dal mare ed è sostenuta da un animale. Quando l'essere che sostiene il mondo (o una città, un'isola, una montagna) si muove, si hanno i terremoti. Spesso l'animale è un pesce (il Pesce Cosmico) ma si incontrano anche rane, buoi e draghi.

L'immagine contadina della conformazione geologica e delle dinamiche idrauliche, trasmessa oralmente e tradizionalizzata nei saperi tecnico-naturalistici, ha disegnato il rapporto fra acque di «terra» e acque di «mare» come stretto e correlato:

«L'acqua del mare sta sotto l'isola, entra dal di sotto e per caverne e sotterranei può arrivare fin sotto la montagna dell'Epomeo. Quando uno scava e trova l'acqua, trova acqua di mare. Ci sono, infatti, delle acque calde, acque termali, che sono salate, altre invece sono buone, pulite e ottime da bere. L'acqua del mare, a contatto con la terra, perde le sue caratteristiche e diventa acqua buona per noi»¹³.

La concezione contadina isolana sembra riferirsi alle teorie platoniche di Keplero o ai lavori di Athanasius Kircher sul mondo sotterraneo e sui principi di geofisica della terra: in realtà, la cultura locale ha elaborato nel tempo quelli che potremmo definire modelli interpretativi della realtà, dei luoghi e dei paesaggi isolani, intendendo per paesaggio un prodotto della cognizione umana (Tuan, 1979). Un paesaggio accoglie, elabora e consolida la memoria collettiva e il senso del «noi», sicché nei luoghi, nella loro composizione reale, si incunea quella *struttura di sentimento* che trasforma quel luogo in un composito *microcosmo* (Magris, 1997). Questo processo di significazione passa attraverso memorie, narrazioni, tradizioni e assetti

¹² *Il drago*, inf.ri: Mafalda Bertolini e Brigida Di Meglio, in: U. Vuoso 2002:70.

¹³ Di Maio C., Archivio etnofonico Ceic.

mitici che investono le caratteristiche del paesaggio, il quale diventa testimone della verità del mito:

«Il mondo mitico si manifesta nelle rocce e nelle colline, nei mutamenti della terra e del mare. I passaggi marini forati, i macigni spaccati, gli esseri umani pietrificati, tutto ciò avvicina il mondo mitologico agli indigeni, glielo rende tangibile e permanente. D'altra parte, la storia così potentemente illustrata reagisce sul paesaggio, lo riempie di accadimenti drammatici che, fissati in esso per sempre, gli danno un significato preciso» (Malinowski, 1973:287).

La *colata dell'Arso* è quel che resta dell'eruzione vulcanica scaturita dalla bocca del Cretaio (attualmente nel comune di Casamicciola Terme) nel 1301. Raggiunse il mare dopo un percorso di due chilometri, con una larghezza media di settecentocinquanta metri. L'eruzione durò alcuni mesi e distrusse casolari e piccoli agglomerati rurali in quella che era la «regione più fertile dell'isola».

La memoria orale conserva vivide immagini parlate di questa catastrofe, da cui nacque uno dei paesaggi più significativi dell'Isola (nei luoghi ora sorgono ampie pinete utilizzate come parchi pubblici):

«Raccontavano i vecchi antichi che la terra si aprì e uscì il fuoco, tanto una lava di fuoco che scese dalla montagna di *Marecoppo* fino a mare, proprio qua, sopra all'*Arso*. Allora questa lava scese e c'erano le case, c'erano molte case pure di signori e dice che chissà che faceva sta gente che si comportava male! La lava buttò tutto a terra, bruciò tutto e fece un mare di fuoco e di terra. Allora sant'Antonio e san Girolamo arrivarono a salvare tutta l'altra gente che stava da queste parti e dalle parti dei Bagni. Sant'Antonio manteneva la lava da un lato e san Girolamo dall'altro: - Agguanta Anto'- faceva uno, - Mantieni, Girolamo! - faceva l'altro. E così la lava scese dritta dritta fino a mare, fino alle *carcare* diciamo noi, alla punta del Molino senza distruggere proprio tutto il paese. Dice che sotto la lava ci stava proprio una città che veniva chiamata Gironda e forse ci stavano pure dei tesori. I vecchi raccontavano che dentro l'*Arso* si trovava qualche soldo, o qualche cosa perché quelli andavano a scavare, c'erano i *munacielli*, gli spiriti»¹⁴.

In questo racconto leggendario sono aggregati numerosi segni storico-culturali, non ultimi quelli riferiti all'ambito plutonico, dove gli spiriti sono

¹⁴ *La Gironda dell'Arso*, inf. Raffaella Volino in: Vuoso 2002:66.

custodi di tesori nascosti: spesso queste leggende segnalano luoghi di interesse archeologico, com'è l'Arso, dove nel tempo sono stati ritrovati alcuni reperti medievali¹⁵.

La costruzione culturale del paesaggio passa attraverso racconti mitici i cui protagonisti sono, in genere, i santi:

«Dicevano che san Giovan Giuseppe andava in giro per l'Isola a chiedere l'elemosina. Partiva dal Castello e, a piedi, girava tutte le frazioni andando in ogni casa, in ogni negozio. Cammina cammina, un giorno arrivò al Castiglione, all'ingresso di Casamicciola e, naturalmente, cominciò a elemosinare da quelle parti. Ma là nessuno gli dava un soldo. Ad un certo punto incontrò un uomo, che gli disse: - Tu sei un monaco di Ischia, perché non te ne vai al tuo paese a chiedere soldi alla gente? - Il Santo rimase esterrefatto e subito gli rispose: - Verrà un giorno che qui si dirà: c'era Casamicciola! - e se ne andò. Come infatti, il 25 luglio del 1883 Casamicciola fu interamente distrutta dal terremoto, morirono migliaia di persone e furono colpite anche Lacco e Forio. Fu una cosa terribile! Solo Ischia non fu terremotata, perché san Giovan Giuseppe la protesse»¹⁶.

Effettivamente, nel comune di Ischia non vi furono né danni né vittime. La protezione del Santo (san Giovan Giuseppe della Croce nacque a Ischia nel 1654) si sovrappone alla particolare conformazione geologica dell'isola, caratterizzata da una faglia che divide l'isola in due parti che, di fatto, attenua il rischio sismico nella parte nordorientale. In bilico fra storia e metastoria, la leggenda veicola saperi e conoscenze che sono parte integrante del patrimonio culturale locale. Questi racconti veicolano una memoria secondo le caratteristiche specifiche della trasmissione orale: «per la memoria culturale è valida non la storia *de facto*, ma solo quella ricordata; si potrebbe anche dire che nella memoria culturale la storia *de facto* viene trasformata in storia ricordata e dunque in mito» (Assmann, 1997:28).

La tradizione orale ischitana ha serbato il ricordo della catastrofe di Casamicciola del 1883 anche nei canti narrativi. La versione qui riportata fu raccolta nel 1976 a Barano¹⁷ e riproposta nel repertorio musicale del *Gruppo folk Ischia*, che intendeva farsi portavoce della «cultura popolare isolana» secondo i criteri del folk revival dell'epoca.

¹⁵ Cfr. Gandolfi A., 1994; Borriello D., 2006.

¹⁶ *Il Santo e il terremoto di Casamicciola*, inf. Libera Castigliola in: Vuoso, 2002: 105.

¹⁷ Inf. Giovan Giuseppe Di Iorio, fraz. Schiappone, Barano d'Ischia 1976. Reg. di Guerino Cigliano.

Oh Madre mia putente!
Vuje Sant'Anna e Maria
sciogliete la lingua mia
me posso paralizzar!
sciogliete la lingua mia
me posso paralizzar!

Dal milleottocento nell'anno 83
un gran tarramoto si sente per la nostra città
un gran tarramoto si sente per la nostra città
del sedici dicembre a capo di cinque ore
Oh! Dio che orrore per la nostra città
Oh! Dio che orrore per la nostra città

Ce steva 'nu sergente
cu 'ddoje figlie a la mano
da sotto quei pericoli trattavio di scappar
da sotto quei pericoli trattavio di scappar
a capo di tre giorni
si fece lu scavamiento

la figlia era lucente, Sant'Anna la liberaje
la figlia era lucente, Sant'Anna la liberaje.
La ggente le domandavene dov'era vostra madre?
È rimasta sotto terra ma io non la vedo più
È rimasta sotto terra ma io non la vedo più.

La riproposizione del canto, secondo la testimonianza degli esecutori, azionava i meccanismi della *storia ricordata* e della partecipazione emotiva, ragion per cui spesso, nei concerti di piazza, si veniva a creare una temporanea *comunità affettiva del ricordo* (Esposito, 2014:44-60) dell'evento disastroso.

Il processo di rimozione del disastro era ancora in parte vivo e i quartieri di baracche alla *beneventana*, nati nei comuni distrutti dal sisma di quell'anno, ancora testimoniavano e ammonivano sull'accaduto, fungendo da immanenti *figure temporali del ricordo* (Minkowski, 1971).

Paradossalmente, questi evidenti e ulteriori segni di un rischio incontrollabile sono stati sistematicamente rimossi. Più che ammonire, il ricordo storico, sottoposto ad un'opera di rimodulazione sentimentale, ha favorito l'ulteriore dilatazione degli intervalli temporali connessi al verificarsi di un accadimento sismico. L'utilizzo massivo e modernizzante del territorio è il segno della capacità del sistema locale di opporsi al

danneggiamento o alla distruzione, e di rimanere nello *status quo* resiliente fino al nuovo punto di crisi legato alla vulnerabilità del campo.

A un anno dal terremoto del 2017, la statua di santa Restituta, patrona di Lacco Ameno e dell'Isola, è stata portata in solenne processione anche sui luoghi del disastro.

Alcuni mesi prima dell'evento di agosto, la Madonna, apparendo come di consueto alle veggenti nel bosco di Zaro a Forio, aveva annunciato accadimenti disastrosi e, nei messaggi dei primi giorni di settembre, aveva avvertito:

«Cari figli miei, sono felice di vedervi qui nel mio bosco benedetto, luogo di grazia e di pace. Figli miei tanto amati, spesso non ascoltate ciò che vi dico e quasi mai mettete in pratica i miei consigli, siete figli dal cuore duro, dagli orecchi chiusi, dalla dura cervice, ma io vi amo di un amore immenso, vi ho protetto e vi continuerò a proteggere ma, ahimè figli miei, la terra tremerà ancora e dolore e pianto ricoprirà il mondo. Figli pregate, pregate affinché si compia la volontà del Signore e non quella dell'uomo»¹⁸.

Attraverso lo spiraglio offerto dalla interpretazione religiosa del terremoto, riappaiono le antiche concezioni espiative correlate al sisma ma anche nuove esortazioni civili a farsi protagonisti di concrete azioni per la ricostruzione dei luoghi edificati.

3. Ricostruire e non partire

Nei giorni del dopo terremoto, una delle *voci* diffuse su quanto era avvenuto prima o durante il sisma, sosteneva che in alcuni punti della costa v'era stato un gran rimescolamento di sabbie, rocce e alghe sul fondo del mare, nei pressi della costa isolana. Doveva trattarsi dell'evidente segno dei grandi sconvolgimenti ctoni confluiti nel terremoto che aveva distrutto l'agglomerato del Maio a Casamicciola Terme. La notizia dell'improvvisa apparizione e dell'altrettanto subitanea scomparsa dell'isolotto nell'area marina sud-occidentale dell'Isola, subiva una decisa revisione. Il ribollimento marino non solo poteva essere ritenuto un credibile prodotto della natura vulcanica e tellurica dell'Isola, ma veniva inteso come un chiaro

¹⁸ <http://www.madonnadizaro.it/messaggi-2017/403-msgset2017>. Consultato il 20.11.18. Sul culto della Madonna di Zaro cfr. Ranisio G., Borriello D., 2014.

indizio della provenienza del sisma del 21 agosto, il cui epicentro le fonti orali individuavano, anche alla luce di ulteriori, dirette osservazioni sismologiche, all'interno dell'Isola e non al di fuori di essa.

In prima istanza, infatti, l'epicentro era stato individuato dall'Istituto Nazionale di Geofisica e Vulcanologia proprio nel profondo del mare, a pochi chilometri dall'Isola. Un errore - rilevato e duramente contestato dal vulcanologo Giuseppe Luongo -, che l'Istituto ha avuto modo di ammettere e correggere nei giorni seguenti, ma che a ridosso del sisma aveva provocato nei media nazionali una generale condanna e colpevolizzazione degli abusi edilizi, tanto endemici sull'Isola turistica quanto letali nell'area terremotata.

Il terremoto, di magnitudo 3.6-4.0, localizzato in mare (e quindi lontano dal disastro) ha prodotto due vittime, migliaia di sfollati e centinaia di case inabitabili perché queste ultime erano "abusive e mal costruite". In realtà, la forza distruttiva del sisma era scaturita dalle viscere dell'Isola, in quell'area dove anche alla fine del XIX secolo si erano registrati terremoti distruttivi e terribili.

La tradizione locale aveva registrato gli eventi ultimi come riproposizioni di tragici accadimenti storici. Il terremoto aveva colpito laddove un secolo prima si era verificato, disastrando le abitazioni più vecchie, non quelle abusive, confermando così l'ineluttabile natura tellurica dell'isola e l'altrettanto ineludibile destino cui si assoggettavano gli edifici e i loro abitanti. La tradizione orale ha conservato una memoria viva del terremoto ottocentesco, per cui si attendevano repliche, si leggevano segni e segnali geofisici e atmosferici, si condividevano mappature empiriche del territorio e si confrontavano questi dati con quelli trasmessi dalla tradizione. La distanza critica assunta dalla cultura tradizionale nei confronti delle istituzioni pubbliche e di quelle scientifiche è stata notevole: il guasto accaduto ai rilevatori sismografici sul lato mare dell'Isola ha contribuito a validare il portato della tradizione orale, scettica nei confronti di ogni presunta prevedibilità del sisma da parte degli istituti scientifici e avversa alle immateriali progettualità del contesto politico postsismico, ma aperta al colloquio con l'orizzonte religioso tradizionale.

Il ricorso ai *riti di emergenza* ha concretizzato il progetto di voler ritrovare una coesione sociale in crisi, di una ridefinizione di un *loci* da dove cominciare a ricostruire percorsi individuali e collettivi cancellati dal disastro, o anche per indirizzare conflitti e attese che le narrazioni e le *voci*, spesso rimbaltate sulla stampa quotidiana locale¹⁹, hanno situazionalmente amalgamato e interpretato.

¹⁹ Sull'isola d'Ischia sono prodotti e distribuiti due quotidiani, oltre ad alcuni periodici. Il sistema informativo locale include anche varie testate radio e televisive. Attualmente i sei

A «Casamicciola Terme, sull'isola d'Ischia, alcuni giorni dopo il sisma del 21 agosto 2017 è sorto un presidio di residenti che, nel corso dei mesi, si è progressivamente allargato da una semplice tenda a una grande baracca con televisore, frigorifero, armadi, tavoli, sedie. La particolarità è che tale struttura si trova sul perimetro dell'antica chiesa parrocchiale di santa Maria Maddalena, che andò distrutta dalla terribile scossa del 1883, ma che non è mai svanita dalla memoria collettiva degli abitanti. Costoro, infatti, in questa seconda sciagura vi hanno fatto riferimento per tenere uniti i brandelli di una comunità traumatizzata: «*questa gente rimane al Majo perchè si sente smarrita, persa, perchè vuole essere ancora comunità, perchè vuole stare con Franco, con Maria che ha paura pure di se stessa, con Antoniuccio e Ciro, con Duilio e con Fenina che cucina e fa il caffè con Anna a tutte le ore*». Il loro sforzo non è quello di tenere in piedi una catapecchia, bensì di ricostruire il loro riparo identitario, un rifugio che riconnetta ieri e domani, che sia in grado di alimentare vecchie e nuove socialità» (Gugg, 2018).

Bibliografia

Aa.Vv., 1998, *Il terremoto del 28 luglio 1883 a Casamicciola nell'isola d'Ischia*, Presidenza del Consiglio dei Ministri - Servizio Sismico Nazionale, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma.

Alexander, J.(eds.), 2004, *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, Berkeley.

Apolito, P., 1983, “La vecchia e il bambino del terremoto”, *La Ricerca Folklorica*, 7, 123-128.

Apolito, P., 1990, *Dice che hanno visto la Madonna. Un caso di apparizioni in Campania*, Il Mulino, Bologna.

Assmann, J., 1997, *La memoria culturale* (tr.it.), Einaudi, Torino.

Borriello, D., 2006, “Leggende di fondazione di area campana, preziosi “documenti” della comunicazione orale e visiva”, *Archivio di Etnografia*, 2.

Botta, V.C., 1832, *Storia d'Italia, continuata da quella del Guicciardini, sino al 1789*, Baudry Libreria Europea, Parigi.

Comitato Centrale di Soccorso, 1885, *Relazione finale del Comitato Centrale di Soccorso pei danneggiati dell'Isola d'Ischia*, F.lli Giannini, Napoli.

D'Abundo, V., 1909, *Studi nefropatici consecutivi al terremoto del 28 dicembre 1908 in Sicilia*, Giannini, Napoli.

comuni isolano registrano oltre settantamila residenti e circa un milione di arrivi turistici annui.

Dantone, E., 1883, *Casamicciola. Illustrata con 25 incisioni*, Perino, Roma.

Decreto-Legge 28 settembre 2018, n. 109, “*Disposizioni urgenti per la città di Genova, la sicurezza della rete nazionale delle infrastrutture e dei trasporti, gli eventi sismici del 2016 e 2017, il lavoro e le altre emergenze*”, GU Serie Generale n.226 del 28-09-2018).

De Martino, E., 1975, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino.

De Martino, E., 1977, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.

Douglas, M., 1990, *Come pensano le istituzioni* (tr.it.), Il Mulino, Bologna.

Douglas, M., 1996, *Rischio e colpa* (tr.it.), Il Mulino, Bologna.

Esposito, V., 2014, *3 Marzo '44. Storia orale e corale di una comunità affettiva del ricordo*, Oèdipus, Salerno-Milano.

Fazio, E., 1884, *Il tremuoto del 28 luglio 1883. Nota antropologica del dott. E. F. I primi momenti, i superstiti, i dissepoliti, i feriti ed i cadaveri. Gli animali domestici*, Napoli.

Ferrari, G.C., 1909, “La psicologia degli scampati al terremoto di Messina”, *Rivista di psicologia applicata*, 2, 90-105.

Gandolfi, A., 1994, *Le storie di sangue nella tradizione orale abruzzese*, Museo delle Genti d’Abruzzo, Pescara.

Gugg, G., 2017, *Le trame del terremoto di Casamicciola (Ischia)*, <http://www.lavoroculturale.org/le-trame-del-terremoto-di-casamicciola-ischia> (Ultimo accesso: 02/02/2019).

Gugg, G., 2018, “Devozione tellurica: antropologia dei riti religiosi in tempo di crisi”, in: Valastro, O.M (a cura di), *Miti e immaginari nella contemporaneità*, Magma, 16, 3, settembre-dicembre, http://www.magma.analisiqualitativa.com/1603/articolo_06.htm (ultimo accesso: 30/04/2019).

Ligi, G., 2009, *Antropologia dei disastri*, Laterza, Roma-Bari.

Liotard, J.P., 1981, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Feltrinelli.

Magris, C., 1997, *Microcosmi*, Garzanti, Milano.

Malinowski, B. 1973, *Argonauti del Pacifico Occidentale* (tr.it.), Newton Compton, Roma.

Mazzella, G.G., 2017, *I sei secondi che sconvolsero Ischia*, Il Continente, Casamicciola Terme.

Mercalli, G., 1884, L'isola d'Ischia ed il terremoto del 28 luglio 1883. In: *Memorie del Regio Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, s. III, vol.6, pp. 99-154, Milano.

Minkowski, E., 1971, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia* (tr.it.), Einaudi, Torino.

Pagano, F.M., 1783, *De' Saggi politici di F.M.P. Volume I. Del civile corso delle nazioni o sia de' principi, progressi, e decadenza delle società*, Tip. V. Flauto, Napoli.

Ranisio, G., Borriello, D., 2014, *Linguaggi della devozione*, Edizioni di Pagina, Bari.

Strabone, *Geografia*. In: Biraschi, A.M. (Trad. it.), 1988, Strabone, *Geografia: l'Italia*, Libri V-VI, Milano.

Tuan, Y.F., 1979, "Space and Place: Humanistic Perspective". In: Gale, S., Olsson, G. (Eds.), *Philosophy in Geography, Theory and Decision Library* (An International Series in the Philosophy and Methodology of the Social and Behavioral Sciences), Dordrecht, Springer, vol 20., pp. 387-427.

Vuoso, U., 2002, *Di fuoco, di mare e d'acque bollenti. Leggende tradizionali dell'isola d'Ischia*, Imagaenaria edizioni, Ischia.

<http://www.madonnadizaro.it/messaggi-2017/403-msgset2017> (Ultimo accesso: il 20.11.18).

2. The Papua New Guinea Liquefied Natural Gas project and the moral decay of the universe

Michael Main¹

Abstract

Ten years ago one of the world's largest resource extraction projects, the Papua New Guinea Liquefied Natural Gas (PNG LNG) project, began construction in the highlands of PNG. This project was established in a social setting of great cultural complexity, and a geological setting of great instability. The Huli landowners of the gas resource viewed the project as the realisation of a prophecy that promised an era of great wealth and abundance. This expectation is linked with the cultural memory of a 17th century volcanic eruption and the resulting fallout of volcanic ash that greatly increased the fertility of the land. Subsequent efforts to bring upon another fertility event through ritual were linked to correct moral behaviour and the observance of moral codes. In February 2018 a magnitude 7.5 earthquake struck the PNG highlands near the gas resource. The project was already understood as a development failure, and this failure was now revealed in stark relief in light of the devastating effects of the earthquake. The development disaster of the PNG LNG project is understood to be related to the immoral behaviour of both the state and the resource developer, ExxonMobil.

Keywords: PNG LNG, Development, Earthquake, Huli, Hela Province

1. Introduction

Sometime during the mid to late seventeenth century, a volcano located on an island in the Bismarck archipelago, close to the mainland of Papua New Guinea (PNG), erupted with a force greater than that of the famous Krakatau eruption of 1883 (Blong *et al.*, 2018). The eruption of the Long

¹ PhD Candidate, Australian National University, School of Culture, History and Language, College of Asia and the Pacific Australian Capital Territory, Canberra 2600, Australia, e-mail: michael.main@anu.edu.au.

Island volcano resulted in a cloud of volcanic ash (tephra) that spread west, depositing a thin layer named Tibito tephra² several hundred kilometres into the PNG highlands. Although not recorded in any written record, the event was preserved in the stories and oral histories of well over 100 different cultural and language groups who lived within the fallout area (Blong, 1982). The event was commonly referred to, in various ways, as a “time of darkness” that befell the landscape and had varying yet dramatic effects on the lives of the people (Blong, 1982). This chapter focusses on the “time of darkness” event as recalled by the Huli speaking population of what is now Hela Province (see Figure 1), and the subsequent impact on Huli eschatology that has had profound implications for the ways in which the Huli population has encompassed modernity and, more recently, the Papua New Guinea Liquefied Natural Gas (PNG LNG) project.

1.1 Research Methodology

Data for this chapter was collected during fieldwork undertaken in Hela Province throughout 2016. Fieldwork was conducted as part of my PhD candidature at the Australian National University. Data was collected using a combination of participant observation and direct interviews while I was living in the village of Komo in the southern part of Hela Province. In 2009 I spent one month in the Komo area working as a consultant collecting cultural heritage information for the then proposed PNG LNG project, and some of my data is therefore able to compare the impact of the PNG LNG project with the social conditions that existed prior to the project’s construction. My theoretical approach was influenced by previous researchers who had described the intense material desires expressed in Huli culture, and a Huli historicity that is focussed on material accumulation and change. I wanted to better understand Huli relationships with nature and material change, especially in the context of the influence of ExxonMobil and the PNG LNG project.

² Tibito tephra was named by Russell Blong (1982, p. 11) as it was first identified exposed on one side of Tibito Creek, in the Wahgi Valley of PNG’s Western Highlands Province.

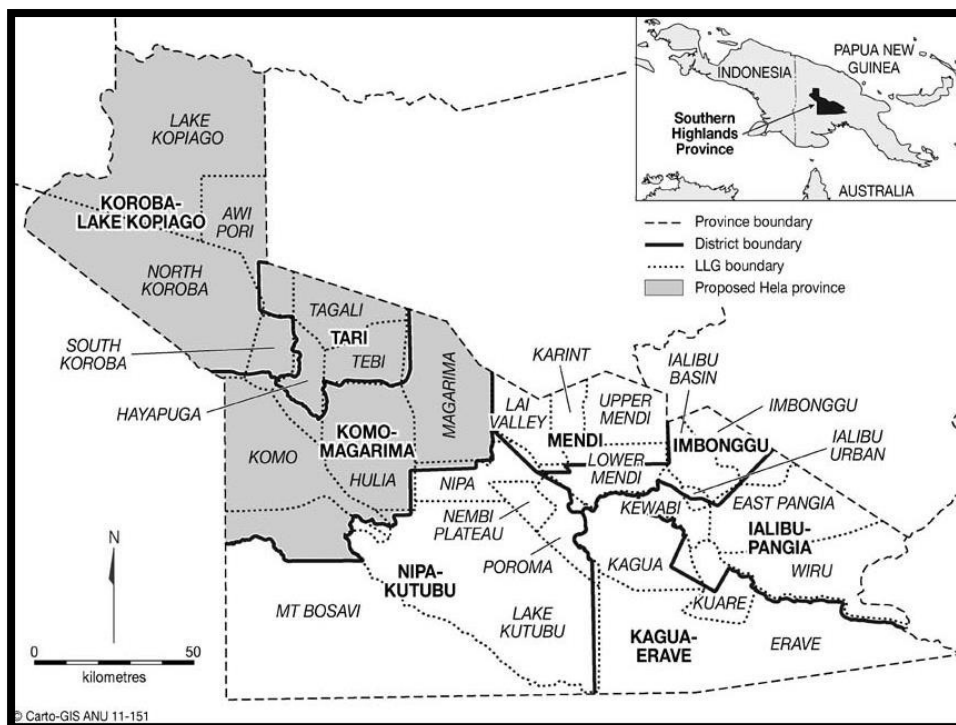


Figure 1 - Hela Province (Carto-GIS Australian National University).

2. Ethnographic Setting

The Huli speaking population of the Papua New Guinean highlands are part of a vast highland population that remained unknown to the outside world until they were encountered by a series of Australian exploratory patrols made during the 1930s. The population that became identified as Huli were distinguished by the practice of Huli men wearing wigs made from their own hair, which they decorated with a bright array of flowers (see Figure 2). Huli were first described by Jack Hides after he unexpectedly came across their population during his famous Strickland-Purari patrol of 1935: “I was astounded at their appearance. They were all short of stature, they were clean and light skinned, and they had girlish mops of brown hair adorned with flowers” (Hides, 1973, p.81). The image of the Huli Wigman was later to become one of the most iconic representations of the diverse cultural heritage of Papua New Guinea.

The advent of the second world war meant that Huli remained largely left alone until the Australian colonial administration established a permanent government station at Tari in 1952. From that time the rapid introduction of new materialities, missionary influence, colonial rule of law, western education and health care induced radical changes in Huli life that continue to unfold to this day. It was not until the first ethnographer of Huli, Robert Glasse, began to publish his research in the late 1950s that the extraordinary depth and complexity of Huli social organisation, cosmology, mythology, ritual, and a profound commitment to orally recorded history began to be revealed. At the same time Glasse also became aware of a recent geological history that had impacted the Huli landscape with “considerable violence” (Glasse, 1959).



Figure 2 - Huli men in traditional costume at Mt Gigira, August 2016 (author supplied).

2.1 Geological and climate influences for Huli culture

Papua New Guinea is located on the Pacific Rim of Fire and subject to frequent tectonic activity that results in earthquakes and volcanic eruptions. The highland basins occupied by Huli are largely limestone karst systems that often respond to earth movements in highly animated ways. The landscape is one of swamps and lakes, with ridges, mountain peaks and caves, underground rivers, waterfalls, and gently sloping hills. The

relationship between the landscape hydrology, geomorphology, and geologic activity is complex and is most obviously manifest in the behaviour of water. Lakes in these systems have the ability to disappear without notice, or rise and spread with great rapidity. Earth tremors may cause water bodies to ripple while the deep rumbling sounds of earthquake waves roll across the land. Large events, such as the magnitude 7.5 earthquake that struck Huli territory on 26 February 2018 that is described later in this chapter, have historically caused massive landslides, cracks, and the alteration of major waterways. Huli therefore live in an environment of constant and unexpected change, and mysterious and unexplained natural phenomena. These phenomena have profoundly influenced many aspects of Huli belief and ritual practice, most of which has now disappeared into the memories of the older generations. The pre-contact Huli landscape was abundant with mostly malevolent spirit beings known in Huli as *dama*. Oblations of pork were offered to lakes which were said to rise up and consume the meat. Divination spells that involved throwing offerings of pork into lakes were interpreted according to the behaviour of the rippling water that resulted from the disturbance made by the impact. The report of Jim Taylor, who led a major patrol through Huli territory in 1938, experienced an earthquake and several aftershocks that were explained by Huli in terms of “a giant pig in the nether world straining at his tether” (Taylor, 1940).

Huli also inhabit a landscape that is highly vulnerable to periodic droughts and floods. The PNG highlands are subject to highly variable climatic conditions that produce extended periods of drought and high-altitude frost, as well as periods of heavy rain and floods. Both frost and flood events can have devastating impacts on food production resulting in famine, especially for sweet potato, which is the staple crop grown throughout the highlands (Allen *et al.*, 1989). Famine is glossed in the Huli language as *hina gari*, which means lack of sweet potato, and the history of drought and flood events was traditionally preserved in the Huli oral historical record (Ballard, 1995). The instability of the natural environment forms the basis of a set of beliefs that viewed both the social and physical environment as being in a state of “entropic” decline (Ballard, 1995). Crucially, Huli believed that inappropriate moral behaviour reduces the fertility and health both of the land and of the human population (Ballard, 1998). Immoral conduct included a range of behaviours, some of which are universally recognisable, and some of which are culturally specific. Stealing food, committing adultery, murder, and outbreaks of inter-clan warfare were all seen as part of a general decline in Huli social cohesion that

was, and still is, linked to the moral decay of the universe. Failure to adhere to culturally-specific codes of conduct were largely related to control of fluids, especially menstrual blood, which was considered to be highly dangerous (Ballard, 2000). Having intercourse outside a proscribed four day window within the menstrual cycle is one example of a traditional moral code, albeit one that has largely been abandoned. Efforts to reverse the impact of severe famine events involved highly complex and “regionwide” earth rituals, known in Huli as *dindi gamu* (earth spell), the last major performances of which were likely to have occurred during the floods of 1935 and the drought of 1941 (Ballard, 2000, Allen *et al.*, 1989). Both these events induced widespread famine in the population that was remembered by elder Huli interviewed during the early 1990s (Ballard, 1995, p. 123). Yet the natural phenomenon that had the most profound impact on the Huli eschatological worldview was a single event: the 17th Century eruption of the Long Island volcano.

The Tibito ash fall that blanketed the PNG highlands had the effect of enriching the soil with essential nutrients for the growing of crops. Although initially experienced as a horrifying and confusing event, “the time of darkness”, known in Huli as *mbingi*, was quickly understood as an event of renewal that greatly enhanced the fertility of the earth. Huli came to view *mbingi* as an event that would recur repeatedly throughout history in different guises. *Mbingi* events could present in various forms such as major earthquakes or floods, and the outcome of the event depended greatly on the moral behaviour of humans and the adherence to strict codes of conduct to be followed during the event itself (Ballard, 1998). *Mbingi* may also refer to a total eclipse of the sun, the last of which occurred over Huli territory in 1962, and is remembered by older generations of Huli today. *Mbingi* occurrences are therefore highly unstable and precipitate events that are unpredictable and have the potential to bring about profound and lasting change to the living conditions of the Huli population. In the context of modernity, and especially the discovery of extractable resources in the form of gold, oil and gas on Huli territory, *mbingi* and its associated desires for transformation and renewal, has taken on a profoundly different dimension.

3. The Papua New Guinea Liquefied Natural Gas project

The PNG LNG project is the largest resource extraction project in the history of PNG. The project began construction in 2009 and was completed in 2014 for a stated cost of USD19 billion (Wardell *et al.*, 2012). At the

time of its construction it was promoted as the saviour of the PNG economy, was predicted to “more than double” the nation’s GDP, and to transform the nation and especially the lives of the Huli population who were custodians of the land that held the vast gas resource (ACIL Tasman, 2008). The main gas resource is held within the limestone geology of a mountain ridge that has the Australian colonial name of Hides Ridge. The Huli name for this ridge is *Hari Gigira*, or Mt Gigira. In 2009 the American oil and gas company ExxonMobil came to PNG as the major partner for the PNG LNG project, taking responsibility for the project’s development and subsequent operation. ExxonMobil drilled several gas extraction wells along the ridge and constructed an enormous gas conditioning plant, known as the Hides Gas Conditioning Plant (HGCP) at one end of the mountain. Construction of the HGCP commenced in 2010, and the construction phase for the project was completed by 2014. This facility processes the natural gas, separates the condensate and impurities from the gas, and sends the gas via 700km pipeline across the highlands, beneath the Gulf of Papua, to a LNG processing facility near the city of Port Moresby, PNG’s capital (Figure 3). From there the LNG is transferred into ships and exported to the global market. ExxonMobil based its operations in the Huli village of Komo, which was a former Australian administration patrol post.

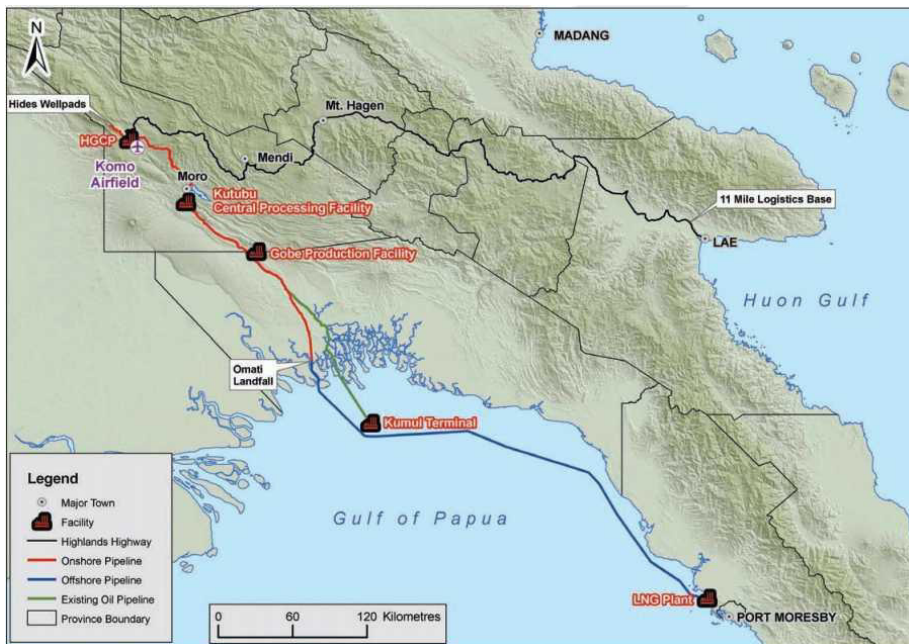


Figure 3 - Map of PNG LNG Project (source: <https://goo.gl/images/HaUy2k>).

Figure 3 above shows the basic outline of the PNG LNG project, a full description of which is beyond the scope of this chapter. This chapter focusses on the area of the gas resource, which contains the majority of the project's major infrastructure, including the gas wells, the HGCP, and the Komo airfield. In order to bring in the equipment needed to construct the HGCP in such a remote location Exxon constructed an airfield at Komo that was capable of landing Antonov AN-124 cargo planes (see Figure 4 below). The 1,600 metre altitude of the landing zone required a runway that was 3.2km in length. This runway was carved out of the jungle for a cost of approximately USD1 billion and a planned total of 89 landings. In 2009 I was sent to Komo with a team of cultural heritage consultants to collect data on sites of cultural heritage that were to be destroyed or otherwise disturbed by the project. I encountered a Huli population that was teeming with expectation and desire for the project to proceed and for its promised era of wealth and abundance to be realised. The PNG LNG project was a transformational event that took the form of rapid and profound changes to the built environment. Based on observations during my fieldwork, it was clear that the project was being greeted with a set of expectations that paralleled those of the anticipated *mbingi* events of the past. With the advent of the era of PNG LNG it was clear to the Huli population that an eschatological end time had arrived.



Figure 4 - Komo Airfield (Source WT Partnership website, <http://wtpartnership.com.au/our-team-experience/png-lng-komo-airfield-png/>).

3.1 Huli cosmology and the PNG LNG project

In addition to the mythological understandings associated with *mbingi*, Huli keep traditional stories about features in the landscape that are often associated with prophecies. One such story about Mt Gigira that had been held and passed down through generations of clans whose ancestry was associated with the mountain, began to emerge and be retold as the PNG LNG project unfolded. The Gigira story was first published in a blog post at the beginning of the construction phase of the project in 2009 (Cuthbert, 2009). As the project progressed, the story was continually being retold and, during my fieldwork, I experienced many different people from all over the province telling me the same story. Running beneath the length of the Gigira range is said to be a giant, burning tree that is in perpetual flame. The type of tree is known in Huli as *lai*, which has a very dense timber and is the best choice of wood for burning.³ The Huli word for the glowing coals of a fire is *tebo*, so beneath the Gigira range is the *Gigira lai tebo*. The crucial element of the story is the prophecy that one day a man with red legs will come to take the Gigira fire. The Huli custodians of Gigira may give this man some of the fire, but are prohibited to give away all of the fire lest the world come to an end. Figure 5 below shows the impact of the PNG LNG project on the Huli landscape. The vast HGCP glows into the night, providing material evidence of the giant fire that burns beneath Gigira.



Figure 5 - *The Hides Gas Conditioning Plant and the Huli Landscape (author supplied).*

³ *Dodonaea viscosa*, of which an unusually tall variety grows in the PNG highlands.

The fire that runs beneath Gigira is an offshoot from a broader Huli cosmology that was influenced by the presence of oil seeps in various parts of Huli territory. Prior to colonial influence in the 1950s, Huli cosmology placed the Huli population at the centre of a regional trading network that followed the path of a giant underground cane that was coiled by a snake. This was known as *dindi pongone*, or “root of the earth”. The path of this root was reflected in the presence of oil seeps that became important ritual sites in the Huli landscape (Ballard, 1994). Mineral oil was collected from these seeps and brought to centrally-located ritual sites for the purpose of ensuring that the root of the earth was kept fertile and that the land would not go bad. This oil was “poured over fires said to emanate from the root of the earth” (Ballard, 1994, p. 142). Prior to the period of first contact with the outside world, Huli viewed themselves as having a central role in the maintenance of the fertility of their entire known universe. If Huli lost control of the lines of trade that included collections of mineral oil, and therefore the proper maintenance of the fertility of the earth, then the world would come to an end. Huli ceremonial display involves the use of body paint, and often the lower part of the leg is painted red. The red colour represents the talons of a parrot and symbolises beauty, strength, and warrior-like qualities. In the post-contact era the red leg prophecy has been variously interpreted to describe the coming of white men. When ExxonMobil came to extract the gas, negotiations began as to how royalties, development funds, infrastructure projects, and other benefits would be distributed and carried out. For the Huli landowners it was immediately clear that, if they lost control of their fire and gave it all away for nothing, then their world would come to an end.

4. The morality of development failure

In 2016 I returned to Komo, two years after the first shipment of LNG had left the shores of PNG, and by this time it was clear to anyone that all the promises of benefit and renewal had been plundered. Promised infrastructure had failed to materialise, much needed schools and hospitals had not been constructed, employment was scarce, expected benefits such as power and water supply remained a faraway dream, the Komo airfield had become a huge white elephant used only for small aircraft bringing in expatriate ExxonMobil employees, the government had run out of money to pay for the identification of landowners to receive royalty payments, and the

PNG LNG project stood as yet another failure of an expected *mbingi* event. The overwhelming Huli reaction to the situation was, and continues to be, one of extreme frustration, resentment, and anger. The development failure of the PNG LNG project is largely considered to be a result of government corruption and neglect. The *Gigira Lai Tebo* prophecy is often cited and, during the course of my fieldwork, Huli landowners often explained to me that the troubles that are being experienced are because they have given all of their fire away. However, the moral failings that have led to the current state of social decay have largely been outsourced to the state. The spectre of *mbingi*, which formed a vital component of Huli cosmology in the past, has disappeared from public discourse, but has been replaced by the overwhelming presence of the PNG LNG project, situated as it is in a social landscape of abject poverty. After the construction of the PNG LNG project was completed, Huli became post-*mbingi*. The scale of the project is such that Huli no longer live in anticipation of a *mbingi* event that they might be able to control and harness for their own good. The PNG LNG project is so large that it exists beyond the realm of Huli control.

Between 2015 and 2016 the PNG highlands were in the grip of severe drought that brought frost to higher-altitude areas. The frosts destroyed the sweet potato crops that are a staple food for hundreds of thousands of people living in these areas. In the contemporary context Huli perceived this situation largely in terms of a naturally-occurring weather event, however anger at the lack of response from both the state and ExxonMobil was constantly expressed widely throughout the Huli population. A report prepared for the Australian Department of Foreign Affairs and Trade found that the PNG government's response to the emergency was slow, uncoordinated, insufficient, lacking in transparency, and hampered by political interference (IOD PARC, 2017). This was no news to Huli and other highlands groups who had been suffering from the impact of the drought. Huli will often speak of the land going bad, and of an increase in violence and general social disorder. This strong tendency for Huli to view their land as being in a state of "entropic decline" has been recorded by several ethnographers, and is clearly related to both the instability of disasters, and the occurrence of social instability, especially in the form of clan warfare (Frankel, 1986, Ballard, 1994). However, the moral relationship between how Huli behave, the observance of strict moral codes, and the correct performance of *dindi gamu* ritual that used to be closely associated with a decline in the fertility of the earth (Ballard, 1998), is now considered to belong to the ancient practices of the ancestors. The advent of resource development and the involvement of both the state and foreign oil

and gas companies has relocated the site of intersection between moral behaviour and the health and prosperity of the people from Huli traditional practices and ritual leaders to the seat of power that is held by the state. This process of relocation began with the establishment of the Australian colonial administration during the 1950s, however, the vast wealth that is being extracted from Huli territory in the form of natural gas has raised expectations to levels that were never experienced in the past. Immoral behaviour in the form of corruption, graft, and state neglect are held as the reasons behind the social decay that Huli perceive is happening around them.

In August 2016 landowner frustrations with the PNG LNG project reached a climax when a group of landowner leaders blockaded ExxonMobil's HGCP facility at Hides. The issue related to the failure of the state to make any promised royalty payments to landowners since production began in 2014. Payments had not been made because the state had failed to identify who the beneficiary landowners were and claimed to be holding the money in abeyance until the rightful landowners could be identified. The Huli system of landownership is extremely complex and a group of landowner leaders had been using the court system in PNG's capital, Port Moresby, to argue for their recognition. Land ownership in Huli is based on agnatic descent and tied to oral histories that include deep generational recall as well as mythological understandings of clan origins. After struggling for two years Papua New Guinea's Supreme Court refused to recognise the group as being legitimate landowners, and this prompted the landowner leaders to return to their clan lands and organise their clansmen to mount an armed blockade of the PNG LNG project. They also attempted to turn off taps at the gas wells installed along the Gigura range. The landowners were quite specific in directing their grievances towards the state, rather than the project developer, ExxonMobil. The landowners even composed a letter to ExxonMobil that was almost apologetic in explaining the reason for their actions, highlighting the failings of the state as providing the reason for their actions, and asking ExxonMobil to voluntarily shut down the project on the landowners' behalf. It was only when they received no response from ExxonMobil that they took matters into their own hands and blockaded the project, locking the gates and refusing the facility to be supplied by road. The landowners then demanded that members of the PNG government, including the Prime Minister, come to them to hear their concerns.

Generations earlier, Huli leaders had organised broad gatherings of clan groups from across the highlands to perform large-scale *dindi gamu* rituals,

imposing strict rules and moral codes of conduct, in the event of famine, disease, or other cases of the earth going bad. This was an inherited form of leadership that relied on closely-guarded cultural knowledge that was passed down through generations of a select few agnatic lines. The last major *dindi gamu* ritual that was held was in 1972 in response to drought and highland frost that destroyed much of the staple sweet potato crops across the PNG highlands (Ballard, 2000). In the context of development failure and the PNG state, landowner leaders organised the blockade of the PNG LNG project, which forced the government to gather in front of them to be questioned and face the demand that they morally justify their actions. This modern form of leadership relies on a different form of knowledge that is based on the western education system, which facilitates access to western forms of power, such as PNG's court system, the ability to hold political positions, and the opportunity to engage in commercial activities. The most revealing moment came when the PNG Finance Minister, James Marape, who is a Huli, was challenged by one of the landowners to *dindi napaya*, which in Huli means "we eat the land." Marape had been trying to explain the fate of promised development funds and the landowners believed that he was lying about those funds. *Dindi napaya* is a traditional Huli method of divining the truth. When there is a dispute it is assumed that the ultimate truth about any claim is known to the land itself. If the two who are arguing both consume a piece of dirt from the ground where they are arguing then the person who is lying will be made sick and eventually die. Marape responded to this challenge with stunned silence. Thus the land, which cannot lie and has no capacity for immorality, remains the final arbiter in any dispute between landowner and state.

Huli widely regard the PNG LNG project as a disaster, both in terms of its failure to deliver on its promises, and of the social decay that has accompanied the decline in government services since the project's inception. The PNG LNG disaster, much like previous disasters that have occurred throughout Huli history, cannot be separated from its moral components of corruption and state neglect. ExxonMobil, as project developer and operator, and as a foreign entity engaged to extract the resource on behalf of the state, was, for the most part, left out of the moral argument. That situation remained the case until the magnitude 7.5 earthquake that struck the PNG highlands on 26th February, 2018. The epicentre of the earthquake was only a few kilometres from the gas wells and HGCP of the PNG LNG project. The earthquake was the largest to strike the PNG highlands since before the colonial period, and its intensity was well beyond anything in the lived experience of the local population.

Many houses collapsed as well as aid posts and schools, roads were split open, and massive landslides buried people and houses. The PNG LNG project itself was not designed to withstand such a large earthquake, and ExxonMobil promptly declared force majeure, shutting the project down for six weeks while it could be repaired. For the Huli population, the impacts of a development disaster were now compounded by the devastation of a geological disaster. The event caused an almost immediate shift in the moral topography of the Huli landscape.

4.1 Disaster and blame

The initial reaction to the earthquake was widespread belief that it had been caused by the PNG LNG project itself. This view was informed by the experience of tectonic activity caused by fracking in other parts of the world, especially the United States. However, the PNG LNG project is a conventional gas extraction project that does not involve fracking, and the magnitude and 16km depth of the earthquake's epicentre did not lend support to the theory that it had been caused by the project (Main, 2018). However, for the Huli population, the fact of the earthquake's occurrence was not easily separated from the PNG LNG project in moral and mythological terms. The earthquake was, for many Huli, perfectly in accordance with the *Gigira lai tebo* prophecy. In acting against the wisdom of the ancestors the world appeared to be coming to an end. Yet more importantly, the suffering of the population was increased by the lack of basic services and the poor state of infrastructure throughout the highlands. The material impact of the earthquake was directly linked to the development failures of the PNG LNG project. The locus of moral failure was therefore expanded to include not only the administrative behaviour of state officials, but to the material reality of the project's existence. Virtually overnight moral responsibility was extended to the organisation that was materially responsible for the project and its continued operation: ExxonMobil.

Prior to the earthquake the overwhelming attitude expressed by Huli towards ExxonMobil could be best described as ambivalent. The letter composed by landowner leaders in August 2016 represented the charitable view, and expressed the ideal that most Huli expected from the arrangement between the state and the developer. Some Huli had even expressed to me their sympathy for ExxonMobil as being itself a victim of the government corruption that had forced the landowners to take action. Others expressed

anger at the lack of engagement between ExxonMobil and the community. Following the earthquake Huli attitudes towards ExxonMobil became very dark. A landowner group based at a gas field called Angore immediately started making threats that the PNG LNG project would be destroyed if promised royalties from the project did not start to flow. The Angore gas field is located approximately 10km to the east of the Hides gas field, and was being developed by ExxonMobil to be connected via pipeline to the HGCP at Gigira. Since gas production began the Angore landowners group had been advocating peacefully for landowner issues to be resolved and government promises kept. After the earthquake the Angore landowners took up arms against ExxonMobil's facilities at Angore and destroyed ExxonMobil's camp site including its vehicles, buildings, and machinery (Woods, 2018). ExxonMobil was now being unequivocally blamed for the development failures of the PNG LNG project and was being portrayed in starkly moral terms as a greedy, neo-colonial thief taking resources for its own profit while the landowners suffered. The ambivalence that had previously been expressed towards ExxonMobil was, to an extent, a reflection of the disorganisation of blaming mechanisms that exist throughout Huli more generally (Douglas, 1992, p. 6). Blame is broadly understood in moral terms, but the locus of moral failure is largely subject to individual opinion, and cause is polyvalent. Is it because Huli gave away their gas? Or because the state is corrupt? Or because ExxonMobil is greedy and does not care about the landowners? All these opinions were variously expressed to me during the course of my fieldwork. The earthquake had the effect of organising blame and uniting Huli landowners towards a common understanding of cause, which is the lack of development as a moral failing of both state and the company.

5. Conclusion

After the attack on the Angore camp, soldiers from the Papua New Guinea Defence Forces (PNGDF) were deployed to Hela Province in order to protect the PNG LNG project from further attack. When the PNG LNG project was first proposed more than ten years ago, Huli landowners interpreted the development, not as a neo-colonial imposition of Western-style development and resource greed, but as the arrival of an era of abundance to which Huli were cosmologically entitled. The promises of wealth and prosperity that were being made by both the state and the company were inseparable from the expectation of an era of fertility and

abundance that had been expected by generations of Huli since the great *mbingi* ash fall of the mid to late 17th Century. Only the incorrect observance of moral codes of behaviour could result in the failure of *mbingi* and the inexorable decay of the Huli universe. Today, as the state guards against the consequences of its own moral failings by deploying its army against its own people, the PNG LNG project remains an unpredictable time of darkness for its Huli landowners.

The gas resource for the PNG LNG project is located within a setting of great social and cultural complexity. The failure of both the state and ExxonMobil to adequately understand these complexities has contributed to the development disaster that now largely defines the project for the Huli landowners. This failure of understanding is not unique to the PNG LNG project, or to PNG, and it has been observed that “many conflict-haunted development failures and disasters stem from an inadequate recognition of precisely these cultural complexities” (Raj Isar and Anheier, 2007, p. 24). It is possible to bookend a period of Huli history between two geological upheavals: a volcanic eruption, followed three and a half centuries later by a massive earthquake. These events have occurred in a cultural context of deep genealogical recall, and a strong commitment to the oral preservation of historical accounts. Based on research following a devastating tornado in the US, Sunday Moulton (2015) highlights the role of narrative construction following disaster events in the development of new identities, and the division of time into “pre-disaster and post-disaster eras”. This analysis can be applied to Huli responses to the geological events described in this chapter. In response to these phenomena, Huli developed collective narrative accounts that serve to make sense of the event, and the Huli oral historical record divides history into pre-*mbingi* and post-*mbingi* eras. The earthquake of 26 February 2018 redefined the relationships that Huli have with the exploitation of their gas resource, and with their own role in the creation of a desired future for themselves. New narratives have emerged that seek to redefine accountability through the realignment of blaming mechanisms, and to relocate the locus of moral responsibility towards the company, in conjunction with the state. These accounts continue a tradition of narrative construction in response to geological upheaval, yet they do so in combination with new material desires and expectations of development that provide a volatile and dangerous context for the popular representation of disasters.

Acknowledgements

This chapter could not have been written without the help of my Huli friends in Hela Province. Thanks to James Komengi for providing valuable information, Charles Haluya in Komo, and Euralia Tagobe in Tari. Thanks also to many other Huli friends that I came to know during my fieldwork in 2016. Chris Ballard provided helpful reviews of an early draft. Many thanks to Peter Dwyer and Monica Minnegal for ongoing correspondence, friendship and insights into the murkier details of the PNG LNG project.

This research was supported by an Australian Government Research Training Program (RTP) Scholarship.

References

Acil Tasman, 2008, *PNG LNG Economic Impact Study*, ACIL Tasman Pty Ltd.

Allen, B., Brookfield, H. & Byron, Y., 1989, "Frost and Drought through Time and Space, Part II: The Written, Oral, and Proxy Records and Their Meaning", *Mountain Research and Development*, 9, 279-305.

Ballard, C., 1994, "The Centre Cannot Hold. Trade Networks and Sacred Geography in the Papua New Guinea Highlands", *Archaeology in Oceania*, 29, 130-148.

Ballard, C., 1995, *The Death of a Great Land: Ritual, History and Subsistence Revolution in the Southern Highlands of Papua New Guinea*. Doctor of Philosophy, The Australian National University.

Ballard, C., 1998, "The Sun by Night: Huli Moral Topography and Myths in a Time of Darkness". In: Goldman, L. & Ballard, C. (Eds.) *Fluid Ontologies: Myth, Ritual and Philosophy in the Highlands of Papua New Guinea*. Westport, Connecticut: Bergin & Garvey.

Ballard, C., 2000, "The fire next time: the conversion of the Huli Apocalypse", *Ethnohistory*, 47, 205-225.

Blong, R.J., 1982, *The Time of Darkness: local legends and volcanic reality in Papua New Guinea*, Canberra, Australian National University Press.

Blong, R.J., Fallon, S., Wood, R., McKee, C., Chen, K., Magill, C. & Barter, P., 2018, "Significance and timing of the mid-17th-century eruption of Long Island, Papua New Guinea", *The Holocene*, 28, 529-544.

Cuthbert, N., 2009, 'The Hela Prophecy.' Available on: malumnal.blogspot.com.au/2009/11/hela-prophecy.html, [Accessed: 15 March 2019].

Douglas, M., 1992, *Risk and Blame: Essays in cultural theory*, Routledge, London and New York.

Frankel, S., 1986, *The Huli Response to Illness*, Cambridge University Press, Cambridge.

Glasse, R., 1959, "Revenge and Redress among the Huli: A Preliminary Account", *Mankind*, 5, 273-289.

Hides, J., 1973 [1936], *Papuan Wonderland*, Angus and Robertson, Sydney.

IOD PARC, 2017, *Evaluation of Australia's response to El Niño Drought and Frosts in PNG 2015-17*. <http://dfat.gov.au/about-us/publications/Documents/evaluation-of-australias-response-to-png-el-nino-drought-2015-2017.pdf>: International Organisation Development LTD [Accessed: 15 March 2019]

Main, M., 2018, *How PNG LNG Is Shaking Up the Earthquake. EnviroSociety* [Online]. Available: www.envirosociety.org/2018/03/michael-main-how-png-lng-is-shaking-up-the-earthquake. [Accessed: 5 October 2018].

Moulton, S., 2015, "How to Remember: The Interplay of Memory and Identity Formation in Post-Disaster Communities", *Human Organization*, 74(4), 319-328.

Raj Isar, Y., Anheier, H., 2007, Introduction. In: Raj Isar, Y., & Anheier, H (Eds.), *The cultures and globalisation series 1: Conflicts and Tensions*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, Singapore, 19-25.

Taylor, J.S., 1940, Hagen-Sepik Patrol Report. *Papers and photographs of Jim Taylor*. National Library of Australia, MS 9218 Series 5. Hagen-Sepik Patrol 1938-40. Patrol Report. File 9. Box 5.

Wardell, J., Regan, J. & Kebede, R., 2012, "Exxon's PNG LNG project costs balloon to \$19 billion". *Reuters* [Online]. Available: <https://www.reuters.com/article/us-exxon-png/exxons-png-lng-project-costs-balloon-to-19-billion-idUSBRE8AA0GR20121112> [Accessed 18 October 2018].

Woods, L., 2018, "Papua New Guinea landowners take up arms against natural gas project", *Mongabay* [Online]. Available: <https://news.mongabay.com/2018/06/papua-new-guinea-landowners-take-up-arms-against-natural-gas-project/>. [Accessed: 5 October 2018].

3. Pozzuoli, 2 marzo 1970: lo sgombero del rione Terra nella memoria dei puteolani

Maria Laura Longo¹

Riassunto

Il contributo si propone di portare alla luce uno dei filoni narrativi elaborati dalla comunità puteolana attorno alle cause dello sgombero del rione Terra di Pozzuoli, avvenuto il 2 marzo 1970.

Nella narrazione ufficiale, composta da comunicazioni istituzionali e scientifiche, gli abitanti del rione vengono evacuati per una forte e inaspettata ondata di bradisismo, lento abbassamento e sollevamento del suolo connesso ad attività vulcanica: il timore di un'eruzione spinse le autorità a mettere in sicurezza i residenti della zona considerata maggiormente a rischio. Questa versione di ciò che accadde non convince, ancora oggi, i puteolani, che, in una narrazione ufficiosa, ricollegano lo sgombero ad un piano premeditato dall'alto, per scacciare la povera gente da quello che, già prima del 2 marzo, era definito quartiere da bonificare.

Dallo studio emerge che l'oralità si configura come unica forma di custodia di uno spazio che non esiste più nelle pratiche quotidiane, relazionali e produttive: diviene forma di resistenza, modo per colmare vuoti ed affrontare il rischio, segnalando la necessità di una nuova strategia di coinvolgimento della popolazione nella pianificazione locale dell'emergenza.

Il contributo, basato su lavoro di ricerca sul campo dall'autrice dal 2011 al 2016, ricostruisce questo momento storico secondo un approccio proprio della storia orale, dal basso, partendo dalle testimonianze degli abitanti di Pozzuoli. Alle fonti orali si accompagnano documenti di archivio ed articoli di giornale dell'epoca.

Parole chiave: Memoria, Storia Orale, Disastro, Bradisismo

Pozzuoli, 2nd March 1970: memories of an evacuation

¹ Archivio Multimediale delle Memorie, progetto del Dipartimento Scienze Sociali Università degli studi di Napoli "Federico II", e-mail: mlau.longo@gmail.com.

Abstract

This paper focuses on the 1970 evacuation of rione Terra, the historic core of the coastal town of Pozzuoli, just beyond the western margins of Naples in southern Italy. Pozzuoli also lies at the centre of the volcanic caldera Campi Flegrei, which has been restless without erupting since 1538. The clearance of rione Terra on 2nd March 1970 remains a crucial event in the history of the town, because the forced nature of the evacuation broke a trust in official decisions that is still felt today.

The official version of the event, as presented in institutional and scientific papers, justifies the evacuation as a precaution to an uplift of the ground - a so-called bradyseismic uplift - that had continued for several weeks. Such uplift was the first since Campi Flegrei's last eruption in 1538. The scientific community and local authorities were not prepared for managing an emergency and so triggered the abrupt and forced evacuation of more than 500 homes from rione Terra. The community remembers a different story, as revealed by in-depth interviews with former residents of rione Terra and other eye-witnesses of the evacuation. They feel they had been made to suffer the social and economic damage of a volcanic eruption without an eruption actually having occurred. In their voices, the ground movement was a convenient excuse for the evacuation; the real reason was a pre-arranged plan to make poor people leave their houses for property development.

Memory represents the only possibility to remember a space that no longer exists. Rione Terra remains empty and many of the evacuees now live in purpose-built housing in Toiano, an inland suburb of Pozzuoli. Those who remember that time and place are performing a new practice of resistance, to face the risk, making clear that a new strategy to reduce the vulnerability of people in the hazardous area is urgently needed.

Keywords: Memory, Oral History, Disaster, Volcano, Bradyseism

1. Nel cantiere della memoria

Il tempo è *distensio animi*, scriveva Sant'Agostino. Così, parlare di memoria implica chiamare in causa le tre dimensioni temporali dell'anima: il passato, il presente, il futuro. Tutt'altro che relegato nella prima delle tre, l'esercizio mnemonico è dispositivo che raccoglie al suo interno tutti questi spazi materiali ed immateriali: in qualche modo, si ricorda per essere

(Candau, 2002). Ma c'è di più: ricordare richiede la sua coerenza, e spesso gli eventi in sé sono privi di questa qualità, soprattutto da un punto di vista parziale qual è quello soggettivo, individuale. La coerenza si ricostituisce nella narrazione del passato, dal momento che «rielabora continuamente le nozioni e le esperienze del passato, (ri)costruendone il significato attraverso un incessante *work in progress*» (Bonomo, 2013). Ricostruendo un evento passato, si provvede a dotarlo di senso alla luce di quel che si è nel momento in cui si racconta, non solo ricordando, ma anche creando legami e connessioni. Ecco che si ricostruisce il perché, la dinamica, i protagonisti, il quadro intero dell'accaduto, quando al momento in cui li si viveva risultavano oscuri, confusi, senza senso. Così «il complesso lavoro della memoria autobiografica mira a costruire un mondo relativamente stabile, verosimile e prevedibile, nel quali i desideri e i progetti di vita assumono un significato e la successione degli episodi biografici perde il suo carattere aleatorio e disordinato per integrarsi in un continuum il più possibile logico (...) e i cui punti d'origine e di arrivo (...) sono costituiti dal soggetto stesso, o eventualmente dalla sua famiglia (le radici, la posterità), dal suo clan, dal suo paese (i miti fondatori, i progetti e i destini)» (Candau, 2002).

All'interno di questo studio si riporterà un arco temporale parecchio dilatato, in cui le creazioni di senso della memoria individuale assumono particolare importanza nella narrazione della storia dell'intera comunità. Per riprendere l'espressione di Candau, benché ogni memoria individuale abbia ben definito un punto di origine ed uno d'arrivo, la storia del rione Terra non è precisamente circoscritta né precisamente circoscrivibile. Si sa per certo che fu il punto di approdo degli esuli dell'isola di Samo che, nel 530 a. C., fondarono l'antica Dicearchia, poi Puteoli, oggi Pozzuoli. Ma sappiamo anche che, probabilmente, la colonizzazione di quella terra è ancora precedente, perché oggi se ne cercano tracce preelleniche. Dunque un punto di origine imprecisato. Ed il punto d'arrivo? Una conclusione alla storia di questo quartiere ancora non c'è. Si potrebbe dire che rione Terra, oggi, è un cantiere in attesa che i lavori riprendano, ma non è sufficiente: non è zona abitata, non è centro turistico, non è acropoli amministrativa. È simbolo di un tempo che si è fermato, ma che nessuno dimentica. L'unico appiglio definito cronologicamente è il *punto di svolta* (Cavalli, 1995) di questa narrazione: il 2 marzo 1970, data dello sgombero del rione Terra di Pozzuoli. Quel giorno è la linea tracciata ad individuare il *prima* e il *dopo* (Cavalli, 2005). Quel giorno è l'oggetto delle testimonianze qui raccolte, ed è anche il punto di partenza dell'analisi che si intende condurre su di un luogo e la sua comunità.

Il capitolo si suddivide in tre parti: la situazione del rione Terra prima dello sgombero e l'accelerazione dei processi sociali ed economici che il bradisismo mette in atto sul territorio, nella convinzione che le catastrofi non siano il prodotto di una forza esterna capace di sconvolgere l'ordine delle cose, ma il risultato di processi storico-sociali già presenti, che contribuiscono a sviluppare vulnerabilità ben prima dell'occorrenza di un evento fisico distruttivo (Benadusi, 2015), in questo caso, solo annunciato; il 2 marzo 1970 vissuto dai cittadini e gli elementi maggiormente rievocati in una ricostruzione di senso a posteriori; l'interpretazione di quel che accadde il giorno dell'abbandono forzato del rione Terra e gli effetti sulla comunità nel presente.

Nella convinzione che il passato non si conserva ma si ricostruisce (Halbwachs, 1997), si è adottato un approccio qualitativo guidato dal metodo di storia orale, dando ampio spazio alle *storie minute*, filo conduttore di un racconto che non conosce definizioni totalizzanti ma solo interpretazioni possibili (Gribaudo, 1999), in un processo di scavo e riedificazione dei ricordi in cui «tutto il passato è simultaneo, e sta insieme con il presente. Tempi diversi sono ricordati nello stesso tempo, che è adesso. Perciò un racconto che parte dalla memoria può darsi una sequenza cronologica solo per grandi flussi, per ampie fasi; ma poi deve accettare un certo grado di indeterminatezza, salti indietro o in avanti. La memoria si focalizza su dettagli, su episodi puntuali; si sostiene per categorie di fondo, per lunghe durate, per strutture profonde» (Portelli, 2007). Si è quindi proceduto a raccogliere interviste in profondità, libere e non strutturate: laddove non indicato in nota, le interviste sono state condotte dall'Autrice a Pozzuoli, nel corso del 2011². Accanto alla raccolta di queste fonti, se ne sono consultate altre di natura diversa: rapporti scritti, articoli di giornale, documenti d'archivio, necessari per dare un quadro di riferimento a quanto viene rievocato dai soggetti intervistati e soprattutto per individuare le discrepanze tra il discorso pubblico e quello intimo, individuale. All'interno di questi silenzi e contraddizioni, si ritrova la funzione catartica e fondante della memoria per una comunità, oggi, lacerata dalla Storia.

² Negli stralci di intervista presenti nel testo, in parentesi, si trovano il nome, l'iniziale del cognome e l'anno di nascita degli intervistati. Un percorso tematico sul bradisismo, curato dall'Autrice e da Stefania Chiarolanza, è sul portale www.memoriedalterritorio.it, esito del progetto in corso Archivio Multimediale delle Memorie, guidato dalle professoresse Gabriella Gribaudo e Anna Maria Zaccaria del Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università "Federico II" di Napoli. Ultima data di consultazione del portale è il 20.10.2018.

2. Un quartiere da rifare: la questione del rione Terra di Pozzuoli

«Pozzuoli è una vecchia città, è speciale e curiosa assai. È speciale perché è terra vulcanica e c'è stato sempre u terremoto, e forse pe' chest' a' ggent' nun è stata mai quieta». Come dice Gennarino nella pellicola di Gaudino: a Pozzuoli c'è stato sempre *u terremoto*, il bradisismo. La sua ultima, più spettacolare e paurosa manifestazione ha lasciato un segno visibile: «La mattina del 28 settembre 1538 vi fu una violenta scossa di terremoto. La terra di Pozzuoli si sollevò di sette metri. Alle otto di sera, lungo la riva del Lucrino, la terra si rigonfiò e, immediatamente dopo, cominciò ad eruttare. Le esplosioni durarono tre giorni, durante i quali si accumulò una montagna alta 145 metri. L'ultima esplosione avvenne il 4 ottobre e fece 24 vittime, tutte persone che, fidandosi della calma che ormai durava da tre giorni, stavano arrampicandosi sul cono del nuovo vulcano» (Mancusi, 1983). Monte Nuovo è la testimonianza tangibile della forza cieca della natura nel paesaggio flegreo³: è monito permanente segnato nel territorio ma rimasto inascoltato, almeno fino al 2 marzo 1970. Nel corso del '600, infatti, la città si ripopola, per volontà del viceré spagnolo don Pedro da Toledo, e continua a svilupparsi attorno al rione Terra. Rocca tufacea sopraelevata rispetto al resto dell'abitato, dal '600 fino al '900 rimane il centro storico e religioso di Pozzuoli, custodendo al suo interno il Duomo di fattura barocca: la vita religiosa, fatta di ricorrenze, parate e feste patronali, si svolge tutta qui.

Nonostante l'importanza rivestita, è un quartiere problematico: «Con l'aumento della popolazione meno abbiente e con l'imborghesimento e l'estinzione delle famiglie nobili, il vetusto quartiere registrò l'inizio di un lento e inesorabile degrado socio – igienico – ambientale» (Giamminelli, 1997). Anche i giornali dell'epoca documentano questa realtà. Su *Il Mattino* si legge: «Il rione Terra è un po'la dolorosa piaga sempre insanata di Pozzuoli, sempre portata e trascinata così per anni, per decenni. Le grotte, le vecchie abitazioni, i più orribili tuguri son serviti a tutto, anche a confondere in una dolorosa promiscuità di vita, tanta e tanta gente». Nello stesso articolo, il giornalista prosegue: «Gli stessi ambienti dolorosi che il rione Terra presenta, abitati o per meglio saturati da numerose famiglie, sono

³ Per un studio storico sull'attività eruttiva e bradisismica nei Campi Flegrei, Ciuccarelli, Guidoboni, 2011.

affogati in tracciati in viottoli in cui è assolutamente assente luce e sole» (Sirpettino, 2004)⁴.

Anche i puteolani ricordano che la questione del rione Terra era dibattuta in città:

C'erano tantissimi ambienti adibiti a case che non avevano nemmeno l'acqua potabile né i servizi igienici, quindi c'era una promiscuità che era veramente intollerabile. In una stanza, allora le famiglie erano più numerose, c'erano sei – sette persone, in una stanza più o meno come questa, dove si cucinava, si dormiva, si faceva tutto: e quella era la casa. E questo era un problema che era all'attenzione degli amministratori, nel senso che quella gente non poteva più rimanere ... (Sergio C, 1941).

Già all'epoca si pensava non di sgombrare ma di alleggerire il peso demografico del rione Terra. Guarda che su una superficie di duecentocinquanta metri per centoventi metri, trentamila metri quadrati grosso modo, ci stanno la bellezza di circa tremila persone, tremila e seicento persone, quelli registrati, a parte gli abusivi, e guarda ci stava una densità demografica spaventosa proprio (Raffaele G, 1939).

Un gruppo di giovani universitari di Pozzuoli, guidati dal sacerdote Angelo D'Ambrosio e riuniti nella Fuci – Federazione Universitari Cattolici Italiani – elaborano un censimento degli abitanti del rione⁵, anche con lo scopo di studiare il territorio prima di fondarvi una scuola popolare, sulla scorta dell'esempio di don Milani. Il censimento riporta che, nel gennaio 1970, il rione era abitato da 2.624 individui. Per quanto riguarda le abitazioni, si legge che «la popolazione è distribuita in 529 abitazioni di cui 279 (52,7%) sono considerate abitazioni vere e proprie e 250 (47,3%) abitazioni improprie perché sono grotte, terranei, seminterrati». Queste abitazioni improprie accolgono 1.020 individui, secondo le stime della Fuci. Al problema abitativo si accompagna quello delle condizioni igienico – sanitarie:

⁴ L'articolo, "Il Rione Terra di Pozzuoli il più popolato della Campania", datato 30.05.1958, si trova in Sirpettino, 2004.

⁵ Il documento, *Quanti, Dove, Come Vivono gli abitanti del Rione Terra?*, elaborato nel gennaio 1970, è pubblicato sul sito www.bradisismoflegreo.it, consultato il 22.10.2018. C'è tutt'oggi incertezza sul numero di abitanti del rione Terra di quel periodo, perché i dati raccolti non sono tra loro allineati. Ad esempio, l'indagine effettuata dal Comune nell'estate del 1969 registra 3.250 abitanti alloggiati in 569 abitazioni, di cui 303 erano impropriamente definite tali. L'indagine è riportata in Giamminelli, 1990.

Eravamo undici di noi in una sola stanza, dove, ti ripeto, c'era il gabinetto, c'era la cucina, c'era tutto (...). Gli animali? Gli animali c'erano di tutti i tipi! A casa mia i topi mi camminavano addosso! Gli scarafaggi non erano niente, erano i topi che camminavano pe' cuollo! (Luigi M, 1950).

Non avevamo acqua in casa quando io ero ragazza, però da piccola, diciamo, prima del bradisismo, il vescovo Sorrentino ci diede il permesso di mettere la fontana in casa (Giuseppina C, 1949).

Nel 1964, un altro episodio contribuisce ad accendere i riflettori sull'antica rocca: l'incendio del Duomo: «Intorno alle ore 23 di sabato 16 maggio 1964, un violento incendio, durato fino alle quattro del mattino, distrusse gran parte dell'antico duomo puteolano (...). Le fiamme, le cui origini sono ancora sconosciute, si svilupparono tra le capriate lignee del tetto e si propagarono velocemente nell'ampia ed unica navata della chiesa» (Giamminelli, 1997).

Ho fatto la comunione nel vecchio Duomo, ricordo perfettamente la data dell'incendio del Duomo, nel maggio del '64, per ragioni particolari, quindi quando qualcuno dice "tanti anni fa", io dico "maggio sessantaquattro, la notte del quindici maggio del sessantaquattro" io ricordo (Giovanna B, 1949).

Certamente ho dei ricordi bellissimi della cattedrale, una bellissima cattedrale. Cioè avevamo un organo di oro zecchino, antico, ma la chiesa molto antica, bella, bellissima. Io ricordo, perché io stavo sempre là, ho dei ricordi ... di nostalgia (Giuseppina C, 1949).

La distruzione e conseguente inagibilità del Duomo significa molto per gli abitanti di Pozzuoli: il centro religioso si disgrega, la componente fondante dell'aggregazione sociale, oltre che spirituale, crolla in una sola notte. Alla perdita emozionale e sociale, si somma quella storico – estetica: la cattedrale di Pozzuoli è testimonianza dello stratificarsi del tempo, leggibile negli stili architettonici che si sovrappongono nell'edificio. Dopo l'edificazione romana, il tempio venne adattato a chiesa cristiana, dedicata al martire Procolo; questa fu restaurata in seguito alla formazione di Monte Nuovo e rimaneggiata, infine, dal vescovo Martino de Leòn y Càrdenas in epoca barocca. Si perdono i marmi pregiati, le decorazioni e le preziose tele, il pulpito ed il pavimento. La cattedrale va restaurata e le operazioni cominciano quattro anni dopo l'incendio, salvo poi interrompersi per il

ritrovamento del *Capitolium* di epoca augustea, particolare che non viene dimenticato dalla narrazione degli sfollati di quel periodo e che torna nella ricostruzione degli eventi che seguirono.

3. 2 marzo 1970: «da lì, non si è capito più niente»

A notare le avvisaglie di bradisismo non sono stati i tecnici né gli scienziati, ma la popolazione locale. Il termometro naturale dell'innalzamento ed abbassamento della superficie della terra è il tempio di Serapide, *macellum* d'epoca romana, sito nel centro di Pozzuoli: «Su tre colonne del Serapèo romano il bradisismo ha scritto la sua storia. Nel marmo di quelle tre splendide colonne (le ultime rimaste in piedi, del fastoso mercato pubblico costruito dai Flavi nel primo secolo dopo Cristo) sono rimasti incisi, in caratteri indelebili, i segni del moto lentissimo di sprofondamento e delle fasi di risalita che hanno accompagnato la storia di Pozzuoli» (Mancusi, 1993). Anche la darsena vecchia, in cui i pescatori riponevano le proprie barche, manifesta dei cambiamenti legati al livello della terra e, conseguentemente, dell'acqua:

I pescatori, soprattutto i pescatori, avvertivano che qualcosa non andava bene, perché trovarono delle difficoltà soprattutto ... voi sapete dove sta la darsena, no? C'è quel ponticello. Loro prima, quando dovevano entrare nella darsena, dovevano abbassarsi, perché urtavano con la testa sotto il ponte, loro non si spiegavano perché oramai passavano là sotto senza abbassare più la testa. Non solo, ma vedevano i segni sulle banchine dell'acqua che si era ritirata (Sergio C, 1941).

La reazione è di preoccupazione, ma non di panico, visto che al bradisismo non si associano eventi rischiosi o disastri, nella memoria diretta della popolazione:

A quell'epoca, per noi, il termine bradisismo era sconosciuto. Per cui quando qualcuno più, diciamo, acculturato ne parlava e ci veniva detto che il suolo si stava innalzando, cioè, eravamo increduli ... (Domenico P, 1946).

Sì, la gente c'aveva paura, però, sai, erano alti e bassi, la gente ci conviveva (Luigi M, 1950).

Così, la catastrofe – in questo caso, preannunciata tale – coglie tutti i puteolani impreparati, sorpresi, comportandosi come *acceleratore di realtà* (Saitta, 2015), intervenendo nell’annosa questione rione Terra e provocandone lo sgombero immediato. L’Osservatorio Vesuviano, guidato dal professore Giuseppe Imbò, effettua dei rilievi sul territorio, in seguito alle segnalazioni di sindaco e amministratori e, di intesa con il Prefetto, decide per una messa in sicurezza della cittadinanza, con particolare premura verso gli abitanti della zona più fatiscente e ritenuta maggiormente a rischio, il rione Terra. La città viene avvisata di quel che sta accadendo tramite il suono di un megafono installato su una macchina che legge l’ordinanza del Prefetto, anche affissa in strada, ma poco notata:

La notizia, in effetti, si è avuta prima tramite manifesto ... poi ... si sono portati sul luogo le varie forze dell’ordine con i mezzi di trasporto e quindi, man mano, gli abitanti venivano ... evacuati (Domenico P, 1946).

Erano questioni che si ventilavano, non c’è mai stato un manifesto in cui si diceva “il giorno tal dei tali il rione Terra sarà sgomberato”, assolutamente, ma soprattutto quello che io ti posso dire è che erano giornate di grande caos, grande caos ... dove le informazioni, insomma, non erano mai innanzitutto diffuse a livello popolare, non giungevano a tutti, e poi te le dovevi andar a cercare (Giovanna B, 1949).

Prima non c’erano le informazioni come oggi, eravamo una massa di ignoranti, nessuno capiva niente, e non ti facevano capire niente, quello è stato il grande guaio (Maria C, 1944).

La comunicazione tra esperti e popolazione è praticamente nulla. Le istituzioni locali vengono bypassate: il sindaco Angelo Nino Gentile si trova a Roma, con una delegazione di assessori e consiglieri, in seguito ad una convocazione al Ministero degli Interni e dal Prefetto capo dei servizi per la Protezione Civile, per discutere la questione del bradisismo sul territorio puteolano⁶. A prendere le redini in mano a Pozzuoli è lo Stato centrale, con un comportamento autoritario e paternalistico, già osservato nel terremoto di

⁶ L’appuntamento viene conseguito dal sindaco in seguito alle sue precedenti comunicazioni, motivate anche dai frequenti colloqui con i pescatori puteolani, come si legge nella Nota prot. n. 6380 del Municipio di Pozzuoli, 24.02.1970, Archivi della Protezione Civile di Roma, consultati nel settembre 2016.

Messina del 1908 e del Belice nel 1968⁷. I cittadini sono portati via dalle proprie case dall'esercito e uomini in divisa, verso camionette e mezzi pubblici messi a disposizione per lo sgombero.

“E che è successo?” Andando per affacciarsi sulla banchina, sulla Domiziana, che si vedeva da Pozzuoli, tutte camionette di militari, ma centinaia, centinaia e centinaia di militari. Ma mai a pensare che sgombrassero questo rione Terra! Non si parlava proprio dello sgombero, che noi sappiamo che il professor Gentile andò a Roma e pregò di non far sgombrare questo rione. E invece la cosa fu fatale, misero la gente fuori come bestie, come bestie proprio, e poi da lì non si è capito più niente (Maria C, 1944).

Non è che eravamo felici di andarcene dal rione Terra, perché non sapevamo dove ci portavano, perché so' venuti i militari, hanno preso la roba, diciamo, hanno messo sui camion, e con destinazione ... qual era poi? (Giuseppina C, 1949).

Una baraonda, l'esercito, la polizia, i carabinieri, non sapevano che dovevano fare, sì, dovevano sgomberare, ma come? Non c'era stato proprio una prova generale, niente, niente, vabbè ... (Raffaele G, 1939).

Fu uno sgombero forzato, man mano che sgomberavano chiudevano pure gli ingressi, hai capito? Li muravano! Li muravano proprio, con le pietre, e pure le finestre dove tu potevi accedere per entrare dentro, chiudevano tutto ... (Luigi M, 1950).

Nelle operazioni di sgombero, si legge in un appunto del Ministero degli Interni, «sono proprio gli abitanti del rione Terra, in massima parte pescatori, i più restii a trasferirsi altrove»⁸. I pescatori e gli artigiani del rione Terra si oppongono con forza allo sgombero sia perché non ne vedono la necessità, sia perché cominciano ad intuire che l'accesso alle proprie case, vicine al porto ed ai luoghi di lavoro, non saranno utilizzabili. I cittadini, infatti, vengono smistati in appartamenti requisiti nei vicini Comuni e, in

⁷ Come riportato in Parrinello, 2015.

⁸ Appunto per il Direttore Generale, Ministero dell'Interno – direzione generale della Protezione Civile, 3.03.1970, in Archivi della Protezione Civile di Roma, consultati nel settembre 2016.

alcuni casi, indirizzati all'ospedale psichiatrico Frullone di Miano, a Napoli⁹.

Cioè, tu stavi in una struttura che comunque doveva essere manicomio, e però ci stavi tu, e ci stavi contemporaneamente ad altre centinaia di persone, con le quali ti dovevi sistemare con le brandine nei corridoi, nelle stanze, eccetera. Cioè, mi pare che è normale chiedersi “quanto tempo dovrò fare ‘sta vita?”» (Oscar P, 1948).

Mio padre [pescatore] non vendeva più, se ne andò a Civitavecchia, perché era un paese di mare, diciamo, e allora stava là. Mia madre rimase, si prese una casa a via Napoli, per andare al mercato [del pesce] la notte, perché alle due di notte, al rione Toiano, non c'era niente... Si sono fatti sacrifici, pure persone che andavano a lavoro, i muratori che andavano a lavoro a Pozzuoli, comunque c'era il primo pullman, era alle sei, si facevano sacrifici (Giuseppina C, 1949).

Si attende l'approvazione della Legge speciale per Pozzuoli, la 475 del 19 luglio 1971, che prevede l'attribuzione di fondi per i cosiddetti *terremotati* – il termine è improprio, dal momento che il rischio di terremoto è stato uno dei moventi che ha scatenato il putiferio, ma un terremoto vero e proprio né una eruzione si sono verificati – e predispone la costruzione di un quartiere anti – sismico¹⁰ nell'immediata periferia, a Toiano, che vedrà la luce sette anni dopo.

4. Il percorso della memoria

Chi abitava il rione, oggi, ha riscritto la storia di quel 2 marzo 1970, oscurando nella memoria il bradisismo in sé – di scosse, d'altra parte, non se

⁹ *L'Unità*, anche grazie alla presenza sul campo della giornalista Eleonora Puntillo, è il quotidiano che per primo si occupa del caso bradisismo a Pozzuoli e ne segue le vicende con dovizia di particolari: il primo articolo sul tema, a firma della giornalista, è del 22 febbraio 1970, dal titolo “Brucia la terra sotto Pozzuoli?”.

¹⁰ Il quartiere di Toiano è ancora oggi considerato sicuro da un punto di vista sismico, ma chi lo ha costruito ha posizionato gli edifici comunque all'interno della caldera flegrea. Spesso il rischio sismico prevale su quello eruttivo nei Campi Flegrei, con ricadute sulla prevenzione del rischio per la popolazione: l'ultimo a sottolinearlo è stato C. Kilburn nel suo intervento al convegno internazionale *Cities on Vulcano*, Napoli, 2-7 settembre 2018. Le sue affermazioni trovano riscontro nella indagine di Barberi, Davis, Isaia, Nave, Ricci, 2013.

ne erano percepite – e riprendendo con forza l'elemento della spoliazione, della perdita, non solo delle case e della propria quotidianità, ma anche di un elemento fondamentale nella comunità di quel tempo: la chiesa, il Duomo. L'episodio dell'incendio del 1964, infatti, non rimane isolato ma viene connesso ai fatti del 1970.

L'idea che vogliono sgombrare perché hanno trovato un tesoro diviene di dominio pubblico. E ovviamente, siccome tutto era partito nella mente della gente dall'incendio del Duomo, sembrava un unicum: “hanno appicciat' a' chiesa pe' trovà o' tesoro, e mo hanno continuato” (...). Io non credo molto in un piano, però una tendenza, una qualche idea, “togliamo la gente da qua, li mettiamo in case dignitose, poi vediamo gli altri, un albergo (...). Questo è l'elemento di raccordo tra l'incendio e lo sgombero, viene fuori il tempio di Augusto, si rafforza questa cognizione che siccome ci sono cose importanti, cose interessanti, eccetera, gli abitanti di lì se ne devono andare, e per loro significava perdere tutta una serie di legami, è un fatto (...). Lì fu tentata a freddo un'operazione di alleggerimento della densità abitativa nel centro storico di Pozzuoli (Giuseppe C, 1943).

Tutto questo può anche far riflettere (...). Voglio dire, che tutto questo sia stato frutto di un disegno da perseguire e visto che vi sorgeva il Tempio di Augusto, c'era bisogno di spazio, gli abitanti del rione Terra costituivano certamente un intralcio (Domenico P, 1946).

Perché sul rione Terra, precedentemente, in quel periodo, c'erano state delle proposte di realizzare una cittadella turistica riservata, dove arrivare con l'elicottero e dove spostarsi con l'elicottero (Oscar P, 1948).

A rinsaldare il racconto alternativo della memoria di molti tra gli sfollati, alcuni avvenimenti di quegli anni e di quelli presenti. Già nel 1970, la Fuci pubblica un volantino, *I mille perché* che, tra le altre domande, chiede: «Perché lo sgombero solo del Rione Terra e non delle zone immediatamente limitrofe?»¹¹. A questi interrogativi, fanno eco quelli di Mancusi: «Esisteva o no il pericolo di crollo? Come mai, nel quartiere ufficialmente dichiarato inagibile, perché pericolante, si continuava a lavorare per riportare alla luce il cosiddetto tempio di Augusto e restaurare il duomo? Come mai il Vescovo continuava ad abitare nel rione?» (Mancusi, 1983). Queste

¹¹ Il documento, datato 10 marzo 1970, è pubblicato sul sito www.bradisismoflegreo.it, consultato il 22.10.2018.

domande sono rese ancora più forti dal fatto che le scosse strumentali, non percepite dalla popolazione, non causarono alcun danno tangibile agli edifici né tantomeno perdite umane, rafforzando la convinzione di una speculazione:

Col bradisismo non è caduta una pietra là sopra (...). Se avessimo avuto un minimo di informazione, un minimo di malizia, tutti quanti, dal rione nessuno si sarebbe mosso, perché non è caduta una pietra per il bradisismo. Il rione Terra l'ha devastato l'incuria, e l'abbandono, da questo è stato devastato il Duomo, è stato devastato tutto quanto (Maria C, 1944).

Dopo tanti anni cadde nessuna casa. Tanti e tanti anni dopo, cadde qualche cosina, ma perché c'erano state le infiltrazioni d'acqua, ma perché nessuno curava ... ma nessuna casa era caduta per il movimento sismico (Domenico M, 1946).

Un altro elemento che ha giocato un ruolo indiretto ma forte nella ricostruzione di una memoria che poco ha a che fare con il bradisismo è il perdurare dell'assenza di contatti tra popolazione e scienziati su quel che accadde quel 2 marzo 1970: i quotidiani rincararono la dose, riportando pareri di esperti stranieri che contraddicono quanto previsto dall'Osservatorio Vesuviano. In particolare, Haroun Tazieff e Izumi Yokoyama furono alquanto cauti nel dichiarare Pozzuoli *un tappo che sta per scoppiare*, come si era scritto nelle cronache del tempo.

C'erano alcuni vulcanologi, Tazieff particolarmente, Haroun Tazieff, che venne a Pozzuoli, lui invitava a resistere, dicendo che non c'era nulla di pericoloso in quello che stava succedendo, quindi noi ci attaccammo a questa visione (Giovanna B, 1949).

Si scatenò l'ipotesi che nulla era vero, cioè che il fenomeno era stato molto gonfiato per una speculazione edilizia. Queste cose possono accadere, però non sempre è così o non è tutto così. Cioè, poteva ... non so se c'era un piano dietro, ecco, questo io non lo so, però spesso sono interpretazioni un po' fantasiose. Certamente può innescarsi una speculazione subito a valle di un processo come questo - questo non è da escludere. Però mi sembra difficile che potesse essere tutto organizzato, anche perché non è vero, cioè le persone che prendevano le decisioni o stavano sbagliando - sto parlando degli

scienziati - o stavano sbagliando, ma sicuramente non erano coinvolti in truffe.¹²

A rendere più duro l'abbandono delle case e l'accanimento nel ricordo, anche il fatto che questo passaggio coincide con una nuova forma urbanistica dello spazio a Pozzuoli, con l'ideazione di periferie connesse con il centro che, idealmente, ne avessero gli stessi servizi: a inaugurare questo cambiamento, che ha segnato in maniera traumatica il passaggio di Pozzuoli alla modernità, è stata l'edificazione di Toiano, che ha visto la disgregazione della comunità, l'annientamento della cultura del vicinato, e l'introduzione dell'anomia da condominio (Bauman, 2017).

A ciò si accompagna una crisi di denominazione (Pezzullo, 2007) per la comunità, che perde i suoi luoghi di aggregazione e, anche per la conformazione del nuovo spazio a Toiano, non riesce a stabilirne altri (Tapaninen, 2007). Nella memoria, il panorama goduto dai piani alti del rione Terra assume, così, sfumature umane:

C'erano delle scale, però su queste scale c'erano le case, era come Capri, Procida, sai ... io mi ricordo che scendevo al mare attraverso queste scale e c'erano le porte delle case e le donne che facevano i servizi, le radio che si sentivano ... poi ricordo il sole che entrava da queste case, che facevano dei colori lungo queste scale, come un sogno, proprio una cosa bellissima, cose che ormai non si vedono più (Giulio G, 1960).

Il sentimento di mancanza verso i luoghi è acuito dal fatto che, a quasi cinquant'anni dello sgombero, il rione è dichiarato chiuso per sempre all'uso abitativo e fruibile solo nei fine settimana, per la partecipazione alla funzione religiosa nel Duomo restaurato e la visita nei sotterranei archeologici¹³. A questa nostalgia, poi, si somma quella verso un passato comunitario che non tornerà più (Boym, 2001):

¹² Intervista a Giuseppe Luongo, vulcanologo e direttore dell'Osservatorio Vesuviano durante la successiva e più forte crisi di bradisismo a Pozzuoli, nel 1982-84. Nel 1970, era ricercatore all'Osservatorio Vesuviano. L'intervista, raccolta dall'Autrice, è del 27.10.2011 e si trova nella tesi di laurea magistrale "Rione Terra. L'evacuazione del 2 marzo 1970 nelle testimonianze dei cittadini di Pozzuoli".

¹³ Con l'approvazione della Legge Speciale per Pozzuoli nel 1971, il quartiere è stato dichiarato patrimonio indisponibile del Comune e il bando di gara per destinarne l'utilizzo, vinto da un progetto dell'architetto Aldo Loris Rossi nel 1979, non arrivò mai a realizzazione, prima a causa della crisi di bradisismo degli anni '80 e poi per ordine della Soprintendenza ai Beni Archeologici, che vi trovò tracce di antiche vestigia.

Quando si entrava lì sopra era come se fosse un'unica famiglia, bastava che andava una persona un poco più estranea, tutti scendevano per vedere cosa stava accadendo (Sergio C, 1941).

Gli zii ci portavano al mare, quelli che abitavano sotto, quando mia madre e mio padre andavano a lavorare, ci venivano a prendere, ci portavano con loro al mare, era tutta un'altra cosa la vita ... i vincoli, i rapporti coi parenti erano rapporti veri, non come adesso ... (Giulio G, 1960).

Nel tempo, i ricordi della popolazione sono stati lo sfondo poco ascoltato su cui le istituzioni locali, di diverse posizioni politiche e partitiche, si sono mosse. I termini *deportazione* e *spoliazione* associati al 2 marzo 1970 sono stati considerati deviazioni della memoria e credenze popolari di dubbio conto. In questo studio, invece, emerge quanto la memoria giochi un ruolo di resistenza nell'intimo attaccamento di ogni sfollato alle proprie origini pur nella confusione di uno spaesamento ancora percepibile. I ricordi segnalano un blocco di senso (Gugg, 2017) rispetto a ciò che è avvenuto, e anche una strategia di convivenza con un fenomeno da sempre presente nei Campi Flegrei. Nella grande crepa di silenzio e incomprensione tra attori sociali – popolazione, istituzioni ed esperti - si genera una lettura diversa del 2 marzo 1970, in cui sono evidenti le interconnessioni tra la sfera sociale, tecnologica e naturale (Dall'Ò, Falconieri, Pitzalis, 2018)¹⁴ ed emerge forte la necessità di coinvolgere i puteolani in un piano reale di mitigazione del rischio, che non sia top-down, ma parta da un ascolto dal basso e generi un'autoconsapevolezza che, al momento, è in larga parte assente nella popolazione.

Fondi

Questa ricerca non ha ricevuto fondi di nessun tipo per la sua realizzazione.

¹⁴ Si rimanda alla lettura dell'articolo "Disastri e cambiamenti climatici", nella sezione Sismografie, su www.lavoroculturale.org, consultato il 28.10.2018.

Ringraziamenti

Un lavoro simile comporta sempre l'incontro con le persone, i veri protagonisti della storia: a loro va la mia profonda gratitudine, anche a distanza di tempo, per aver condiviso con me ricordi, oggetti, documenti, fotografie - con uno spirito di lotta, in alcuni; di amarezza, in altri; di dolorosa nostalgia in altri ancora.

Grazie a Gabriella Gribaudo, che mi ha aperto alla conoscenza della storia orale e mi ha guidato nello studio critico e continuato del territorio di Pozzuoli.

Grazie a Chris Kilburn e Rosella Nave che, in modi diversi, hanno contribuito a darmi la costanza per perseguire questo lavoro.

Grazie a Massimo, per i preziosi confronti di ogni giorno.

Grazie a mia madre, che ha sostenuto ogni mio passo.

Riferimenti bibliografici

Agostino di Ippona, 2014, *Confessioni*, XI, Mondadori, Milano.

Barberi, F., Davis, M.S., Isaia, R., Nave, R., Ricci, T., 2013, "Volcanic risk perception in the Campi Flegrei area", *Journal of Volcanology and Geothermal Research*, 254, 118-130.

Bauman, Z., 2017, *Città di paure, città di speranze*, Castelvecchi, Roma.

Benadusi, M., 2015, "Antropologia dei disastri. Ricerca, attivismo, applicazione. Un'introduzione", *Rivista di Antropologia Pubblica*, 1, 33-60.

Bonomo, B., 2013, *Voci della memoria. L'uso delle fonti orali nella ricerca storica*, Carocci, Roma.

Boym, S., 2001, *The future of nostalgia*, Basic, New York.

Candau, J., 2002, *La memoria e l'identità*, Ipermedium Libri, Napoli.

Cavalli, A., 1995, *Patterns of Collective Memory*, Discussion papers n° 14, Budapest.

Cavalli, A., 2005, Tra spiegazione e comprensione: lo studio delle discontinuità socio-temporali. In: Borlandi, M., Sciolla, L. (a cura di), *La spiegazione sociologica. Metodi, tendenze, problemi*, Il Mulino, Bologna.

Ciuccarelli, C., Guidoboni, E., 2011, "The Campi Flegrei caldera: historical revision and new data on seismic crises, bradyseisms, the Monte Nuovo eruption and ensuing earthquakes: twelfth century - 1582 AD", *Bulletin of Volcanology*, 73, 655-677.

Giamminelli, R., 1990, *Il rione Terra di Pozzuoli – cronaca dal 1970 al 1989*, Quaderni dell'Ufficio dei Beni Culturali del Comune di Pozzuoli, 10, Pozzuoli.

Giamminelli, R., 1997, Il rione Terra. In: Giamminelli, R., *Pozzuoli, Luoghi, Storia e Personaggi, articoli da Il Notiziario Flegreo*, 1-2, S.P. srl, Pozzuoli.

Gribaudo, G., 1999, *Donne, uomini, famiglie. Napoli nel Novecento*, L'Anchoredel Mediterraneo, Napoli.

Gugg, G., (2017), Al di là dello sviluppo, oltre l'emergenza: il caso del rischio Vesuvio. In: Mela, A., Mugnano, S., Olori, D., (a cura di), *Territori vulnerabili. Verso una nuova sociologia dei disastri italiana*, FrancoAngeli, Roma.

Halbwachs, M., 1997, *I quadri sociali della memoria*, Ipermedium Libri, Milano.

Mancusi, F., 1983, *I giorni del bradisismo*, ci. esse. ti cooperativa, Napoli.

Parrinello, G., 2015, *Fault Lines. Earthquakes and Urbanism in Modern Italy*, Berghahn Books, New York-Oxford.

Pezzullo, G., 2007, Il trauma dello sradicamento. In: Fenoglio, M.T., *Andar per luoghi. Natura e vicende del legame con i luoghi*, Ananake, Torino.

Portelli, A., 2007, *Città di parole. Storia orale di una periferia romana*, Donzelli, Roma.

Saitta, P., 2015, *Fukushima, Concordia e altre macerie. Vita quotidiana, resistenza e gestione del disastro*, Editpress, Firenze.

Sirpettino, M., 2004, *Scritti ieri ... I Campi Flegrei dal 1954 al 1975, in 139 articoli pubblicati su Il Mattino*, s.e., Napoli.

Tapaninen, A.M., 2007, *Choreographies, Enclosures and Encounters. Home Making in Southern Italy*. In: Minna Ruckenstein & Marie-Louise Karttunen, (a cura di), *On Foreign Ground: Moving between Countries and Categories*, Finnish Literature Society, Helsinki.

Archivi

Diocesi di Pozzuoli
Protezione Civile di Roma

Documenti audiovisivi

AZ, un fatto come e perché – Bradisismo a Pozzuoli, 1970, programma di Luigi Locatelli, condotto da Ennio Mastrostefano, Italia.

Giro di lune tra terra e mare, 1997, regia di Giuseppe M. Gaudino, con Tina Femiano e Aldo Bufi Landi, Gaundri Film, Italia.

Siti web

www.memoriedalterritorio.it, consultato il 20.10.2018

www.bradisismoflegreo.it, consultato il 22.10.2018

www.lavoroculturale.org, consultato il 28.10.2018

Testate giornalistiche

L'Unità;

Il Corriere di Napoli;

Il Mattino;

Paese Sera.

Section II

Eruptions

4. Il vulcano meraviglioso. Antropologia del racconto fantastico vesuviano

Giovanni Gugg¹

Riassunto

Vivendo a metà strada tra il reale e l'immaginario, il leggendario è l'habitat naturale della metafora. Nel caso della natura selvaggia, come i vulcani, una delle più antiche metafore di tali luoghi è quella dei giganti. Questa figura è presente anche per il Vesuvio, che sorge nei pressi di Napoli, nell'Italia meridionale, dove vivrebbe intrappolato Alcioneo, il capo dei ribelli che combatterono gli dei dell'Olimpo greco nella mitologica Gigantomachia. Il monte Vesuvio, in quanto più di un'espressione della natura, perché è un vero oggetto culturale "buono da pensare", negli ultimi due millenni, ma soprattutto negli ultimi quattro secoli, è diventato un simbolo, il cui significato cambia a seconda del contesto e in base a ciò che vogliamo dire. Attraverso narrazioni e immagini dinamiche ed elastiche, passate da una generazione all'altra nel corso dei secoli, il Vesuvio e le sue eruzioni hanno segnato la vita del territorio e della comunità che vive in quei luoghi. I racconti popolari spesso danno forma all'angoscia, ma altre volte alla passione e al romanticismo, certamente non solo alla distruzione, ma anche alla fertilità. Il Vesuvio minaccia, ma allo stesso tempo annuncia e ammonisce la popolazione a non tradire il legame e il patto con la loro terra, un territorio duro in cui però tutto è creato, distrutto e ricreato, in una circolarità che ricongiunge gli elementi compositivi originari: la terra con l'aria, il fuoco con l'acqua.

Parole chiave: Giganti, Vesuvio, vulcano, antropologia culturale, rischio

The fantastic volcano. Anthropology of the Vesuvian folk tale

Abstract

Living halfway between the real and the imaginary, the legendary is the natural habitat for the metaphor. In the case of wild nature, like volcanoes, one of the oldest metaphors of these places is that of giants. This figure is

¹ Università di Napoli "Federico II", Naples, Italy / LAPCOS Université de Nice Sophia Antipolis, Nice, France, e-mail: giovanni.gugg@unina.it.

also present for Vesuvius, which rises near Naples, in southern Italy, where would live trapped Alcyonaeus, the leader of the rebels who fought the gods of Greek Olympus in the mythological Gigantomachy. The mount Vesuvius, being more than an expression of nature, because it is a real cultural object “good to think”, over the last two millennia, but especially in the last four centuries, has become a symbol, whose meaning changes depending on the context and according to what we want to be said. Through dynamic and elastic narratives and images that have passed from one generation to the next over the centuries, Vesuvius and its eruptions have marked the life of the territory and the community that lives there. Folk tales often give shape to anguish, but other times to passion and romance, certainly not only to destruction, but also to fertility. Vesuvius threatens, but at the same time announces and warns people not to betray the link and the pact with the land in which they live, a hard territory in which however everything is created, destroyed and recreated, in a circularity that reunites the original compositional elements: the earth with the air, the fire with the water.

Keywords: Giants, Vesuvius, volcano, cultural anthropology, risk

1. Introduzione. Il corpo del gigante

Le rappresentazioni dei vulcani, come tutte quelle relative alla natura estrema, non riguardano solo delle conoscenze, ma sono elaborazioni mitiche e poetiche che, come costruzioni discorsive, rivelano le mentalità religiose, i modelli politici e l’immaginario sociale di una comunità in una determinata epoca. Il vulcanismo evoca cospicue produzioni culturali, spesso caratterizzate da una forte impronta emotiva e con grandi espressioni fantastiche in cui le specificità individuali si innestano nei meandri più profondi del pensiero collettivo. Lo stretto intreccio tra realtà e immaginario segue il percorso della metafora che, nel caso dei vulcani, si concatena ad una semantica del fuoco e della potenza sotterranea; queste rappresentazioni coinvolgono importanti questioni antropologiche, non di rado rivelando l’opera di semiotizzazione con cui gli esseri umani costruiscono il loro rapporto con lo spazio, con il corpo e con il mondo sociale. Dal punto di vista di Hans Blumenberg, alla base di questo processo c’è un “pensiero metaforico”, carico di implicazioni filosofiche ed esistenziali, che è al centro del “naufregio con spettatore”, ossia della confusione dell’uomo di fronte ai pericoli della vita (Blumenberg, 1985). In altre parole, il pensiero per metafore si organizza intorno ad una nebulosa immaginaria, da cui si

dipano configurazioni diverse e in continuo mutamento: in questo senso le metafore sono «*modi di rivolgerci alla vita che non possono cristallizzarsi in concetti puri*» (Bodei, 1999: 30). Dietro le immagini vulcaniche e telluriche, pertanto, si nascondono molteplici significati, in cui la metafora non svolge un ruolo puramente decorativo, ma polarizza le rappresentazioni di un pensiero “inconcettuale” (Blumenberg, 1985), ossia che va oltre l’ambito dell’intuizione e si allarga al modo in cui, storicamente, la coscienza stessa si rapporta al mondo: «*L’inconcettualità, più che un campo di ricerca del processo metaforico, è piuttosto uno strato fondamentale dell’esperienza del mondo coagulatosi in metafore*» (Caloni, 2013: 55). In questa prospettiva, il limite fra gli ambiti disciplinari viene oltrepassato e permette di procedere a studi senza differenziazioni materiali e culturali: miti, metafore, concetti, teorie scientifiche, narrazioni, aneddoti e fiabe sono intese come il segno di una implicita rottura con l’ovvietà del mondo, l’espressione di un senso che va al di là della formazione prettamente concettuale.

Mentre oggi i temi del vulcano e del terremoto sono diventati stereotipi mediatici per designare instabilità e violenza (Aruta Stampacchia, 2005)², è necessario sottolineare che le metafore non sono mai fisse, ma si prestano a trasformazioni diacroniche che, nel corso del tempo, possono condurre anche a loro usi politici. In questo flusso, uno dei casi di maggior interesse al mondo è quello del Vesuvio, che sorge a poca distanza da Napoli, nel Sud Italia. Estremamente noto in larga parte del pianeta, questo vulcano è l’esempio più calzante per mostrare che non è solo un’espressione della natura, ma un vero e proprio oggetto culturale “buono da pensare”: nel corso degli ultimi due millenni, ma soprattutto negli ultimi quattro secoli, il Vesuvio è diventato un simbolo, il cui significato varia a seconda del contesto e in base a quel che gli si vuole far dire, perché è di volta in volta simbolo di autenticità e di fantasia, di distruzione e di morte, ma anche di potenza e di resistenza, talvolta di allegria e intraprendenza (Gugg, 2016). Il Vesuvio, però, è innanzitutto un soggetto e, in particolare, una personificazione, frequentemente descritta in forme antropiche: «*Qui su*

² Dell’azione rivoluzionaria sotterranea del popolo che ribolle come un’eruzione vulcanica aveva già scritto Jules Michelet nella Storia della Rivoluzione francese, in particolare nel capitolo VI, “Insurrection de Paris”, dove scrive: «*Du 21 juin au 12 juillet, de la menace du Roi à l’explosion du peuple, il y eut une halte étrange. C’était, dit un observateur, c’était un temps orageux, lourd, sombre, comme un songe agité et pénible, plein d’illusions, de trouble. [...] Des mouvements commençaient sans auteur et sans projet, d’eux-mêmes, d’un fond général de défiance, de sourde colère. Le pavé brûlait, le sol était comme miné, vous entendiez dessous déjà gronder le volcan*» (Michelet, 1888: 245-246). Sull’italiano della vulcanologia tra Seicento e Settecento, si veda Casapullo (2013: 13 et sgg.).

l'arida schiena / del formidabil monte / Sterminator Vesevo», canta Giacomo Leopardi fin dal primo verso de “La ginestra, o il fiore del deserto” (1845), per poi proseguire con una descrizione in cui riferisce che «*dall'igneo bocca fulminando oppresse / con gli abitanti insieme*». Gli esempi di antropomorfismo del vulcano napoletano sono innumerevoli: all'indomani della catastrofica eruzione del 1631, Giambattista Basile (1632) scrive che «*con lingue di foco ei par che gridi*», mentre per l'esplosione del 1906 lo storico locale Carlo Avvisati (2008) dice che «*il Vesuvio perse la testa*», sia nel senso che *impazzì*, sia perché – come in tutti i risvegli vulcanici particolarmente forti – la cima del cratere collassò su se stessa, abbassando l'altezza complessiva del monte. Per l'eruzione del 1944, invece, ci si può riferire allo scrittore Erri De Luca (2014), che evoca «*la tosse convulsa del Vesuvio*», laddove, per il medesimo evento, Curzio Malaparte insiste sulla sua «*orrenda voce*»: «*Il Vesuvio urlava nella notte, sputando sangue e fuoco. [...] Gridava orribilmente nelle tenebre rosse [...], e un pianto disperato si levava dall'infelice città*» (Malaparte, 2010: 305, 307). L'autore ricorre molto alla metafora umana del vulcano, raccontando che in quei giorni concitati di marzo dalle «*viscere della terra*» sgorgavano «*fiumi di sangue*» attraverso le sue «*faucci spalancate*» che «*soffiavano vapori sulfurei*», mentre la sua «*fronte [era] incoronata di fiamme*» (Malaparte, 2010: 312-314).

Non è un caso che nella storia della cultura paesaggio/territorio e volto/corpo avanzino in maniera simmetrica nell'interpretazione del mondo: nel XVII secolo l'eruzione è trattata come una malattia (Alsario della Croce, 1632; cit. in Giammattei, 2006), mentre la colata lavica è vista come sangue, così da fornire la più efficace delle analogie con il prodigio di san Gennaro (Fontanella, 1640; Muscettola, 1661): lo scioglimento rituale del liquido contenuto nell'ampolla del patrono di Napoli, da secoli per la devozione popolare scongiura la fuoriuscita e la colata del magma vesuviano. Parallelamente, come ho potuto constatare in vari anni di etnografia intorno al Vesuvio, i residenti definiscono la lava una *lingua* di fuoco, le pendici del vulcano dei *fianchi*, il cratere una *bocca*, le mofete una sorta di *respiro*, i *borbottii* sotterranei ricordano quelli di un *ventre* enorme.

In effetti, è frequente indirizzarsi al vulcano col tu, specie nelle poesie e nelle canzoni dialettali. In “Care Vesuvio, famme nu favore” (2010), il poeta Gennaro Di Paola rivolge una preghiera al monte:

«*Stu riposo ca te stanne disturbanne, / sfrigianne 'o cuorpe tuoie
'a rinte e 'a fore; / nun fà ca quanne te scite, / ntussecate, / te miette a
da mazzate a tutte quante*»³.

Similmente, i membri del gruppo musicale degli Zezi parlano col vulcano e gli dicono che fa paura, eppure non possono andare altrove:

«*Tu tien' 'mman a te 'sta vita meja / [...] si fumm' o si nun fumm',
tu faje rumore / e 'o fuoco che te puort' dint' 'o core / quann' fa notte
e 'o ciel' se fa scur' / sul' 'o ricordo 'e te ce fa paura / [...] L'unica
verità pe' tutt' quante / sarrìa chell' 'e fuj' / ma po' addo' jamm'?*»⁴.

Si tratta di modalità introiettate anche dal campo scientifico, infatti per lo storico Giuseppe Galasso (2006) il Vesuvio è una «*personalità storica*», ma alla fine del XVI secolo addirittura Giordano Bruno (1591) definì questo vulcano come «*il padre della Campania*», una metafora che poi è stata ripresa da alcuni geologi in articoli recenti (Nazzaro, 2009).

Il Vesuvio, dunque, è un monumento nel senso più profondo del termine, ossia quello di ammonimento e di memento, perché non è mai semplice natura, ma sempre «*specchio allegorico di una physis che abbraccia uomini e cose e nella quale gli esseri si riflettono, rivelandosi a se stessi*» (Niola, 2006: 68). In quanto monumento, il vulcano napoletano è uno strumento di «*pedagogia civica*» (Candau, 2002: 178) che ricorda la finitezza umana perché, come spazio liminale in cui si passa da una condizione all'altra (Van Gennepe, 2008), non è solo pericoloso in sé, ma anche simbolicamente, per cui è stato spesso considerato un margine: tra la vita e la morte, ma soprattutto tra il qui e l'altrove, inteso come aldilà. Così, il cratere è foyer degli inferi, soglia di un sottosopra (o un soprannaturale) popolato da diavoli, mostri, animali fantastici e altre entità del meraviglioso, non necessariamente malefiche, ma di certo ambigue. Secondo la tradizione dell'antichità, entrare nelle profondità della terra significa introdursi nel regno dei morti – l'Ade di Omero e Virgilio, l'Inferno di Dante e quello di Maometto (Eco, 2013) – che tuttavia è uno spazio dialettico tra il lato diurno e quello notturno del creato. Ciò è stato fonte di ispirazione per storie molto diverse tra loro, che nel corso dei secoli hanno costruito un universo folklorico vesuviano che nelle prossime pagine presenterò attraverso due direttrici: la spiegazione del territorio e l'elaborazione del rischio.

³ «*Lo so che ti stanno disturbando il sonno, ma quando ti sveglierai, per favore non colpire tutti*». La poesia è contenuta nella raccolta "Gente 'e Massa", 2010.

⁴ La tammurriata "Vesuvio" di E Zèzi Gruppo Operaio è contenuta nel disco "Auciello ro mio: Posa e sorde", uscito nel 1994 per l'etichetta Tide Records.

2. Il gigante imprigionato

Geologicamente, il Vesuvio è un vulcano giovane, nato nel Pleistocene, un'era alquanto recente se paragonata all'età del pianeta, di circa 4.6 miliardi di anni; tuttavia, se si considera che la presenza di esseri umani nei dintorni è documentata dal Neolitico, è certo che già migliaia di anni fa le attività eruttive preistoriche del Vesuvio erano osservate, considerate, interpretate e, dunque, scolpite nell'immaginario collettivo dei primi abitanti del golfo di Napoli (Nazzaro, 2009: 20). Dal punto di vista storico, il primo incontro documentabile tra l'uomo e quel vulcano risale all'eruzione nota come delle "Pomici di Avellino", che avvenne intorno all'anno 1775 a.C. (Mastrolorenzo *et al.*, 2006), la più forte prima di quella di Pompei del 79 d.C., quando il vulcano annientò gli insediamenti locali dell'età del bronzo e i pochi che scamparono lasciarono delle impronte nella cenere calda, tuttora visibili, mentre fuggivano in direzione nord (Albore Livadie, 2002). In seguito il vulcano si fece sentire altre volte, ma soprattutto nel IX secolo a.C., dopodiché andò verso una fase di riposo che durò fino alla catastrofe pompeiana. Dieter Richter ricorda che in quel lungo periodo il Vesuvio è testimone di grandi eventi storici: la colonizzazione greca dell'Italia meridionale, la fondazione di Napoli, la scomparsa degli Etruschi, degli Oschi e dei Sanniti, l'espansione dell'Impero romano (Richter, 2010: 18); ed è proprio allora che nasce il mito fondativo del vulcano, quello di essere terra di giganti, secondo tre varianti, il cui ricordo è stato conservato nei secoli da alcuni testi scritti: un gigante si trova sotto la crosta terrestre e dà forma al vulcano, un gigante o più vivono intorno al vulcano, il vulcano stesso è un gigante.

Molte culture antiche consideravano i giganti come simboli della natura selvaggia e informe, prima della sua conquista e del suo addomesticamento da parte dell'uomo civilizzato (Biedermann, 1992: 151-152). L'idea di base è che, prima che l'uomo abbia cominciato a godere dei benefici della cultura, solo gli esseri con grande forza fisica potessero sopravvivere in un ambiente crudele e spietato. La scoperta di grossi reperti fossili di animali, inoltre, ha a lungo rafforzato questa spiegazione mitica poiché si riteneva che tali ossa fossero quelle dei giganti preistorici (Romano, Avanzini, 2019). La mitologia greca parlava di Giganti e Titani delle prime generazioni degli Dei dell'Olimpo ed è proprio alla Gigantomachia, la lotta che i Giganti ingaggiarono contro gli Dei, che risale la più antica storia vesuviana. Capeggiati da Alcioneo (Smith, 1880: 108), ventiquattro Giganti si rivoltarono contro i dodici Dei dell'Olimpo e il semidio Eracle, ma furono sconfitti e cacciati sotto vulcani e isole vulcaniche del Mediterraneo:

Polibòte sotto le isole di Coò e di Nisyros, Encelado sotto l'Etna, Tifeo sotto Ischia, altri sotto i Campi Flegrei e Alcioneo, la guida dei rivoltosi, sotto il Vesuvio, non a caso definito «*Olimpo de Partenope*» in un sonetto spagnolo del 1632 (Vélez de Guevara, 1632; cit. in Rodriguez Fernandez, 2014: 115). La rabbia, mai placata, per la sconfitta subita rese quei luoghi terre di terremoti, eruzioni, fumarole e bradisismi, in qualche modo collegate con Vulcano, il dio del fuoco alle prese con la sua fucina nell'omonima isola delle Eolie, ma soprattutto ponendole su un piano in cui quei fenomeni fisici dal carattere catastrofico rappresentano atti al di fuori della legalità, sovvertitori e crudeli.

Tra le fonti scritte più antiche che mettono in relazione Alcioneo e il Vesuvio c'è "Il ratto di Proserpina" di Claudio Claudiano, in cui già nel IV secolo d.C. il poeta latino scrisse che dopo la sconfitta subita nello scontro con Eracle, Alcioneo «*scorse con piè gigante il Mar Tirreno*», esiliandosi sotto il «*Vesevo*» (Claudiano, 1716: 69). Successivamente, nel XV secolo Iacobo Sannazaro riprende quel mito nella sua "Arcadia" in cui, guidato dalla Ninfa delle acque, l'autore-protagonista viene condotto «*sotto il gran Vesevo*», dove può sentire «*li spaventevoli muggiti del gigante Alcioneo*» (Sannazaro, 1961: 126). È soprattutto con la violenta eruzione del 1631, tuttavia, che la leggenda torna ad essere raccontata con più frequenza, infatti i tanti resoconti redatti in occasione di quel cataclisma spesso fanno riferimento ad eruzioni più antiche, sia per comprendere il disastro appena avvenuto, sia per elaborare il trauma, ma soprattutto per stupire i lettori (Cecere, 2017). Così, Fadrique Moles, cercando un termine di paragone con il passato, fa riferimento ad un'eruzione arcaica in cui «*el Vesuvio arrojò tantos fuegos, y bramidos, que se oyeron hasta Capua, y que se vieron Gigantes en la cima del Monte*», infatti fin da tempi remoti «*los Napolitanos veneravan los huessos del Gigante Alcion*» (Moles, 1632: 22); il medesimo schema esplicativo è proposto da Pietro Castelli, secondo il quale nei giorni precedenti quell'antica eruzione, «*si erano veduti in esso [sul Monte] e nelli paesi, e Città vicine, fantasmì, & huomini, come giganti, tanto di giorno, quanto di notte, che andavano per l'aria*», dopodiché specifica che «*li Diavoli [...] apparivano al tempo di Tito in forma di Giganti*» e che, tuttavia, non crede a «*la favola che i Giganti oppressi da i monti si muovano*», così causando i sismi (Castelli, 1632: 18, 20, 48). Entrambi gli autori fanno riferimento a quanto tramandato da Dione Cassio, che nella prima metà del III secolo, raccontando l'eruzione del 79 d.C., dice che la folla agitata che fuggiva da Pompei aveva visto uomini enormi, disumani, simili a giganti:

«gran numero d'uomini, che per la grandezza loro tutta l'umana natura superavano, quali appunto dipingonsi i giganti, si videro aggirarsi nell'aria, o andare vagando sulla terra, la notte e il giorno, ora sul monte, ora nelle regioni situate all'intorno e nelle città vicine. [...] Il giorno adunque cangiossi in notte, e la luce in tenebre, credendosi alcuni che i giganti risorgessero, perchè molti loro simulacri per mezzo al fumo vedevansi, e perchè inoltre come un certo squillare delle trombe udivasi» (Cassio, 1823: 221-222).

Per quanto nel XVII secolo nessuno avanzi come realistica l'ipotesi dei giganti, molti vi alludono in merito alle visioni dei sopravvissuti, dunque per dare forma alla loro angoscia. Fa ricorso a questa immagine Gianbernardino Giuliani nel 1632, quando scrive che dal vulcano fuoriesce

«una smisurata Nuvola: la quale non già bianca come dianzi, ma alquanto nera, inalzandosi a meraviglia, e trapassando di gran lunga, con infinita veemenza, la prima regione dell'aria, andava figurando diverse mostruose chimere, e varij spaventevoli aspetti, come sono, hor d'horrida Caverna, hor d'immensa Torre, hor d'altissimo Monte, con horribilissime scoscese, e balze, hor di grandissimo Elefante, hor di fierissimo Dragone, hor di formidabil Gigante, & hor di questa, hor di quell'altra cosa» (Giuliani, 1632: 64).

Col passare del tempo e con il crescere della conoscenza del vulcano e dei suoi meccanismi, il racconto del Vesuvio come dimora di forze ctonie in sembianze di gigante è continuata in una dimensione più chiaramente fantastica. Nel XVIII secolo viene tramandato da Atanagio Cavalli nel suo "Il Vesuvio. Poemetto storico fisico" del 1769, in cui ricorda

«Che i feroci Giganti, empi, inumani, / Avesser qui le sedi lor fermate / E orgogliosi, e per lor forza ciechi / Osassero far guerra ai Numi stessi. / Contra di lor pugnò di Giove il Figlio, / Alcide, invan; ma in sua difesa venne, / Il divin Padre alfin, pieno di sdegno, / Che fulminogli, e rovesciò lor sopra / il monte, e quanto racchiudea nel seno / Di bitume, di zolfo, e di metallo. / Giacciono gli empj sotto a questo, e ancora / Morti non son; ma a volta, a volta vanno / Scotendo il monte, che s'accende, come / Il mongibello, sotto a cui sepolto / Encelado si sta. [...] / La Verità, che per me parla, ascolta, / Quel, che tu vedi, erto fumoso giogo, / Che Vesuvio si appella, e l' capo altero / Sù gli altri estolle, che gli stan d'intorno» (Cavalli, 1769: 16-17).

Similmente, parlano di giganti sotto il vulcano napoletano anche Vetrani e Valenziani Romano. Il primo ricorda che nella mitologica battaglia gli Dei vincitori «*s'ingegnarono di mettere anche un Gigante sotto al Vesuvio col nome Alcioneo*», diventando così il suo «*carcere*» (Vetrani, 1780: 142), mentre il secondo specifica che tra i Giganti ribelli, «*il povero Alcionèo [fu il primo ad essere ucciso] da Ercole*», soffermandosi poi sulla figura di quei colossi, «*ch'eran di truce aspetto, d'indole feroce, e indomabile, e pronti coll'armi a far danno*» (Valenziani Romano, 1783: 13, 19).

Il rapporto di Alcioneo col Vesuvio, infine, assume una dimensione prettamente folklorica nella seconda metà del XIX secolo. Nel capitolo “Il Vesuvio”, che Enrico Cossovich pubblica nel secondo volume degli “Usi e costumi di Napoli e contorni” di Francesco De Bourcard nel 1866, si avanza una prima interpretazione del mito, sia in senso geologico che in chiave storica:

«può spiegarsi in senso fisico per le eruzioni de' vulcani onde questa contrada fu il teatro. Ma la parte storica, che sotto il velo della favola si nasconde, [va individuata nella] beltà di queste campagne, [nella] prodigiosa fertilità di esse [per cui] furono una potente attrattiva pe' diversi popoli che ne fecero a vicenda la conquista» (Cossovich, 1866: 89).

Occupandosi de “Il Vesuvio nella tradizione popolare”, anche Gaetano Amalfi, nel 15° volume dell'*Archivio per le tradizioni popolari*, diretto da Giuseppe Pitrè e Salvatore Salomone Marino nel 1896, fa riferimento ad Alcioneo, mettendolo in stretto rapporto con il paesaggio del golfo di Napoli:

«[il gigante], stendendo una gamba verso mezzogiorno, col piede calca l'arene di Stabia, di Sorrento, fin dove Ulisse fabbricò e consacrò il tempio a Minerva; e col piede dall'altra, che stende verso settentrione, calca tutt'i felici territori de' campi stellati, e leborini, o leborie. Con la faccia poi rallegra la bella Partenope, la quale sempre il vagheggia, sempre pronta con le mammelle a mandar fiumi di latte per estinguere le fiamme» (Amalfi, 1896: 518).

Come osserva Rudolf Schenda (1997: 14), la tradizione orale e quella scritta sono da sempre fuse l'una con l'altra, infatti le storie citate finora sul gigante Alcioneo e la battaglia intrapresa contro gli Dei da lui e i suoi compagni, conclusasi con la loro sconfitta e relegazione sotto i vulcani mediterranei, trova una indicativa rielaborazione in una leggenda popolare

raccolta da Angelo Di Mauro che, oltre a spiegare la nascita del Vesuvio, ne motiva anche la sua peculiare orografia: imprigionato nel vulcano, uno stregone tirò su una gamba incatenata che, a sua volta, elevò il monte Somma, dando la forma di una doppia gobba all'intero sistema montuoso (Di Mauro, 1994: 249-250).

3. Il gigante focoso

L'imponenza del Vesuvio e il suo carattere iracondo e imprevedibilmente bestiale sono elementi lampanti nella narrazione locale di Alcioneo (o di uno stregone, come osservato poc'anzi), ma che emergono anche dalla toponomastica antica e recente, ufficiale e popolare: ci sono, infatti, la "Valle del Gigante" e la "Valle dell'Inferno", che separano il monte Somma dal Gran Cono (Vinceti, 2008), la "Ripa del Diavolo" sul versante somnese (Di Mauro, 2013: 13), senza dimenticare che varie fonti riportano anche di un antico "Fiume Dragone", poi sommerso dalle lave, imprigionato sotto le rocce proprio come il mitico gigante (Cossovich, 1866: 89-90; Amalfi, 1896: 506), che tuttavia in qualche modo riuscirebbe ancor'oggi a trovare una via d'uscita, come nella cosiddetta "Grotta del fiume Dragone" a Torre del Greco, in prossimità delle "Cento fontane", uno dei monumenti storici della città in cui si raccolgono le acque di una sorgente naturale (Langella, 2005).

Il temperamento focoso del vulcano viene messo sempre in relazione alle forze infernali, tuttavia vi sono anche altre sfumature, perché non va inteso solo in senso irruente e veemente, ma anche come passionale ed erotico. Significatamente prima della grande eruzione del 1631, nel 1619 Giulio Cesare Cortese compone il "Micco Passaro innamorato", un poema eroico sulle imprese di un guappo, al cui canto sesto descrive l'amore non corrisposto del bellimbusto⁵ Vesuvio per una ninfa indifferente e sprezzante, dacché, a causa della delusione, Giove trasforma il ragazzo in montagna:

*«Poce'aggio miso dire la Montagna, / Che stace a Somma fu no
gioveniello / Ditto Vesevo, che pe la campagna / Vedde na Ninfa
commo no giojiello, / Chessa lo core, e l'arma le rascagna, / Chessa
le fa votà lo cellevriello / De sciorte, e d'essa tanto se nnammora /
Che sospire de fuoco jetta ancora. / No juorno le dicette, non fuire /
Ferma pe l'arma de li muorte tuoje, / Che gusto aie de vedereme
sperire / Pe ccosa che negare non me puoje? / Non voglio cosa,*

⁵ "Bellimbusto" è il significato più aderente al termine "micco".

ch'agge da morire, / Voglio schitto vedere ss'uocchie tuoje, / Chiss'uocchie belle, ss'uocchie de farcone, / Ch'anno chest'arma mia posta mpresone. / Ed essa sgrata lo fujette, justo / Commo fuie da li sbirre contomace, / E se pigliava sfazione, e gusto, / Che chillo ardesse commo na fornace; / Le refose perzò tanto desgusto / A lo scurisso, che strillanno vace, / E conta a Giove tanta canetate, / Che lo fece Montagna pe pietate» (Cortese, 1624: 54).

Una rilevante variazione del tema arriva alla fine del secolo, nel 1684, quando Pompeo Sarnelli, sotto lo pseudonimo di Masillo Reppone, compone “Posilecheata”, un’operetta in lingua napoletana che, riprendendo il modello strutturale del “Cunto de li cunti” di Basile, raccoglie una serie di fiabe articolate in una cornice narrativa più ampia. Al terzo canto racconta l’amore tra Vesuvio e Capri, che stavolta è corrisposto, ma resta impossibile perché contrastato dalle rispettive famiglie, per cui lei si trasforma in isola e lui in vulcano:

«Vedarraje appriesso la montagna de Somma, che ’mprima se chiammava Vesuvio: chisto era no gentelommo de Napole, che se ’nnammorraje porzi de na signora de casa Crapa, che a chille tiempie era casata de Sieggio; e perche li pariente non ce vozero acconsentire, quanto chiù isse s’ammavano, tanto chiù se vedevano rutte li designe lloro; anze li pariente mannajeno la signora a starese a lo Capo de Menerva, addove non potenzo essa vedere l’ammante sujo, no juorno, che ghieva a spasso dinto na falluca, se jettaje a maro, e diventaje ’n’Isola, che pe’nsì a lo juorno d’hoje se chiamma Crapa. Vesuvio havutone la nova, accommenzaje a ghiettare sospire de fuoco, ed a poco a poco arreventaje na montagna, che se chiamma de Somma; e perche bede sempe la nnamorata soja, montagna, e bona sempe arde, e sempe jetta fuoco; e quando se mette ’ncollera fà tremmare la Cetà de Napole, che se pente, ma senz’utele, de non havelele dato chella, che desederava» (Reppone, 1684: 112).

Posti ai due estremi del golfo di Napoli, ma ben visibili l’uno all’altra, i protagonisti di questa storia tormentata delimitano un luogo romantico e difficile in cui desiderio e volontà non sempre possono abbracciarsi. Tuttavia, sebbene il loro amore non possa compiersi, il sentimento che li lega non si estingue e, piuttosto, attraversa le epoche, segnando l’orizzonte dell’uno e dell’altra. Attualmente è forse la leggenda vesuviana più nota, raccontata ai turisti delle località estive del comprensorio e presente in molti volumi in commercio (ad esempio: Matassa, 2016), e deve la sua notorietà soprattutto alla raccolta di leggende firmata nel 1881 da Matilde Serao

(1970: 71-72), la quale però cita anche altri *amori topologici* e impossibili, come quelli tra il ricco signore Sebeto (un fiume scomparso) e Megara (lo scoglio di Megaride, dove oggi sorge Castel dell'Ovo) (p. 69) e tra il giovane Posillipo (il promontorio più panoramico di Napoli) e la campagnola Nisida (l'isolotto poco al largo) (pp. 66-67). Particolarmente interessante è la variante narrata da Giuseppe Orgitano (1866: 306), secondo il quale c'era una competizione tra Vesuvio (il figlio del dio Vulcano) e Sebeto (il figlio della sirena Partenope) per il cuore di Leucopetra (la bellissima figlia napoletana di Nettuno). Dopo un furioso litigio tra i due pretendenti, si pensò di risolvere la questione con una gara, ma la ragazza non era comunque d'accordo, per cui scappò in mare, dove il padre la trasformò nel faraglione più grande di Capri per sottrarla ai due corteggiatori. Infine, va citato il caso di una canzonetta popolare riportata da Gaetano Amalfi in cui i generi s'invertono: il Vesuvio è una gentildonna (la Montagna di Somma) innamorata di Salerno, in un ulteriore intreccio tra realtà e letteratura (nelle sue varie accezioni): «*Montagna 'e Somma se vo' maretare / Se vo' piglia' Salierno, pe' marito; / Napole bella porta la immasciata; / Castellammare azzetta lo partito*» (Amalfi, 1896: 520).

In questi racconti, natura e storia si fronteggiano e, in tal senso, la passione non è da intendersi solo sentimentale, ma anche carnale, dunque feconda, come sarà argomentato nel prossimo paragrafo. La pulsione erotica e il gioco sessuale trovano un'intuitiva metafora nel vulcano, come propone Georges Bataille in alcune sue opere: prima nel romanzo "Storia dell'occhio" (1928, rivisto nel 1947), dove viene narrata la passione sessuale esistente tra il narratore e la sua fidanzata, tra i quali si inseriscono varie figure più o meno importanti, tra esibizionismo e voyeurismo, per cui il vulcano diviene metafora di una "esistenza totale"; poi soprattutto ne "L'ano solare" (1931), un breve testo surrealista e decadente in cui definisce il mondo intero come «*Jésuve*» (Gesuvio), contraendo le parole "Gesù" e "Vesuvio", in quanto il pianeta sarebbe un luogo contemporaneamente di dolcezza e di sofferenza (Nguyên, 2008):

«Così io non temo di affermare che il mio viso è uno scandalo e che le mie passioni non sono espresse che dal Gesuvio. [...] Certo, i movimenti erotici del suolo non sono fecondi come quelli delle acque ma sono molto più rapidi. La terra si scuote talvolta con frenesia e tutto crolla alla sua superficie. Il Gesuvio è così l'immagine del movimento erotico che dà per effrazione alle idee contenute nello spirito la forza di un'eruzione scandalosa» (Bataille, 1931).

Il Vesuvio crea una sinergia del negativo, della produzione inesausta di rovina e di assenza (Giammattei, 2006: 53) che dal punto di vista dell'individuo privato conduce ad una pulsione erotica, ma dalla prospettiva delle attività pubbliche si fa ispirazione politica (Ernst, 2005). La fisiologia del vulcano napoletano è pertanto un'allegoria dalla doppia forza, perché esprime la brutalità più estrema e al contempo la delicatezza più soave; è un corpo che porta stimate e bruciature, ma che è in grado di rilasciare una morbidezza infinita.

4. Il gigante fecondo

Quella del Vesuvio è una bellezza fatta di antitesi e contrasti, di maschile e femminile⁶, di suoli diversi e colori distinti, di vedute che si alternano e colture che, a dispetto delle difficoltà naturali, riescono a creare l'azione e la fatica degli uomini. In quanto spazio liminale, il Vesuvio è luogo di prodigi, in cui si realizzano cose portentose e che è frequentato da figure straordinarie. Non poteva che avvenire qui, dunque, la nascita della maschera napoletana per antonomasia, Pulcinella, metamorfico personaggio che, violando tabù ed esprimendosi per iperboli, ha la chiave della sua notorietà nell'ambiguità e nel grottesco; d'altra parte, come osserva Domenico Scafoglio, «*il mondo comico è un mondo all'incontrario, un mondo di rovesciamenti e di trasgressioni*» (Scafoglio, 1997: 71). Secondo una commedia anonima del 1802, intitolata "L'Inferno aperto a favore del principe Valerio con Pulcinella nato da un Ovo per suo soccorso"⁷, Pulcinella Cetrulo sarebbe nato dal guscio di un uovo magico, comparso sulla sommità del Vesuvio per volontà di Plutone, a seguito della richiesta di due fattucchiere, Dragoncina e Colombina, le quali avrebbero preparato l'impasto magico – anche con essenze diaboliche – perché desideravano ricevere un alleato del popolo a cui affidare la risoluzione di questioni di oppressione e ingiustizia che gravavano sulla città. Tra le prime battute del copione, il dio degli inferi e dei morti dice alle due maghe:

*«Un nuovo spirito io formerò ben tosto, [...] voi mie fide formerete
l'impasto. Il sol nascente darà lume a tal opra. Lo spirito amico goffo
nel tratto, e di gentil favella appellato da voi sia Pulcinella. [...] Dalle*

⁶ «*Sulfurea Parca, incendioso Fato*», dice Basile nel suo sonetto del 1632.

⁷ La commedia ha avuto varie edizioni, compresa una nel 1824 presso un altro editore e col nuovo titolo di "Gl'incanti delle maghe per la nascita di Pulcinella dalle viscere del monte Vesuvio".

viscere ormai là del Vesuvio lo spirito s'estrugga; voi sue nutrici penserete pietose ad allevarlo, mentre men torno frettoloso a dite, e sconvolti per lui mondo, elementi si vedrà di prodigi alti portenti» (L'inferno aperto... 1802).

Schiusosi da un uovo covato nel cratere, il pulcino – ecco perché Pulcinella – è stato fin dai primi anni del Seicento un esponente dell'identità napoletana, sia perché attraverso quella maschera gli abitanti della città hanno elaborato la più completa immagine di se stessi, sia perché, storicamente, il personaggio è stato assunto dal resto dell'Italia e dall'Europa per conoscere e rappresentare i tratti socio-antropologici della città partenopea (Scafoglio, 1997). Legata ad un uovo è anche una tra le più note leggende di fondazione di Napoli, in base alla quale Virgilio avrebbe posto un uovo magico nelle fondamenta del Castel dell'Ovo, appunto, che terrebbe in equilibrio – dunque al sicuro – l'abitato e i suoi residenti (Comparetti, 1872: 27, 74). Il poeta latino Virgilio è una delle personalità principali del pantheon folklorico locale, un protagonista che nel corso dei secoli è stato profeta di Cristo, accompagnatore di Dante negli inferi, mago e benefattore dell'umanità (Graf, 1923: 522). Il suo potere deriva chiaramente dalla sua sapienza che, per il Vesuvio, gli fa trovare una efficace soluzione al rischio eruttivo, ponendo a difesa del territorio una statua-arciere:

«Temibile ed incomodo vicino è per Napoli il Vesuvio, ma Virgilio pensò a rimediare ponendogli incontro una statua di bronzo che rappresentava un uomo coll'arco teso e la freccia pronta a scoccare. Ciò pare bastasse a tenere per molto tempo in soggezione quel monte ignivomo; se non che un bel dì un contadino, non potendosi capacitare che colui stesse così eternamente coll'arco teso, fece in modo che la freccia scoccò, e questa andò a colpire l'orlo del cratere il quale d'allora in poi ricominciò a mandare fuori fumo e fuoco» (Comparetti, 1896: 24)⁸.

Simbolicamente, dunque, la colossale minaccia rappresentata dal vulcano può essere contrastata, ma solo da forze soprannaturali che, in epoca

⁸ In una variante, «quella statua trovavasi sul Monte Vergine e non aveva in mano un arco colla freccia, ma bensì una tromba alla bocca, e questa tromba avea la virtù di ricacciare indietro il vento che trasportava verso quelle campagne il fumo e la cenere del Vesuvio. Disgraziatamente però, soggiunge Gervasio, sia che l'età l'abbia logorata, sia che gl'invidiosi l'abbiano abbattuta, ora per parte del Vesuvio si rinnovano sempre i guai di prima» (Comparetti, 1896: 28). Si vedano anche Amalfi (1896: 526) e Niola (2006: 63).

cristiana, specie dal XVII secolo, sono coincise con una serie di «*campioni celesti*» (Niola, 2006: 63) che, diffusi nei vari paesi del circondario, hanno fatto e fanno da «*parafulmine, una difesa contro gl'incendi del fiero monte*» (Amalfi, 1896: 511). Il riferimento è innanzitutto a san Gennaro, il «*vincitore del fuoco*» (Serao, 1909: 249), che è sia potenza ultraterrena che presenza (Niola, 2006: 65-66), ma anche alla Madonna dell'Arco di Sant'Anastasia, all'Immacolata di Torre del Greco, alla Madonna della Neve di Torre Annunziata e ad altre figure di cui tutt'oggi vengono commemorati i miracoli concessi in occasioni di varie eruzioni, perpetuandone la narrazione attraverso rituali che sono una forma di trasmissione della memoria (Gugg, 2014; 2018a).

Se queste storie rappresentano un modo per alleviare l'ansia da vulcano, altre invece sembrano suggerire un aggravamento di quel sentimento, in un'elaborazione collettiva del rischio in cui convergono paure sull'avvenire, ma anche angosce per il presente e consapevolezza della vulnerabilità individuale, preoccupazioni per la tenuta comunitaria e timori per la fragilità del territorio. L'eruzione è inevitabile, ma la sua violenza, per quanto comunque fuori da qualsiasi possibilità di controllo umano, dipende da ulteriori fattori: intorno al Vesuvio, cioè, gravitano figure d'ogni tipo, tanto positive quanto negative, ciascuna incidente per la propria parte sull'entità del disastro. Così, per la catastofica eruzione del 1631, l'energia sprigionata fu ulteriormente accresciuta dall'intervento preventivo di sei demoni in carrozza (Castelli, 1632: 20), carica di paglia per alimentare l'incendio (Moles, 1632: 31) e trainata da animali neri visti da alcuni pastorelli (Masino, 1632: 11). Nel 1752 Giuseppe Maria Mecatti riprende quella *visione* e la fa risalire al Beato Pietro Damiano, vissuto nell'XI secolo, il quale riportò un racconto udito dall'abate di Montecassino:

«Viveva un certo Romito Gran Servo di Dio sopra una rupe, che veniva a sboccare sulla strada maestra di Napoli. Costui in una notte dopo d'essere stato a cantare in Coro le sue ore aprì una finestra della sua Cella per veder, che ora era, e vide, che andavano per la strada molti uomini neri, che stavano dietro a parecchi muli carichi di fieno. Quando gli ebbe visti domandò chi erano, e perché trasportavano quel fieno. Risposero d'essere Spiriti infernali, e che portavano quel fieno per accendere il fuoco, e ardere gli uomini; e che lo preparavano per Pandolfo Principe di Capua, che stava in letto infermo. [Il Romito allora avvisò il Principe, ma costui era già morto]. E fu maraviglia, che nel punto, che morì; il Monte di Somma, chiamato anticamente Vesuvio, gettò fuori uno spaventevole fuoco dalla bocca, che tiene nella sua cima, perché si comprendesse, che il

fieno, che portavano que' Demonj non er'altro, che un incendio crudele, che si apparecchiava, e si dava ai malfattori, ed ai reprobj» (Mecatti, 1752: 98-99).

Nel 1780 anche Antonio Vetrani recupera l'antico racconto di Damiano, spiegando che la medesima scena fu vista poco prima dell'eruzione del 1631 e aggiungendo alcuni dettagli che completano la narrazione secondo l'immaginario collettivo a lui contemporaneo:

«Dicesi, che fu veduto un Etiope in quella foggia descritta dal Damiani con fieno alla mano, e che dimostrando il monte ne indicasse l'imminente incendio. Che fu veduto un carro scorrer per gli dirupi del monte, e que', che v'erano dentro con diabolico susurro minacciar la prossima strage. Che un Monaco Camaldolese in quella notte in aprir la finestra vide nel Vesuvio quasi che tanti armati, come preparati alla guerra. Si videro nel monte tante figure di Giganti, come apparvero nella eruttazione del 79» (Vetrani, 1780: 197).

La natura, l'uomo e le entità ultraterrene sono in costante e reciproca relazione; una dimensione grava sulle altre e ne è a sua volta condizionata. In questa dialettica, il ricorso al fantastico permette di esprimere stupore e sconcerto, è l'artificio con cui è possibile trovare le parole che danno senso all'assurdo e che danno forma all'inconcepibile. Così, un dirupo diviene il luogo di scontro tra forze opposte, in cui il vulcano può ribaltare la sua immagine distruttiva e rappresentare addirittura il polo positivo e giusto, rispetto a quello di un avversario subdolo e malvagio, come nel caso di un monaco che sale sul monte per un suo «*perverso disegno*»,

«ma Santo Vesuvio si sdegna dell'oscena preghiera, solleva una colonna di fuoco, e manda giù un cavallo. Avea gli occhi di fuoco, avea di serpenti la criniera. Nitri fieramente, corse dietro al monaco, e lo raggiunse, batte con la zampa il terreno, il terreno si spalanca e 'l monaco va sotto. Indi è avvenuto che quel luogo chiamasi ancora Atrio del cavallo, e Monaco quel burrone vicino» (Amalfi, 1896: 520).

Le narrazioni vesuviane sono attraversate da un pensiero simbolico che fa vivere le emozioni e in cui l'idea di sotterraneità è un'allusione al contatto profondo col proprio subconscio. Alimentandosi di metafore, similitudini, comparazioni, personificazioni e ossimori, la simbologia vulcanica è di frequente un'evocazione di voluttà e annientamento, di iniziazione e di trappole. La varietà, ma soprattutto la dinamicità e

l'elasticità dei testi composti e narrati per generazioni intorno al Vesuvio, sono il segno dell'estro e dell'inventiva, dell'ingegno alimentato da un rapporto col vulcano che crea, distrugge e ricrea, in una circolarità che ricongiunge gli elementi compositivi originari, la terra con l'aria, il fuoco con l'acqua, l'incandescente con il gelido, l'ipogeo con l'epigeo.

5. Conclusioni. L'eternità del gigante

In molti anni di etnografia vesuviana e di costante osservazione di quello specifico ecosistema, molto di rado mi sono state riferite storie orali fantastiche o riconducibili alla sfera del meraviglioso, per cui forse ha ragione Angelo Di Mauro quando denuncia che in quell'area «*oggi s'è fatto più profondo il solco generazionale*» (Di Mauro, 2013: 7). Tuttavia, tra resti del passato e macerie moderne, tra deturpazione del paesaggio e rovine interiori, anche in quest'epoca tardo-moderna di decadenza perenne è possibile recuperare scampoli di un discorso lungo che si nutre di allusioni e déjà-vu, quasi alla ricerca di rassicurazioni contro una precarietà che non è solo individuale, ma una forma di disorientamento più ampio e generale. Così, anche per recenti fatti di cronaca, si scorgono letture che, in maniera cosciente o meno, attingono al ricco patrimonio di miti, eroi e demoni dei secoli scorsi incontrati nelle pagine precedenti.

Durante i mesi di giugno e luglio 2017 una serie di incendi ha bruciato un terzo della superficie del Parco Nazionale del Vesuvio, istituito nel 1995: un evento riconducibile totalmente ad azioni antropiche di cui non si conoscono le cause contingenti, né i colpevoli diretti, né le possibili motivazioni (Gugg, 2018b). In alcuni momenti, specie nella zona alta di Torre del Greco, le fiamme si sono avvicinate pericolosamente ad alcune abitazioni, costringendo i residenti all'evacuazione, in un'atmosfera di sconcerto e rabbia. Nella concitazione di quelle ore, tra le prime spiegazioni del disastro diffuse sui socialmedia c'è stata quella dei "gatti incendiari", una leggenda metropolitana secondo la quale i criminali avrebbero utilizzato dei gatti vivi, cosparsi di benzina e poi dati alle fiamme per diffondere il rogo (Trione, 2017). Sebbene smentita dai Carabinieri Forestali e derubricata a "fake news" (Corriere della Sera, 2017), la voce ha avuto larga diffusione, riuscendo – almeno per un certo numero di giorni – a convogliare collera e frustrazione verso uomini ignoti, ritenuti diabolici perché terribilmente malvagi:

«Io non ho parole, avere così tanta cattiveria non può essere umano, mi rifiuto di pensarlo... è da satana in persona»; «Dio mio è terribile. A questi maledetti stesso trattamento che hanno riservato a quei poveri cuccioli»; «No, basta, ora non sono più una persona buona! Ora divento una bestia! E vi auguro, si si, a voi maledetti che avete compiuto questo disumano gesto, di morire! E morire lentamente e patendo le pene dell'inferno!»; «Oltre ad essere criminali sono anche dei sadici e balordi scellerati, dove la galera è un posto troppo comodo per loro»⁹.

La vicenda riporta alla mente quella dei demoni che trasportavano fieno in cima al cratere per favorire la *«fermentazione del Vesuvio»* (Vetrani, 1780), cioè per alimentare l'energia dell'eruzione prossima ventura, tenendo conto di un ulteriore dettaglio fornito nel 1632 da Pietro Castelli, il quale riferisce del *«fuoco animale»*, ovvero quello *«che si vede uscir dall'animali, ò vivi, ò morti [...], uscir scintille di fuoco trà i peli delli cavalli, altri pur nelle tenebre sfregolando velocemente le gatte, ò i cani hanno anche veduto le scintille del fuoco»* (Castelli, 1632: 38).

L'incendio del 2017 ha notevolmente commosso i residenti e, sempre sui socialmedia, molti sono stati i commenti profondamente addolorati verso la montagna stessa, così come le iniziative di numerose personalità pubbliche. Tra le altre, è particolarmente indicativa quella dei “Terroni Uniti”, un collettivo di musicisti napoletani, alcuni noti anche a livello nazionale, che nelle settimane successive al rogo hanno re-inciso “O Vesuvio – O gigante da muntagna”, un classico della musica partenopea cantato originariamente da Sergio Bruni nel 1967: *«Chi è ca chiagne? È 'o gigante d' 'a muntagna. Ma comme se lagna, comme se lagna, comme se lagna! Teneva 'o fuoco dint' 'e vene e mò viv' appena»*¹⁰. Il mitologico Alcioneo, prima sconfitto da Ercole e poi piegato dalla seconda guerra mondiale¹¹, adesso deve sopportare l'assedio del cemento, poi quello delle fiamme e, infine, quello dell'immondizia, come lascia intendere un breve racconto del 2002, in cui

⁹ Si tratta di commenti lasciati sotto un post su Facebook pubblicato dall'account “Carabinieri Forestali”, fasullo ma da molti ritenuto verosimile, il 12 luglio 2017 alle ore 17:17: <https://www.facebook.com/carabinieriforestale/posts/1960907107458278> (url consultato il 15 marzo 2018).

¹⁰ La traduzione: *«Chi è che piange? È il gigante della montagna. Ma come si lagna! Aveva il fuoco nelle vene ed ora vive appena»*.

¹¹ Ne “La pelle”, Curzio Malaparte scrive: *«Io guardavo il Vesuvio, tutto verde nel chiaror della luna: e un sottile orrore m'invadeva a poco a poco. Non avevo mai visto il Vesuvio di un colore così strano: era verde come la faccia sfatta di un morto. E mi guardava»* (2010: 302).

due ragazzi in escursione notturna sul cratere vedono e riconoscono il Gigante, che tuttavia li sorprende con qualcosa di inaspettato:

«L'enorme testa riempiva il vuoto del cono, l'ombra del suo profilo si stagliava netta sulle rocce del bordo, come disegnata a china. Il Gigante guardava in alto; le sue labbra si schiusero ed un canto inumano e sovrumano annullò il silenzio. [...] Era il canto di tutti i prigionieri di sempre che, dal fondo dei secoli si elevava verso una Luna consolatrice. [...] Dolce era il canto, struggente e senza speranza e i ragazzi piansero le lacrime del Gigante e della sua pena; piansero le sue lacrime, ma non osarono dirglielo» (Vella, 2002: 36).

Vivendo a metà strada tra il reale e l'immaginario, il leggendario è l'habitat naturale per la metafora, che intorno al Vesuvio trova un ricco nutrimento di analogie e traslazioni, il quale, a sua volta, favorisce un groviglio di cultura scritta e di cultura orale. Come ricorda Emma Giammattei (2006: 54), molte delle narrazioni prodotte per il Vesuvio – in piccola parte riportate in questo contributo – ambivano ad una circolazione orale, venendo così continuamente rielaborate e reinterpretate. È, d'altra parte, la caratteristica essenziale della produzione culturale popolare o, per usare un'espressione cara a Bourdieu, del suo uso sociale. I racconti perpetuano, ripristinano e ricreano incessantemente i pezzi di un patrimonio di simboli molto adoperati, di cui gli esseri umani non possono fare a meno e che trovano in parte le loro condizioni di creazione nel rapporto profondo e necessario dell'uomo con la natura (Simonnet, 1997). Si tratta di una sdrammatizzazione che non intende favorire l'oblio, ma al contrario, serve *«ad affrontare il negativo, a dare un senso sovranaturale a eventi che l'uomo non è in grado di controllare»* (Teti, 2017: 207).

Tra mutamento e continuità, si conferma e si rinnova, dunque, anche la protezione simbolica di tipo religioso. Nell'ottobre 2018, Vincenzo Romano, che fu parroco di Torre del Greco tra la fine del Settecento e gli inizi dell'Ottocento, a lungo venerato come Beato, è stato proclamato Santo da Papa Francesco I e nella città vesuviana il tripudio è stato molto. Tra le numerose manifestazioni organizzate per l'evento, nei mesi di novembre e dicembre è stato rappresentato nel principale teatro cittadino il musical "Don Vincenzo Romano, lu prevete faticatore"¹², interpretato da attori locali non professionisti. Ogni replica ha registrato il tutto esaurito in sala e ha visto una partecipazione attiva degli spettatori, che, come in una delle

¹² Il musical è stato scritto da Vincenzo Nocerino, Gennaro Borriello e don Aniello Di Luca, musicato da Vincenzo Nocerino e Nicola di Lecce, che ne è stato anche il regista.

antiche serate di racconti tradizionali (Valière, 2006), si sono sentiti parte attiva della narrazione, specie nei momenti topici dell'eruzione del 1794, quando il protagonista prima si rivolge a Dio, sconsolato dinanzi alle macerie, poi ai compaesani, risoluto e resiliente, per favorire la ricostruzione dell'abitato e della comunità:

«Signore mio, 'e siente chesti vvoce, so 'e vvoc''e tutt'e figlie tuoje, ca te cercano te chiamano. Nun è bastato na guerra, 'o culero, mo pure 'o Vesuvio. E tu pigliale 'mbraccio 'a uno a uno a chiste figlie fanfarrune ca dint''o nomme tuoje se strascinano 'a vita, juorne pe ghiuorne. Signò, pigliale 'mbraccio a una a uno, a uno a uno, Signò, a uno a uno!»;

«Fratelli tutti, Iddio, mercè l'intercessione di sua Madre, oggi vi dico, si benignerà nella sua altissima clemenza di frenare le lave vesuviane. Sì, 'a Montagna non distruggerà più la Torre!»¹³.

In teatro, l'ovazione seguita a quest'ultima battuta è stata fragorosa: il Gigante va temuto, eppure va anche rispettato, perché non è un'entità inequivocabilmente negativa, bensì un personaggio che partecipa alla storia locale. Certo, minaccia senza sosta di divorare e inghiottire la città e la comunità, eppure è anche colui che annuncia e mette in guardia le popolazioni che vivono alle sue pendici: come il drago di altre località, il Gigante vesuviano partecipa, assieme al Santo che lo ferma per proteggere i luoghi e salvare gli esseri umani, di un mito che avverte e ammonisce gli abitanti a non tradire il legame e il patto col territorio in cui vivono. In questo senso, il Vesuvio e i suoi racconti fantastici non possono essere che eterni, perché inestinguibili: da sempre e per sempre metteranno in scena desideri e passioni, paure e speranze, di cui tuttavia va preservato e alimentato il legame intergenerazionale, quello spirito ludico e pedagogico, sociale e terapeutico così prezioso per la rigenerazione della coscienza dei contemporanei.

Bibliografia

Albore Livadie, C., 2002, "Nola: La Pompéi de la Préhistoire. Recherches en cours sur un site du Bronze ancien détruit par l'éruption des Ponces d'Avellino (3500 B.P.)". In: *Hommes et Volcans. De l'éruption à*

¹³ Le citazioni sono tratte dal copione, non pubblicato, di "Don Vincenzo Romano, lu prevete faticatore" [il prete lavoratore], consegnatomi dal regista, Nicola di Lecce, in occasione di una delle repliche del musical nel dicembre 2018.

l'objet. Atti del simposio 15.2, Commissione 31, XIV congresso U.I.S.P.P., Université de Liège, 2-8 settembre 2001. "Les dossiers de l'Archéo-Logis", 2, 57-65.

Amalfi, G., 1896, "Il Vesuvio nella tradizione popolare". In: Pitrè, G., Salomone Marino, S. (Eds), *Archivio per le tradizioni popolari. Vol. 15*, Carlo Clausen, Palermo-Torino, 505-521.

Aruta Stampacchia, A., 2005, "Le mot *volcan* et ses dérivés entre nature et politique: une proposition de lecture diachronique d'après les dictionnaires (XVII^e-XVIII^e-XIX^e-XX^e siècles)". In: Bertrand, D. (Ed.), *Nature et politique. Logique des métaphores telluriques*, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 59-72.

Avvisati, C., 2008, 1906. *Quando il Vesuvio perse la testa*, Nicola Longobardi, Castellammare di Stabia.

Basile, G. B., 1632, "Sonetto per l'eruzione". In: Giorgi, U. (Ed.), *Scelta di poesie nell'incendio del Vesuvio*. Roma.

Biedermann, H., 1992, *Dictionary of Symbolism: Culture Icons and the Meanings Behind Them*, Facts On File, New-York-Oxford.

Blumenberg, H., 1985, *Naufragio con spettatore: paradigma di una metafora dell'esistenza*, il Mulino, Bologna.

Bodei, R., 1999, "Metafora e mito nell'opera di Hans Blumenberg". In: Borsari, A. (Ed), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, il Mulino Bologna, 29-43.

Bruno, G., 1591, "De maximo et immenso" (libro III, cap. 1). In: *De innumerabilibus, immenso et infigurabili, seu de universo et mundis*, Johann Wechel – Peter Fischer, Francoforte.

Caloni, P., 2013, *Hans Blumenberg: realtà metaforiche e fenomenologia della distanza*. Tesi di dottorato in filosofia, tutor M. C. Bartolomei, Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Milano.

Candau, J., 2002, *La memoria e l'identità*, Ipermedium, Napoli.

Casapullo, R., 2014, "Note sull'italiano della vulcanologia fra Seicento e Settecento". In: Casapullo, R., Gianfrancesco, L. (Eds.), *Napoli e il Gigante. Il Vesuvio tra immagine, scrittura e memoria*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 13-53.

Cassio, D., 1823, *Della Istoria Romana di Dione Cassio. Compendiata da Giovanni Sifilino. Libro LXVI*, Tipografia de' Fratelli Sonzogno, Milano.

Castelli, P., 1632, *Incendio del monte Vesuvio*, Giacomo Mascardi, Roma.

Cavalli, A., 1769, *Il Vesuvio. Poemetto storico fisico*, Federico Agnelli, Milano.

Cecere, D., 2017, "Informare e stupire. Racconti di calamità nella Napoli del XVII secolo". In: Cassano, D., Cocco, S. (Eds), *L'Europa moderna e l'antico Vesuvio. Sull'identità scientifica italiana tra i secoli XVII e XVIII*. Atti del Seminario internazionale di Studi (Fisciano 15 settembre 2015), Laveglia e Carlone, Battipaglia, 63-77.

Claudiano, C., 1716, *Opere di Claudio Claudiano. Tradotte, e arricchite di erudite Annotazioni da Niccola Beregani, nobile veneto. Con l'Argomento ad ogni Poema. Tomo II*, Gio. Gabbriello Erz, Venezia.

Comparetti, D., 1872, *Virgilio nel Medio Evo. Parte seconda. Virgilio nella leggenda popolare*, Francesco Vigo, Livorno.

Corriere della Sera, 2017, "No, i piromani non hanno usato gatti vivi per l'incendio sul Vesuvio", 12 luglio: https://roma.corriere.it/notizie/cronaca/17_luglio_12/no-piromani-non-hanno-usato-gatti-vivi-estendere-fiamme-vesuvio-17a04f98-66fc-11e7-9cb7-9d56a32dcee8.shtml (consultato il 15 marzo 2018).

Cortese, G.C., 1624, *Micco Passaro innamorato*, Domenico Maccarano, Napoli.

Cossovich, E., 1866, "Il Vesuvio". In: De Bourcard, F. (Ed), *Usi e costumi di Napoli e contorni. Descritti e dipinti. Vol. 2*, Stabilimento tipografico del cav. G. Nobile, Napoli, 85-117.

De Luca, E., 2014, "Memorie dal sottosuolo. Quando il Vesuvio ringhiò", *La Repubblica*, 9 marzo.

Di Mauro, A., 1994, *Fiabe del Vesuvio*, Mondadori, Milano.

Di Mauro, A., 2013, *La Viola Perduta e altre fiabe del Vesuvio*, Fensern, Somma Vesuviana.

Eco, U., 2013, *Histoire des lieux de légende*, Flammarion, Parigi.

Ernst, G., 2005, "Georges Bataille: volcans et existence totale". In: Bertrand, D. (Ed.), *Nature et politique. Logique des métaphores telluriques*, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 149-161.

Fontanella, G., 1640, "Il sangue di san Gennaro". In: Croce, B. (Ed) (1910), *Lirici marinisti*, Bari, Gius. Laterza & Figli, 231.

Galasso, G., 2006, "Ire funeste e ingannevoli torpori". In: AA.VV., *Alla scoperta del Vesuvio*, Electa Napoli, Napoli, 32-38.

Giammattei, E., 2006, "Paesaggio e memoria. Topografie dell'immaginario vesuviano". In: AA.VV., *Alla scoperta del Vesuvio*, Electa Napoli, Napoli, 51-61.

Giuliani, G., 1632, *Trattato del monte Vesuvio e dei suoi incendi*, E. Longo, Napoli.

Gl'incanti delle maghe per la nascita di Pulcinella dalle viscere del monte Vesuvio, 1824, Bartolomeo e Giuseppe d'Ambra, Napoli.

Gugg, G., 2014, “«Mettici la mano Tu!» Tra e emergenza e commemorazione: vecchi nuovi riti vesuviani”. In: G. Ranisio, D. Borriello (Eds), *Linguaggi della devozione. Forme espressive del patrimonio sacro*, Edizioni Di Pagina, Bari, 91-126.

Gugg, G., 2016, “Il branding vesuviano: antropologia di un’estetica pop”. In: *Delli Aspetti de Paesi Vecchi e nuovi Media per l’Immagine del Paesaggio*, atti del convegno internazionale del Centro Interdipartimentale di Ricerca sull’Immagine della Città in Europa (CIRICE), Napoli 25-27 ottobre 2016, Università degli studi “Federico II”, Napoli, 1255-1264.

Gugg, G., 2018a, “The Missing ex-voto. Anthropology and Approach to Devotional Practices during the 1631 Eruption of Vesuvius”. In: Cerere, D., De Caprio, C., Gianfrancesco, L., Palmieri, P. (Eds), *Disaster narratives in Early Modern Naples. Politics, Communication and Culture*, Università degli studi “Federico II”, Napoli; Viella, Roma, 221-238.

Gugg, G., 2018b, “«Con lingue di foco ei par che gridi». Il Vesuvio, fucina di natura e immaginazione”. In: B. Terracciano (Ed), *Geoaffetti. Narrare la nostra terra*, CMEA (Centro Meridionale di Educazione Ambientale), Sorrento, 77-93.

Graf, A., 1923, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo. Con un’appendice sulla leggenda di Gog e Magog*, Chiantore, Torino.

Langella, A., 2005, “La Grotta del Fiume Dragone a Torre del Greco”, *Torre Omnia*, website di storia locale: <http://www.torreamnia.it/archeologia/langella/langella7.htm> (url consultata il 15 novembre 2018).

L’Inferno aperto a favore del principe Valerio con Pulcinella nato da un Ovo per suo soccorso, 1802, Domenico Sangiacomo, Napoli.

Malaparte, C., 2010, *La pelle*, Adelphi, Milano.

Masino M. A., 1632, *Distinta relatione dell’incendio del sevo Vesuvio*, Gio. Domenico Roncagliolo, Napoli.

Mastrolorenzo, G., Petrone, P., Pappalardo, L., Sheridan, M.F., 2006, “The Avellino 3780-yr-B.P. catastrophe as a worst-case scenario for a future eruption at Vesuvius”, *PNAS – Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 103, n. 12, 4366-4370.

Matassa, A., 2016, *Favole e leggende della Campania*, Homo Scrivens, Napoli.

Mecatti, G. M., 1752, *Racconto storico-filosofico del Vesuvio*, Giovanni Di Simone, Napoli.

Michelet, J., 1888, *Histoire de la Révolution*. Tomo 1, Alphonse Lemerre, Parigi.

Moles, F., 1632, *Relacion tragica del Vesuvio*, Lazaro Escorigio, Napoli.

Muscettola, A., 1661, “Al monte Vesuvio per il sangue di san Gennaro”. In: B. Croce (Ed) (1910), *Lirici marinisti*, Bari, Gius. Laterza & Figli, 356.

Nazzaro, A., 2009, *Il rischio Vesuvio. Storia e geodiversità di un vulcano*, Guida, Napoli.

Nguyên, A., 2008, “Bataille « le Jésusve »”, in *L'en-je lacanien*, numero monografico di “ERES”. Vol. 1, n. 10, 47-79.

Niola, M., 2001, “Mitologie vesuviane”. In: AA.VV., *Alla scoperta del Vesuvio*, Electa Napoli, Napoli, 62-69.

Orgitano, G., 1866, “Da Napoli a Pompei”. In: F. De Bourcard (Ed), *Usi e costumi di Napoli e contorni. Descritti e dipinti. Vol. 2*, Stabilimento tipografico del cav. G. Nobile, Napoli, 297-320.

Richter, D., 2010, *Vesuvio*, Arte'm, Napoli.

Rodriguez Fernandez, L., 2014, “Il barocco spagnolo di fronte al Vesuvio: Juan de Quiñones, *El monte Vesuvio aora la montaña de Soma* (Juan Gonçalez, Madrid 1632)”. In: R. Casapullo, L. Gianfrancesco (Eds), *Napoli e il Gigante. Il Vesuvio tra immagine, scrittura e memoria*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 111-137.

Romano, M., Avanzini, M., 2019, “The skeletons of Cyclops and Lestrigons: misinterpretation of Quaternary vertebrates as remains of the mythological giants”, *Historical Biology. An International Journal of Paleobiology*, vol. 31, issue 2, 117-139.

Sannazaro, I., 1961, “Arcadia”. In: Mauro, A. (Ed), *Opere volgari*, Laterza, Bari, 1-132.

Scafoglio, D., 1997, “Pulcinella: per un'antropologia del comico”, in *Anthropology & Literature*, numero monografico di “Annali d'italianistica”, vol. 15, Arizona State University, 65-84.

Schenda, R., 1997, “Le letture popolari e il loro significato per la narrativa orale in Europa”. In: Perco, D. (Ed), *Leggende. Riflessioni sull'immaginario*, numero monografico di “La ricerca folklorica”, n. 36, Grafo edizioni, 13-24.

Serao, M., 1909, *San Gennaro nella leggenda e nella vita*, R. Carabba, Lanciano.

Serao, M., 1970, *Leggende napoletane*, Edizioni Bideri, Napoli.

Simonnet, P., 1997, *Le conte et la nature. Essai sur les médiations symboliques*, l'Harmattan, Parigi.

Smith, W., 1880, *A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*, John Murray, Londra.

Teti, V., 2017, *Quel che resta. L'Italia dei paesi, tra abbandoni e ritorni*, Donzelli, Roma.

Trione, M., 2017, “Incendio sul Vesuvio: trovati 8 inneschi, sono carcasse di gatti bruciati vivi”, *Il Fatto Vesuviano*, 12 luglio: <https://www.ilfattovesuviano.it/2017/07/incendio-sul-vesuvio-trovati-8-inneschi-carcasse-gatti-bruciati-vivi/> (url consultato il 15 marzo 2018).

Valenziani Romano, M., 1783, *Indice spiegato di tutte le produzioni del Vesuvio, della Solfatara, e d’Ischia*, Vincenzo Mazzola-Vocola, Napoli.

Valière, M., 2006, *Le conte populaire. Approche socio-anthropologique*, Armand Colin, Parigi.

Van Gennep, A., 2008, *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino.

Vella, R., 2002, “Il Gigante”, *Quaderni Vesuviani*, vol. XXIX, dicembre, 35-36.

Vetrani, A., 1780, *Il prodromo vesuviano*, Stamperia de’ Fratelli di Paci, Napoli.

Vinceti, S., 2008, *Parco nazionale del Vesuvio. Passeggiando nel parco tra natura e cultura*, Armando, Roma.

5. Les Volcans des Virunga à l'Est de la République Démocratique du Congo, une perception populaire: un mythe ou une réalité ?

Patrick Habakaramo¹, Gracia Mutalegwa², Justin Kahuranyi³, Katcho Karume⁴

Résumé

Les rapports socioculturels et les risques naturels constituent un des aspects complexes à comprendre et à pouvoir expliquer, bien qu'on puisse s'interroger sur leurs conditions historiques et géographiques. Certaines régions du monde présentent une vulnérabilité élevée d'après phénomènes naturels tels que les érosions, les éruptions volcaniques, les glissements des terrains, les feux de brousses, etc. La République Démocratique du Congo (RDC) n'est pas épargnée de tous ces phénomènes. Dans sa partie Est, il existent d'importantes chaînes de montagnes volcaniques appelées Virunga qui signifie montagnes ou « Kirunga » ou « Ikirunga » dans les langues locales parlées respectivement par les peuples Kumu, Hutu et Tutsi du Nord-Kivu. Ces chaînes de montagnes renferment plusieurs volcans dont deux seulement sont actifs de nos jours, à savoir le Nyiragongo et le Nyamulagira. La perception des phénomènes volcaniques auprès des populations locales a toujours été partagée et parfois contradictoire. Les connaissances anthropologiques à propos de ces volcans n'ont cependant jamais été documentées. Pour certaines personnes les volcans représentent une divinité, un mythe, un esprit mauvais, un diable ou un démon. Certains habitants des alentours des volcans pensent que juste avant l'éruption, à l'intérieur du cratère, vit un grand animal qui demande des sacrifices sanguins, aidé par des animaux semblables à des gros criquets et à des chauves-souris, qui pendant la nuit tuent et vident le sang des victimes. D'où derive l'interdiction de sortir de la maison la nuit durant la période pré-

¹ Observatoire Volcanologique de Goma, RD. Congo, e-mail : patrickhabak@yahoo.fr.

² Observatoire Volcanologique de Goma, RD. Congo, e-mail: graciambutalegwa2013@gmail.com.

³ Observatoire Volcanologique de Goma, RD. Congo, e-mail : kabajuna10@gmail.com;

⁴ Observatoire Volcanologique de Goma, RD. Congo / Université Evangélique en Afrique, Faculté des Sciences Agronomiques et Environnement, Bukavu, D.R. Congo, e-mail : katcho@yahoo.com.

éruptive. Ces habitants témoignent que ces animaux brillent la nuit, ce qui fait plutôt penser aux projectiles volcaniques. Environ à 18 Km de distance de ces volcans se trouve la ville de Goma; dont l'origine de son nom découle des détonations (grondements) volcaniques ressentis par les populations riveraines des volcans. Ces populations appellent les détonations « Ngoma », qui en langue locale signifient « tambour ». Ces populations croyaient qu'à l'intérieur du cratère se trouverait aussi un roi pour lequel on devrait battre le tambour à des moments donnés. À l'arrivée des colons Belges, qui se renseignaient auprès des peuples autochtones à propos des noms des villages autour des volcans, à cause des difficultés linguistiques, on a traduit ces noms avec des mots indiquant les détonations volcaniques (Ngoma). Ce fait permit aux colons d'appeler la cité autour du lac Kivu "Goma", en référence à Ngoma. Etant donné que les volcans constituent un esprit mauvais et méchant, chaque année les autorités coutumières devaient sacrifier une jeune fille vierge en la jetant dans le cratère, ou tuer une vache et offrir de la bière pour calmer les ancêtres et leurs demander de ne pas ravager les villages par les feux. L'éruption volcanique était alors perçue comme une punition que les ancêtres infligeaient à la communauté face à une attitude non conforme à leur volonté, ou une façon de chasser l'ennemi qui envahit la localité. C'est ainsi que la dernière éruption du volcan Nyiragongo en 2002 ayant détruit le 80% de l'économie de la ville de Goma est généralement perçue comme une opposition divine (ou ancestrale) aux nombreuses rebellions qui envahissaient la partie Est de la RD du Congo. De nos jours, une grande partie de la population continue à penser que les éruptions volcaniques sont une punition divine, alors que la classe intellectuelle conçoit ce fait comme un phénomène naturel, qui nécessite d'être surveillé à travers un équipement moderne. D'autres personnes pensent que les volcans constituent une source d'opportunités tant pour le trésor public que pour la communauté à travers le tourisme, la fertilité des sols, et/ou la disponibilité des matériaux de construction. Le travail ici présenté consiste à documenter l'oralité populaire des peuples vivants autour des volcans à propos des catastrophes comme le volcanisme, dans la région des Virunga à l'Est de la RDC; connaissances qui sont à la base des savoirs anthropologiques anciens et actuels.

Mots clés : Volcans des Virunga, risques naturels, Nyiragongo, Nyamulagira, éruptions volcaniques

The Virunga volcanoes in the Eastern of the Democratic Republic of the Congo, A popular perception: Myth or reality?

Abstract

Socio-cultural relations and natural hazards are one of the complex aspects to understand and explain, although one may question their historical and geographical conditions. Some parts of the world suffer an high vulnerability caused by natural phenomena such as erosions, volcanic eruptions, landslides, bush fires, and so on. The Democratic Republic of Congo (DRC) is not spared from all these phenomena. In its Eastern part, there are important volcanic mountain ranges called Virunga, which means mountains or “Kirunga” or “Ikirunga” in local languages spoken respectively by the Kumu, Hutu and Tutsi peoples of North Kivu. These mountain ranges contain several volcanoes, only two of which are active today, namely Nyiragongo and Nyamulagira. The perception of such volcanic phenomena by local populations has ever been shared and sometimes contradictory. Anthropological knowledge about these volcanoes has never been documented, however, for some people, volcanoes represent a deity, a myth, an evil spirit, a devil or a demon. Some inhabitants living the the volcanoes area believe that just inside the crater, before the eruption, lives a large animal requiring blood sacrifices using its adepts which are similar to large crickets and bats; animals that only kill at night by draining the victim’s blood. Since the prohibition to leave at night their homes during the pre-eruptive period. The inhabitants indicate that these animals shine at night, similarly to volcanic projectiles. About 18 km from these volcanoes is the city of Goma. The origin of this name comes from the volcanic detonations (roars) felt by the populations living near volcanoes. People call these detonations “Ngoma” in the local language which means “drum”. These populations believed that inside the crater would be a king for whom the drum had to be beaten at certain times. When the Belgian settlers arrived, they asked the indigenous peoples about the names of the villages around the volcanoes. As far as they didn’t understand the native language, the lands’ names took the expressions indicating volcanic detonations (Ngoma). This fact allowed the settlers to call the city around Lake Kivu, Goma, in reference to Ngoma. Since volcanoes are a bad and evil spirit, every year the customary authorities had to sacrifice a virgin girl by throwing her into the crater, or killing a cow and offer beer to calm the ancestors and ask them not to fire the villages. The volcanic eruption was

then perceived as a punishment that the ancestors inflicted on the community for an attitude not in accordance with their will or a way to drive out the enemy who invaded the community. Thus, the last eruption of 2002 of the Nyiragongo volcano, which destroyed 80% of the economy of the city of Goma, is generally perceived as a divine or ancestral opposition to the various rebellions that invaded the eastern part of the RD of Congo. Nowadays, a significant number of people still believe that the volcano eruption is a punishment that God has put by the side of the Congolese man, while the intellectual conceives it as a natural phenomenon that needs to be monitored through modern equipment. Others believe that volcanoes represent a source of opportunities for both the public treasury and the community through tourism, soil fertility and/or availability of building materials. This work consists in documenting the popular oral histories of people living around volcanoes on disasters such as volcanism in the Virunga region of eastern DRC based on past and present anthropological knowledge.

Keywords: Virunga Volcanoes, Nyiragongo, Nyamulagira, natural hazard, volcanic eruptions.

1. Introduction

De nombreuses communautés de l'Est de la République démocratique du Congo (RDC) vivent à proximité de volcans et sont parfois confrontées à des aléas géophysiques comme les séismes et les éruptions. Les montagnes des Virunga sont une chaîne volcanique en Afrique de l'Est, le long de la frontière nord du Rwanda, de la RDC et de l'Ouganda. Cette chaîne de montagnes est une branche du rift Albertin, partie de la vallée du grand rift. Ces montagnes sont localisées entre le lac Édouard et le lac Kivu. La chaîne comprend huit volcans majeurs (Figure 1) : le groupe de l'Est qui comprend les volcans de Muhavura, Gahinga et Sabinyo, celui du Centre qui est composé des volcans Visoke, Karisimbi et Mikeno et enfin le groupe de l'Ouest constitué essentiellement des volcans actifs à savoir le Nyiragongo culminant à 3462 mètres d'altitude et le Nyamulagira culminant à 3063 mètres d'altitude situés entièrement en RDC (Hamaguchi et Zana, 1983, 1990, Rusangiza *et al.*, 2017).

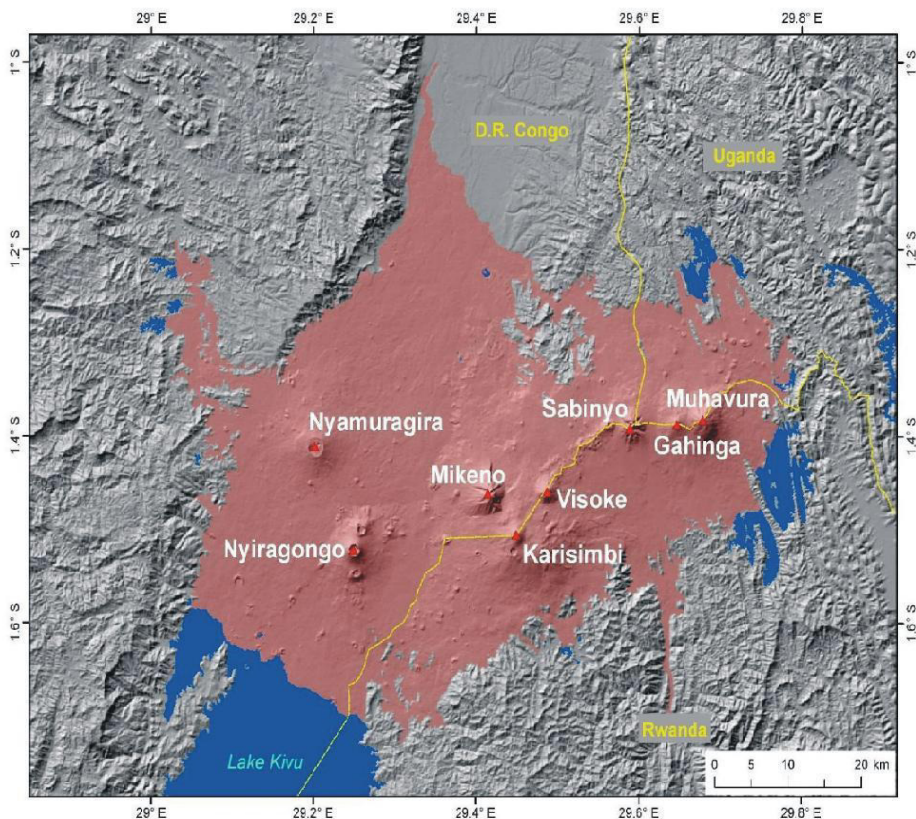


Figure 1 - Localisation de la chaîne volcanique des Virunga (Smets, 2013).

Pris à part, le volcan Nyamulagira présente un intérêt particulier, non seulement par la fréquence de ces éruptions de type Hawaïen, une moyenne des de 2 à 4 ans entre éruption (Mavonga *et al.*, 2006; Mavonga, 2010; Smets *et al.*, 2010; Rusangiza *et al.*, 2012), mais aussi par la haute fluidité de sa lave (Tedesco *et al.*, 2007). Pour ce volcan les éruptions les plus connues et documentées sont celles de Janvier 2000, Février 2001, Juillet 2002, Mai 2004, Novembre 2006 et Novembre 2011 alors que pour le Nyiragongo bien que très dangereux, présente aussi un intérêt sur le plan touristique. On en connaît jusque maintenant seulement deux éruptions dont celle de 1977 et la plus dévastatrice de 2002 qui est suffisamment documenté. Il est actuellement très curieux de constater que jusqu'à ce jour on ne retrouve pas des études sur les aspects anthropologiques des volcans des Virunga pour essayer de documenter les différentes perceptions et oralités populaires liées aux risques volcaniques dans la région. Pourtant, autour de ces volcans vivent des nombreuses communautés avec des

connaissances ancestrales liées à leurs coutumes pour gérer les catastrophes. Il se pose également un problème de rareté des études d'évaluations de l'impact environnemental alors que les volcans constituent une menace permanente pour plus de deux millions des populations vivant dans la région des Virunga. L'optique de cette étude s'investit dans les perspectives de documenter les connaissances anthropologiques et l'oralité populaire des volcans des Virunga à l'Est de la R.D. Congo à travers des enquêtes ménages dans les zones exposées aux risques volcaniques. Les zones concernées sont entre autres la ville des Goma, les localités de Sake, Mubambiro en territoire de Masisi ainsi que les localités de Munigi et Rusayu en territoire de Nyiragongo. Ce choix a été motivé par le fait qu'elles sont situées non seulement à proximité de deux volcans actifs (Nyiragongo et Nyamulagira) mais aussi par ce que leurs populations présentent une grande vulnérabilité aux aléas volcaniques.

2. Méthodologie

2.1. Enquêtes anthropologiques

Ce travail s'est effectué dans les villages avoisinants les volcans actifs des Virunga à savoir Sake, Mubambiro, Rusayu, Munigi ainsi que dans la ville de Goma. Nos enquêtes consistent à questionner les populations vivant dans ces entités à travers des enquêtes ménages sur l'oralité populaire en rapport avec le volcanisme dans la région. Pour ce faire, tout d'abord différentes catégories d'âges ont été prises en compte (<20, 21-40, 41-60 et > 60 ans) pour espérer recueillir les connaissances de toutes les couches de la population. Ensuite, nous avons considéré le nombre d'années que l'enquêté a déjà fait dans la localité pour nous rassurer qu'il a des informations sur les catastrophes qui se sont déjà passées dans le milieu et qu'il connaît les coutumes et les mœurs de la communauté locale. Un échantillon aléatoire au niveau de chaque village suivant un indice démographique a été pris. Ainsi, durant nos travaux de terrain, au total 700 personnes ont été enquêtées, elles sont réparties de la manière suivante par site (localité): 100 personnes à Rusayu, 100 personnes à Mubambiro, 150 personnes à Sake, 100 personnes à Munigi et 250 personnes dans la ville de Goma. Ces enquêtes ménages se sont déroulées sous forme des entretiens semi-structurés et des focus group.

a. Entretiens semi-structurés : ils nous ont permis d'avoir des informations qualitatives plus aisées sur la conception anthropologique des

risques naturels dans la région. Par ces entretiens nous avons laissés librement la parole (bien guidés par une série de questions) aux enquêtés pour nous permettre d'évaluer les répercussions positives ou négatives des risques naturelles sur les communautés et sur les ressources naturelles dans la région. Ces entretiens nous ont permis de déboucher à d'autres informations nécessaires et pourtant non prévues par le questionnaire.

b. *Les focus group* : Ils constituent des groupes de discussion de différentes couches sociales pour recueillir des informations qualitatives et quantitatives au sein d'un groupe spécifique culturel, sociétal ou idéologique afin de déterminer la réponse de ce groupe et l'attitude qu'il adopte au regard d'un produit, d'un service ou d'un événement donné. Ces discussions de groupe nous ont permis d'avoir des informations sur l'oralité populaires des risques naturels dont les volcans des Virunga.

3. Résultats

3.1. Caractéristiques socio-démographiques des enquêtés

Il ressort de nos enquêtes effectués dans cinq entités environnant les volcans que les femmes connaissent mieux les risques liés au volcanisme que les hommes et qu'elles sont plus vulnérables que ces derniers (Tableau 1). Les risques volcaniques affectent aussi bien l'homme que son environnement de différentes manières. En ce qui concerne les maladies liées au volcanisme, on note entre autre la diarrhée, la toux, les céphalées très aiguës, les caries dentaires (fluorose), le rhumatisme, le trouble de vision, etc. qui sont dues aux produits pyroclastiques (cheveux de pelés, cendres et odeurs) projetés dans l'atmosphère durant les périodes de fortes activités volcaniques.

D'autres part, on note que les éruptions volcaniques ayant eu lieu dans la régions ont entraînés des pertes énormes sur l'économie locale à travers la destructions des infrastructures routiers, la démolition des maisons et des biens matériels, la pollution et le séchage des eaux des sources vers Sake, Mubambiro, Rusayu et Munigi.

80 % de nos enquêtés estiment que les volcans sont des diables qui viennent appauvrir non seulement la communauté mais aussi détruire toute ressource qu'elle peut utiliser pour sa survie. Par ailleurs, 12 % de nos enquêtés considèrent le volcan comme un « juge » qui vient s'imposer lorsque les gens se disputent au sein de la communauté alors que 8 % estiment que les éruptions volcaniques constituent une punition divine que

Dieu inflige à son peuple lorsqu'il trouve que les pêchés dépassent les limites et envoie du feu pour anéantir les méchants au profit des justes.

C'est ainsi que l'éruption du volcan Nyiragongo de 1977 ayant tué plus de 400 personnes était perçue par la population des Munigi comme une bande des diables en déplacement qui venaient s'attaquer à la communauté. Selon nos enquêtés, en 1977, il y avait une guerre entre trois communautés (Hutu, Tutsi et Hunde) qui se disputaient pour la conquête du territoire. Les démons ayant constatés que ces peuples voulaient envahir son territoire, ils sont venus les dispersés pour les prouver que personne d'autre a le droit de mener une lutte sans avoir fait des rites qui consistent à sacrifier une vache et offrir la boisson au ancêtres.

D'autres part, certains de nos enquêtés considèrent l'éruption de 2002 comme une révolte divine contre la rébellion du groupe armé Rassemblement des Congolais pour la Démocratie (RCD) qui occupait illégalement la partie Est du pays alors que pour d'autres le roi appelé « umwami » en dialecte Kumu n'avais pas fait des sacrifices et des rites coutumiers en 2001 et Dieu en colère a décidé de punir tous ceux qui excellaient en mauvais comportement notamment les voleurs, les prostituées, etc. en date du 17 Janvier 2002 vers 10h locale, heure de Goma.

Un nombre important de femmes pensent que les volcans peuvent leurs permettre de subvenir à certains besoins de leurs ménages si elles sont impliqués dans la surveillance et la sensibilisation sur les risques volcaniques. Dans ce cas précis, l'Etat congolais devrait leur octroyer une rémunération conséquente au service rendu.

Tableau 1 : *Etat de connaissance du risque volcanique dans les Virunga*

Sites	Agés	Total Enquêtés	Femmes	Hommes
Sake		150	86	64
	> 60 ans		23	17
	41-60 ans		36	28
	21-40 ans		22	16
	< 20 ans		5	3
Mubambiro		100	55	45
	> 60 ans		20	12
	41-60 ans		18	24
	21-40 ans		17	7
	< 20 ans		0	2
Rusayu		100	66	34
	> 60 ans		4	0
	41-60 ans		33	23
	21-40 ans		27	11
	< 20 ans		2	0
Munigi		100	59	41
	> 60 ans		3	2
	41-60 ans		23	17
	21-40 ans		27	13
	< 20 ans		6	9
Goma		250	117	133
	> 60 ans		23	9
	41-60 ans		39	47
	21-40 ans		51	63
	< 20 ans		4	14

4. Avantage du volcanisme pour la communauté

Nos enquêtes révèlent que 60 % de notre échantillon savent que les volcans présentent des avantages non seulement pour la population locale mais aussi et surtout pour le gouvernement congolais. Ces avantages sont notamment :

- Le tourisme qui est une activité génératrice des revenus pour le gouvernement et les entreprises privées ;
- La production des matériaux de construction dont le ciment, les pierres, etc ;
- La fertilité des sols lorsque les roches sont déjà décomposées ;
- Le volcan crée de l'emploi pour les chercheurs de l'OVG, les communautés locales lors du transport des bagages des touristes.

5. Inconvénients du volcanisme pour la communauté

- Morts d'hommes, des animaux sauvages et destruction des végétaux pendant les périodes de forte activité ;
- Transformation de la terre arable en roches volcanique ; ce qui entraîne la pauvreté, la famine et la rareté des terres pour la population locale ;
- Vecteur de certaines maladies au sein de la communauté et pollution environnementale ;
- Destruction des infrastructures telles que les maisons ; ce qui fait qu'actuellement les ménages sont très concentrés dans certaines localités où la population estime que le risque des coulées des laves est mineur. La population vit donc sous une insécurité accrue du fait qu'elle estime que les volcans peuvent les engloutir à tout moment.

6. Considérations anthropologique des volcans des Virunga

Les considérations des volcans par les populations environnantes sont multiples. Elles varient d'une localité à une autre, d'un individu à un autre selon qu'il apporte du bonheur ou du malheur à la communauté. Les considérations dépendent donc des avantages ou des désavantages tirés de ces volcans ou des éruptions volcaniques ayant eu dans la région, voir même de l'ampleur du risque. Il relève de nos enquêtes que 70% de nos enquêtés considèrent le volcan comme un diable très méchant qui détruit tout à son passage et qui entraîne un déplacement massif des populations. C'est un

risque qui a été mis en place par un diable nommé « Lyangombe » en dialecte « Kumu » parlé par la population de la localité de Munigi. Cet esprit mauvais (diable) très jaloux du nom de Nyiragongo possède comme épouse le Nyamulagira et se trouvent tous deux dans le Parc National des Virunga où ils alimentent les feux à chaque couché du soleil. 20 % de nos enquêtés savent que les volcans sont des catastrophes naturelles alors que 10 % pensent que les volcans constituent une ressource naturelle génératrice des revenus au profit du gouvernement congolais. C'est ainsi que ces volcans Nyiragongo, Nyamulagira et Mikeno ont reçus des noms ayant des significations particulières d'une région à une autre.

Dans le territoire de Masisi, le peuple Hunde parlant le Kihunde dans la localité de Sake et Mubambiro, le nom Nyamulagira donné au volcan de même nom signifie Nyamurahiri qui veut dire « démon ou esprits sataniques », alors que Nyiragongo signifie Buhindule qui veut dire « ce qui vient » et Nira ongo qui signifie « montagne de feu ». Par ailleurs, le nom Visoke donné au volcan de même nom veut dire MAHERA qui signifie puiser de l'eau à l'arc en ciel.

Toujours dans le même territoire, pour les habitants de la localité de Rusayu le nom Nyiragongo a été donné au volcan Nyiragongo par ce qu'il est le père de tous les volcans des Virunga et c'est lui qui est la source majeure de la pauvreté de ces populations. C'est également un nom donné à chaque montagne qui produit du feu et dont les conséquences sont néfastes à la communauté.

Dans le territoire de Nyiragongo précisément dans le groupement de Munigi, les volcans Nyiragongo et Nyamulagira traduisent une montagne qui crache du feu et dont leurs démons attaquent de temps en temps la population riveraine si les rites coutumiers ne sont pas observés. Il existerait donc un démon du nom de « Lyangombe » qui détruit les biens des paisibles citoyens par la coulée des laves juste pour les appauvrir.

Pour la population de Goma, les noms donnés aux volcans n'ont pas de significations particulières.

La Figure 2 ci-dessous indique que les femmes connaissent mieux les risques volcaniques que les hommes et qu'elles sont plus vulnérables étant donné que ce sont elles qui assument la grande partie des responsabilités du ménage dans les milieux ruraux (Sake, Mubambiro, Rusayu et Munigi) autour des volcans où nos enquêtes se sont déroulés. Par contre dans la ville de Goma, ce sont les hommes qui sont plus sensibles aux aléas volcaniques, ceci pourrait s'expliquer par le fait qu'ils sont des grands investisseurs que les femmes en milieux urbains.

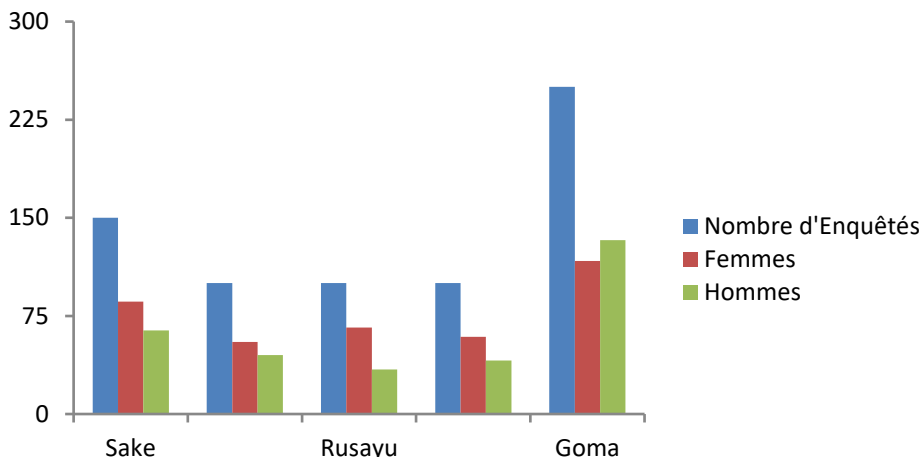


Figure 2 - *Etat de connaissance des risques volcaniques selon le genre par localité.*

7. Gestion des risques naturels dans la région

Il est connu que les volcans des Virunga sont actuellement surveillés par l'Observatoire Volcanologique de Goma (OVG) en collaboration avec certains partenaires internationaux. Un équipement moderne est utilisé par une équipe des chercheurs qualifiés dans la surveillance, le monitoring des volcans et l'étude des phénomènes environnementaux dans la région des Virunga. De ces volcans, seulement deux restent actifs (le Nyiragongo et le Nyamulagira) et constituent une menace permanente pour la population et pour l'environnement. Dans le temps la gestion des risques volcaniques était basée sur certaines pratiques rituelles qui consistent à offrir aux ancêtres des viandes d'animaux généralement une vache et des boissons pour leur demander de ne pas permettre aux volcans d'entrer en éruption. Chaque année le roi avec sa notabilité devaient prendre une vache très grasse et le sacrifier « Okuraguza » en langue locale. Cette pratique est actuellement pratiquée dans certaines localités où on continue à considérer les volcans comme des démons ou esprits mauvais.

8. Discussions de groupe avec la communauté du village Rusayu

La communauté de Rusayu est extrêmement exposée aux risques volcaniques non seulement à cause de sa localisation géographique par

rapport aux volcans actifs des Virunga mais aussi et surtout par le niveau élevé de pauvreté dans lequel vit cette communauté.

Les discussions de groupe avec certains groupes de cette communauté (Figure 3) indiquent que les volcans présentent des avantages et des inconvénients.

Les avantages sont :

- les volcans produisent des pierres et du ciment pour la construction ;
- les volcans constituent une unité de production à travers le tourisme ;
- les sols volcaniques sont très riches en engrais ;
- le volcan départage parfois les communautés lorsqu'elles sont en conflits.

Les désavantages sont :

- destruction des cultures et pollution des aliments ;
- les éruptions volcaniques ont séchés la source d'eau de Kirungu qui alimentait jadis la localité de Rusayu ;
- les produits pyroclastiques issus des volcans entraînent des maladies graves (diarrhée, paludisme, toux, bronchite, etc.) au sein de la communauté ;
- les coulées des laves transforment la terre arable en roches volcaniques, ce qui réduit de l'espace pour les agriculteurs.



Figure 3 - Focus group avec les leaders communautaires de Rusayu.

9. Contes, légendes, histoires sur les risques volcaniques dans les Virunga

Plusieurs significations sont données aux volcans selon les circonstances par la communauté. Ainsi :

“le volcan est le dernier demeure des morts” pour dire que rien ne peut résister aux volcans et dans le cratère il n’y a rien de bon qui puisse y provenir.

“Quand les démons (volcans) sont en colère, préparez-vous à la famine” pour dire que l’éruption volcanique détruit tout à son passage.

“Entre toi et moi la lave est passée”. Cette expression est utilisée entre deux personnes dont les relations sociales ne sont plus au bon terme, lorsqu’il y a mésentente entre deux individus.

“Tu es un Nyiraongo” pour signifier que tu es une personne sans vertu, une personne très mauvaise.

“Tu as le volcan dans la tête” pour signifier que une personne irréfléchie, sans mœurs et non respectueuse.

Il y a une histoire qui est racontée dans les localités de Munigi et Kibati en territoire de Nyiragongo sur les volcans. Elle renseigne qu’il y avait deux rois à Kibati ; un roi qu’on appelle Lyangombe et un autre qu’on appelle Maheshe. Un jour ils s’étaient battus pour la conquête du territoire des monts de deux volcans endormis actuellement à savoir les Sabinyo et Mikeno. De ces deux démons, Lyangombe était un cultivateur du tabac et n’avait qu’une seule montagne Sabinyo, de temps à autres, il attaquait son voisin Maheshe qui occupait le mont Mikeno afin d’atteindre son feu et anéantir sa force. A l’issue de plusieurs attaques, Lyangombe avait réussi à éteindre le feu du mont Mikeno qu’occupait Maheshe. C’est pourquoi Mikeno s’était endormis avant Sabinyo. Cette histoire prouve que les volcans ont été considérés durant plusieurs années comme des esprits sataniques (démons) par les riverains.

Il existe aussi plusieurs chansons sur les éruptions volcaniques et les coulées des laves :

En 1977, dans le peuple Kumu de la localité de Munigi, on indique qu’à l’époque de la République du Zaïre, la population avait une chanson en rapport avec les volcans qui devait être chanté chaque matin quand on doit hisser le drapeau. Cette chanson, traduit comment les coulées des laves avaient englouties plusieurs personnes car ne connaissant rien du volcanisme, elles se rapprochaient vers la coulée car elle croyait que ce sont les ancêtres qui venaient pour se réconcilier avec la communauté. Ensuite, le Président Mobutu à l’époque avait assisté en vivres et non vivres toutes les victimes et pour celles-ci, il y avait quoi chanter pour le drapeau chaque matin en reconnaissance à l’acte qu’avait posé le feu Président Mobutu. La population de Munigi et Kibati pensait également que dans le cratère logent les esprits des femmes, hommes, enfants qui, lors de l’éruption volcanique ils viennent communier avec leurs frères par des chants et danses

coutumiers. En 2002, l'éruption volcanique du Nyiragongo a plus été perçue par la communauté comme une catastrophe naturelle qu'esprit mauvais ou démons. La communauté riveraine de ce volcan considère déjà le volcan comme leur patrimoine bien que dangereux et destructeur.

Une chanson existe qui considère le volcan Nyiragongo comme un patrimoine commun qui est entrain en éruption le 17 Janvier 2002 obligeant la population à se déplacer sans prendre aucune précaution, détruisant toute l'économie des paisibles citoyens, les rendant pauvres et vulnérables, occasionnant certaines maladies et tuant des vies humaines (Figure 4).



Figure 4 - Destruction des habitations et déplacement de la population lors de l'éruption du Nyiragongo en 2002.

Conclusion et suggestions

Les risques volcaniques constituent une menace permanente pour la population de la ville de Goma et des territoires environnants. Le degré de compréhension de ce risque varie d'une contrée à une autre et d'un groupe social à un autre. Les populations plus ou moins instruites considèrent les volcans comme une catastrophe naturelle alors que les non instruites les considèrent comme des esprits mauvais, des démons qui menace quotidiennement la vie du congolais.

Les recommandations ci-après ont été formulées par la population à l'issus de ces enquêtes :

- que l'Observatoire Volcanologique de Goma qui a la mission de surveiller les volcans puisse intensifier les campagnes de sensibilisation sur le thème « Vivre avec les volcans » ;

- une collaboration étroite entre les chercheurs de l'Observatoire Volcanologique de Goma et les communautés exposées aux risques volcaniques ;
- doter les communautés riveraines des volcans des équipements adéquats pour la purification des eaux de boisson afin de résoudre le problème de fluorose abondant dans la région ;
- la construction des centres hospitaliers qui pourraient prendre en charge les victimes des aléas volcaniques ;
- que le gouvernement et les organisations humanitaires puissent chaque fois venir en aide à la population victime des aléas volcaniques lorsque les maisons, les champs sont détruits par les éruptions volcaniques.

Références

Hamaguchi, H., Zana, N., 1983, "Introduction to Volcanoes Nyiragongo and Nyamuragira". In: Hamaguchi, H. (Ed.), *Volcanoes Nyiragongo and Nyamuragira: Geophysical Aspects*, Faculty of Science, Tohoku University, Sendai, Japan, pp. 1-6.

Hamaguchi, H. & Zana, N., 1990, "A Great Circle Distribution of Four Active Hotspots: Evidence for DeepMantle Plumes; Tohoku", *Geophys. Journ. (Sci. Rep. Tohoku Univ., Ser. 5)*, 33 (3-4): 251-262.

Mavonga, T., Kavotha, K.S., Lukaya, N., Etoy, O. & Durieux, J., 2006, "Seismic activity prior to the May 8, 2004 eruption of volcano Nyamulagira, Western Rift Valley of Africa", *Journal of Volcanology and Geothermal Research*, 158: 355-360.

Mavonga, T., Kavotha, K.S., Lukaya, N., Etoy, O., Wafula, M., Rusangiza, K.B. & Jacques, D., 2010, "Some aspect of seismicity prior to the 27 November 2006 eruption of Nyamuragira Volcano and its implication for Volcano monitoring and risk mitigation in the Virungaarea", *Western Rift Valley of Africa. Journal of African Earth Sciences*, 58 (5): 829-832.

Rusangiza B.K., Mavonga, T., & Subira M.J., 2017, "Analysis of earthquakes swarm and volcanic tremor associated with sismo-volcanic activity at volcano Nyamulagira, Virunga region", *Geo-Eco-Trop.*, 2017, 41, 2, n.s.: 219-232.

Rusangiza, B.K., Mavonga, T., Lesage, P., Kavotha, K.S., Wafula, M., Lukaya, N. & Ciza, A., 2012, "About swarms of long-period earthquakes of volcano Nyamuragira of the Virunga Region, Western Rift Valley of Africa (D.R. of Congo)", *Geographica Pannonica*, 16 (1): 10-17.

Smets, B., Wauthier, C., D'Oreye, N., 2010, "A new map of the lava flow field of Nyamulagira (D.R. Congo) from satellite imagery", *Journal of African Earth Sciences*, 58 (5): 778-796.

Tedesco, D., Vaselli, O., Papale, P., Carn, S.A., Voltaggio, M., Sawyer, G.M., Durieux, J., Kasereka, M., Tassi, F., 2007, "January 2002 volcano tectonic eruption of Nyiragongo volcano, Democratic Republic of Congo". *Journal of Geophysical Research*, 112, B09202.

6. *Ka wahine 'ai honua*, la donna che divora la terra: un'analisi eco-antropologica del mito di Pele

*Emanuela Borgnino*¹

Riassunto

Il vulcano Kilauea, sull'isola di Hawai'i, nel maggio 2018 ha ottenuto la notorietà mondiale per la spettacolarità della sua ultima eruzione; tuttavia, per la cultura aborigena hawaiana il Kilauea non è un semplice vulcano, ma la dimora della dea Pele, chiamata familiarmente *Tutu Pele* (nonna Pele). Attraverso un'analisi eco-antropologica il mito di Pele consente: 1) di comprendere il ruolo dei *mo'olelo* (storie orali) quali sinossi della storia geologica del territorio e 2) d'indagare la risposta culturale della popolazione nativa alla convivenza con una realtà vulcanica. Il mito della dea Pele non riguarda, solo, la divinità del vulcano in un remoto passato, ma è monito nel presente, dell'importanza del legame tra Kānaka Maoli e la terra delle Hawaii. Nel relazionarsi con ciò che Bruno Latour ha definito il collettivo non umano, la popolazione aborigena conferma la propria consapevolezza ecologica. Forse è proprio questa relazionalità, che lega i miti al territorio e i luoghi alle storie, a sagomare la responsabilità ecologica che permette oggi ai Kānaka Maoli, come ha permesso ai loro antenati nel passato e consentirà alle future generazioni di convivere con una realtà geologica in piena attività.

Parole chiave: Sapere indigeno, mitologia, Kānaka Maoli, responsabilità ecologica, socializzazione della natura.

***Ka wahine 'ai honua*, the woman who eats the land: an eco-anthropological analysis of the Pele's myth.**

Abstract

In May 2018, the Kilauea, a volcano on the island of Hawai'i, obtained worldwide fame for a spectacular eruption; nevertheless, in the Aboriginal Hawaiian culture the Kilauea is not just a volcano, but the home of Pele, a

¹ Università di Milano Bicocca, Visiting Researcher presso University of Hawai'i at Mānoa, Pacific Island Studies, e-mail: emanuela.borgnino@gmail.com.

goddess, informally called Tutu Pele (grandmother Pele). An eco-anthropological analysis of the myth of Pele allows us: 1) to interpret the *mo'olelo* (oral histories) as synopsis of the geological history of the territory and 2) to investigate the native population's cultural response to the prolonged cohabitation with a volcanic reality. The myth of Pele does not deal alone with the role of the divinity in a remote past, but it is a reminder, in the present, of the importance of the link between Kānaka Maoli and the land of Hawaii. The Aboriginal population confirms its ecological awareness in the relationship with, what Bruno Latour called, the non-human collective. It is precisely this relationality, which links the myth to the territory and places to stories, that shapes the ecological responsibility (*kuleana*) that today allows Kānaka Maoli, as it has allowed their ancestors in the past and the next generations in the future, to live a geological active reality.

Keywords: Indigenous Knowledge, mythology, Kānaka Maoli, ecological responsibility, socialization of nature.

1. Introduzione

*No Kahiki mai ka wahine o Pele
Mai ka aina mai o Polapola
Mai ka punohu a Kane mai
Ke ao lapa i ka lani
Ami ka opua lapa i Kahiki
Lapa ku i Hawaii ka wahine o Pele.
(Beckwith, 1970: 172)*

*La donna Pele viene da Kahiki (Tahiti),
dalla terra di Palapola, (Bora-Bora)
dalla nebbia ascendente di Kane,
dalle nuvole che si muovono nel cielo,
dalle nuvole appuntite nate a Kahiki.
La donna Pele esplose verso le Hawaii².*

² Traduzione in italiano a cura dell'autrice.

Inizia così una delle versioni trascritte del mito orale di Pele, la dea hawaiana del fuoco, dei vulcani, la generatrice e al contempo la mangiatrice di terra. Un mito antico, ma reso contemporaneo dalla continua eruzione del vulcano Kilauea, la “casa” di Pele. La divinità chiamata *Pele honua mea* “the lava of the red earth”, oppure *Ka wahine ‘ai honua*, “the woman who eats the land” o ancora detta familiarmente *Tutu Pele* (nonna Pele) secondo i Kānaka Maoli, popolo aborigeno delle Hawaii, è responsabile delle eruzioni vulcaniche che hanno dato vita e continuano a generare l’arcipelago³. Kimo Awai⁴, maestro di hula⁵ in un’intervista ha dichiarato: «*We believe in 40,000 gods, but Pele is in the highest echelon for obvious reasons, [...] Pele created Hawaii; she is that primordial force that exists within all land masses. And she can be vengeful, so watch out*». L’importanza di Pele, nel panorama religioso hawaiano, è data dalla sua visibilità, è un *akuā*⁶ percepibile, non si manifesta solo nelle eruzioni, ma è responsabile di tutto ciò che viene “ex-presso”⁷ dalla terra: i terremoti che anticipano l’eruzione vulcanica, i colori rosati nel cielo, il vapore emanato dalla terra, le nubi che si formano sopra la bocca del cratere sono tutte manifestazioni della dea Pele e della sua famiglia. Una famiglia che annovera cinque fratelli e otto sorelle: i fratelli vengono associati principalmente agli eventi atmosferici, quali temporali e fulmini; mentre le sorelle con le formazioni delle nubi e la rinascita della vegetazione dopo l’eruzione (Ellis, 1827; Kalākaua, 1888; Westervelt, 1916). Oggi l’antico mito di Pele è reso attuale dalla continua eruzione del vulcano Kilauea e dalla dinamica culturale che lega la popolazione aborigena al vulcano. Durante il mio lavoro sul campo alle Hawaii⁸, il Kilauea ha ottenuto gli

³ Nella trascrizione dell’ortografia di toponimi delle isole hawaiane, uso la consonante occlusiva gutturale. – ‘okina (’); mentre, in riferimento all’arcipelago nel suo complesso o in aggettivi, conservo la versione anglicizzata Hawaii; ciò consente di distinguere più facilmente le Hawaii come arcipelago da Hawai’i l’isola propriamente detta (Sahlins, 1985: 2).

⁴ Intervista dal New York Times, *Madame Pele the Goddess of Volcanoes, Awe’s those living in the lava path*, 21 maggio 2018 (consultato in data Settembre 2018).

⁵ La *hula* è la tipica danza hawaiana praticata da uomini e donne e strettamente legata al mito di Pele.

⁶ *God, goddess, spirit, ghost, devil, image, idol, corpse; divine, supernatural, godly*, dal Dizionario di lingua hawaiana, Nā Puke Wehewehe ‘Ōlelo Hawai’I, Ulukau, Hawaiian Electronic Library.

⁷ *Exprīmo*: dal latino far uscire, spingere fuori, elevare, rappresentare, esprime.

⁸ La ricerca sul campo, per il conseguimento del dottorato in antropologia culturale e sociale, è stata condotta principalmente sull’isola di O’ahu con due visite sull’isola di Hawai’i, (agosto 2017 e marzo 2018) ed ha avuto luogo dal marzo 2017 al maggio 2018 per un totale di 15 mesi di permanenza. La tesi di dottorato da titolo: “Ecologia, Sovranità e

onori della cronaca locale, più volte, per le sue eruzioni fino a quella del maggio 2018, che è stata la più potente. L'ancoraggio della riflessione teorica di quest'analisi si basa proprio sull'esperienza di campo che aveva lo scopo d'indagare le articolazioni del concetto di *kuleana* (responsabilità in hawaiano) nei confronti del territorio e le pratiche di rivendicazione native. La metodologia di ricerca si è avvalsa di un lungo lavoro etnografico basato su interviste semi-strutturate, osservazione partecipante e dialoghi informali non strutturati principalmente, ma non solo, con i membri di due associazioni native Hui Aloha 'Āina o Ka Lei Maile Ali'i e Mālama Mākuā. La ricerca si è concentrata sulla valorizzazione dei "saperi locali" nativi: conoscenze botaniche, ecologiche, geografiche e mitologiche sul territorio; quest'ultime in particolare prendono il nome di *mo'olelo*⁹ (storie orali) e possono annoverare racconti e storie di esperienze personali oppure storie mitologiche, leggende cosmogoniche tramandate oralmente fino agli inizi del '900 che vengono raccolte sotto la dicitura "storie orali".

Negli ultimi 125 anni i sudditi del Regno sovrano delle Hawaii hanno sopportato il rovesciamento del loro governo, internazionalmente riconosciuto¹⁰, l'annessione illegale¹¹ da parte degli Stati Uniti e politiche

"Saperi Indigeni" sull'isola di O'ahu, Hawaii. Il ruolo del *kuleana* nel dar forma alla responsabilità ambientale e sociale per il passato, il presente e il futuro nell'era dell'Antropocene", aveva lo scopo d'indagare il ruolo del concetto di *kuleana*, tradotto con responsabilità/privilegio/dovere nel dialogo tra responsabilità ambientale e rivendicazioni native in un'epoca di forti cambiamenti sociali e climatici.

⁹ *mo'olelo* letteralmente è una parola composta da *mo'o* (eredità, successione, continuità, ma anche antichi rettili venerati come divinità ancestrali e guardiani delle acque) e *lelo* (lingua)

¹⁰ Di seguito elenco i trattati di amicizia, commercio e navigazione siglati dal Regno delle Hawaii: in vigore con l'impero Austro ungarico (18 Giugno, 1875), ora Austria e Ungheria; Belgio (4 Ottobre, 1862); Danimarca (19 Ottobre, 1846); Francia (8 Settembre, 1858); Tahiti (24 Novembre, 1853); Germania (25 Marzo, 1879); Inghilterra (26 Marzo, 1846); New South Wales (10 Marzo, 1874), ora Australia; Italia (22 Luglio, 1863); Giappone (19 Agosto, 1871, 28 Gennaio, 1886); Olanda (16 Ottobre, 1862); Portogallo (5 Maggio, 1882); Russia (19 Giugno, 1869); Samoa (20 Marzo, 1887); Spagna (9 Ottobre 9, 1863); Svezia e Norvegia (5 Aprile, 1855); Svizzera (20 Luglio, 1864) e gli Stati Uniti d'America (20 Dicembre, 1849).

¹¹ Nel giugno del 1898, quando si aprì il dibattito sull'annessione delle Hawaii nel congresso statunitense, il parlamentare texano Thomas H. Ball dichiarò: «l'annessione delle Hawaii per mezzo di una risoluzione congiunta è anticostituzionale, inutile e imprudente». L'assistente pro-tempore del procuratore generale degli Stati Uniti Douglas W. Kmiec concluse nel 1988 che «*it was unclear which constitutional power Congress exercised when it acquired Hawai'i by joint resolution*» (Sai, 2011; 91). Ancora oggi, «*the legality of this action therefore continues to be debated by academics Hawaiian organizations and legal experts*» (Beamer, 2014; 195). Keanu Sai conferma nel suo testo *Ua ma uke ea*, che esiste una solida base giuridica per ritenere che le Hawaii continuino ad essere uno Stato sovrano

volte a cancellare la lingua e la cultura aborigena. Tuttavia, come recita una frase utilizzata dai movimenti di sovranità hawaiana “*we are still here*” (siamo ancora qui) e quell’antico legame di reciprocità simbolica tra esseri umani ed ecosistema viene riconfermato, oggi, nel rapporto con *Tutu Pele*.

1.1 Il mito di Pele

Vi sono due possibili percorsi per introdurre il mito e la storia di Pele; il primo è attraverso la geologia seguendo una cronologia lineare; il secondo utilizzando la geografia kanaka e i miti cosmogonici seguendo una cronologia circolare. La scelta è ricaduta su un confronto tra questi due approcci, instaurando un dialogo scientifico/mitologico, che non intende stabilire una gerarchia di valore, ma analizzare come la scienza e il sapere indigeno (scienza nativa) traducano in linguaggi complessi l’attenta osservazione della realtà, usando strumenti diversi. Claude Lévi-Strauss in *Mito e Significato* afferma: «Non dovete credere che io metta sullo stesso piano la spiegazione scientifica e quella mitica. Direi piuttosto che la grandezza e la superiorità della spiegazione scientifica risiedono non solo nei risultati pratici e teorici della scienza, ma nel fatto, [...] che la scienza riesce ormai a render conto non solo della propria validità, ma anche di ciò che è in parte valido nel pensiero mitico» (Lévi-Strauss, 1980:73). La prospettiva qui presentata pone invece il pensiero scientifico e quello mitologico, a cui si riferisce Lévi-Strauss, sullo stesso piano nella consapevolezza che siano due pensieri con dinamiche e letture della realtà differenti, ma che dal loro confronto egualitario possano nascere dubbi e conferme che meritano di essere indagati. Parlando della dinamica tra scienza e mito, Bruno Latour in *Facing Gaia* afferma: «*Myth and science, as we well know, speak languages that are only apparently distinct (...); we have to replace what gods, concepts, objects and things are by what they do*» (2017; 86). Il confronto tra scienza e mito prende spunto proprio da

ai sensi del diritto internazionale anche se annesse unilateralmente agli Stati Uniti mediante una risoluzione congiunta. Secondo Eyal Benvenisti, docente di diritto internazionale all’università di Cambridge, il supporto alla solida base legale di cui parla Sai è il principio di sovranità inalienabile su un territorio che sancisce i vincoli che la legge internazionale impone allo stato occupante (Sai, 2011; 95). La continuità di esistenza del Regno delle Hawaii è garantita sotto la legge internazionale anche se è stato illegalmente e lungamente occupato dagli Stati Uniti dal 1898. Bardford Morse e Kazi Hamid in un articolo intitolato *American Annexation of Hawaii: An Example of the Unequal Treaty Doctrine* scrivono: «*(United States) has forcefully occupied the nation of Hawaii for almost a century during which time it has effectively displaced the legitimate government*» (1990; 449).

questa prospettiva teorica, non cercare di definire cosa “siano” i miti e le storie cosmogoniche, il biota o la lava vulcanica, ma come “agiscono” e quali siano i rapporti che le culture umane instaurano con essi.

Vi sono numerose versioni del mito di Pele, che cambiano a seconda dell'isola, della regione e persino della località. Il mito fondante si è probabilmente sviluppato alle Hawaii (Beckwith, 1970; 168), dove è strettamente associato alla presenza dei vulcani attivi. Pele viene descritta come una donna affascinante con la schiena dritta come una scogliera e seni rotondi come la luna. Il mito narra della migrazione o dell'espulsione, a seconda delle versioni¹², di Pele dalla sua lontana patria¹³ *Kahiki*, probabilmente lo stesso arcipelago da cui partirono le principali ondate migratorie che popolarono le Hawaii e il suo vagabondare alla ricerca di una nuova dimora abbastanza profonda da ospitare tutta la famiglia. Secondo una delle versioni del mito, Pele, fugge dalla sua terra natia a causa di un litigio con la sorella maggiore Namakaokaha'i, la dea delle acque, il cui marito Pele aveva sedotto. Il fratello maggiore, Kamohoali'i, il signore degli squali, le fornisce una canoa con la quale Pele, e parte della sua famiglia, fugge mentre imperversa la lotta con la sorella. Pele, navigando, raggiunge le Hawaii da nord-ovest, visita ogni isola seguendo un arco immaginario in direzione sud-est, cercando una dimora; alla fine la trova sull'isola di Hawai'i. La prima isola dove approda è Ni'ihau, da dove visita Kauai e si manifesta sotto forma di una bellissima donna prendendo parte ad un festival di *hula*; qui s'innamora perdutamente del giovane capo di Kauai, Lohiau, e decide di prenderlo in sposo. Pele prosegue il suo percorso a sud-est saltando da un'isola all'altra e su ciascuna cerca di scavare una buca abbastanza profonda per ospitare la sua famiglia, arriva finalmente a Hawai'i dove riesce a scavare in profondità senza che l'acqua, un elemento nemico della sua natura fumantina, inondi la nuova dimora; Pele prende finalmente possesso del cratere Halema'uma'u. Il mito continua a lungo narrando l'epico viaggio della sorella minore di Pele, Hi'iaka incaricata di ritrovare e riportare a Pele il suo amato Lohiau; la storia si dipana nelle avventure di Hi'iaka e nella gelosia tra le due sorelle. Vi sono numerosi *mele* (canti) che narrano delle vicende di questo viaggio e del legame tra

¹² Vi sono cinque principali versioni descritte da Martha Beckwith in *Hawaiian Mythology*: la versione della migrazione, dell'espulsione, dell'inondazione, della nascita innaturale e dell'emersione (pp. 169-177).

¹³ La lontana patria, comune, da cui divinità ed esseri umani provengono viene indicata con i nomi di Hawaiki o Kahiki. Nella mitologia polinesiana, Hawaiki, “Avaiki” (Isole della Società), “Savai'i”, (Samoa), “Havai'i” (Reo Tahiti) rappresenta l'isola di origine dei popoli polinesiani, prima della migrazione attraverso il Pacifico, e con buone probabilità il riferimento è all'isola di Tahiti. Lo stesso nome viene dato all'arcipelago, appunto Hawaii.

Pele e la *hula*. Pele è una figura significativa nella storia di questa danza in quanto Hi'iaka, la dea protettrice dei danzatori, è considerata la prima persona ad aver mosso i primi passi di *hula*. I numerosi canti che accompagnano la *hula*, non sono solo poesie in movimento, ma contengono informazioni sulla cronologia degli eventi vulcanici, sulle caratteristiche del terreno, sulle particolari condizioni meteorologiche prodotte dalle reazioni vulcaniche, così come le movenze delle danze ispirate a Pele ricordano tratti della particolare personalità della divinità e il movimento della lava. I terremoti vengono spesso assimilati al travaglio di Pele, intenta a dare alla luce nuova terra, oppure alla danza di Pele che attraverso i gesti e i movimenti genera la vita; la creazione del mito quindi, continuerà fino a quando il Kilauea continuerà nella sua attività vulcanica.

<i>E Pele e Pele ka`uka`uli`ana</i>	O Pele o Pele, avanzi
<i>E Pele e Pele hua`ina hua`ina</i>	O Pele o Pele, scoppiettando
<i>E Pele e Pele `oni luna `oni luna</i>	O Pele o Pele, muovendoti in alto
<i>E Pele e Pele `oni lalo `oni lalo</i>	O Pele o Pele, muovendoti in basso
<i>E Pele e Pele a`o kuli pe`e nui</i>	O Pele o Pele, strisciante, nascondendo le tue grandi ginocchia

Lilikala Kame'eleihiwa (1992), storica e docente del Centro Kamakakūokalani per gli studi hawaiani spiega che, secondo la tradizione, Pele può assumere diverse sembianze, non solo manifestarsi in elementi collegati al fuoco, ma anche presentarsi sotto forma umana (Figura 1). Può apparire come un'anziana con i capelli rossi sul ciglio della strada, una giovane madre gravida oppure una donna accompagnata da un cane bianco. Il mito di Pele non riguarda, solo, la divinità del vulcano in un remoto passato, ma è monito del rinnovarsi di un legame ancestrale tra Kānaka Maoli e la terra delle Hawaii. La mitologia hawaiana, va ricordato, nasce da una cultura orale è quindi colorata, analogica, astratta, metafisica e complessa, comunica per simboli (*kaona*) e metafore.

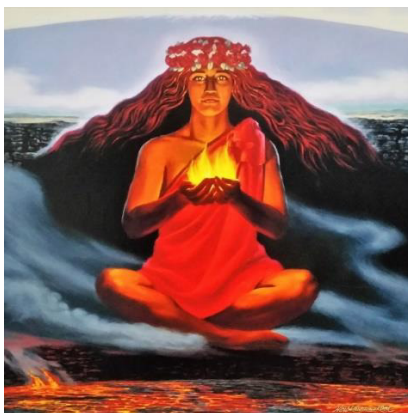


Figura 1 - *La divinità Pele di Herb Kane.*

Fonte: immagine esposta presso il Hawaii Volcanoes National Park Visitor Center, Mauna Kea, Isola di Hawai'i.

1.2 Geo-logia di un mito

Secondo Pualani Kanahale le tradizioni orali native custodiscono la storia geologica del vulcano Kilauea (Kanahale, 2011: 179). Un buon esempio può essere uno dei numerosi appellativi della divinità: *Pelehonuamea* che, decostruito, svela la natura della dea “*Pele*”, il magma, la lava; “*honua*”, la terra; e “*mea*”, cosa o sostanza rossa. *Pele* è l’energia, *honua* indica la posizione che rafforza o ospita quell’energia ed infine *mea* fornisce ulteriori informazioni sul colore, la sostanza, la materia della terra. La storia di *Pelehonuamea* è indizio della nascita delle isole da nord-ovest a sud-est e stabilisce credenze e pratiche rivelando la relazione dell’essere umano con l’ambiente naturale grazie all’introduzione di leggi e modelli di comportamento.

Le Hawaii fanno parte della catena sottomarina Hawaii-Emperor, un allineamento di isole e rilievi sottomarini, che si sviluppa per circa 3600 miglia nautiche (5800 km) nell’Oceano Pacifico; le otto isole principali sono il risultato del lavoro incessante di 15 vulcani tra cui il Mauna Loa uno dei più grandi vulcani sulla terra. In realtà, se ci si pone in una prospettiva temporale indigena, i vulcani sono già 16. A sud dell’isola di Hawai’i un giovane vulcano (nato 250000 anni fa) è in piena attività sottomarina; pur non essendo ancora arrivata al livello del mare, la nuova isola che si formerà è già stata battezzata *Lō’ihi*. L’origine dei vulcani hawaiani dipende dalla teoria del “punto caldo” (*hot-spot*). Un punto della superficie terrestre, interessato da un’anomala risalita del mantello verso la superficie si sposta e, nel caso delle isole Hawaii, lo slittamento va da nord ovest a sud-est. Non

è quindi un caso che nel mito di Pele, la divinità immigrata dalla lontana “*Kahiki*” si avvicini alle Hawaii da nord-ovest, attraversando l’arcipelago in direzione sud-est al fine di trovare una dimora per sé e la sua famiglia. Attraverso il linguaggio del mito si ripercorrono le tappe della nascita geologica delle isole, seguendo il percorso mito-cronologico sud-orientale. La geologia propone lo stesso percorso, spiegandone la natura con il movimento della placca Pacifica (alla velocità di 10 cm all’anno), la quale spinge i vulcani hawaiani lontano dall’*hotspot*. Le Hawaii sono uno dei pochi territori in continua espansione, in quanto il vulcano Kilauea continua ad eruttare da più di trent’anni aumentando la dimensione dell’isola di Hawai’i, la cui costa sud-orientale è aumentata di 70 acri dal 1983. Le isole polinesiane dopo la fase eruttiva attraversano quella che viene chiamata in geologia fase di erosione che riduce la dimensione delle terre emerse. I più recenti flussi di lava tendono a ospitare, seppur in piccole dimensioni, un inizio di vegetazione grazie alla natura porosa del substrato che, pur trattenendo poca acqua e avendo pochi nutrienti disponibili permette alle prime specie pioniere di colonizzarla. Fanno la loro comparsa le felci, i licheni e l’onnipresente ‘*ōhi‘a*¹⁴. Successivamente i terreni lavici lasciano posto a paesaggi complessi costituiti da falesie, creste e valli con corsi d’acqua. La roccia vulcanica porosa deteriorandosi in terreni vitali rilascia gradualmente le sostanze nutritive, nasce così la foresta pluviale. Secondo il sapere aborigeno hawaiano gli alberi e le piante che costituiscono la foresta sono *kino lau*¹⁵ (manifestazioni) delle divinità imparentate con Pele, sono loro che secondo la tradizione orale aiutano a filtrare i gas permettendo alla foresta di rinascere. La creazione di nuove terre, è quindi un lavoro collettivo, dove la famiglia di Pele e la famiglia degli umani, i Kānaka Maoli, lavorano insieme. Handy, E.S.C., Handy E. e Pukui M.K. (1972) definiscono la relazione tra gli hawaiani e il territorio come “organica”, sottolineando come ‘*āina* (la terra) sia un membro attivo dell’unità familiare hawaiana chiamata ‘*ohana*. Secondo Davianna Pōmaika’i McGregor ‘*ohana* è la famiglia hawaiana estesa, parte di un sistema familiare multigenerazionale “*the ‘ohana evolved into the primary and basic unit of the Hawaiian social system*” (McGregor, 1996: 3). Così come la famiglia costituisce la base dell’unità sociale hawaiana, anche a livello mitologico sono i rapporti familiari a consentire la genesi del territorio. Pele è la

¹⁴ *Metrosideros polymorpha* Gaudich, una pianta della famiglia delle Mirtacee, endemica delle isole Hawaii.

¹⁵ *Many forms taken by a supernatural body, as Pele, who could at will become a flame of fire, a young girl, or an old hag* dal Dizionario di lingua hawaiana, Nā Puke Wehewehe ‘*Ōlelo Hawai’i*, Ulukau, Hawaiian Electronic Library.

divinità progenitrice della lava, che genera il territorio; tuttavia, è solo grazie all'intervento e all'azione dei suoi fratelli e sorelle che lo strato lavico, generatore di vita e di risorse per la popolazione locale, viene trasformato in foresta.

1.3 Analisi eco-antropologica

Il Kilauea è in attività da più di 35 anni, con ripetute eruzioni effusive dal 1983 e più recenti eruzioni violente, di tipo esplosivo; l'ultima di queste eruzioni è avvenuta il 30 aprile del 2018, ottenendo gli onori della cronaca mondiale, dopo che più di 250 terremoti avevano colpito la regione di Puna sull'isola di Hawai'i. Le eruzioni del Kilauea vengono elaborate attraverso due narrative, non antitetiche, ma che si appropriano diversamente di questo fenomeno classificandolo in categorie culturalmente elaborate, le quali sono a loro volta risultati di scelte intellettuali, nonché di vere e proprie prospettive scientifiche (Remotti, 2011: 52). Da una parte, gli scienziati internazionali, affascinati dalla chimica della lava del Kilauea, una lava basaltica, formata dallo scioglimento della placca oceanica, povera di biossido di silicio, e come tale, estremamente liquida ed incandescente. Dall'altra, gli aborigeni hawaiani che vivono nelle isole da oltre 900 anni, la cui storia, letteratura e cultura sono sagomate dalla quotidiana convivenza con un fenomeno così potente. Agli occhi della cultura hawaiana, l'eruzione del Kilauea non ha nulla da insegnarci sulla chimica della lava, ma è un messaggio della dea Pele. Jonathan Osorio, decano della School of Hawaiian Knowledge dell'Università delle Hawaii a Mānoa ha dichiarato: *«Pele has been here before any of us. We're stewards, this is her land and we're thankful for her. A lot of people say it's about the destruction. Just remember, it's actually about creation and birthing new land. The cultural lesson for everyone is that Hawai'i has its own life and I'm talking about the land itself¹⁶»*. Con queste affermazioni Osorio conferma l'esistenza di un rapporto d'assistenza e co-dipendenza tra uomo e territorio e non di sfruttamento; richiama, inoltre, l'attenzione sulla lezione culturale delle eruzioni: l'isola di Hawai'i ha una sua vita geologica o mitologica a cui viene riconosciuta una agentività. Questa *agency* del territorio, e per esteso dell'ambiente naturale, delle specie vegetali ed animali, è un aspetto antropologicamente interessante dell'ecologia hawaiana che non riconosce l'uguaglianza delle specie viventi, ma postula uno statuto ontologico

¹⁶ Ancheta, D., Deniz, L., "This is her land': Kilauea's eruption comes with a cultural connection to Pele, *Hawaii News Now*, 13 May 2018 (consultato in Settembre 2018).

particolare per l'uomo. L'uomo è percepito come interconnesso in una rete di relazioni con la natura, della quale condivide la stessa genealogia, ma verso la quale ha delle responsabilità (*kūleana*) intrinseche. Queste responsabilità riguardano non solo il territorio e tutti gli elementi che lo costituiscono, ma anche il proprio corpo (alimentazione), il prossimo (le generazioni future), il contesto sociale e le relazioni sociali con l'ecosistema (ecologia). Pele rappresenta la forza primordiale che esiste in tutte le masse terrestri. Per questo, spesso il suo culto è definito “*land-based*”, richiamandosi non solo alla centralità della terra - ‘*āina*¹⁷ in hawaiano, ma anche delle risorse naturali che sostengono la società hawaiana: l'aria, che condivisa, viene respirata da umani e non; il terreno che, coltivato o meno, fornisce nutrimento; il mare, la barriera corallina, il calore del sole, tutti elementi che costituiscono l'interscambio con l'ecosistema. Il rapporto con l'ambiente è fondante per la società Kānaka. Non è solo per il fatto che le ossa degli antenati sono conservate nella terra, non è solo perché il cordone ombelicale dei neonati viene sotterrato sotto una roccia; il legame qui reclamato con la terra è genealogico, familiare, quasi un rapporto simbiotico dove è la reciprocità nella dipendenza a legare l'essere umano all'ambiente naturale. Il ruolo del mito di Pele è richiamare alla consapevolezza delle proprie responsabilità ecologiche, assicurare la continuità della comunità nonostante le calamità, grazie alle storie che i luoghi custodiscono. I *mo'olelo* (miti e storie orali) forniscono strumenti epistemologici e pratici su come gestire il rapporto uomo-vulcano, dove costruire, quanto attendere prima di ricostruire, quale versante è sicuro; rassicurano l'essere umano nel suo rapporto con il collettivo non-umano. Scienza e mito trovano un terreno di scontro, ma anche di confronto alle Hawaii, dove possono nascere lavori come quelli di Don Swanson, del U.S. Geological Survey Hawaiian Volcano Observatory che, dopo aver studiato ed analizzato il rapporto tra storie orali dedicate a Pele e la storia geologica del cratere del Kilauea, ha dimostrato come la tradizione orale abbia registrato importanti informazioni su 400 anni, dal 1400 al 1800 d.C., di storia vulcanica¹⁸. Le storie orali sono una sinossi di quello che è successo: infatti, è proprio grazie a queste narrazioni che i vulcanologi sono riusciti a ri-datare, con successo, la

¹⁷ ‘*āina* in hawaiano viene tradotto come terra, tuttavia, è una parola composta da ‘*ai*, mangiare e *na*, la fonte. Quindi possiamo tradurre ‘*āina* come ciò che sfama, la fonte del cibo. Terra, è un termine ibrido tra territorio, luogo e posto indica un'area precisa con cui si interagisce e nel farlo si entra in un *continuum* di vita che costituisce la realtà sociale, culturale e biologica, il proprio mondo.

¹⁸ *Conversing with Pelehonuamea: A Workshop Combining 1,000+ Years of Traditional Hawaiian Knowledge with 200 Years of Scientific Thought on Kilauea Volcanism*, Open-File Report 2017–1043 Version 1.1, U.S. Department of the Interior.

formazione della caldera del Kilauea. Gli esperti di settore erano soliti attribuire la formazione della caldera intorno al 1790; tuttavia, il confronto con i *mo'olelo* ha permesso di ri-datare la formazione a 300 anni prima e le recenti prove acquisite scientificamente dimostrano che i canti sono accurati nella loro descrizione cronologica degli eventi. Eventi che vanno naturalmente tradotti e reinterpretrati, in un passaggio dal linguaggio mitico a quello scientifico.

1.4 Percorsi tra mito e politica

Attraverso l'analisi antropologica si è tentato di argomentare come l'eruzione del Kilauea, oggi, possa essere una chiave d'indagine della risposta culturale della popolazione nativa alla convivenza con le attività vulcaniche. Sempre Osorio in una recente intervista¹⁹ ha dichiarato: «*We have learned to live with her and to be intimate with Pele and these forces [...] It doesn't mean that life is always going to be smooth. From time to time, it's dangerous and from time to time it's tragic, but it's a part of being in this place to live with it*». La memoria collettiva Kānaka Maoli viene rammentata ad ogni eruzione della fragilità della vita su un arcipelago remoto, dell'importanza dell'interconnessione e della reciprocità per la sopravvivenza della società. Non è semplicemente la “memoria dell'esperienza vissuta”, che ricorda la precarietà dell'esistenza o la consapevolezza del rischio; il ruolo del mito di Pele è quello d'insegnare alle diverse generazioni di Kānaka Maoli come vivere su queste isole, instaurando un rapporto di co-dipendenza del collettivo umano e non umano. La risposta alla distruzione causata dalle eruzioni non è di mera rassegnazione, ma di caparbia consapevolezza; Pele sta facendo la sua parte, “*Pele si coming to town*”, sta compiendo la sua missione distruttrice e rigeneratrice nei confronti della quale, secondo la popolazione nativa, non si può imporre la volontà umana. Una lettura naturalmente diversa da quella statunitense, che dopo aver preso possesso delle isole nel 1893, ha dovuto confrontarsi con la gestione dell'attività vulcanica sull'isola di Hawai'i. Nel 1935, infatti, l'esercito statunitense tentò di fermare l'eruzione del Mauna Loa, uno dei cinque vulcani che formano l'isola di Hawai'i, il quale minacciava la città di Hilo. La lava stava avanzando verso la città con 15.000 residenti alla velocità di circa un miglio al giorno. Il 27 dicembre, dieci bombardieri statunitensi sganciarono venti bombe cariche di tritolo sul

¹⁹ Ancheta, D., Deniz, L., "This is her land': Kilauea's eruption comes with a cultural connection to Pele, Hawaii News Now, 13 May 2018. (consultato in data Settembre 2018)

vulcano nel tentativo di fermare l'eruzione e deviare il flusso della lava; molte mancarono l'obiettivo, altre non ottennero alcun risultato. L'avanzamento del fronte lavico s'interruppe il 2 gennaio, sei giorni dopo l'attacco, non grazie alle bombe, ma all'indebolimento dell'attività vulcanica. Il sapere indigeno, dopo una convivenza secolare con questi fenomeni, risponde con un approccio culturalmente diverso. Attraverso le leggende e i *mo'olelo* locali, la cultura nativa fornisce strumenti alternativi per interagire con una forza geologica attiva. Questo il motivo per cui molti residenti dell'area evacuata (Figura 2), per l'eruzione nel 2018, si sono preparati ad abbandonare la propria casa, assicurandosi di lasciare delle offerte alla dea Pele, accolta come un parente in visita. Le case sono state pulite e rese presentabili per l'accoglienza e *ho'okupu* – offerte, sono state lasciate, nelle case o sulle strade, per la divinità sotto forma di cibo, bevande, canti o decorazioni floreali.



Figura 2 - La lava raggiunge l'area di Leilani, 6 maggio 2018.

Fonte: Courtesy of Bruce Omori-Paradise Helicopters / EPA-EFE / Shutterstock Leilani Estates, Isola di Hawai'i.

Durante la ricerca sul campo, un membro di uno dei gruppi di sovranità con i quali lavoravo, parlando del rapporto tra i Kānaka Maoli e il territorio, ha riferito che le eruzioni del maggio 2018 erano il risultato dell'ira di Pele, la quale non poteva più sopportare che *'āina* (la terra) e il suo popolo continuassero a soffrire l'oppressione di coloro che non comprendevano la sacra connessione che esiste tra queste isole e i Kānaka Maoli. Quest'affermazione permette di analizzare un aspetto interessante del mito

di Pele; l'interazione con i movimenti di rivendicazione politico-territoriali, che interpretano e utilizzano a fini politici l'attività vulcanica, trasformando i *mo'olelo* (le storie sacre) in dispositivi politici. La complessa questione politica hawaiana non può essere qui affrontata in modo esaustivo; tuttavia è utile, ai fini della riflessione antropologica, ricordare che, dopo il rovesciamento della monarchia costituzionale hawaiana nel 1893 per mano di un gruppo di latifondisti supportati dal governo statunitense, fino al 1959, quando le Hawaii divennero ufficialmente e illegalmente il cinquantesimo stato degli Stati Uniti, l'obbiettivo fu sempre quello di de-hawaianizzare la popolazione nativa, cancellando l'esistenza storica del Regno delle Hawaii. Keanu Sai si riferisce a questo processo con il termine "de-nazionalizzazione", un processo che ha luogo quando una nazione vede la propria cultura, lingua e passato venire lentamente soffocato e rimosso chirurgicamente dalla memoria collettiva (Sai, 2011). Alla fine degli anni '60 si assiste alla nascita del "Rinascimento" hawaiano, grazie a una serie di eventi tra cui la pubblicazione del saggio del 1964 di John Dominis Holt intitolato *On Being Hawaiian* che richiama l'orgoglio di essere hawaiano nella complessa realtà multietnica dell'arcipelago, le contese territoriali della Valle di Kalama che vedono la popolazione lottare per la conservazione dei terreni agricoli contro espropri forzati a fini edilizi e l'occupazione dell'isola di Kaho'olawe, utilizzata dall'esercito statunitense come campo per esercitazioni militari e terreno di sgancio di bombe. Il Rinascimento hawaiano ha innescato due importanti processi: il primo è una riscoperta dell'orgoglio di essere Kanaka Maoli, il secondo il recupero della lingua hawaiana. Tra il 1970 e il 1980 leader indigeni che avevano avuto un ruolo centrale nelle lotte territoriali e nel movimento di rivitalizzazione culturale danno vita a numerosi movimenti politici di rivendicazione della sovranità hawaiana. Oggi vi sono più di cinquanta gruppi che rivendicano la sovranità, ognuno dei quali con obiettivi e modalità diverse. Possono essere divisi in due macro-gruppi: coloro che anelano ad una indipendenza totale dagli Stati Uniti e rivendicano la sovranità sul territorio con la volontà di ristabilire un governo indipendente, e coloro i quali, appellandosi alla propria aboriginalità, rivendicano l'autodeterminazione come entità tribale riconosciuta federalmente. Il mito di Pele dialoga con queste rivendicazioni territoriali, poiché è la sovranità sul territorio a definire le scelte politiche attraverso le quali si affronta e si supera la distruzione, oppure la creazione di nuove terre a seconda dei punti di vista, causata dalle eruzioni vulcaniche. Un altro esempio di questo uso politico della narrativa mitologica riguarda l'ultima eruzione del Kilauea (Figura 3) e la distruzione della centrale geotermica di Puna, un progetto fortemente contrastato dai Kānaka Maoli,

per i quali l'energia geotermica è il respiro di Pele, che non può essere incanalato per far muovere una turbina. L'attività vulcanica del Kilauea ha già distrutto più di 600 case e continua a alimentare un fiume di lava attivo; la centrale elettrica, compresi sei impianti di produzione e cinque pozzi d'iniezione, si trova nella zona della fessura vulcanica²⁰(Figura 4). La lava ha ormai coperto tre pozzi e bruciato una centrale e il magazzino adiacente che custodiva l'impianto di perforazione. Molti sono coloro che credono che Pele stia vendicando i soprusi alla cultura nativa, lo sfruttamento incondizionato del territorio e la violazione dei diritti della minoranza indigena; «Pele sta facendo ciò che deve essere fatto per proteggere il suo popolo e la sua isola²¹».

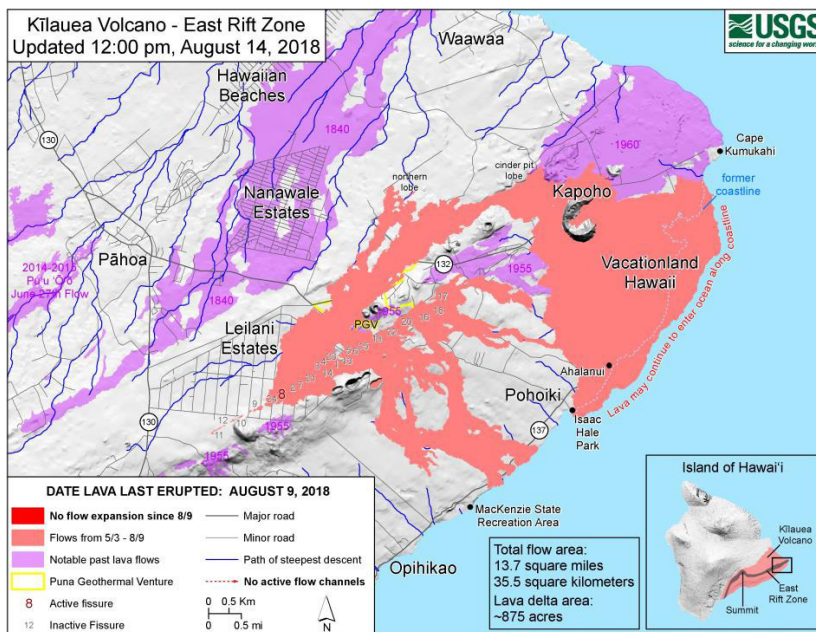


Figura 3 - Mappa della porzione di territorio ricoperta dalla lava nell'eruzione del 9 agosto 2018.
Fonte: Hawaiian Volcano Observatory.

²⁰ I dati e le informazioni sono relativi al mese di settembre 2018.

²¹ Estratto da intervista di campo, Kamuela, isola di Hawai'i aprile 2018, traduzione dell'autrice.

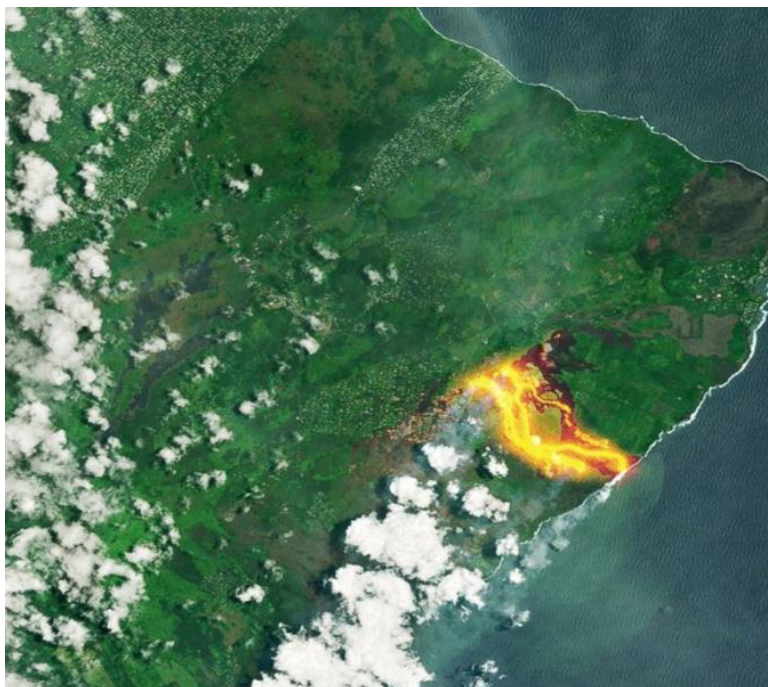


Figura 4 - Particolare delle colate laviche dell'eruzione del 3 maggio 2018.

Fonte: Nasa, immagine satellitare del maggio 2018.

1.5 Conclusioni

Consapevole che non esista un concetto univoco di epistemologia hawaiana indigena, credo, tuttavia, che molti concetti alla base delle diverse culture indigene si richiamino. Forse la chiave di accesso per comprendere l'eco-cosmologia hawaiana è racchiusa in uno di questi concetti, oggi reificato dai movimenti indigenisti hawaiani: quello della relazionalità con il collettivo non umano che partecipa alla costituzione dell'ambiente naturale. Nel relazionarsi con questo altro collettivo l'essere umano ricostruisce o ritrova una consapevolezza ambientale. Questa prospettiva analitica si unisce a quella produzione di sapere accademico che negli ultimi trent'anni ha cercato di mettere le basi per un nuovo paradigma interpretativo. Carlos Andrade in *A Hawaiian Geography or A Geography of Hawai'i* approfondisce questo punto dicendo: «*A Hawaiian geography inspires us not only to be scholars in the traditional academic sense, but also to strive to be scholars of the sea, soil and sky and readers of the wind, wave and all that lives in, on and above the 'āina*» (Andrade, 2014: 12). L'approccio multidisciplinare a cui invita Andrade è ispirato dalla cultura hawaiana, ma anche da lavori di studiosi come Vine Deloria Jr, che spiega come il "senso di rispetto" sia alla base di due atteggiamenti (*attitude*): «*One attitude is the*

acceptance of self-discipline by humans and their communities to act responsibly toward other forms of life. The other attitude is to seek to establish communications and covenants with other forms of life on a mutually agreeable basis» (Deloria Jr., 1999: 50-51). Forse è proprio la relazionalità, che lega i miti al territorio e i luoghi ai *mo'olelo* (miti e storie), a sagomare la responsabilità ambientale, permettendo oggi ai Kānaka Maoli, come ha permesso ai loro antenati nel passato e consentirà alle future generazioni di convivere con una realtà geologica in piena attività.

Bibliografia

Ancheta, D., Deniz, L., “This is her land': Kilauea's eruption comes with a cultural connection to Pele”, *Hawaii News Now*, 13 May 2018, <https://www.sott.net/article/385467-This-is-her-land-Kilaueas-eruption-comes-with-a-cultural-connection-to-Pele> (Settembre 2018).

Andrade, C., 2014, *A Hawaiian Geography or A Geography of Hawai'i?* In Osorio, J.K. (Ed.), *I ulu I ka 'āina: Land*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 4-22.

Beamer, K., 2014, *No Mākou ka Mana: Liberating the Nation*, Kamehameha Publishing, Honolulu.

Beckwith, M., 1970, *Hawaiian Mythology*, University of Hawaii Press, Honolulu.

Borgnino, E., 2019, *Ecologia, Sovranità e “Saperi Indigeni” sull'isola di O'ahu, Hawaii. Il ruolo del kuleana nel dar forma alla responsabilità ambientale e sociale per il passato, il presente e il futuro nell'era dell'Antropocene*, tesi di dottorato, Università Milano Bicocca.

Bardford, M., Kazi, H., 1990, “American Annexation of Hawaii: An Example of the Unequal Treaty Doctrine”, *Connecticut Journal of International Law*, vol. 5, n°2, pp. 407-456.

Deloria Jr., V.V., 1999, *Spirit & Reason: The Vine Deloria, Jr. Reader*, Golden Fulcrum Publishing, Londra.

Ellis, W., 1827, *A narrative of a Tour through Hawaii or Owhyhe*, Hawaii Gazette Co., Honolulu

Handy, E. S. C., Handy, E., Pukui, M. K., 1972, *Native planters in old Hawaii: their life, lore, and environment*, Bishop Museum Press, Honolulu.

Kalākaua, D., 1888, *The Legends and Myth of Hawaii*, R.N. Daggett, New York.

Kame‘eleihiwa, L., 1992, *Native land and foreign desires: how shall we live in harmony? Ko Hawai‘i ‘āina a me nā koi pu‘umake a ka po‘e haole: pehea lā e pono ai?* Bishop Museum Press, Honolulu.

Kanahele, P.K., 2011, *Ka Honua Ola, ‘Eli‘eli Kau Mai*, Kamehameha School Press, Honolulu.

Latour, B., 2017, *Facing Gaia*, Polity Press, Cambridge.

Lévi-Strauss, C., 1980, *Mito e Significato*, Il Saggiatore, Milano.

McGregor, D.P., 1996, “An Introduction to the Hoa‘āina and Their Rights”, *The Hawaiian Journal of History*, vol. 30, 1-27.

Remotti, F., 2011, *Cultura dalla complessità all’impoverimento*, Editori Laterza, Lecce.

Sahlins, M., 1985, *Islands of History*, University of Chicago Press, Chicago-London.

Sai, D. K., 2011, *Ua Mau Ke Ea-Sovereignty Endures: An Overview of the Political and Legal History of the Hawaiian Islands*, Pu‘a Foundation, Honolulu.

Swanson, D., 2017, *Conversing with Pelehonuamea: A Workshop Combining 1,000+ Years of Traditional Hawaiian Knowledge with 200 Years of Scientific Thought on Kīlauea Volcanism*, v.1043, Version 1.1, U.S. Department of the Interior.

Westervelt, W.D., 1916, *Hawaiian Legends of Volcanoes, Collected and Translated from the Hawaiian*, Ellis Press, Boston, Constable and Co, London.

7. The Veil of Saint Agatha in Popular Narratives of Etna Risk

Salvatore Cannizzaro¹, Gian Luigi Corinto²

Abstract

Relations between Etna volcano and local culture are testified also by the huge participation in celebrating Saint Agatha as the Patron Saint of the city of Catania. In fact, the Saint is even today worshipped because she posed her sacred veil upon the city protecting it and its inhabitants against the peril of earthquake and volcanic effusions since the tremendous Etna's eruption on February 252, just one year later her supposed day of death. After this event, a crowded procession along the streets of Catania is held yearly, twice during the month of February and one time in August. This festival is capable of attracting millions of people, mainly coming from the whole Sicily and even from Italy and abroad. The survey is designed to profile the narratives regarding the worships of Saint Agatha, including the several and diverse religious events dedicated to the Saint. The chapter investigates how the sense of religion and the popular worship for Saint Agatha are linkable to local 'sense of place', 'place attachment', and 'perception' of natural risks. For this purpose, a case study has been performed, following a mix procedure for achieving data, namely mixing sources of different nature, interviewing local experts and students, and comparing findings with the authors' personal knowledge and geographical experience about the local reality.

Keywords: Natural risks, Etna volcano, Popular religiosity, Catania, Saint Agatha.

¹ Department of Humanities, University of Catania, Piazza Dante, 32 - 95100 Catania, e-mail: s.cannizzaro@unict.it.

² Department of Education, Cultural Heritage, and Tourism, University of Macerata, Piazzale Bertelli, 1 - 62100 Macerata, e-mail: gianluigi.corinto@unimc.it.

Both the authors designed the research, chose the adopted method and procedure of data acquisition, elaborated and discussed results, accepted the final version. SC wrote 3, 4, and 6 sections; GLC wrote 1, 2, and 5 sections.

1. Introduction: popular religiosity, place attachment, and natural risks

Saint Agatha is the Saint Patron of Catania whose worship is linked to the protection of the city from natural disasters and any other threat. A religious festival dedicated to her takes place in Catania every year in February and August, calling a crowded people of devotees participating in a very popular religious rite. The city is located at the foot of Mount Etna near the northern border of the Hyblean Plateau facing the Ionian Sea, a risky seismic area where the strongest earthquakes occurred in 1169, 1542, 1693, 1818, 1908 and 1990 (Barbano *et al.*, 2001). On 26 December 2018, one of the most energetic earthquakes of ever occurred in the lower Southeastern side of Mount Etna, causing damages and some injuries among people (Istituto Nazionale di Geofisica e Vulcanologia, 2018). Mount Etna dominates the city and the whole area landscape (Fig. 1); it is the highest European active volcano, which lava flows still go randomly down its slopes. Over time, volcanic eruptions threatened humans, their lives and settlements, not always provoking massive damages and destruction of inhabited areas, yet inducing a relentlessly changing of the landscape (Bonaccorso *et al.*, 2004; Cucuzza Silvestri, 1970; Gemmellaro, 1989).



Figure 1 - Etna volcano and Catania. Source: Link2Universe.

Since the dawn of time, Sicilians showed their reverence and respect to the Etna Volcano; even today they name it with such dialectical and panegyric designations as *Mungibeddu* or *'a Muntagna*. The first term actually means 'beautiful mountain', though being a sum of Latin *mons*, and Arabic *gebel*, both words meaning 'mount'. In the second expression the definite article – *'a* – before the common name *Muntagna*, stresses the quintessential idea of mountain Sicilians attribute to Etna.

People living under the shadow of the Etna volcano, not fearing to settle their houses and urban agglomerations on its seismic slopes, manage a calm coexistence and a friendly cohabitation with a risky yet much beloved landscape. Over millennia, they intertwined stories and narratives coming even from very past time; indeed, both heathen and Christian stories are consistent with people's imagination of 'their' mountain. Roman-Greek writers reported mythological facts regarding Etna and its heavenly and chthonian deities, regarding air, earth, fire, and earthquakes. Christians tell stories about the martyrdom of Saint Agatha, the virgin popularly reputed capable to protect the city from natural damaging events, besides other kinds of threat.

A community can trace its space through stories, using both highbrow and lowbrow narratives, oral or written, capable of the bonding of a group in/to a place (Schiffirin, 2009; Zoran, 1984). A group must be close studying history or hearing a story, performing its memory, sharing practical experiences that soften the boundaries between individuals (Hayden, 1997) and entering in a sort of shared *story trance* (Sherman, 2015). Myths play a definite role in the life of societies, revealing the truth of material things, and the essence of humans' lives, saying definitively what is right and what is wrong (Claval, 1998). Thus, they are the basis for analyzing the role of purification rituals, including the ongoing religious festivals having roots in very past, and presumably heathen, times. Stories also serve the community in a broader sense: they reinforce group values and allows individual to perform negative behaviors without saying the truth (*ibidem*).

Also during the celebration of Saint Agatha's Festival in Catania, as in any other religious event, both religious objects (Eliade, 1996) and human worshipping performances (Durkheim, 1915; McNeill, 1997; Thrift, 2008) are 'enwrapped' with symbolic meanings. It is worth noting that bodily performance of humans leaves material and metaphorical traces in space, as the body is the active agent of a corporeal *topo-graphy*, exactly writing (*graphein*) its own cultural space. «If the image is text, then the body is space. If texts can create images, then spaces can change bodies and vice versa. If

images can change cultures, then the body can create text; it *is* and *has* the text that controls cultural spaces, and at the same time is controlled by cultural images» (Hallensleben, 2010, pp. 18-19, emphasis in original). Thus, for the sake of the present case study, religious objects and performances of devotees, due to their symbolic meanings, are an integral part of a more complex and multidimensional ‘storytelling’ of the relation between the community and the risky territory surrounding the Etna volcano.

The paper aims at reporting this complex narrative of popular worship for Saint Agatha and interpreting how it is linkable to local ‘sense of place’, and ‘place attachment’, in a locality evidently subjected to natural risks. For this purpose, the adopted method mixes analysis of a variety of sources, from scientific literature to novels, and newspapers; from writings on mythology to religious and secular narratives (Corbin, Strauss, 1990). Furthermore, the authors observed local reality using personal experience and knowledge, directly interviewing local students and experts, while attending several editions of the Religious Festival of Saint Agatha. For the sake of the present work, they had personal communications with several people during the last year, in the form of direct deep interviews (Kvale, 2006). Four of them have been selected as key informants due to their deep knowledge of the event; they are three men and one woman, aged from 50 to 90 years. The elder one is to be considered a deposit of memories of one of the guilds of arts and crafts that perform the religious procession bearing one of the *Candelora*. Of the other two men, one is a retired teacher at the University of Catania, the other one is a civil servant at the Municipality of Catania. The woman is the Director of the *Ursino Recupero* Library of Catania. In the following text some of their statements are reported, cited as personal communications.

The text is organized as follows. Next section is dedicated to a brief literature review on geography-religion relation; third section, considering the long-lasting presence of Etna in literature and narratives, reports stories and mythologies on Etna volcano and heathen goddesses, and stories on Saint Agatha’s life and martyrdom; fourth section is dedicated to relations between Saint Agatha and the city of Catania, considering both literary and popular narratives, and describing the reality of religious rituals and processions; section five reports our attempt to delve meanings of religious objects and worshipping performances and the making of sacred space by Saint Agatha’s devotees; finally last section reports concluding remarks.

2. Geography and Religion

In recent years, pilgrimages to sacred places and walking through religious routes showed an actual booming (Olsen, Trono, 2018; Reader, 2013); almost all religions have at least one pilgrimage to a sacred place that devotees make to obtain remission of sins; thus, studies on this topic increased within diverse scientific disciplines. Geographers' contribution on the relationship between religion and tourism enlightened the theoretical possibility to study how visitors-residents interactive performances contribute to producing material and psychological features of places (Collins-Kreiner, 2010). Notwithstanding the importance of pilgrimages, and the subsequent attention to religious tourism in making places, geography should pay more attention to a per se religion-place relationship. Indeed, according to Kong (2004), religion is to be considered as a priori and problematized category of geographical analysis as well as other ones such as race, class, and gender, which are more usually and traditionally accepted to understand societies. Italian geographers had studied the religion-society relation adopting geopolitical, historical and territorial approaches (Battisti, 2015; Galliano, 2002).

The attention of geographers to religion is old, for early Greek geographers were thinkers attracted by cosmological models that reflected a world-view shaped by human beliefs and worshiping rites (Kong, 2004). Besides, mythology was a narrative way to produce etiological models interpreting and explaining nature and human life and death. Over time, geographers passed from a highly deterministic approach when they sought to explain the essential nature of various religions in terms of their environments to the opposite theoretical approach of Max Weber (1993) focusing on religion's influence on social and economic structures, and the environmental and landscape change. After the environmental turn in the 1960s and 1970s, interest focused on the roots of the environmental crisis, and a school of thought posed degradation was the result of the Christian belief that God gave humans dominion over the earth (Kay, 1989). In the dawn of the 2000s, geographer Kong (2004) put in light the emerging interest in the politics and poetics of sacred space, identity, and community. For her, sacred space is a contested space, just as the sacred is a contested category. Similarly, religious identity and community are subject to negotiations, embedded in relations of power, domination, and resistance, and cultural geography can understand how different constitutions of population and experiences effect on the religious place, identity and community (*ibidem*).

In past time cultures, someway and somewhere still today, it was believed that localities were inhabited by “spirits of gods who served both as their guardians and as a source of their identity. Mount Olympus was the home of Zeus, and every mountaintop, grove, and spring was the home of some lesser deity who had to be acknowledged and propitiated” (Relph, 2004, p. 909). This is the heathen origin of expressions such as ‘spirit of place’, and its Latin version *genius loci*. Thus, the earth is a set of environments and diverse sites, each protected by its guardian spirit. In secular modern societies, spirit of place refers simply to distinctive qualities that give its uniqueness to a place, as expressed by Norberg-Schulz (1984). «But the evidence is that, divine or secular, *genius loci* is elusive» (Relph, 2004, p. 910); and it must not be confused with ‘sense of place’, better explained as the “*awareness* of spirit of place, and a faculty which individuals possess rather than a property of environments” (*ibidem*, emphasis in original). So that, ‘sense of place’ descends from the use of all human senses, sight, hearing, touch and smell (Lynch, 1962); moreover, ‘place attachment’ designates the “human attachment and love of place” (Tuan, 1974, p. xii), because “*Topophilia* is the affective bond between people and place or setting. Diffuse as concept, vivid and concrete as personal experience” (*ivi*, p. 4).

Both the ideas of ‘sense of place’ and ‘place attachment’ are today reinvigorated by the emergence, over the past ten years, of non-representational approaches to embodiment, practice and performance as substantive issues for geographers (Thrift, 2008). Practices of humans, defined by movements of their bodies in space, give substance to “*geography of what happens*” (*ivi*, p. 2, emphasis in original) empowering researchers to understand the everyday life of humans while they are acting space and community. This is an encouraging starting point also to analyze a religious festival during which individual movements, crowd processions, carrying of religious objects, and practice of music and singing hymns are determinant in defining the boundaries of a group and/or a larger community’s material and symbolic emplacement. «So it is the homogeneity of these movements that gives the group consciousness of itself and consequently makes it exist. When this homogeneity is once established and these movements have once taken a stereotyped form, they serve to symbolize the corresponding representations» (Durkheim, 1915, pp. 230-231).

According to Thrift (2008, p. 5) *movement* is at the core of non-representational theory because “it would be possible to argue that human life is based on and in movement”. Thus, the physical practice of performing movements is an essential experience in producing a sense of belonging to a

group and its own possibility to exist, because it, moving as a whole, repeating and singing or chanting the same words, the same prayer, is bounded by “muscular bonding” (McNeill, 1997, p. 1). The body produces signs, movements, and choreographies being the sensorial tool among collective rituals, including religious festivals, or recreational and formal dances (*ibidem*). It is now clear that “dance is important: it engages the whole of the senses in bending time and space into new kinaesthetic shapes” (Thrift, 2008, p. 14). Religion enables movement and chanting during processions and carrying devotional objects, thus acting as a source of solidarity, identification, and cohesion and provides occasions for people to gather and reaffirm even their social norms (Durkheim, 1915), and – we can conclude – to produce a sacred space.

3. Stories and Mythologies on Etna Volcano and Heathen Goddesses

Many genres of storytelling predate written literature and include, among others, myths, religious stories, and legends, on which this paper is mainly focused, as the popular knowledge of the story of Saint Agatha and Etna is clearly a mix of those issues (Santucci, 2008). Mythological stories about Etna volcano are many, and ancient Greek poet Hesiod’s *Theogony*, written in VIII-VII century b. C., is particularly intriguing for geographers because: «Hesiod in fact shows in many occasions a sensibility for geophysical and meteorological phenomena, presented according to the rationales of myth and archaic religiosity; this interest is extended also to volcanic phenomena» (Debiasi, 2008, p. 92, our translation). Natural phenomena are manifestations of deities, and Hesiod describes the Etna’s eruptions as the results of a terrible monster, Typhon, one of the Titans, bearing a hundred serpentine heads on his shoulders spitting fire, with black tongues coming out from the slopes of the volcano. Even the scaring voices of the monster recall the typical rumbling sounds of real Etna volcano. The struggle of Zeus against Typhon, who assaulted the heaven with other Titans for dethroning him, took place in Sicily, precisely in the site where Zeus buried the monster throwing the whole Mount Etna upon him. The monster was confined in the bowels of the earth, from where he continues to breathe forth streams of fire and smoke. It is worthy that name Typhon roots in Latin *fumus* (smoke), being similar to Typhoon, which roots in Greek *tuphein*, wind. Still the workroom of Hephaestus (*Vulcan* in Latin, and *Vulcano* in Italian) is located under the Etna, where the fire melts the earth, and the blacksmith god melts iron and

other metals to make thunders and lightens for Zeus, and arms and shields for many heroic warriors.

Greek mythology tells Zeus was brother of Demeter, both generated by Kronos and Rhea. Demeter often called the Great Mother or also Good Goddess (Latin *Bona Dea*), is otherwise joined with her daughter Persephone-Kore in the myth of rebirth of nature, as Persephone lives six months beneath the earth, the realm of the dead, and six months in the world of living, from spring to falls. Hence, Demeter was worshipped as the Goddess of agriculture and the renewing forces of nature, over the period of the year when the fever of the earth warms up the farming ground for new crops. Links with Saint Agatha are the eventual outcome of Greek declination of her name as *Agathé Thea* (i.e. Good Goddess or *Bona Dea*)³. Her life is more legendarily reported rather than based on historical documents, and particulars are detectable from the story narrated by *Legenda Aurea* of Jacopo da Varazze (Maggioni, 1998). Thus, is surely intriguing noticing that her death's day in February, the month of *fever* of Earth, and of the feast of *Lupercalia* (Parodo, 2017). This latter heathen feast is related to breastfeeding she-wolf (*lupus* in Latin) and shepherds saving the herd of sheep gathering them by making a round circle, performed as a religious procession around their village. Another calendar feature is intriguing: Egyptian mythology tells the story of Isis (Kore) breastfeeding Horus, and looking for his brother-husband Osiris as a star ascended the sky. Her procession was named *Carrus navalis*, with masked people, performing unrestrained behaviors, representing the forces of chaos. Scholars interpreted the name *Carrus navalis* as the best etymological origin of Carnival, the secular feast before the Lent, occurring in the first half of February in Christian calendar (Alinei, 2013).

4. Saint Agatha and the City

According to the *Legenda Aurea* of Jacopo da Varazze (Maggioni, 1998) Agatha's story is that of a very beautiful young woman devout to Christ, who refused to worship heathen gods and bow to the sexual will of Quinziano, a brutal Roman man in charge as city proconsul. Quinziano firstly sent Agatha to a brothel, where the owner Aphrodite and her nine daughters, all

³ Also links with Goddess Athena and the ancient city of Athens are reported, as an alternative interpretation of the letter 'A' inscribed on the city emblem of Catania (R.A. Carbonaro, personal communication, December 13, 2018). This issue was considered a fancy invention from the 1600s (Gaudioso, 1929).

prostitutes, attempted in every possible way to corrupt the young virgin. Both flattering and menacing were useless, being she firm in her will, so that Quinziano stated to torture her body, finally ordering to put her in jail and cut her breasts. In jail, Saint Agatha overnight received Saint Peter who healed her wounds. Then, the proconsul ordered to put Agatha on a bed of hot coals. Legends say that the body of Agatha didn't burn, and her white veil turned to red while the Etna volcano was provoking a big earthquake. Quinziano ran away riding a horse that threw him down in the river Simeto, where he drowned. Christian devotees brought the young woman back in jail where she died on 5th February 251 a. D.; during her funeral rites, a child appeared wearing white dresses, followed by many other children in white tunics (Fig. 2).



Figure 2 - *Burial of Saint Agatha*. Source: Alessandro Abate, *Seppellimento di Sant'Agata*, oil on canvas, Santa Maria la Vetere Church, Catania.

Agatha was soon venerated as a virgin saint. After just one year, on the date of her martyrdom, a violent Etna's eruption threatened the city of Catania. Many citizens, both Christians and Heathens took Agatha's veil (*flammeum*) and exposed it against the lava flow, which miraculously stopped. After that, Saint Agatha was considered the protector against both lava flows and fires. For breast mutilation and destruction of mammary glands, she is also considered protector of women who have recently given birth, nursing mothers, and bell makers due to the melted bronze casting and the breast allusive bell shape (Ploss *et al.*, 1935). She is also the protector of weavers as reported by popular legends telling she pinned and unpinned her

wedding dress to avoid Qunziano's will like Penelope did waiting for her husband Ulysses (Santucci, 2008).

The Religious Festival of Saint Agatha in Catania is very reputed and crowded with people, as well as many others in Sicily, where the patron saints are honored with processions and festivities. Saint Agatha's Festival takes place every year from 3rd to 6th February, repeated on 12th of the same month, and then on August 17th. The first date coincides with the martyrdom of Saint Agatha date in February, the second one shows an intriguing vicinity to the carnival feast preceding the Lent, and that one on August celebrates the return to Catania of her body. During the festivity week, Catania is crowded by about one million visitors, attending diverse events and processions in the center and peripheral districts of the city (Cannizzaro *et al.*, 2017). They are mainly devotees resident in Catania and Sicily, while tourists coming from other Italian regions or abroad are the minority, though increasing in last years. Saint Agatha is venerated in many other Italian municipalities and other parts of the world, i.e. Malta, San Marino, Spain, Portugal, Germany, France, Greece, and Argentina (Di Giovanni, 2012). Italian communities in New York in the US celebrate Saint Agatha on the same date of the Catania's festival (Malpezzi, Clements, 2005).

During the Religious Festival celebrations, processions, and many of narrated events and attributes of Saint Agatha's martyrdom are recalled. Devotees wear the *sacco*, a white tunic, and a velvet black hat and white gloves, remembering the same dress of the children appeared during the funeral of the Saint, and already worn by people when receiving back the Saint's relics (Cannizzaro *et al.*, 2017). Popular participation in mass celebrations is large and especially the populace does express deep devotion and commitment to Saint Agatha. During the religious processions, two rows of thousands of people pull the *fercolo* (a sedan) of the Saint along the city itinerary in a very crowded situation (Fig. 3). The first moment of the feast is somehow frantic and dense of excited popular anxiety. Crowding devotees are waiting for the opening of the Dome's doors, and when it happens they push and flow in a disordered run to be the first to enter the threshold of the church. Though in a religious rite, they actually act rudely, exercising muscular force and voicing loud. When outside the church the *fercolo* is pulled by a multitude of devotees in a procession that is a very 'beam of light', for the thousand candles bore by surrounding people. The penitents carry burning candles weighted to the gravity of sins or the importance of received grace from Saint Agatha (Fig. 4).



Figure 3 - *Procession of the Fercolo of Saint Agatha. Source: the authors.*



Figure 4 - *Devotees carrying big candles. Source: Pellegrino F. - Vivi Catania.*

They ask graces and protection, chanting their devotion, and invoking other people to be devotees of the Saint. It is worth underlining they leave heavy and scattered material traces on the ground due to the leaking of liquid wax dropping down from thousands burning candles. According to an ethnological point of view: «this religious feast represents not only an annual

consecratory encounter with the Saint and her local community but also a kind of contemporary ordeal of young people. Hence, this event presents a double aspect: on the one hand every devotee feels he has to submit himself to this initiation rite at least once in his lifetime to confirm his belonging to the local community» (Di Giovanni, 2012, p. 167).

The itinerary of the religious procession is done also by groups of men carrying the *Candelora*, mobile monumental constructions with lights and statues, whose story is the following (Fig. 5).



Figure 5 - Procession of the Candelora. Source: the authors.

After two or four centuries from Saint Agatha's death, the Roman Pope – disputably Gelasio I in 492 or Sergio I in 687 – instituted Candlemas, the Christian festival on February 2nd commemorating the purification of the Virgin Mary, after childbirth according to Jewish law, and the presentation of Christ in the Temple. Candles are traditionally blessed on this devotional day. The Italian name of the day is *candelora*, which in Sicilian dialect maintains the Latin plural form and indicates the *Candelora*, or *Cerei* (big monumental candles). These actually are big wooden constructions sculptured in baroque style. Today they are 11, while in the past they were many more, namely up to 22 in 1514, and 28 in 1674. They weigh 400-700 kilograms and are carried

around on the shoulders of porters, 4, 8, 10 or 12 men, depending on weight and dimensions. Each *Candelora* pertains to a guild of arts and crafts, excluding two particular ones of them. The first one is that of Archbishop Ventimiglia, who wanted its building in 1776, after the very dangerous Etna's eruption that threatened the villages of Pedara and Nicolosi, settled on the slopes of the volcano. The second one is that of the City club of Saint Agatha (*Circolo Cittadino di Sant'Agata*) founded by Blessed Cardinal Dusmet, in 1879. "In any case, the festival of candelora is the substitution of a sacred rite to a pagan rite, symbolizing its flame the 'Light of the world' that pierces the darkness of the night" (Basilica Cattedrale Sant'Agata, n. d.).

Linkages between Saint Agatha's processions with heathen rituals were clear in past centuries when popular manifestations of religiousness called more evidently pre-Christian religions. In particular, rites of Goddess Isis and her procession of a carriage shaped like a ship, are the preceding features of both Carnival and Saint Agatha's festivity, for two main reasons: one is the symbolism of cut and healed breasts, for Isis is represented as a mother breast-nursing his son Horus; the second one is the use of a baroque *Carro Trionfale* (Triumphal Carriage) shaped like a ship, towed by six oxen, to pull the Saint Agatha's statue, which was dismissed on 1872 (G. Scuto, personal communication, November 28, 2018). Furthermore, the same Catholic Church reports: "Around the official festival there were popular practices. Two in particular: the masks worn on February 3rd, specially by the young people, which guaranteed anonymity and misconducts; and the *'ntuppateddi*, women of any social class who on February 4th and 5th, by alone, wandering around the city, in the crowd of people, with the head completely covered, and with only one visible eye, not to be recognized, can ask and gain gifts from men. Notwithstanding the hard interventions of the Church, this practice disappeared only during the 1800s" (Zito, n.d., n.p., our traslation).

Relations between popular worshipping of Saint Agatha and natural disasters induced also the urban organization of the city. Indeed, according to a Catania's urban planner and eminent scholar, "history of Catania and features of its urban center are marked in a very peculiar manner mainly by two natural events, and by the answers given by the locals gave to those events. The first one is the volcano eruption and lava flow of 1669, the second one is the disastrous earthquake of 1693" (Magnano di San Lio, 2016: 3, our translation). The city economy was heavily damaged, but the lava flows did not affect the morphology of the urban core of the city, which remained within the circle of the Carlo V's walls. On the lava flow and outside along the walls the *Vittoria* road (named Victory against the flow, and today Via del

Plebiscito) “was built up to allow the passage of the Saint Agatha processions” (*ivi*, p. 4, our translation).

Even local food and recipes can be related to Saint Agatha’ devotion, especially in pastry-making tradition, which includes the *minne della Santuzza* (breast cakes) and the *aliveddi ri Sant’Àjita* (olive shaped sweet cakes). Meaning of the first one is self-evident; while the olives are linked to the legendary tale of a wild olive tree miraculously born in order to hide Agatha from soldiers of Quinziano. It did even produce olives for feeding the fugitive young girl, allowing her to preserve her virginity (G. Scuto, personal communication, November 28, 2018).

Nowadays, public institutions provide money to sustain the whole festival organization and functioning. Main funders are the Municipality, the Province of Catania and the Sicilian Region, which finance private companies for fireworks, architectural public lights, *Candelora* bearing, flowers, production of shows in streets and squares, and exhibitions in museums. They provide streets restoration and cleaning at the ending of the feast (Cannizzaro *et al.*, 2015).

Notwithstanding such religious and cultural institutions as the Diocese and the University, along with three citizen clubs (namely the *Circolo Cittadino S. Agata*, *Circolo di Santo Carcere* and *Circolo S. Agata al Borgo*) pay attention all year long to cultural activities, also obscure and illegal powers are still surrounding the popular devotion. At present, many are the manifestations of the power struggle among individuals and between social groups. Examples of these rough struggles range from rivalry among guilds of *Candelora* to pressure of mafia men on the organization of the whole festival, as a symbol of social predominance, including the control of the use of public space for private commerce during the festival. Often, national and international media report components of the local mafia families appeared in the ‘first row’ of the religious procession, often bearing the *fercolo* of the Saint (De Luca, Santangelo, 2015). Furthermore, local press has reported: “According to Carmelo Petralia, substitute of the national anti-mafia directorate, and Antonino Fanara, of the district attorney office, the Santapaola and Mangion families would have managed to «penetrate the manifestation of greater symbolic value for the Catania community, with consequent increase in the criminal prestige of the mafia organization and affirmation of the same as one of the city’s centers of power”» (Giuffrida, 2008).

Significant are some titles of newspapers such as: *Presidente cereo Villaggio Sant’Agata querela giornalisti* (President of the *Candelora* of Saint

Agatha's Village did sue journalists) or *Sant'Agata, padre Resca: Non è una festa Cristiana* (Saint Agatha, Father Resca: it is not a Christian Festival). The first one reports on the delay in the course of the procession due to roguery rivalry among guilds of *Candelora*, due to illegal betting on duration and time of the passing of ritual procession at important stops and stages. The second one reports opinions of vice parish-priest of St. Peter and Paul church in Catania about the loss of Christianity and the new heathen nature of the festival.

5. Delving in Meanings and the Making of Sacred Space

The Saint Agatha's Religious Festival has a powerful effect on local society as a whole and with respect to private and public spaces, and the making of sacred and secular ones. Its very long tradition has pervaded the culture of the whole people and has become a cultural emblem and a landmark, though in a very complex way. The leading cultural concept we would like to stress in this section is that of the relation between *cultural practices* and *power* because, according to Kong (2004) sacred space, religious identity, and community, are subject to negotiations, embedded in relations of power, domination, and resistance.

People living in Catania, under the constant threat of the volcano, found the power to resist the 'monster' also through the practice of worshiping Saint Agatha, by means of both inventing narratives and performing religious rituals. Both these practices consolidated a specific 'sense of place' and a strong identity. She, the bodily weak woman, showed a double capability of resistance against two deadly enemies: the obscure forces inhabiting the bowels of earth, and the powerful dominator coming from abroad. Her virtue is the same of the community, and her virginal veil spreads a light but invincible protection on the community of devotees.

The 'human monster' Quinziano, a heathen Roman, could possess neither her body nor mind; she singularly maintained her virginity notwithstanding the martyrdom. Furthermore, Agatha was miraculously recovered from her wounds on breasts. Her virginity is a form of fierce power, and devotees can remit their sins by pulling the heavy *fercolo* and the *Candelora*, and carrying on their shoulder big burning candles. They trace their cultural space performing devotional movements and chants in the public space, appropriating it and making it sacred.

The ‘natural monster’, the volcano with its chthonian forces, has the power to destroy the city and its inhabitants, but the veil of Saint Agatha put a limit to the devastation, posing an invisible border and a sacred space. The threatening nature of Etna was defeated in the exact moment her white veil stopped the lava flow, though turning from white to a flaming red. Her lights can break the darkness of the night, and it is remarkable the red, or better the deep yellow of the light of a candle, is the color of the bridal veil in Roman culture, attesting virginity and impossibility to divorce (Sebesta, Bonfante, 2001). After that, the city of Catania organized every year a sumptuous Religious Festival, with fireworks, lights, and processions of candles, tracing itineraries inside and around the city (Fig. 6-7).



Figure 6 - *Procession itinerary around the city*. Source: “La Sicilia” newspaper, 4/2/2018.



Figure 7 - Procession itinerary inside the city. Source: “La Sicilia” newspaper, 5/2/2018.

It is easy to recall the sacred circle made by heathen shepherds around their herd-village as the preceding performance of Saint Agatha’s Catholic procession in the ‘outer’ itinerary around the ancient walls surrounding the historic center of the city.

Through history, protection of Saint Agatha can defeat any kind of enemies, the Romans and their political proconsuls, in past time. At present, the autonomy of Catania is claimed mainly against the Regional Capital of Sicily, the city of Palermo, within a framework of political, economic, and

cultural rivalry, also involving devotion to Saint Agatha. The story detected from a local erudite and student of Saint Agatha is most interesting. It is that some villains of Catania assisted a cultural exhibition in a public library showing an ancient book attesting Agatha was born in Palermo. They rudely demanded to destroy the book because people from Palermo are phony and dishonest and cannot say anything about Saint Agatha. The organizer promptly said they could see a bunch of other books attesting the birth of the Saint in Catania, so saving the ancient book and the exhibition itself (R.A. Carbonaro, personal communication, December 13, 2018).

The social community living in Catania uses Saint Agatha's worship to make both politics and poetics of space; the Catholic Church closed inside its buildings the political sacred space, and Municipal institutions got her name in the city emblem, but people, using even rough manners and physical power, pull out the sacred space to the public space of the city. For this, specific attention is posed to a ritual chant devotees sing all over the entire duration of the religious procession. Individual devotees stop sometimes and chant ritually the following verses:

«È ccu razia e ccu cori / pi sant'Aituzza bedda, ca stà niscennu /
cittadini! / semu tutti devoti, tutti? / cittadini, cittadini / cittadini! /
evviva sant'Agata /cittadini! / evviva sant'Agata. / Tutti devoti, tutti? /
cittadini, cittadini! / cittadini».

«It is with grace and heart / for the beautiful Saint Agatha who is
coming out / citizens! / are we all devotees, all? / citizens, citizens /
citizens! / long live Saint Agatha / citizens! All devotees, all? / citizens,
citizens! / citizens».

During a colloquial conversation with an erudite (R.A. Carbonaro, personal communication, December 13, 2018) we shared the following interpretation. It is worth stressing the importance of the interrogative form of some verses because we want to underline the 'social' role of the question mark, never deepened before as far as we know. With this chant, the individual devotee is *both* stating his/her devotion *and* asking if *all* the people are devotees to Saint Agatha. The sense is that: *only if you are a devotee you can be a citizen; and if you want to be a citizen you should feel the pain of Saint Agatha's martyrdom, carrying her fercolo or heavy candles around the city*. This is consistent with findings of ethnographers interpreting the annual feast as a rite of passage and an ordeal of young people (Di Giovanni, 2012).

We might extend this idea considering that the community as a whole and social components (including illegal organizations) are intentionally oriented to use the popular devotion to Saint Agatha to gain and stabilize their social reputation and power control on space. People with sincere devotion use their religious sentiment to bring the sacred space from the Basilica out to the city, tracing public space with material and symbolic signs, and giving a shared religious meaning to their own place. Public institutions support the popular feast in order to gain social consent and maintain political power; private entrepreneurs try to earn as much money as possible. Criminal organizations control illegal economic activities, and a fortiori maximize their social impact, showing publicly both devotion and fearless power.

In general, all the community contributes to maintaining material features of the feast, intensifying personal experience as the smells, sounds, and happenings, and emplacing experience in a sacred space. Even symbolic meanings materialize in the bodily movements of people, which make them performing protagonists of a collective ritual, empowering their own city with an identity, strong enough to contrast all kind of threats, of both natural and political nature.

6. Concluding Remarks

The study made on the Religious Festival of Saint Agatha in Catania while ‘it happens’ has been preceded by a review on the relations between geography and religion, and a delving survey on literary and popular narrations on Saint Agatha and her miraculous protection on Catania from natural risks. Relations among residents in the risky area of Etna volcano have a peculiar nature and are part of an intense ‘sense of place’, a mix of identity proudness and ‘anxious’ attention to a beloved but somehow threatening natural and social landscape. Fertility of land is high, and weather is good all year long; the social atmosphere is effervescent, and rich of multifaceted cultural tenets, though having illegal components. The present festival happening mixes both modern and very ancient features, and it is actually felt and performed by people of Catania. People’s religiosity apparently contains both Catholic and heathen features, and it has evident linkages with social power distribution and identity as citizens of a proud and politically important city. People of devotees performing an ancient rite do trace their own sacred space in material and symbolical terms, using the protection of the veil of the virgin martyr to self-giving citizenship. The urban space is sacred by

devotional acting, and all socioeconomic components of Catania must, more or less, consider it in cultural and social exchanges. In secular times, as evidently are the current days, ancient protection of Saint Agatha's veil against the Etna volcano is still vivid but in changed forms. It is a symbol of cultural identity and the emplacement of people-public institutions in making society.

Notwithstanding the Religious Festival is a real emblem of residents in Catania, and a sign of religiosity, it is becoming more and more a potent claim for tourists, from the whole Sicily and abroad. Many institutions are already working to support the tourist development of the feast. Local folklore and cultural traditions linked to a very important religious festival are immaterial assets to be surely used in territorial marketing and place branding policies. Nevertheless, results of the research allow us to maintain future interest toward the eventual evolution of the Religious Festival of Saint Agatha in the direction of a harsh folklorization or not.

Funding resources

This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

References

Alinei, M., 2013, "Carnevale: dal carro navale di Iside a Maria Stella Maris", *Quaderni di semantica*, 34, 1, 9-37.

Barbano, M. S., Rigano, R., Cosentino, M., Lombardo, G., 2001, "Seismic history and hazard in some localities of south-eastern Sicily", *Boll. Geof. Teor. Appl.*, 42, 1, 2, 107-120.

Basilica Cattedrale Sant'Agata, "Le candelore", n.d., <http://www.cattedralecatania.it/candelore.aspx>, accessed 20 October 2018.

Battisti, G., 2015, "La geopolitica delle religioni nell'epoca del ritorno del paganesimo", *Focus*, 11, 4, 145-151.

Bonaccorso, A., Calvari, S., Coltelli, M., Del Negro, C., Falsaperla, S., 2004, *Mt. Etna: volcano laboratory*, American Geophysical Union Geophysical Monograph Series, 143, Washington DC.

Cannizzaro, S., Corinto G. L., Nicosia E., 2017, "Saint Agatha Religious Festival in Catania: Stakeholders' Functions and Relations", *Almatourism*, Special Issue, 7, 124-138.

CataniaToday, 2017, Sant'Agata, padre Resca: "Non è una festa cristiana", <http://www.cataniatoday.it/cronaca/sant-agata-festa-non-cristiana-padre-resca-7-febbraio-2017.html>, accessed 25 September 2018.

Claval, P., 1998, Les mythes, l'espace et les lieux. In: Guillaud D., Seysset M., Walter A. (Eds), *Le voyage inachevé... à Joël Bonnemaïson*, Ostrom-Prodig, Paris, 127-134.

Collins-Kreiner, N., 2010, "The geography of pilgrimage and tourism: Transformations and implications for applied geography", *Applied geography*, 30, 1, 153-164.

Corbin, J., Strauss, A., 1990, "Grounded Theory Research: Procedures, Canons, and Evaluative Criteria", *Qualitative Sociology*, 13, 1, 3-21.

Cucuzza Silvestri, S., 1970, "Genesi e morfologia degli apparati eruttivi secondari dell'Etna". In: *Proceedings of the XX Italian Geographical Congress (Rome, 1967)*, 81-111.

De Luca, D., Santangelo, L., 2015, "Sant'Agata, candelora ferma in via Torre del Vescovo. Annacata di fronte alla casa del presunto boss Salvo", *MedioNews*, Retrieved from <http://catania.meridionews.it/articolo/31374/santagata-candelora-ferma-in-via-torre-del-vescovo-annacata-di-fronte-alla-casa-del-presunto-boss-salvo/>.

Debiasi, A., 2008, *Esiodo e l'occidente*, v. 24, L'Erma di Bretschneider, Roma.

Di Giovanni, E., 2012, "Devotees, a new ordeal and a sense of belonging: Ethnography and nethnography of Saint Agatha", *Mapping Religion and Spirituality in a Postsecular World*, 22, 167.

Durkheim, É., 1915, *The Elementary Forms of Religious Life*, George Allen & Unwin Ltd, London.

Eliade, M., 1996, *Patterns in comparative religion*, University of Nebraska Press, Lincoln, Nebraska.

Galliano, G. (Ed.), 2002, "Geografia e religione. Una lettura alternativa del territorio", *Geotema*, 18.

Gaudioso., M., 1929, "Lo stemma di Catania: il simbolo A", *Rivista del Comune*, Catania, Gennaio 1929.

Gemmellaro, C., 1989, *La vulcanologia dell'Etna: la topografia, la geologia, la storia delle sue eruzioni, la descrizione e lo esame de' fenomeni vulcanici*. Ristampa a cura di S. Cucuzza Silvestri, Maimone, Catania.

Giuffrida, M., 2008, “La Piovra sulla festa di S. Agata, il business gestito dalle cosche”, *La Repubblica*, February 1, 2008.

Hallensleben, M. (Ed.), 2010, *Performative Body Spaces. Corporeal Topographies in Literature, Theatre, Dance, and the Visual Arts*, Rodopi, Amsterdam - New York.

Hayden, D., 1997, *The power of place: Urban landscapes as public history*, MIT press, Cambridge, Massachusetts.

Istituto Nazionale di Geofisica e Vulcanologia, 2018, “Approfondimento e aggiornamento sull’attività sismica e vulcanica in area etnea”, *Ingvvulcani*, December 26, 2018.

Kay, J., 1989, “Human dominion over nature in the Hebrew Bible”, *Annals of the Association of American Geographers*, 79, 2, 214-232.

Kong, L., 2004, Religious landscapes. In: Duncan, J., Johnson, N. C., Schein, R. H. (Eds.), *A companion to cultural geography*, John Wiley & Sons, London, pp. 365-381.

La Sicilia newspaper, 5/2/2018, <https://www.lasicilia.it/news/sant-agata2018/138197/e-sant-agata-il-fercolo-tornato-in-duomo-alle-17-la-processione-del-giro-interno.html>, accessed 15 September 2018.

La Sicilia newspaper, 4/2/2018, <http://corvigo.blogspot.com/2015/02/strani-effetti-della-crisi.html>, accessed 15 September.

L’urlo, 2017, Presidente cereo Villaggio Sant’Agata querela giornalisti, 4 febbraio 2017, <http://www.lurlo.news/presidente-cereo-villaggio-santagata-querela-giornalisti/>, accessed 6 October 2018.

Kvale, S., 2006, “Dominance Through Interviews and Dialogues”, *Qualitative Inquiry*, 12(3): 480-500.

Link2Universe, 2013, <http://www.link2universe.net/2013-11-30/galleria-immagini-della-nuova-spaventosa-eruzione-delletna/>, accessed 10 November 2018.

Lynch, K., 1962, *Site Planning*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts. [SEP]

Maggioni, G.P., 1998. *Iacopo da Varazze, Legenda aurea, Edizione critica*, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, Firenze.

Magnano di San Lio, E., 2016, *Il centro storico di Catania. Profilo storico*, Comune di Catania, Assessorato urbanistica e decoro urbano, Direzione urbanistica e gestione del territorio, Servizio P.R.G. Pianificazione urbanistica progetti speciali, <https://www.comune.catania.it/il-comune/uffici/urbanistica/centro-storico/studio-dettaglio-tipologie-edilizie/upload-giugno-2016/1-relazioni/tav-rs-relazione-storica.pdf>, 6 October 2018.

Malpezzi, F. M., Clements, W. M., 2005, *Italian-American Folklore*, August House, Little Rock, Arkansas.

McNeill, W.H., 1997, *Keeping Together in Time. Dance and Drill in Human History*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Norberg-Schulz, C., 1984, *Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture*, Rizzoli, New York.

Olsen, D., Trono, A., 2018. *Religious Pilgrimage Routes and Trails: Sustainable Development and Management*, CABI, Oxford UK and Boston US.

Parodo, C., 2017, “La maledizione della sterilità. I Lupercalia come strumento di legittimazione sacrale della politica augustea di incremento demografico”, *Otium*, 3, article 10.

Pellegrino, F., 2018, Vivi Catania, <https://it-it.facebook.com/vivict/>, accessed 10 November 2018.

Ploss, H.H., Bartels, M., Bartels, P., 1935, *Woman: an historical gynaecological and anthropological compendium*, William Heinemann (Medical Books) Ltd., London.

Reader, I., 2013, *Pilgrimage in the Marketplace*, Routledge, London.

Relph, E., 2004, “Place”. In: Douglas, I., Huggett, R. J., Robinson, M. (Eds.), *Companion encyclopedia of geography: the environment and humankind*, Taylor & Francis, Abingdon, UK, 906-922.

Santucci, F., 2008, *Virgo virago. Donne fra mito e storia, letteratura e arte, dell'antichità e Beatrice Cenci*, Associazione Akkuaria, Catania.

Schiffrin, D., 2009, “Crossing boundaries: The nexus of time, space, person, and place in narrative”, *Language in Society*, 38, 4, 421-445.

Sebesta, J. L., Bonfante, L. (Eds.), 2001, *The world of Roman costume*, University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin.

Sherman, J., 2015, *Storytelling: An encyclopedia of mythology and folklore*, Routledge, London.

Thrift, N., 2008, *Non-representational theory*, Routledge, London.

Tuan, Y.F., 1974, *Topophilia*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

Weber, M., 1993, *The sociology of religion*, Beacon Press, Boston, Massachusetts.

Zito, G., n. d., La festa, Basilica Cattedrale Sant'Agata V.M., accessed 7 October 2018, <http://www.cattedralecatania.it/festa.aspx>

Zoran, G., 1984, “Towards a theory of space in narrative”, *Poetics today*, 5, 2, 309-335.

Section III

Conspiracies

8. Les théories du complot : entre croyances, légendes et menaces sociales

Christine Bonardi¹

Résumé

Dans ce texte, nous examinons certains complots à la lumière de la littérature (contes, romans, fictions), ainsi qu'à celle de leur usage en regard de phénomènes ou d'événements réels. La psychologie sociale a montré que l'assemblage des éléments d'un complot reste stable quel qu'en soit le contenu, mais le comment et le pourquoi de l'adhésion aux systèmes de croyances complotistes pose question (explication, gestion d'émotions, réassurance, maîtrise ou contrôle de ce qui *a priori* ne peut l'être, recherche de responsables, maintien d'une identité sociale positive....etc.). Nous nous attachons aussi à comprendre le rôle que jouent les références aux complots dans la structuration et le fonctionnement des groupes sociaux.

Mots clé : psychologie sociale, identité sociale, croyances, menaces.

Abstract

We examine here some conspiracy theories in the highlight of literature (tales, novels, fictions) and on their use regarding to real phenomenon and events. Social psychology had demonstrated that conspiracy theory components remain stable whatever his content may be. But the how and why of endorsement of conspiracy theories as systems may ask some questions (are there explanations, emotion's management, reinsurance, controlling incontrollable vents, responsibility research, keeping positive social identity). We also try to understand the role on the reference to conspiracy theories in structuring and functioning of social groups.

Keywords: social psychology, social identity, belief, threats

¹Université Côte d'Azur, LAPCOS (Laboratoire d'Anthropologies et de Psychologies Clinique, Cognitive et Sociale), Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines. 98-Bd E. Herriot, 06357 Nice Cedex 4. contact : bonardi@univ-cotedazur.fr.

Introduction

Le chat Botté (Perrault, 1991) conte l’histoire d’un félin qui s’emploie à rétablir l’infortune du fils cadet d’un meunier décédé qui reçoit un chat pour tout héritage. Cet animal fomente à lui seul un complot destiné à faire passer son modeste maître pour un marquis fortuné. Menaçant de mort divers paysans et moissonneurs s’ils n’indiquaient pas travailler sur les terres de son maître, puis venant seul et par ruse à bout d’un ogre redoutable, possesseur d’un magnifique château qu’il versera aussi au compte des biens du supposé marquis, il parviendra à tant éblouir le roi que celui-ci donnera sa fille en mariage au jeune meunier. “Le chat ravi de voir que son dessein commençait à réussir (...) devint Grand Seigneur, et ne courut plus après les souris que pour se divertir”.

Mensonges, menaces, dissimulations et ruses, jalonnent le parcours du chat comploteur et de ses acolytes contraints de vanter les louanges du jeune homme. Mais le complot est ici au bénéfice d’une morale de justice immanente qui l’emporte largement sur le côté délinquant et les manœuvres malhonnêtes du chat, puisqu’il rétablit ainsi l’injustice liée au sort de pauvreté du héros et supprime le danger représenté par l’ogre.

Parmi les croyances dites collectives, sociales, populaires ou a-scientifiques (Bangerter, 2008 ; Sanchez, 2009 ; Roussiau, 2018), figurent complots et théories conspirationnistes. Aussi anciennes qu’incontournables, elles alimentent un imaginaire partagé, imprègnent la pensée sociale et émaillent le quotidien des sociétés prouvant ainsi le besoin que l’homme en a eu au fil des siècles. A travers la multiplicité des formes (orales et écrites) qui les relayent et des débats qu’elles suscitent, on discerne cependant des positions antagonistes : mythes et légendes, récits épiques, contes enfantins, superstitions, rumeurs ou *fake news* – bref, fantaisies irréelles ou irrationnelles et affabulations sans objet – s’opposent aux vraies théories expliquant les événements menaçant, comblant les incertitudes et inquiétudes sociétales, c’est-à-dire formant rempart contre la peur et l’angoisse collective.

Le terme lui-même est ambivalent : comploter c’est agir en secret, agencer dans l’ombre une surprise pour une personne aimée, acte simple à la portée de tous. Mais secret et dissimulation accompagnent aussi de vastes complots destinés à nuire. A travers la littérature romancée² ils nous

² Parmi la multitude des figures connues citons Agatha Christie, Umberto Eco ou Maxime Chattam.

divertissent dans la variation des formes et l'adaptation aux réalités de l'époque ; dans la vie réelle, ils formatent la part d'un quotidien plutôt angoissant des sociétés humaines. Notons donc d'emblée ce double potentiel de l'ordinaire des événements festifs heureux et de l'extraordinaire des nuisances complotistes, avant de nous consacrer exclusivement à ces dernières car le comment et le pourquoi de l'adhésion à ces croyances et de la fascination qu'elles exercent sur les hommes, appellent une analyse des besoins que l'on en a, et du rôle social structurant que jouent les complots.

1. Contenu et structure des Théories du complot³

Quels que soient l'objet et l'époque, toute TC contient un message simple et schématique assorti d'un sentiment de certitude et de conviction quant à la vérité des arguments exposés. On y rencontre une source causale unique (des humains agissant dans l'ombre et liés par un pacte secret) qui planifie avec soin actes et manoeuvres diverses, distille mensonges et contre-vérités, en vue d'atteindre un but en général illicite, nuisible, malveillant voire maléfique. Cette organisation menace la sécurité, l'identité, l'existence, les revendications ou le bien-être d'un groupe cible plus considérable qui en pâtira directement ou indirectement et dans un avenir plus ou moins bien esquissé. Dans l'Odyssée, ce sont les Dieux qui complotent pour retarder le retour d'Ulysse vers Ithaque, dans la bible, les filles de Loth l'enivrent pour lui assurer une descendance, le petit poucet déjoue la méchanceté programmée de sa marâtre... autant de variations dans l'art de duper, abuser, séduire à des fins personnelles, et qui illustrent le complot du mal contre le bien, de la subversion contre l'honnêteté, de la richesse contre la pauvreté et, finalement, de la ruse, la tromperie, la duplicité comme modalités courantes du fonctionnement humain.

Nicolas (2010) décrit ainsi la trame déterministe d'une TC : à la base, diverses réinterprétations et distorsions d'événements ou états de fait sont associées à des éléments nouveaux ou imaginaires. Ils ramènent vers la cause unique identifiée en tissant progressivement les preuves d'existence du complot tout en donnant au contenu une apparence objective, logique et raisonnée même si éclectique. La matière première s'enracine dans les idées, croyances, explications et fonctionnements servant ordinairement aux représentations des événements du quotidien. Selon lui, ce type de

³ TC dans la suite du texte.

construction n'est pas spécifique aux TC mais imprègne la pensée mythique et l'idéologie des sectes millénaristes et apocalyptiques. L'habileté à mixer contradictions et mystères, réalité et croyance se discerne aussi dans les constructions néo-Hévémeristes : la théorie des "Anciens Astronautes" (Von Däniken, 1969 ; Stoczkowski, 1999), étayée sur des preuves scientifiques, propose une lecture de la vie terrestre en lien avec l'intervention, à différents moments de l'évolution, d'êtres supérieurs. Les preuves et interprétations sont biologiques, archéologiques, historiques et s'appuient souvent sur des créations anciennes demeurées mystérieuses (pyramides égyptiennes, Moaï de l'île de Pâques, figures gigantesques du désert de Nazca...), et de ce fait indiscutablement porteuses d'une empreinte extra terrestre. Beaucoup le savaient, les dirigeants le cachaient, la théorie le révèle. La bible est même prise en défaut puisque ces êtres supérieurs nous ont donné la vie par manipulations génétiques. Cette théorie est d'ailleurs reprise en 2012 dans *Prometheus*, film de la série des *Alien*. Au total, ce qui particularise les explications par les TC c'est à la fois le marquage d'une continuité passé-présent-à venir, et leur statut de concurrentes des versions plus officielles.

2. Pensée sociale et pensée conspirationniste : les besoins de l'être humain

Qu'il s'agisse de TC ou d'explications plus triviales, la pensée sociale quotidienne tisse toujours un monde d'idées et d'explications qui combinent des éléments en apparence inconciliables. C'est une forme de pensée intuitive, saturée en émotions mais étayée d'arguments élaborés (cf. Van Prooijen et Douglas, 2018) qui la rapprochent d'un processus analytique et cognitif. Bien qu'à tendance schématique et simplificatrice, elle est notre meilleur moyen de combler les besoins fondamentaux de la vie sociale : expliquer, croire et contrôler.

Le besoin d'expliquer tient à la nécessité de comprendre une situation, personnelle ou sociale, un problème ou des événements du monde (Deschamps et Clemence, 1987). Pour leur donner le meilleur sens possible, on s'attache à tisser des relations causales entre stimuli. Les explications les plus recherchées sont donc déterministes : elles apportent des certitudes, désignent des responsables, et demeurent stables dans le temps, tout en permettant de prévoir des événements futurs (Weiner, 2000). Rechercher des responsabilités porte nécessairement à considérer le caractère intentionnel des actes et à identifier leurs auteurs (Buss, 1978). Tout étant

préférable à l'indéterminé et l'incertain –l'aléatoire, le hasard, la malchance, l'imprévu... c'est-à-dire tous les éléments non maîtrisables et que l'on ne peut que subir– le mobile humain est l'explication la plus puissante et la plus crédible : on l'élima de préférence, quitte à glisser sur le caractère quelque peu forcé ou approximatif du raisonnement. D'où la puissance accordée aux TC qui correspondent parfaitement à cette tendance explicative : on peut attribuer tout événement jugé suspect aux activités souterraines de conspirateurs hostiles, et même les faits les plus anodin peuvent devenir manifestations de la puissance occulte initiatrice du complot ; une cause unique mais solide attachée à de nombreux phénomènes.

Le besoin de croire en appelle à l'inconnu, l'invisible ou l'indicible pour penser ce qui échappe à la compréhension immédiate. Le monde se peuple de croyances, historiquement datées (envoutements, sorcières, possessions démoniaques...) mais toujours vivaces, ou contemporaines et socialement utiles (Lantian, 2018). Et l'alliance science/magie impacte de nombreux domaines du quotidien chargés émotionnellement. Par exemple, Jodelet (1989) montre que persiste encore dans les représentations populaires une peur de la contagion attachée à la maladie mentale ; Morin (1994) met en exergue de fausses croyances relatives au mode de transmission du Sida ; des personnes atteintes de maladies graves éprouvent le besoin d'associer science médicale et croyances explicatives dans une sorte de démarche prophylactique visant à mieux accepter la maladie.

Chez l'individu, le besoin de croire correspond à des interrogations essentielles auxquelles il fait face (la mort, le néant, l'infini), et dont les réponses pourtant échappent (Roussiau, 2018). Se positionner par rapport à elles donne un sens, une direction à la vie, et chacun compose ainsi sa propre "polyphasie cognitive" (Moscovici, 1976) en regroupant de façon cohérente diverses sortes de savoirs et de croyances. Chercher à saturer de sens son environnement pour balayer l'incertain ou l'inattendu –fut-ce par l'imaginaire, les superstitions, ou l'octroi d'une valeur symbolique aux objets sociaux– constitue l'un des éléments facilitant l'adhésion aux TC⁴.

Comme être social, l'individu a fondamentalement besoin de partager ses croyances et de créer ainsi du lien proximal. A quoi s'ajoute aussi le fait que les sociétés ont toujours eu besoin d'accréditer certaines croyances, de les solidifier en vérités partagées. C'est entre autres la fonction des idéologies que d'expliquer le social en donnant du sens à la vie collective : en adhérant

⁴ La psychologie a aussi isolé divers déterminants individuels de cette adhésion (Van Prooijen et Douglas, 2018) : besoin d'unicité, stress, anxiété-trait, sentiment de manque de contrôle, paranoïa, narcissisme...

à une idéologie on croit en son dogme, en ses priorités et en l'efficacité des actes qu'elle préconise⁵. Si des TC participent de cette idéologie elles deviennent alors immédiatement opérantes. Ainsi, au siècle des lumières s'est-on officiellement posé la question de la réalité des vampires. En 1732 et sur la base de rapports très sérieux, les autorités de Belgrade ont conclu en substance : les vampires existent et il faut diffuser les moyens connus pour les identifier. Périodiquement, les gouvernants commandent aussi des rapports leur permettant de statuer sur l'acceptabilité ou le danger de certaines croyances, notamment sectaires ou extrémistes. C'est aussi la démarche de la zététique, science qui teste la nature et la véracité de phénomènes décrétés magiques ou inexplicables de prime abord⁶.

Ce type de fonctionnement mêlant réel, possible et fantasmatique, produit évidemment des TC : des relectures de l'histoire des peuples et époques ont promu certains comploteurs au rang d'abstractions mythologiques (croques mitaines, sorcières...), tandis que d'autres perdurent et traduisent en acte l'essence même de certains groupes. L'exemple le plus durable demeure le "*Protocole des Sages de Sion*" faisant de la judaïcité une unité raciale, biologique et culturelle aux propriétés complotistes invariantes, et toute entière tournée vers la captation de la finance mondiale. Nicolas (2010) évoque le démenti démonstratif officiel tenté par le journal Times en 1921 : l'argumentaire rationnel et de bonne tenue, n'a cessé d'être diffusé, lu et commenté de par le monde, mais en tant que source fiable d'informations venant prouver l'existence même du complot. Et certaines agressions à caractère anti-sémite naviguent encore aujourd'hui dans les eaux troubles de ce protocole, associant caricaturalement les juifs à la richesse et la malveillance. Cet exemple nous parle du processus qui rend les TC irréfutables : tout argument destiné à nier leur existence et leur véracité se retourne en leur faveur, devenant une preuve *a contrario* de leur existence : un complot est bien caché donc invisible aux yeux de tous et indétectable, mais il existe néanmoins.

Fantasmes, mystères et inconnues font aussi le succès d'émissions télévisées grand public dévoilant des réalités ignorées (en France, "*L'ombre d'un doute*"), des secrets (en France, "*Secrets d'histoire*") ou des actions cachées des puissants et gouvernants. La série américaine des X Files

⁵ En psychologie sociale, on a montré que les environnements anxiogènes et contextes de crises ou encore l'extrémisme politique sont prédictifs de l'adhésion aux TC. Van Prooijen *et al.* (2016) montrent que par idéologie, les extrémistes de gauche privilégient des TC connectées à la menace des multinationales capitalistes, ceux de droite des menaces liées à la science ou à l'immigration.

⁶ Voir par exemple Charpak et Broch (2002).

comptant 11 saisons (1993 à 2018), révèle ainsi des pans supposés inconnus de la vie collective, militaires, gouvernants et services secrets ayant vigoureusement comploté pour cacher la présence d'extra terrestres dans la très célèbre base militaire de Roswell. Il y a là suffisamment de matière pour contribuer à la persistance et la longévité des TC.

Le besoin de contrôle de l'environnement est aussi important car, d'une certaine façon, comprendre c'est aussi maîtriser les événements. Le contrôle sert de contrepoint au sentiment d'impuissance que génèrent les événements incontrôlables et souvent de grande ampleur. Pour eux, il n'y a pas de scénario clair et pertinent, l'information manque ou bien l'éventail explicatif est trop conséquent. Assez fréquemment, les positionnements officiels apparaissent flous, insuffisants ou contradictoires (crises et conflits sociaux, terrorisme, catastrophes naturelles), on discerne peu de causes explicatives concrètes ou fiables quant aux origines du problème, il ne semble pas y avoir de réponses adaptées, etc. Bref, il semble impossible de contrôler le phénomène qui apparaît alors comme une menace. Lorsque naît l'incertitude et fleurit le doute, lorsque le nouveau, l'inconnu, le perturbant ou le terrifiant créent de l'incompréhension et un panel varié d'émotions négatives, lorsque le mystère et l'effroi se donnent rendez-vous, les TC peuvent venir au premier plan en procurant un sentiment de contrôle. On spéculé sur la possibilité de mensonges et secrets institués, on s'interroge et on soupçonne, on évoque une responsabilité et on mêle imaginaire, fantasmes et peurs collective. Vides et manques sont ainsi comblés par ces sortes de théories logiques assorties d'une adhésion quasi inconditionnelle : on maîtrise mieux sa vie personnelle et sociale lorsqu'on sait à qui imputer un vécu difficile ou un problème du quotidien. Alors, « ... le processus («croire que» au sens de «penser que») et le produit («croire en» telle ou telle chose) relèvent d'une activité sociétale (ce que l'on croit) et de la production d'un lien social (ceux qui croient)» (Bonardi et Roussiau, 2000 p. 111). Vient un temps où littérature et filmographie fusionnent avec la réalité, ce qui renforcera encore l'impact des TC.

Finalement, les TC se nourrissent autant des connaissances scientifiques, que de la magie, la religion ou les idéologies (Moscovici, 1992) car la pensée conspirationniste correspond à un processus socio cognitif de compréhension du monde et des événements. Par une explication logique, elle propose d'atteindre la substance ou la texture profonde de la réalité (Moscovici, 1992), ce qui fait d'elle un objet social attractif en soi. Des psychologues sociaux ont même montré (Deconchy, 2000) que, dès le filtrage des informations présentes dans le tissu social, le traitement cognitif

que fait l'individu intègre une part de magique, d'irrationnel et d'irréalité qui portent largement sur l'essence même des choses.

En cela réside aussi la puissance des TC qui combinent les besoins d'expliquer, de croire et de contrôler, de manière simple, à travers quelques topiques invariantes : “A qui profite le crime ? “ (...) ; “rien n'arrive par accident“ (...) ; “rien n'est tel qu'il paraît être“ (...) ; “Tout est lié, des forces occultes tirent les ficelles“ (...) ; “qu'on me prouve le contraire” (Nicolas, 2014, pp. 10-11).

Dans son roman “*Les arcanes du chaos*“, Chattam (2006) multiplie faits réels, détails capitaux, associations de puissants, riches, services secrets, afin de déployer un complot planétaire extrêmement dangereux. A travers le blog personnel d'un certain Kamel Nassir, il nous prévient dès le prologue : “Vous qui lisez ces lignes ne savez pas encore ce qui vous attend. Le choc d'une vérité dévoilée. D'un assemblage de petites questions qui vous agaçaient le coin du regard depuis un moment, et qui soudain feront sens. Puissiez-vous être nombreux à vous interroger. A ne plus oublier. Et surtout, nombreux à vous rassembler. Sinon ils nous engloutiront. Ils ont déjà commencé. Ils sont puissants. Féroces“ (p.7). La menace conséquente est d'emblée posée.

En première partie du livre, deux jeunes gens sont confrontés à d'étranges événements (message s'écrivant spontanément sur ordinateur, téléphone sans interlocuteur, ombres entraperçues au domicile) qui les engagent dans un périple proche d'une enquête policière. Le premier signe de collusion c'est le billet de 1 dollar saturé par le chiffre 13 sur six de ses idéogrammes et estampillé d'une chouette (oiseau de l'ombre) et de l'œil franc-maçon. C'est dire s'il est chargé bien au-delà de sa valeur monétaire ! Le blogueur étale en parallèle des faits, personnages, enchaînements d'actes et alliances suspectes, comme par exemple, les assassinats quasi jumeaux des présidents Lincoln (avril 1865) et Kennedy (novembre 1963).

La seconde partie de l'ouvrage construit les éléments du complot : le blogueur accumule les preuves d'ententes secrètes (Bush, CIA, empires financiers dont le tout puissant groupe Carlyle lié à la famille Ben Laden et autres dignitaires saoudiens), pour aboutir aux attentats du 11 septembre 2001 dont le but était de justifier la guerre anti-terroristes et l'invasion de l'Irak (grand producteur de pétrole) pour le plus grand bénéficiaire politico-financier des comploteurs. Et c'est un fait d'apparence quasi anodine (l'absence d'experts en explosifs et bâtiments dans les décombres des tours jumelles) qui l'amène vers la plus improbable des hypothèses explicatives : “L'Histoire est truffée de coïncidences parfois folles. Et lorsque celles-ci se mêlent à des symboles forts, il devient difficile de ne pas

y voir, d'une manière ou d'une autre, la main de l'homme. (...) il y a trop d'éléments à charge qui s'accumulent pour qu'on continue de fermer les yeux en croyant "coïncidence" lorsqu'il s'agit de "manipulation"" (p. 438). Nous voici donc au cœur de la TC : des faits rapprochés les uns des autres balayant le hasard et le fortuit. La montée crescendo des découvertes des héros et révélations du blog incitent à regarder au-delà des apparences de normalité pour aller au fond des choses et porter un nouveau regard sur la réalité.

La dernière partie dévoile la totalité du complot qui confine au chaos mondial : "Le 11 septembre aura permis de faire main basse sur la nation, de contrôler ses libertés, tout en assurant un pouvoir plus large au gouvernement et à ses partenaires. Afin de préparer la suite des événements. Le Nouvel Ordre mondial" (p. 309).

La théorie devient réalité, le mythe est réfuté et, mieux encore, tous peuvent valider par eux-mêmes la construction élaborée dans le roman : "Toutes les données que je vous ai livrées dans ces pages ne sont pas top secrètes. Ce sont des informations que l'on peut se procurer en cherchant bien. Mais elles sont là, avérées, loin des mythes de conspiration, il ne s'agit que d'informations bien réelles. Il suffisait seulement de les mettre bout à bout, de les relier entre elles" (p. 457).

Ne reste plus désormais qu'à faire circuler la théorie pour, peut être, espérer contrer le complot en le démasquant : "N'oubliez pas que cette histoire est vraie. Faites-la circuler. Mais pensez que vous êtes surveillés. Toujours" (p. 438).

3. Les protagonistes du théâtre complotiste

Certes, il y a les comploteurs, acteurs occultes et porteurs de la menace extrême. Ce noyau somme toute restreint profitera à plein des bénéfices du complot en manipulant foules et gouvernants. Mais les acteurs de cette scène sont plus nombreux et plus ou moins actifs : ils constituent la partie dynamique des TC. Il est question des adhérents, ceux qui croient aux TC donc les diffusent et les perpétuent tout en s'auto désignant comme les victimes faibles et dominées d'un hors groupe tout puissant. Cette impuissance à faire face à la menace décuple l'aura victimisante et accroîtra leur ressenti émotionnel perturbant. D'autres encore sont impliqués à leur insu ; public ignorant son état de victime et que les croyants aux TC peuvent se donner pour tâche d'éveiller à la menace. Ajoutons aussi ceux qui rejettent explicitement les TC, taxent les croyants de fragiles, crédules,

délirants ou paranoïaques, et s'évertuent à dénoncer l'existence de complots, données rationnelles à l'appui. C'est le lot des autorités (politiques, acteurs médiatiques) mais aussi de simples citoyens très actifs sur les réseaux sociaux. Les médias enfin font montre d'une bonne ténacité dans le démenti comme dans la diffusion ou l'amplification des TC. Réseaux sociaux et blogueurs anonymes sont cependant la source contemporaine la plus active : une forte réactivité connectée sur l'immédiateté démultiplie le nombre d'adhérents et victimes à une rapidité quasi virale. De la sorte, les TC peuvent disposer d'un lien étroit avec les circonstances et le climat social du moment : elles s'auto-entretiennent et reçoivent une validation sociale au fur et à mesure qu'elles se créent ou se répandent par les groupes de proximité, ce qui accroît encore leur crédibilité. On les *like*, on les partage, on les répand, et elles accèdent au statut de réalité, le consensus étant gage de véracité et de pertinence. L'époque est à en voir partout ou même à en créer jusqu'à en faire *LA* pratique à la mode. Peut alors s'installer tout un jeu de communications actives mettant en scène ces catégories de groupes qui se répondent les uns aux autres, se complètent ou s'opposent, s'avouent impuissants ou préconisent une réactivité faite de dénonciations, de défense de soi, de violence, de racisme ou de discrimination.

Mais qui sont ces comploteurs qui nous manipulent ?

Toute la substance des récits héroïques, vastes menées ou petites affaires d'hier comme d'aujourd'hui ramène finalement vers trois grandes catégories de comploteurs.

Les institutions – laboratoires, organismes sanitaires et industries pharmaceutique ou pétrolière – rassemblent les peurs de transmission des maladies, épidémies (vache folle, grippe aviaire, sida..), vaccins, manipulations génétiques et expérimentations *in situ*. Il s'agit ici d'innover pour maximiser les profits au détriment de la masse des humains. Les conséquences de l'adhésion à ces TC peuvent être dramatiques : par exemple, tisser des liens causaux entre vaccination et autisme peut mener à refuser toute vaccination ou rejeter la médecine allopathique (Van Prooijen et Douglas, 2018). Politiciens, gouvernements et services secrets liés sacrifient également des populations pour de plus amples objectifs et bénéfiques. Adhérer à ces TC pourra, par exemple, porter à douter des intentions des gouvernants ou générer des craintes prototypiques comme celles de menaces pesant sur les valeurs sociales fondamentales. Ainsi, le récent complot *Eurabia* décrit la collusion de gouvernants européens et arabes pour créer un seul continent fédéré sous loi islamique. Et de l'aveu même de son exécutant, c'est ce qui a motivé l'auteur des attentats meurtriers commis en 2011 en Norvège. A.B. Brevick s'est pour cela auto

proclamé sauveur de l'Europe, défenseur des peuples et des valeurs de l'Occident face à la menace islamiste supposée, ses victimes innocentes devant servir à attirer l'attention des peuples sur le danger.

Les groupes minoritaires déploient aussi de vastes machinations (révolutions, prises de pouvoirs, asservissements...) pour dominer le monde. Certaines sont anciennes (franc-maçons, templiers), mais voisinent encore avec les sombres menées d'acteurs contemporains identifiables. La mémoire collective et la littérature en sont imprégnées durablement : *Le règne des Illuminati* (Giacometti et Ravenne, 2014), *Le pendule de Foucault* (Eco, 1992), *Da Vinci Code* (Brown, 2003), *Codex 632* (Dos Santos, 2015), tous font surgir d'antiques savoirs masqués et utilisés à des fins illicites par de puissants comploteurs adeptes de l'occulte. Ce qui particularise ces groupes par rapport aux institutions c'est un fond de discriminations et de préjugés essentialistes, car il est postulé que c'est leur nature même qui porte ces groupes à comploter pour atteindre le graal de la domination mondiale.

Certains *domaines de la vie sociale* sont aussi propices aux complots dès lors que s'y attachent des enjeux. Ainsi, le monde sportif propose de nombreuses variantes de conspirations : victoire, renommée ou pouvoir, on ne compte plus les compétitions sportives où l'arbitre a été soudoyé, les supporters fomentant des batailles, les trucages de paris ou le dopage y compris institutionnalisé. Des entreprises, écoles ou universités sont aussi affectées : managers aux buts maléfiques ; agenda secret pour licencier et empocher des bonus financiers, conspirations liées aux examens ou aux diplômes.

Remarquons aussi que certains complots fusionnent plusieurs de ces instances, ce qui renforce encore leur ancrage. On trouve ces complots généralisés, dans la série télévisée "*Le Prisonnier*" (1967), les 4 films de la série *Matrix* (1999 à 2003) ou encore le "1984" d'Orwell (1959). Dans la réalité, c'est par exemple, la vente du club de football du PSG aux émirats arabes (par ailleurs financeurs reconnus de groupements terroristes) qui participerait de la main mise arabe sur l'Europe.

4. Dynamique et fonctions sociales des complots

Les complots, récits populaires, au double sens du terme, sont au contact de la réalité sociale de l'époque et du lieu, et contribuent à guider les actions concrètes. Le climat des sociétés leur sert de terreau fertile. Ainsi actuellement en France, le climat économique, social et politique présente

un caractère instable : Il est riche d'événements troubles et de conflits, le contexte est anxiogène et l'insatisfaction populaire générale. Se crée alors un contexte émotionnellement déstabilisant, teinté d'incertitude ou d'inquiétudes et cela d'autant plus que la menace a un caractère continu et diffus. Cet état de fait est propice à la multiplication des TC, les éléments à caractère complotiste pouvant combler les vides et balayer les angoisses. Leur caractère quelque peu fantaisiste ou irréaliste disparaît alors sous la mise en scène d'un contenu transparent, étayé de faits réels et porté par une hyper-cohérence dans les détails fournis. La puissance des TC réside alors dans leur forte charge émotionnelle qui les verse au registre de la passion plus qu'à celui de la raison et leur donne facilement la préséance sur les discours institués et autres raisonnements scientifiques qui, décrédibilisés, apparaîtront comme des manœuvres stratégiques destinées à cacher la vérité au peuple. Il peut en découler une perte de confiance et une défiance généralisée envers politiques et gouvernants. Mais la menace peut aussi revêtir une forme extrême très concrète : en 1760, le pays du Gévaudan fut confronté à une menace jusqu'alors inconnue et incontrôlable : une bête sauvage dévorant femmes et enfants. Parmi les diverses sources du mal évoquées sous les auspices des complots figuraient la vengeance d'un meneur de loups, un psychopathe dissimulant ses crimes sous une peau de bête, un complot national destiné à faire passer un gros loup abattu par l'arquebusier du roi pour la véritable bête ... Au programme, donc des questions d'ordre social, de pouvoir des puissants, de différences de classes sociales prennent le pas sur le nombre considérable de victimes.

La confrontation entre ceux qui adhèrent aux TC et ceux qui s'y opposent scinde le paysage collectif en groupes adverses. La théorie psychosociale de la constitution identitaire (Tajfel, 1972 ; Tajfel et Turner, 1979) rend compte du caractère socialement constructif de cette logique. Les insertions sociales des individus sont représentées par les adhésions à des groupes qui leur paraissent prestigieux, attractifs ou satisfaisants au regard de leurs idées, actes, motivations et quête personnelle. Ils formatent leur identité sociale et favorisent leur engagement dans certains types d'actions, l'objectif étant de toujours œuvrer pour maintenir une identité sociale positive de son groupe. Dans le cas des TC, ce relationnel intergroupes se joue autour des conséquences négatives des agissements de l'un des groupes pour l'autre. Ce dernier est confronté à une menace totale et absolue qui impacte son existence, sa sécurité, son territoire, mais aussi ses croyances et systèmes de valeurs, donc son identité sociale. Objectifs et intentions des comploteurs et victimes sont évidemment incompatibles et déséquilibrés puisque l'un est puissant et a le pouvoir de nuisance, l'autre

aucune capacité de réaction et de contrôle : les membres du groupe victime partagent la menace diffuse dans une communauté de sort et de destin et il n'y a pour eux ni solution définitive ni choix satisfaisant (Bonardi, 2017). Cependant, cette catégorisation identitaire Nous/Eux permet toujours l'auto-évaluation positive sur les caractéristiques valorisantes du groupe victime (Bertin, 2018). Par exemple, avancer que son groupe est indubitablement composé de personnes honnêtes et droites, qui suivent la voie droite dans le respect des règles, normes et valeurs collectives permet de maintenir voire renforcer une identité sociale positive et une estime de soi sociale valorisante, donc de défendre son groupe face à la menace complotiste. Le groupe peut ainsi renforcer ses frontières en se comparant favorablement aux comploteurs maléfiques, marginaux et socialement déviants. Ce type de partition peut être mené jusqu'à la trame schématique du bien contre le mal. Et le monde se trouvera alors organisé de sorte à réduire toute sa complexité à une structuration simple et basique.

TC et violence collective peuvent aussi être associées. L'une des croyances fondamentales de l'individu c'est que son monde social est foncièrement juste (Lerner, 1980) : chacun y est rétribué selon son mérite et par conséquent mérite le sort qui lui échoit. Dans la dynamique identitaire de comparaison positive du soi aux autres, cette croyance permettrait de justifier le recours à des comportements violents ou discriminants envers les supposés comploteurs, tout en maintenant le statut social positif du groupe d'appartenance : on lutte contre le mal complotiste par la violence mais pour faire triompher le bon droit car on est du côté du bien et, face à la menace, il faut rétablir la justice, les valeurs, les certitudes sociales pour pouvoir se projeter dans un futur stable et organisé. Cette vision sert de fondation à une estime de soi sociale qui forme un rempart efficace contre l'anxiété et la peur de la mort puisqu'il doit nécessairement y avoir anéantissement du mal⁷. Ce processus de recherche de justice peut engendrer une spirale de l'action violente ou revendicative toujours plus extrême face à un adversaire comploteur jugé redoutable. L'action violente renforcera la solidarité intra-groupe (et le sentiment de solidarité), mais entretient aussi la violence dans les relations entre groupes. Finalement cela crée un climat social délétère qui renforcera les tendances à l'ostracisme et à la disqualification, l'autre devenant suspect du simple fait des préjugés, des construits représentationnels et des stéréotypes à son égard, et de l'inquiétude ambiante. Les TC procurent ainsi très rapidement et à bon compte des

⁷ Voir la théorie du management de la terreur proposée par Pyszczynski *et al.* (1997).

généralisations hâtives ou abusives et dangereuses pour la paix sociale, car il s'agit alors d'une forme de violence relationnelle.

Au bout du compte, qu'il s'agisse, dans la Bible, d'un serpent insinuant au couple originel que la connaissance le rendra égal au créateur, du mensonge institutionnalisé d'un vieillard du grand nord produisant le partage entre une enfance crédule et un monde adulte conscient, d'un loup initiant un petit chaperon rouge aux mystères et dangers de sa future vie de femme, d'un Valar (Tolkien, 1977) introduisant une fausse note dans l'harmonie du chant originel du monde, ou du fonctionnement de tribus interconnectées sur les réseaux sociaux, le complot est bel et bien un outil de production et de reproduction du social, à travers les valeurs, les fonctions, les statuts, les rôles : un instrument puissant de l'ordre et du désordre du monde.

Références

Bangerter, A., 2008, *La diffusion des croyances populaires*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble.

Bertin, P., 2018, *L'adhésion aux croyances conspirationnistes, un facteur de catégorisation sociale*. Mémoire de recherche de Master 2, soutenu le 21 juin 2018, Université Nice Sophia Antipolis.

Bonardi, C., Roussiau, N., 2000, « Les croyances ». Dans : Roussiau, N. (Dir). *Psychologie sociale*, In Press Editions, Paris, 101-111.

Bonardi, C., 2017, « Menaces, risques, dangers dans la pensée profane ». Dans : Caillaud, S., Bonnot, V., Drozda-Senkowska, E. (Dir.), *Menaces sociales et environnementales : repenser la société des risques*, PUR, Rennes, 31-42.

Brown, D., 2003, *Le Da Vinci Code*, Lattès, Paris.

Buss, A.R., 1978, "Causes and reasons in attribution theory : a conceptual critique", *Journal of Personality and Social Psychology*, 36, 1311-1321.

Charpak, G., Broch, H., 2002, *Devenez sorcières, devenez savants*, Editions O. Jacob, Paris.

Chattam, M., 2006, *Les arcanes du chaos*, Albin Michel, Paris.

Deconchy, J.P., 2000, *Les animaux surnaturés*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble.

Deschamps, J.C., Clemence, A., 1987, *L'explication quotidienne*, Delval, Cousset.

Dos Santos, J.R., 2015, *Codex 632*, HC éditions, Paris.

- Eco, U., 1992, *Le pendule de Foucault*, Poche, Paris.
- Giacometti, E., Ravenne, J., 2014, *Le règne des Illuminati*, Fleuve noir, Paris.
- Jodelet, D., 1989, *Folies et représentations sociales*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Lantian, A., 2018, *Croyez-vous aux théories du complot ?* : Presses Universitaires de Grenoble-UGA éditions, Grenoble.
- Lerner, M.J., 1980, *The belief in a just world. A fundamental delusion*, Plenum Press, New York.
- Morin, M., 1994, « Entre représentations et pratiques : le sida, la prévention et les jeunes ». Dans : Abric, J.C. (dir.), *Pratiques sociales et représentations*, Presses Universitaires de France, Paris, 109-144.
- Moscovici, S., 1976, *La psychanalyse, son image et son public*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Moscovici, S., 1992, “La nouvelle pensée magique“, *Bulletin de Psychologie*, XLV, 405, 301-324.
- Nicolas, L., 2010, Rhétorique du complot : la persuasion à l’épreuve d’elle-même. Itinéraire d’une pensée fermée. Dans : Danblon, E., Nicolas, L. (Dir.), *Les rhétoriques de la conspiration*, Editions du CNRS, Paris, 73-96
- Nicolas, L., 2014, “L’évidence du complot : un défi à l’argumentation. Douter de tout pour ne plus douter du tout”, *Argumentation et Analyse du discours*, 13, 1-14.
- Orwell, G., 1959, 1984, Gallimard, Paris.
- Perrault, C., 1991, *Le chat Botté*, Gallimard, Paris.
- Pyszczynski, T., Greenberg, J., Solomon, S, 1997, “Why do we need what we need ? A terror management perspective on the roots of human social motivation”, *Psychological Inquiry*, Vol 8, n. 1, 1-20.
- Roussiau, N., 2018, Introduction. Dans : Roussiau, N. (Dir.) *Croyances sociales*, In Press Editions, Paris 13-48.
- Sanchez, P., 2009, *Les croyances*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Stoczkowski, V., 1999, *Des hommes, des dieux et des extra terrestres*, Flammarion, Paris.
- Tajfel, H., Turner, J.C., 1979, “An integrative theory of intergroup conflicts”. In : Worchel, S., Austin, W.G. (dir.), *The Social Psychology of Intergroup relations*, Brooks/Cole, Monterey, 33- 47.
- Tajfel, H., 1972, « La catégorisation sociale ». Dans : Moscovici, S. (Ed.), *Introduction à la psychologie sociale*, T1, Larousse, Paris, 272-302.
- Tolkien, J.R.R., 1977, *Le Silmarillion*, Editions Press Pocket, Paris.

Van Prooijen, J.W., Douglas, K. M., 2018, “Belief in conspiracy theories: Basic principles of an emerging research domain”, *European Journal of Social Psychology*, 00, 1–12.

Van Prooijen, J.W., Krouwel, A.P., Pollet, V., 2016, “Political Extremism Predicts Belief in Conspiracy Theories“, *Social Psychological and Personality Science*, Vol. 6(5) 570-578.

Von Daniken, E., 1969, *Présence des extra-terrestres*, Laffont, Paris.

Weiner, B., 2000, “Intrapersonal an interpersonal theories of motivation from an attributional perspective”, *Educational Psychology Review*, 12, 1-14.

9. Une esthétique de l'impensable. Miettes pour une anthropologie généralisée du conte vraisemblable

Charlie Galibert¹

Résumé

A partir d'exemples pris dans l'oraliture (mythologies, cosmogonies, légendes, contes) et la littérature, nous proposons d'examiner en quoi les contes et légendes trouvent leur origine dans l'incertitude individuelle et collective de la condition humaine et jouent, sur cette base, à prédire l'avenir et en anticiper les dangers pour s'en prémunir. La variété des systèmes de sens mis à contribution ébauche une sorte de nosographie de l'imaginaire catastrophiste. A travers la diversité de la forme (conte, légendaire, mythologie, cosmogonie populaire), de l'expression (orale, littéraire, scientifique), du contenu (prémonitoire, propitiatoire, fiction, constat, prédiction d'événement fictif ou réel), un dénominateur commun à ces contes ambitionnant de faire réalité se trouve dans le mythe de Platon (*Timée*). Ce « conte vraisemblable » (*muthos*) qualifie l'écartèlement ontologique de L'Homme entre la *Grande altérité* (l'extériorité de la nature, l'extra Humain), et la *Petite altérité* (le rapport de l'homme à l'Humain, l'intra Humain). Le chapitre explore la figure du *monstre* et de la *catastrophe* à travers des exemples contemporains (tsunami, attentat Nice 2016, théorie du complot) et le banal, le quotidien, l'habitude. L'ensemble constitue une esthétique de l'impensable comme horizon de sens et d'attente, à la fois limitation et emballement de l'imaginaire.

Mots-clés : Imaginaire, conte vraisemblable, altérité, catastrophe, oraliture/littérature.

¹ Lirces (EA3159), Université Nice-Sophia Antipolis / Université Côte d'Azur, e-mail : galibert@unice.fr.

An aesthetic of the unthinkable. For an generalized antropology of the “vraisemblable story”

Abstract

Stories, legendaries, mythologies, cosmologies, find their origin in the individual and collectives uncertainty of the human condition. Their roles consist to predict the future and anticipate danger and failure. The variety of the systems elaborated for offer sense to our life constitutes an nosography of the disaster' imaginary. This variety find their origins in the « vraisemblable story » (the muthos) of *Timée's* Platoon. In this text, indeed, the human positionment in the world find his place between the great alterity (the nature out of human being) and the soft alterity (the human interiority or intimacy, the relation with other human being). Présent chapter explore the figure of the disaster/catastrophe (René Thom) between contemporary exemples (tsunami, terrorism attack, hoax theory) and banality's everiday comportement. The consideration of the totally alterity (staright and soft) constitutes an project of apprehension of an aesthetic of the human unthinkable.

Keywords: Imaginary, vraisemblable story (Timée's Platoon), alterity (straight and soft), disaster/catastrophe, orality / literacy.

Introduction : « *Il sera une fois* »

Selon Italo Calvino, les contes de fées et les légendes sont vrais d'être « le catalogue des destins qui peuvent être donnés à un homme et à une femme ». Loin d'inventions déconnectées de la réalité, les œuvres d'oralité populaire représentent l'album encyclopédique des manières d'être au monde, d'habiter un territoire, se rapporter à la nature, faire face à la vie et à la mort. Plutôt que des histoires du passé, ils constituent des moyens pour la mémoire collective de sélectionner et transmettre ce qui mérite d'être rappelé.

L'Odyssée est ainsi un guide *d'instructions nautiques* indiquant les vents, les abris, les dangers, les mouillages, les épisodes météorologiques les plus fréquents du monde grec archaïque, appris par cœur et récités par les aèdes et les pilotes. Son expérimentation in vivo et in situ, dans le cadre de la reproduction à l'identique des voyages intra-méditerranéens d'Ulysse, par une équipe de chercheurs multidisciplinaires dirigés par Jean Cuisenier,

marin et ethnologue, en témoigne (Cuisenier, 2003). Nous en avons personnellement réalisé une démonstration de terrain dans l'appréhension de la ville de Nice sous la forme d'un guide touristique à haute teneur anthropologique mis à disposition des habitants et des touristes (Galibert, 2012). Par extension, ces *pilot charts* constituent la plus individuelle et la plus universelle des expériences d'orientation en tant qu'expérience de l'individu qui s'aventure dans le monde pour écrire sa vie.

La Belle au bois dormant, dans sa version primitive de *Perceforest* (vers 1340) file la métaphore du récit édifiant du destin des jeunes filles menacées de viol sous le plus délicat des baisers volés. *Le Petit Chaperon rouge* moralise dans le sang le choix des sentiers forestiers et l'initiation des fillettes à leur futur statut maternel. Les *Fictions* de Borges déroule l'appareillage menaçant des écrans et l'arborescence du monde connecté, *La bibliothèque infinie de Babylone* préfigurant le monde contemporain inépuisable des GAFAs.

1. Le monstre comme diversion esthétique

Bien que ce ne soit pas l'objet de notre chapitre, il paraît impossible de ne pas mettre la thématique des catastrophes dans l'oralité populaire en lien avec le cadre prédictif ou prémonitoire individuel. L'approche clinique (Martin-Lavaud, 2015, 178) pointe l'apparition du *monstre* dans le discours de l'enfant comme cette angoisse que la peur aime à cacher en créant une *diversion esthétique*. « C'est justement parce qu'il montre ce qui ne devrait pas être que le *monstre* est convoqué pour présenter ce qui n'a pas d'explication immédiate, voire ce qui ne s'explique pas, qui fait mystère. Le paradoxe du *monstre* consiste à donner consistance à ce qui inquiète pour affirmer le rassurant, à présenter le non-familier pour définir le familier ». Vampire, dragon, fantôme, êtres météoritiques anthropomorphiques néfastes, créations environnementales menaçantes, le *monstre* est une figure d'inquiétude sur l'environnement quotidien qui oblige à l'interrogation fictionnelle-narrative, en vue de la résolution du problème soulevé par son apparition déstabilisante.

Pour ce qui touche à l'anticipation des catastrophes collectives, naturelles ou dues à l'intervention de l'homme, et pour s'en tenir au seul domaine français, *La Peste* de Camus (1947), les œuvres de Robert Merle, Barjavel, Pierre Boule, anticipent les risques climatiques, de surpopulation ou de l'ère post atomique. Au niveau international, la prémonition du naufrage du

Titanic (Robertson, 1898) ou de l'attentat des *Twins Towers* (Clancy, 1994) ne sont pas loin de constituer un genre littéraire populaire, à la croisée du réalisme et de l'anticipation¹.

En guise d'explication à ces conjonctions fiction/réalité et les capacités de la littérature à annoncer l'avenir, Pierre Bayard (2005, 2009, 2014, 2016) propose les notions d'analyse utilisant volontiers la forme d'oxymores : *synchronicité, hasard objectif, rétro-causalité, plagiat par anticipation, passé à venir ou futur advenu*. Autant de métaphores dépassant la trivialité de la séparation fiction réalité, dans un univers physique appréhendé sous la forme de la physique quantique pour qui *le chat de Schrödinger* est à la fois vivant et mort depuis 1935 !

2. Du local

Si l'on s'intéresse au local d'un territoire particulier, qu'est-ce qui se joue dans la relation entre le *lieu* d'origine de la fiction et sa réalisation dans la réalité présente ou future ? Entre le lieu et cette prévention de l'accidentel, de l'inattendu, du monstrueux ou du catastrophique ? Les forêts profondes peuplées de *loups* et d'*ogresses* des contes de Grimm ou Perrault ont désormais fait place au *harcèlement sur internet*, au jeu entre *hackers* malveillants et justiciers *anonymous*. Mais qu'il s'agisse de prédiction de catastrophes, de protections contre des cyber attaques planétaires, de circulation de fausses nouvelles, la pensée populaire aime à manipuler une *térotologie événementielle* qui insiste sur l'observation de la nature (est dénommé *teras* tout ce qui surprend par sa forme, son excès, sa saillance sur le quotidien normal) et sur l'interprétation des signes de celle-ci (les événements hors-normes, surprenants, inattendus, sont interprétés comme des messages symboliques, divins, complotistes). La tension entre l'observation et la lecture du signe est intrinsèquement contenue dans l'étymologie du mot *monstre*. *Monstrare* signifie montrer le chemin et *monere* insiste sur l'idée d'avertir. Le monstrueux montre et avertit.

3. L'inversion fondatrice du « conte vraisemblable »

Quoiqu'il en soit de la diversité de la forme (conte, légendaire, mythologie, cosmogonie populaire), de l'expression (orale, littéraire, scientifique), du contenu (prémonitoire, propitiatoire, fiction ou prédiction d'événement catastrophique, du déluge à la destruction atomique), il semble

qu'un dénominateur commun puisse être trouvé à ces contes ambitionnant de faire réalité dans le *muthos* de Platon, conte des contes, Mère de tous les contes, tel qu'exposé dans le *Timée*.

« Si donc sur beaucoup de questions concernant les Dieux et la naissance du monde nous ne parvenons pas à nous rendre capables d'apporter des raisonnements cohérents en tous points et poussés à la dernière exactitude, ne vous en étonnez point. Mais si nous vous en apportons qui ne le cèdent à aucun autre en vraisemblance, il faut nous en féliciter, nous rappelant que nous ne sommes que des hommes, en sorte qu'il nous suffit d'accepter en ces matières un conte vraisemblable et que nous ne devons pas chercher plus loin » (Platon, *Timée*, 29, c-d).

4. Le Monde comme représentation

Si l'on prend en effet Platon au sérieux, le monde que les sciences appellent *réalité vraie*, pourrait bien n'être qu'un jeu de l'esprit avec l'espace, ses formes et contenus. Le *muthos* - le conte, le mythe - serait ce qui donne-à-croire à la réalité, ce qui au sens propre, *donne à penser*. Ce serait moins la réalité qui susciterait le conte, comme dans la pensée triviale de sens commun, que la réalité elle-même qui serait un conte, le conte des contes.

Pour Platon, la réalité est tout juste un conte vraisemblable, le degré zéro de l'imaginaire. Dans une telle conception, le réalisme ne serait qu'un conte qui veut se faire passer pour le texte premier, la réalité même en tant que conte, la réalité comme fiction. En *fin de compte*, il y a un *conte* au commencement. La réalité est l'imagination faisant écart d'elle-même - *poïesis*. Au début est la *poésie*. C'est tout le contraire du trivial « *tout le reste n'est que littérature* ». Il n'y a pas de « *reste* » ! Tout est déjà et d'abord de la littérature !

Mythe, oraliture et littérature, imagination et langage, produisent le monde réel comme un moment ou une cristallisation de l'esprit et non l'inverse. Le monde est fait de la floraison de nos représentations. L'institution même de la société est imaginaire (Castoriadis, 1975). Elle s'érige d'abord comme la création de significations imaginaires sociales qui relient les hommes et donnent naissance à leur action. Et seulement ensuite dans une dimension matérielle. En tant que processus d'auto création et d'auto institution (*poïesis*), le sociétal correspond à une création libre du

collectif anonyme local. Bourdieu dit-il autre chose pour qui la réalité à laquelle nous mesurons toutes les fictions n'est que le référent universellement garanti d'une illusion collective ? Pour ce qui touche plus spécifiquement à l'anthropologie, l'ethnographie ou l'ethnologie, les mythes d'origine et de fondation du monde de la plupart des sociétés humaines servent de base idéale à la pratique sociétale matérielle et réelle (Godelier, 1984), l'infini puissance imaginative des cosmogonies du monde entier en fournissant une illustration somptueuse (Haddad, 2006).

A l'appui de cette duplication originaire ontologique de l'imaginaire en réalité, Platon, encore lui, donne, dans *le Cratyle*, une étymologie fantaisiste mais instructive d'*anthropos* : l'Homme a été nommé Homme, parce que « reconsidérant ce qu'il a vu » (*an athron hâ opope*). L'Homme est l'être de la représentation, de l'intériorisation de la réalité extérieure, de l'extériorisation de la réalité intérieure. A la différence de l'animal, ce que l'on appelle Homme n'a pas de relation naturelle et immédiate à ce qui est (La Nature, Le Monde), ni à ce qu'il est (l'Humain, la Culture). On rappellera à ce propos la complexité des relations de l'homme à la nature telles que les a soulignées ethnologiquement et anthropologiquement Descola (2015).

5. Antropocène et « conte vraisemblable ».

5.1. Homo imaginans : Grande altérité et Petite altérité

L'anthropologie entendue comme science du comparatisme entre les diverses techniques humaines de faire société et en-commun, de penser et d'agir la nature et la culture, couvre l'intégralité de l'humain :

a) avant même la pensée, la séparation d'avec l'Être par et dans la représentation (dessins, peintures, cosmogonies, mythes) - « le conte vraisemblable nécessaire et suffisant » pour croire au monde,

b) après la pensée (la mort comme dissolution de la pensée : rituel, invisible, après-vie, survie de l'âme, religieux, ...),

c) le moment même de la pensée, en tant que confrontation au possible d'une autre pensée, à une autre pensée possible. Pensons au saut qualitatif de la découverte de *l'Autre Homme* : Christophe Colomb, les Caraïbes, les Espagnols et les Incas, Cook et les Samoans (cf. la controverse ethnologique entre Sahlins et Obeyesekere (Zimmerman, 1998)), l'île de Sentinel et ses guerriers fléchant les hélicoptères cherchant à prendre contact (*Telegraph*, 29 janvier 2019), les micro sociétés encore inconnues....

L'irruption de la pensée est l'irruption véritable de l'Homme dans l'évolution de la planète (Heidegger, 1959, Slotterjick, 2000, Morin, 1973), le processus d'hominisation de l'Homme (sa désanimalisation) se perpétuant en « *anthropopoïesis* », fabrication de l'Humain par l'Homme décryptée ethnologiquement dans les mythes généalogiques, les rites d'initiation tribale, les masques, les pratiques sacrificatoires, le cannibalisme (Affergan et al, 2003). La séparation d'avec l'Être par la représentation (irruption du temps, de la mort, de la conscience) et la représentation du monde (l'homme en tant qu'être-du-signé, de l'arché-écriture) fonde *Homo* en tant qu'*imaginans* : irruption de la pensée et du pensable, du symbolique séparant l'homme de la nature naturante (Spinoza). Un autre nom pour l'Anthropocène et ses variantes, *Occidentalocène*, *Capitalocène*, *Machinocène*, *Chimicocène*, *Industrialocène* - que l'on pourrait synthétiser sous l'éloquent « *Poubellien* » (Testot, 2017) auquel répondrait *Le Petit Manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes* de Servigne et al (2015).

Dans cette configuration originale, la *Grande Altérité* est la séparation de l'humain du non-humain (nature, animalité). Les mythes, les cosmogonies, les croyances, les religions sont le témoignage de la réactivité humaine en situation extrême, tant au niveau collectif qu'individuel. Si bien que les situations (proto et pré historiques, historiques, contemporaines) sont des exemples d'adaptation à l'extrême en tant que forme de l'inattendu, et que c'est l'éventail de ces possibles qui ouvre la possibilité humaine générique de l'imaginaire. La *Petite altérité* est la séparation de l'Homme d'avec l'Humain, la Culture comme unité de la diversité humaine dans l'espace et le temps, activable parmi tous les possibles qui constituent l'Humain.

Pour faire vite, le conte vraisemblable trouve son origine et sa reconduction systématique dans le positionnement singulier de l'Homme, son écartèlement ontologique entre la *Grande altérité* que constitue l'extériorité de la nature, l'extra humain, et la *Petite altérité* que constitue le rapport de l'homme à lui-même, l'intra humain. L'interface entre les deux dans lequel l'humain s'agite et prend sa dimension d'être social et singulier, est le lieu même du conte vraisemblable. Il s'étend des catastrophes et du monstrueux sous toutes ses formes jusqu'à l'ordinaire et le quotidien, qui en constituent en quelque sorte le degré zéro.

5.2. *L'imaginaire*

Du fait de sa néoténie, sa naissance en tant qu'être inachevé, de l'allongement de l'enfance et de la juvénalisation chez *Homo*, l'Homme est un être culturel par nature et naturel seulement par culture (Morin, 1973). L'Humain se présente toujours à travers une tradition de représentation et d'interprétation sédimentées dans des narrations/fictions/au sens large - l'imaginaire et ses contes vraisemblables. La nature humaine est culturelle. Au mieux, L'Homme est un singe parlant. Selon un bon mot de Cioran, un gorille qui a mal tourné.

Ce que nous appelons la vie réelle n'est concevable qu'à partir de nos vies imaginées. L'imaginaire est la mise en récit du rapport humain au monde sous toutes ses formes : orales, écrites, gestuelles, picturales, comportementales. De réflexion, d'action, création. L'imaginaire, loin d'être une vue de l'imagination est une vie de l'esprit. C'est le combustible qui alimente notre pensée sur le monde et la forme que prend cette pensée. Il contient inséparablement le sens commun, la science et l'art. On peut en utiliser toutes les formes depuis les concepts de la science (lieu, territoire, espace, savoir, ethno-savoir) jusqu'aux notions (sens commun, opinion, croyance, jugement), en passant par les œuvres d'art (oraliture, conte, littérature, peinture). La pensée créatrice est bien, « de tous les moyens de transport, le plus divagant et le plus fou » (Woolf, 1974).

A l'aune de ce platonisme ontologique, l'étude des sociétés humaines relèverait donc d'abord de celui de l'imaginaire de l'homme. Nous sommes tous des platoniciens : le réel est l'imagination faisant écart d'elle-même, conte. La *folle du logis* est la mère retrouvée du *logos*. Faculté du pur possible que l'histoire a socialisé, l'imaginaire conjoint le conte vraisemblable qu'évoque Platon et l'ouverture de l'Homme au Monde qu'évoque la phénoménologie.

Ainsi pouvons-nous explorer à la fois la figure du monstre et de la catastrophe à travers des exemples contemporains (tsunami, attentat de Nice 2016, *fake news* alarmistes) et le banal, l'évident, le quotidien, l'habitude (les événements heureux et malheureux, le bonheur et le malheur, la naissance et la mort, l'accident et le meurtre) : les deux pôles qui constituent notre art de vivre dans l'incertitude, le chaos, les catastrophes. Cette esthétique de l'impensé et de l'impensable comme horizon de sens et d'attente, à la fois limitation et emballement de l'imaginaire, constituent autant d'illustrations du conte vraisemblable de Platon.

6. L'aspect prédictif de l'oraliture

Les contes (prémonitoires, propitiatoires, catastrophistes) sont en même temps question et réponse, hypothèse et test-essai-erreur, produits de leur territoire d'origine et de ses mystères et dangers, parfois propositions de solutions à y apporterⁱⁱ. D'un point de vue cognitif comme existentiel, le conte originaire imaginaire offre une nouvelle initiation philosophique où la question de l'homme n'est plus « Qu'est-ce que l'homme ? », mais « Comment vivre ? ».

7. Vers une nosographie de l'imaginaire catastrophiste

A partir d'exemples variés picorés dans l'oraliture et la littérature, nous proposons d'examiner en quoi les mythes et cosmogonies, contes et légendes trouvent leur origine dans l'incertitude individuelle et collective de la condition humaine et, sur cette base, jouent à prédire l'avenir, le prévenir, en anticiper les dangers et dégâts, voire les contrôler ou les annihiler. La variété des littératures (dont l'oraliture) ébauche ainsi une sorte de nosographie de l'imaginaire catastrophiste, inclue dans une anthropologie généralisée des situations extrêmes, qui s'étend de la *Grande Altérité* opposant l'humain au non-humain (l'Homme à La Nature) à la *Petite Altérité* (l'intra individuel).

Comment et pourquoi s'étonner alors de l'aspect prédictif de l'oraliture ou de la littérature ? Comment s'étonner de sa proximité avec le monstrueux (*monstrare* et *monere*) et le catastrophique ? Et d'ailleurs : qu'est-ce qu'une catastrophe (*disaster*) ?

7.1. Catastrophes

Dans une telle optique phénoménologique et scientifique, la théorie des catastrophes (René Thom, 1972) vise à décrire les phénomènes discontinus à l'aide de modèles mathématiques continus. Elle s'applique à une foule de situations physiques, chimiques, biologiques, économiques, sociologiques ou linguistiques. Il ne faut pas en attendre l'explication d'un comportement (le pourquoi), mais sa compréhension (le comment). Le mathématicien soutient que les formes décrites par sa théorie, et en particulier les sept catastrophes élémentaires (le pli, la fonce, la queue d'aronde, l'ombilic

hyperbolique, l'ombilic elliptique, le papillon, l'ombilic parabolique) sont « les formes élémentaires dont les combinaisons permettent de recréer l'infinie succession des formes naturelles. Celle-ci n'est pas contingente, ni soumise au hasard, il y a une création des formes, une morphogénèse, dont la logique interne est la théorie mathématique de la stabilité structurelle » (Chaperon, 2012).

« *How to avoid personal disaster?* ». Ce commentaire contemporain de l'ouvrage de René Thom montre l'angoisse profonde qu'a suscitée à sa parution « Stabilité structurelle et morphogénèse » (1972), tout en exhibant la question fondamentale (y compris pour les questions et réponses du présent ouvrage) : la théorie des catastrophes permet-elle d'éviter celles-ci ? La question était d'importance pour les héritiers de la deuxième guerre mondiale et de la guerre froide, vivant à la fois dans le souvenir de la Shoah et l'angoisse du conflit nucléaire. Mais elle demeure d'une actualité brûlante à l'heure du réchauffement climatique, de la multiplication des catastrophes météorologiques et de la disparition des espèces animalesⁱⁱⁱ.

La théorie de Thom avait de telles ambitions que son « lemme de transversalité » permettait de savoir quels accidents surviennent en général dans un système dépendant d'un nombre arbitraire de variables d'état et de paramètres, et qu'elle affirmait qu'il existe « un choix de variables et de paramètres significatifs permettant de décrire localement l'accident par des formules simples » (Chaperon, 2012).

Si les Baruya (Godelier, 1982) et les Gimi (Gillison, 1993) ont exposé, ethnographiquement parlant, comment une partition genrée du monde social poussée à l'extrême, tient du désordre originel que les femmes ont provoqué dans le monde de la cosmogonie fondatrice, sans doute est-ce Rilke qui a traduit au mieux, sous forme poétique, cette indissociabilité à la fois intime et collective, individuelle et sociale, d'un problème posé sous la forme d'un conte local et de sa solution sous celle de l'action politique et sociale. « Tous les dragons de nos vies sont peut-être des princesses qui attendent de nous voir beaux et courageux. Toutes les choses terrifiantes ne sont peut-être que des choses sans secours qui attendent que nous les secourions » (Rilke, 1937, 96).

Ainsi oraliture et littérature catastrophiste peuvent-elles être appréhendées comme des modélisations locales de formes universelles et leur aspect prémonitoire de sagesse populaire ou de savoir conjoint-il des problèmes et des solutions à la fois locales et universelles, faisant de

l'imaginaire la morphogénèse dynamique et possiblement infinie de la réalité.

7.2. *Oraliture populaire et Grande altérité. Tsunamis, serpents, volcans*

Pour ce qui touche plus précisément à l'oraliture catastrophiste, la corrélation constatée en Inde par le savoir populaire local entre l'approche des tsunamis et l'augmentation de la population des serpents (attestée dans des poèmes populaires locaux) permet à l'ethnologue Smriti Mallapaty (2012) de proposer un modèle d'anticipation (et donc de prévention et de protection) des catastrophes, susceptible de fusionner les deux modèles *a priori* concurrents des connaissances autochtones et de la science, pour atténuer les risques et les conséquences des catastrophes. Le directeur du Centre d'étude des catastrophes au Népal, Jiba Raj Pokharel, propose en conséquence la construction de parcs à serpents dans toute la plaine du *Terai*, susceptibles de donner l'alerte aux tsunamis (Mallapaty 2012, *id.*).

De même, alors que n'existait aucun système officiel d'alerte en Indonésie et en Thaïlande, plusieurs communautés autochtones ont survécu au tsunami du 26 décembre 2004 et ses 230 000 morts grâce aux contes présents dans leur culture qui les avaient alertés sur les signes précurseurs de l'arrivée imminente de vagues géantes^{iv}.

Autre exemple de la convergence entre savoir populaire, conte, oraliture et prévention scientifique des risques naturels : en mai 2017, dans le cadre des actions de sensibilisation pour informer la population réunionnaise sur les risques de catastrophes naturelles, la plateforme d'intervention régionale de l'Océan Indien (PIROI) fait appel à la compagnie *Karambolaz* pour former ses bénévoles à l'art du conte en français et en créole. Souhaitant développer l'utilisation du conte comme outil pédagogique afin de renforcer la diffusion des messages de prévention, le site du projet explique que l'objectif de l'action est de « nourrir l'imaginaire des enfants, tout en leur transmettant des connaissances sur les risques naturels, et les amener à s'interroger sur la thématique. » La formation s'articule autour de deux axes : l'initiation aux techniques du conte, et l'application des enseignements à travers des exercices de mises en situation.

8. Oraliture populaire et *Petite altérité*

8.1. *L'attentat de Nice (14 juillet 2016)*

S'agissant de catastrophes collectives comme l'attentat au camion-bélier de la Promenade des Anglais, à Nice, le 14 juillet 2016, faisant 86 morts et 434 blessés, quel conte vraisemblable peut l'illustrer ? La fictionnalisation de l'événement intègre l'horreur tragique de l'acte terroriste, l'héroïsme d'un niçois en scooter tentant d'arrêter le camion-tueur, le mode d'action par camion-bélier, appelé à devenir un modèle terroriste universel attractif et simple, le statut du criminel, loup solitaire ou djihadiste, le récit de sa vie conjugale émaillée de violences, la complexité de sa vie sexuelle constituée de rapports hétérosexuels et homosexuels, le fait qu'il ait posé en *selfie*, un an auparavant, sur les lieux de son futur attentat, avec le maire de Nice...

Le jour même, une polémique s'installe entre la ville et l'État, sur la présence policière insuffisante ou inadaptée, les lacunes dans les mesures de sécurité, la suspicion d'une dissimulation d'informations et d'images par le ministère de l'intérieur, l'accusation par une policière locale de pressions par ledit ministère.

Les conséquences de l'attaque concernent autant les réactions et déclarations à chaud, les hommages, l'érection d'un monument populaire spontané fait de fleurs, bougies, peluches, messages, enlevés ensuite pour faire place à un monument officiel ; la création d'associations de victimes donnant lieu à des escroqueries ; la contestation d'un hommage national avec présence gouvernementale ; la sécurisation pérenne du site de la Promenade, l'annulation d'événements sportifs ou festifs programmés.

Chargée de la sécurisation de la Promenade des Anglais à l'occasion du feu d'artifice du 14 juillet, une policière niçoise raconte être partie en sens inverse de la foule paniquée. « *On n'avait pas d'informations. J'ai cru que c'était un gars qui était bourré (...). Mais quand on a voulu intervenir, le conducteur nous a tirés dessus avant de ré accélérer. (...). On a l'image du canon en face des yeux. On est parti en courant derrière le camion en voyant des gens se faire éjecter. On courait, on courait et ça continuait* » (20 minutes, 10.09.2016). Ce témoignage rejoint l'aveu individuel d'une spectatrice recueilli le lendemain de l'attentat : « *On vient au feu d'artifice, la seule chose gratuite... et on se fait tuer* » (Nice Matin, 15 juillet 2016). Du terrorisme comme fiction crédible et efficace...

On pourrait ainsi documenter une ethnographie du terrorisme, telle que la livraison de janvier 2019 de la revue *Ethnologie française* en propose une première approche.

8.2. *Petite altérité 2.0. Internet, fake news, complot...*

Il convient à ce point de noter la mutation contemporaine du système d'oraliture prémonitoire de la catastrophe locale en littérature de la catastrophe planétaire. L'oraliture, en lien étroit avec le local territorialisé dans un périmètre restreint, défini et appréhendé par un ou des groupes dans un espace sociétal circonscrit, a désormais fait place à une littérature s'intéressant aux catastrophes planétaires plutôt déterritorialisées, comme dans les théories du complot (Chattam, 2009) ou l'anticipation technologique (Essler, 2016, 2017), vérifiant le passage du local au global, corrélé à la connexion humaine quasi universelle (2 milliards d'abonnés *Facebook*) constitutive du village planétaire global.

Or, justement, ce qui importe dans les explications du succès durable de la vision du monde en termes de *théorie du complot* est bien sa fonction de protection contre l'angoisse. Dans un monde désormais soumis à un flux d'informations toujours plus complexes en lien avec une incertitude toujours croissante (Doucet, 2018), l'univers complotiste a le mérite d'être simple : chacun des événements fâcheux que l'on dénonce - attentat, assassinat, guerre - a pour cause unique l'action volontaire d'un groupe de pouvoir occulte. Cet attrait pour une vision du monde simpliste, facile à expliquer (pour les comploteurs) et facile à comprendre (pour le public) est caractéristique, selon Arendt (2002) et Anders (2002), des masses contemporaines et post-contemporaines avides d'une vision du monde pan-explicative et d'une réalité qui leur soit contée sous la forme scénarisée d'une histoire où des faits disparates sont unifiés par une narration aboutissant à une conclusion apparemment logique (Bronner, 2013). Une *réalité contée*, un *conte vraisemblable* : ainsi se manifeste la fonction d'*élicitation* (Doucet, 2018) de l'oraliture populaire, de la littérature, des théories du complot, des prédictions : cette volonté, au niveau de la gestion des connaissances, d'aider un expert à formaliser ses informations pour permettre de les partager, ou, au niveau du sens commun, cette démarche empathique du témoin local à destination de ses contemporains et des générations à venir. A ce point, l'oraliture contemporaine ou post-contemporaine pourrait aisément trouver place dans une collection d'ethnographie du point de vue des acteurs eux-mêmes, telles que la

collection *Terre humaine* en offre un thésaurus remarquable à travers ses quelques soixante-dix ouvrages publiés à ce jour (Auregan, 2004).

Les mythologies fondatrices expliquaient, dans les sociétés éloignées, la chute du vivant dans la partition de l'humanité et de l'animalité, la séparation de la nature et de la culture. La philosophie existentielle du siècle dernier évoquait déjà des situations ou événements-limites, au sens où ils constituaient une rupture complète dans le vécu, le quotidien du sujet, voire une occurrence unique, comme la mort ou la guerre. Le conte vraisemblable d'aujourd'hui, prend plutôt la forme des rumeurs et *fake news*, telles qu'elles sont propagées par les réseaux sociaux, sur le mode du *zapping*, de l'éphémère, de l'obsolescent. De *Nostradamus* hier à *Twitter* aujourd'hui, le conte vraisemblable contemporain se retrouve dans une manifestation de savoir au format *Wikipédia*.

8.3. *Petite altérité et quotidien horrible*

Comment la normalité devient a-normalité, comment gère-t-on l'ingérable, l'impossible, l'imprévu, l'impensable, depuis l'accident domestique, la maladie, le deuil ou le crime ? Depuis l'accident environnemental à la mythologisation du malheur sous forme de conte ou légende ?

Les entretiens réalisés auprès du directeur de la centrale de Fukushima Daichi (Guarnieri et *al*, 2015) sont typiques de la gouvernance managériale des grands décideurs contemporains expliquant *a posteriori* leurs réactions, analyses et actes face à l'imprévu et l'extrême. Ils ne sont pas fondamentalement différents de la justification par les parents de *Poucet* et ses frères ou de *Hansel et Gretel* de leur abandon dans la forêt, sous la forme d'une ethnographie du management des ressources humaines. Ils obéiraient même volontiers à la topologie des contes et au déroulement de leurs séquences. Ils se trouvent sur le même plan que la double vie simultanée de Rudolf Höss, directeur du camp d'Auschwitz-Birkenau, de 1940 à 1944, responsable de la gestion concrète de la *Solution Finale*, tout en vivant en excellent époux et père de 5 enfants, logé dans la proximité du camp. Ils ne sont pas si différents de l'absence d'état d'âme de Paul Warfield Tibbets Jr., pilote du bombardier *Enola Gay* larguant *Little boy* sur Hiroshima et Nagasaki, le 6 août 1945, des expérimentateurs génétiques de la brebis *Dolly*, de l'envoi de la chienne *Leika* dans l'espace ou de l'*onco-souris* des années 80. Ni même, aujourd'hui, du projet *GAFAM* tel que son

ex-président de *Facebook*, Sean Parker, le donne à voir lorsqu'il regrette dans un entretien « d'avoir contribué à mettre en place une application destinée consciemment à exploiter la vulnérabilité de la psychologie humaine ».

8.4. *Crimes et criminels*

Au-delà de cette gestion institutionnelle ou individuelle d'une situation extrême nouvelle proprement impensée car impensable hier encore, une *anthropologie de l'Extrême* se doit d'examiner cette gestion quand elle concerne l'homme ordinaire, *Homo quotidiens*, « l'exceptionnel normal » (Savy, 2009) d'une situation extrême, à hauteur d'homme, tels que la *micro storia* par exemple a pu en rendre compte (Ginzburg et Poni, 1981, Grendi, 2009).

La fascination qu'exercent sur nous les grands criminels ne réside-t-elle pas précisément dans l'exercice, l'expérience, la réalisation de l'extrême comme impensable (la fameuse « réalité qui dépasse la fiction »), un acte et une pensée, un acte de penser et la pensée d'un acte inédit - jamais encore réalisé ni pensé. Leur caractère numineux (au-delà des réactions d'émotion ou de morale) les rend proche des prodiges et des horreurs de la religion (inquisition, torture, décapitation) et du sacré en tant qu'expérience (physique, subjective, cognitive) de l'humain et de ses frontières, tel que les documentaires TV consacrés à la description voyeuriste des grandes affaires criminelles en offre une épiphanie en termes de légendaire contemporain.

Les témoignages de criminels ou de terroristes et ceux de leurs victimes ayant survécu peuvent ainsi servir d'éléments de construction d'un paradigme d'explication de l'origine et du développement de la criminalité (une ingénierie de la criminalité, une *Imaginique* du crime), de sa morphogenèse dynamique, et donc de diagnostic, de défense, voire de prévention et de résolution contre leur récidive.

8.5. *Petite altérité et quotidien : le conte vraisemblable banal et évident*

Mais on peut considérer tout autant le banal, l'évident, le quotidien comme de l'extrême, du micro extrême nous portant à nous voir toujours sur le fil du rasoir puisque les certitudes ne sont jamais acquises. D'où le rôle des croyances, des religions, des mythes : *Homo imaginans* investit pour

cela le sens commun, l'art et la science, du fait qu'il vit toujours dans l'incertitude, le chaos, les structures dissipatives à la Prigogine et Stengers (1978), les catastrophes à la Thom (1972).

S'agissant de problèmes individuels dans lesquels nous sommes confrontés au désastre et à la catastrophe intime (écho individuel aux archétype de Poucet, Blanche neige, *Cendrillon*), ainsi que Freud les théorisait dans « l'inquiétante étrangeté » (1919/1985), « rien ne justifie l'épreuve et la souffrance, la mort d'un enfant, l'enfermement d'un innocent, un accident grave, un viol à quatorze ans, la brisure d'un amour, la perte brutale d'un emploi..., tous ces chocs affectifs, physiques, spirituels, qui viennent remettre en question l'équilibre que chacun de nous s'est patiemment construit, qui nous font perdre nos repères et souvent côtoyer l'abîme. » (Sairigné, 1993). Pourtant, ces drames nous appellent à un travail sur nous-mêmes que nous aurions peut-être indéfiniment différé. Ils ne nous rendent pas forcément meilleurs, mais plus forts, plus libres, sans doute plus ouverts à la souffrance d'autrui. Ils font de chaque humain un expert ès-souffrances par l'intermédiaire d'un conte vraisemblable à chaque fois individuel et singulier qui permet de survivre après la catastrophe intime. Ainsi de l'auto-stupéfaction de la mère d'une victime s'entendant remercier en pleine audience le tueur en série parisien Guy Georges qui vient de reconnaître le meurtre de sa fille, lors de son procès, en mars 2001.

L'amour, la rencontre, l'amitié, la haine, la trahison, la solitude, le quotidien, le banal, l'impensé sur lequel nous fonctionnons, l'habitude et ses rituels, sont de l'extrême banalisé. Mieux : de l'extrême toujours-déjà là, l'impensable comme horizon de sens et d'attente, à la fois limitation et emballement de l'imaginaire, comme nous l'indique la littérature, le cinéma, l'art, la fiction d'une façon générale - autant d'illustrations du conte vraisemblable de Platon, qui attendent toujours l'ethnographie du quotidien, du banal et de l'évident, que nous appelons de nos vœux.

Conclusion-Envoi. Du conte vraisemblable au conte invraisemblable. “La Barbe bleue”

Ce bref examen de quelques versions du conte vraisemblable nous rapproche de l'appel d'Heidegger (1955, 125) à « provoquer l'éveil d'une disponibilité de l'homme pour un possible dont le contenu demeure obscur et l'avènement incertain pour une destination pour laquelle en tout temps un

appel, qu'il soit ou non entendu, ne cesse de venir jusqu'à nous, Hommes, au cœur d'un partage non encore arrêté ».

Il s'agit bien d'une question tout à la fois historique, collective, existentielle, individuelle (métaphysique ? ontologique ?) puisque c'est une question dans laquelle nous sommes nous-mêmes en question, nous qui questionnons. Nous effectuons ce questionnement sous le surplomb du constat Lévi-straussien que « le monde a commencé sans l'homme et s'achèvera sans lui ». Dès 1955, l'anthropologue prévenait en effet que les institutions, les mœurs et les coutumes qu'il avait passé sa vie à inventorier et à comprendre n'étaient « qu'une efflorescence passagère d'une création par rapport à laquelle elles ne possèdent aucun sens, sinon peut-être de permettre à l'humanité d'y jouer son rôle ». Loin que ce rôle lui marque une place indépendante et que l'effort de l'homme soit de s'opposer vainement à une déchéance universelle, « il apparaît lui-même comme une machine, peut-être plus perfectionnée que les autres, travaillant à la désagrégation d'un ordre originel et précipitant une matière puissamment organisée vers une inertie toujours plus grande et qui sera un jour définitive » (1955, 420).

La difficulté de penser après Auzswitch, Hiroshima, la menace du réchauffement climatique, de la disparition des espèces, du risque de destruction planétaire, sous la forme désormais apocalyptique du conte vraisemblable (l'épuisement historique de l'esthétique de l'impensable comme horizon de sens et d'attente, surchauffe et emballement de l'imaginaire), semble prendre désormais la forme de la tâche indélébile sur la petite clé d'or du cabinet interdit de *La Barbe Bleue*. Le conte vraisemblable, lorsqu'il prend cette forme absolue et ultime de la fiction qu'est l'annonce de l'Apocalypse faite à l'Humain par l'Homme, nous donne à appréhender l'Homme comme être de la catastrophe majeure et définitive, celle d'un conte vraisemblable capable de produire la réalité la plus terrible : la destruction et la fin de la réalité même.

Notes

1. D'un point de vue encore plus universel et trans-temporel, la destruction de la *Lémurie* générant le monde géologique moderne par la dérive des continents, chez Jules Hermann (« *Les révélations du Grand Océan* », 1927/2017), les visions post-apocalyptiques du prodigieux « *Pays de la nuit* » de W.H. Hodgson (1912/2005), constituent des illustrations

archétypales d'une narration faisant de la prédiction une fiction aux ambitions de système de véridicité, voire aux prétentions à la scientificité.

2. On note ici toute la complexité des rapports entre *l'intuition orale du conte* ou du légendaire et la *connaissance écrite scientifique* : la réalité d'un lieu ou d'un temps donnés, ne sont pas la distance entre ce que l'on pourrait croire et ce que l'on aurait dû penser. Le conte vraisemblable local ne relève pas de l'opinion comme absolument opposé à la science. Il traduit des besoins (désirs, inquiétudes) en connaissances multiples et diversifiées. La connaissance scientifique consistera à revenir sans arrêt sur le déjà découvert et sur le prédit. Elle permettra peut-être la connaissance juste (la vieille *adæquatio intellectus et rei* de Saint Augustin) de ce qui nous entoure, mais seulement par l'intermédiaire de la quête longue et difficile qu'elle représente : une conquête de l'esprit humain par l'incessant travail de rectification de nous-mêmes par nous-mêmes.

3. Les époques suscitent, imaginativement d'abord, les réponses aux questions qu'elles se posent, voire à celles qu'elles ne se posent pas encore. En atteste la dernière phrase de « Stabilité structurelle et morphogénèse » : « Au moment où tant de savants calculent de par le monde, n'est-il pas souhaitable que d'aucuns, qui le peuvent, rêvent » ?

4. A titre archétypal et mythique, comment ne pas évoquer l'anticipation contenue dans la mythologie Inca de la venue de l'envahisseur espagnol qui, par son rôle de prophétie auto réalisatrice, fera beaucoup pour la conquête des conquistadores.

Références

Affergan F., Borretti S., Calame C, Fabietti U., Kilani M., Remotti F., 2003, *Figures de l'Humain. Les représentations de l'Anthropologie*, Paris, Éditions de l'Ehess.

Anders, G., 2002, *L'Obsolescence de l'homme*, Tome 1, Paris, Ivrea.

Arendt, A., 1951/2002, *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard.

Auregan, P., 2004, *Des récits et des hommes. Terre humaine, un autre regard sur les sciences de l'homme*, Paris, Plon.

Bayard, P., 2005, *Demain est écrit*, Paris, Minuit.

Bayard, P., 2009, *Le plagiat par anticipation*, Paris, Minuit ;

Bayard, P., 2014, *Il existe d'autres mondes*, Paris, Minuit.

Bayard, P., 2016, *Le Titanic fera naufrage*, Paris, Minuit.

Borges, L., 1973, *Fictions*, Paris, Gallimard.

Bronner, G., 2013, *La Démocratie des crédules*, Paris, Puf.

Castoriadis, C., 1975, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.

- Chaperon, M., 2012, Sur la théorie des catastrophes et ses applications aux désastres, janvier 2012, pdf non paginé (<https://webusers.imj-prg.fr/~marc.chaperon/ChaperonUNESCO.pdf>) (Dernier accès : 6/05/2019).
- Chattam, M., 2009, *Les arcanes du chaos*, Pocket.
- Clancy, T., 1994, *Debt of Honor*, New York, Putnam
- Cuisenier, J., 2003, *Le périple d'Ulysse*, Paris, Fayard.
- Descola, P., 2015, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Doucet, L., 2018, *Pour une anthropologie de l'incertitude*, Paris, CNRS éditions.
- Esler, M., 2016, *Black out*, Paris, Livre de Poche ; 2017, *Zéro*, Paris, Livre de Poche.
- Ethnologie française*, 2019, « Attentats », 2019/1, 173.
- Freud, S., 1919/1985, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Folio essais.
- Galibert, C., 2012, *Initiation au tourisme éblouissant*, Nice, Mémoires Millénaires.
- Gillison, G., 1993, *Between Culture and Fantasy. A New Guinea Highlands Mythology*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Ginzburg, C. et Poni, C., 1981, « La micro-histoire », *Le Débat*.
- Godelier, M., 1982, *La Production des Grands Homme. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard.
- Godelier, M., 1984, *L'idéal et le matériel*, Paris, Fayard,
- Grendi, E., 2009, « Micro-analyse et histoire sociale », *Écrire l'histoire*, 3, 2009, 67-80.
- Guarnieri, F., Travadel, S., Martin, C., Portelli, A., et Afrouss, A., 2015, *L'accident de Fukushima Dai Ichi. Le récit du directeur de la centrale*, 2 Volumes, Presses des Mines.
- Haddad, L., 2006, *Mondes, mythes et images de l'univers*, Paris, Seuil.
- Heidegger, M., 1959, *Qu'appelle-t-on penser ?* Paris, PUF.
- Hermann, J., 1927/2016, *Les révélations du Grand Océan*, Saint Pierre de la Réunion.
- Hodgson, W. H., 1912/2005, *Le Pays de la nuit*, Dinan, Terre de Brume.
- Lévi Strauss, C., (1955), *Tristes tropiques*, Paris, Plon.
- Mallapaty, S., 2012, "Snakes and folk tales meet science in disaster warning", SciDev Net, 21-11-2012, http://www.scidev.net/en/agriculture-and-environment/features/snakes-and-folk-tales-meet-science-in-disaster-warning.html?utm_source=link&utm_medium=rss&utm_campaign=en_agricultureandenvironment (Dernier accès : 6/05/2019).
- Martin-Lavaud, V., 2015, « Le monstre, un habitant des rêves de l'enfant, messenger surprenant de l'accès à la réalité », dans, *Association française des*

psychologues de l'éducation nationale, l'enfant entre rêve et réalité(s), 24ème congrès, Angers, 24-26 septembre 2015, pp. 172-184.

Morin, E., 1973, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil.

Platon, 2008, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion.

Prigogine, Y., Stengers, I., 1978, *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard.

Rilke, R.M., 1937, *Lettres à un jeune poète*, Paris, Grasset.

Robertson, M., 1898, *Futility or The Wreck of The Titan*, New York, M.F. Mansfield.

Sairigné, G. de, 1993, *Tous les dragons de notre vie... Chroniques du bord du gouffre*, Fayard.

Savy, P., 2009, « Les débuts de la micro-histoire : Edoardo Grendi, la micro-analyse et l'exceptionnel normal », *Ecrire l'histoire, "Le détail"*, CNRS Editions, 3, 1, pp. 65-66.

Servigne, P., Stevens, R., Chapelle, G., 2015, *Comment tout peut s'effondrer. Petit Manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris, Seuil.

Sloterjick, P., 2000, *Règles pour le parc humain*, Paris, Éditions Mille et Une nuits.

Telegraph, 2019, « Stone Age tribe kills fishermen who strayed on to island »

<https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/asia/india/1509987/Stone-Age-tribe-kills-fishermen-who-strayed-on-to-island.html> (Dernier accès : 06/05/2019).

Testot, L., 2017, *L'Anthropocène comme storytelling*,

<http://blogs.histoireglobale.com/tag/anthropocene> (Dernier accès : 06/05/2019).

Thom, R., 1972, *Stabilité structurelle et morphogénèse. Essai d'une théorie générale des modèles*, Reading, W.A. Benjamin.

Woolf, V., (1928/1974), *Orlando*, Paris, Stock.

Zimmermann, F., 1998, « Sahlins, Obeyesekere et la mort du capitaine Cook », *L'Homme*, 146, 191-205.

Section IV

Impacts

10. I draghi delle Alpi. Cambiamenti climatici, Antropocene e immaginari di ghiaccio

Elisabetta Dall'Ò¹

«Glaciers, soleils d'argent, flots nacreux, cieux de braises ! Échouages
hideux au fond des golfes bruns
Où les serpents géants dévorés des punaises
Choient, des arbres tordus, avec de noirs parfums !»
(Arthur Rimbaud, *Le bateau ivre*)

Riassunto

In un periodo storico drammatico per il futuro del nostro pianeta e per quello dei suoi abitanti, la regione alpina si pone al centro del dibattito sul clima e sull'ambiente, fornendo nuove prospettive di ricerca e spunti di riflessione inediti per le scienze umane. Lo spazio alpino si configura come punto di convergenza tra sacro, scienza settecentesca, oralità popolare, agiografia cristiana, mitologia classica, saperi tradizionali, e memoria, e costituisce un universo simbolico e un punto di osservazione privilegiato da cui guardare il mondo contemporaneo e il nostro rapporto con la “natura”. Il presente contributo si propone di dar conto, attraverso il *fil rouge* delle Alpi, intese come luoghi storici e culturali costruiti nello spazio e nel tempo, e degli immaginari legati alla loro presenza materiale e simbolica, delle domande e dei tentativi di risposte che gli abitanti e gli esploratori di questi luoghi hanno formulato nell'intenzione di dare “senso al mondo” e di coglierne i cambiamenti.

Tra le tante leggende legate all'oralità popolare — ma non solo — che costellano gli immaginari alpini, una delle più diffuse è rappresentata dalla presenza di minacciosi personaggi mitologici dotati di una “capacità di vedere acutissima”, in grado di congelare con le loro lingue i verdi pascoli alpini: si tratta dei draghi, animali fantastici, associati all'acqua, anche nella sua forma solidificata, al “male”, al “demonio”, e talvolta

¹ Department of Cultures, Politics and Society (CPS), University of Turin (Italy), e-mail: elisabetta.dall.1@gmail.com.

“personificazione” stessa dei ghiacciai, simbolo di imprevedibilità e minaccia del “clima che cambia”.

Fino alla fine del XVIII secolo, periodo che coincide, secondo alcuni studiosi, con l’avvento dell’Antropocene, poco o nulla si sapeva dei ghiacciai, mostruosi mari di ghiaccio, serpenti che scivolavano costantemente e inspiegabilmente a valle, e le cui lingue si insinuavano nella maggior parte delle vallate; minacciosi e possenti, i ghiacciai rimasero a lungo un mistero. Gli abitanti delle valli alpine però, è certo, li temevano: temevano la loro avanzata, che poteva, come già era accaduto in epoche passate, “divorare” i terreni fertili e i pascoli delle vallate più alte; li consideravano, in una parola, una maledizione.

Ora, coi cambiamenti climatici in corso, e con il rapidissimo scioglimento delle fronti glaciali stiamo assistendo alla loro rapidissima e progressiva scomparsa, al loro irreversibile declino. Niente più ghiacciai, niente più draghi, è questo il futuro che ci attende, è questa la maledizione dei nostri tempi.

Parole chiave: Antropocene, cambiamento climatico, Alpi, draghi, ghiacciai, montagne, disastri

The Dragons of the Alps. Climate changes, Anthropocene and ice imaginaries

Abstract

In such a historical dramatic period for the future of our planet and their inhabitants, the Alpine region stands at the heart of climate and environmental debate, providing new outlooks about research and unedited inputs for the “humanities”. The Alpine space constitutes a point of convergence within the sacred, the eighteenth-century science, the popular orality, the christian hagiography, the classical mythology, the traditional knowledge and the memory; and it marks a symbolic universe and a preferential observation point from which to look at the contemporary world, and our relationship with “nature”.

The present contribution aims to presenting, through the *fil rouge* of the Alps, which have to be considered historical and cultural places built within space and time, the imaginaries linked to their symbolic and physical presence, the questions and the answers attempts that inhabitants and explorers of these places have formulated on the intention of giving “sense to the world” seizing its changes.

Among the many legends about popular orality — and not just — which punctuate the Alpine imaginaries, the most widespread one is provided by the presence of some threatening mythological characters which possess a “very sharp ability to see”, forked tongues enabling them to freeze the green alpine pastures: those are dragoons, fantastic beasts, related to water elements, even in their solid form, to “evil”, to “demons”, and they sometimes become a very personification of glaciers, symbols of unpredictability and threat of “climate changes”.

Until the end of eighteenth century, a period which coincides, according to some scholars, with the Anthropocene advent, little or nothing was known about glaciers, monstrous ice seas, sliding snakes rolling down to the valley, and whose tongues warmed their way among the canyons. For a long time threatening and massive glaciers remained a mystery.

Definitely the mountaineers feared them, they were scared about their progressive sloping forward, which could “to devour” pastures and fertile lands, just like it happened in the past ages, and the world “curse” was given to them.

In this moment, due to climate changes, and high speed melting of glacial fronts, we are witnessing to the glacier disappearance and its irreversible decline. No more glaciers, no more dragoons, this is the future we are expecting, this is the “curse” of our times.

Keywords: Anthropocene, climate change, Alps, dragoons, glaciers, mountains, disasters

1. Introduzione

Il presente contributo si propone di dar conto, attraverso il *fil rouge* delle Alpi, intese come luoghi storici e culturali costruiti nello spazio e nel tempo, e degli immaginari legati alla loro presenza materiale e simbolica, delle domande e dei tentativi di risposte che gli abitanti e gli esploratori di questi luoghi hanno formulato nell'intenzione di dare “senso al mondo” e di coglierne i cambiamenti. Lo spazio alpino si configura come punto di convergenza tra sacro, scienza settecentesca, oralità popolare, agiografia cristiana, mitologia classica, saperi tradizionali, e memoria, e costituisce un universo simbolico e un punto di osservazione privilegiato da cui guardare il mondo contemporaneo e il nostro rapporto con la “natura”. In un periodo storico drammatico per il futuro del nostro pianeta e per quello dei suoi abitanti, la regione alpina si pone al centro del dibattito sul clima e

sull'ambiente, fornendo nuove prospettive di ricerca e spunti di riflessione inediti.

2. Hic sunt dracones

Nonostante l'inesorabile riduzione dei loro imponenti ghiacciai per effetto dei cambiamenti climatici in corso, le Alpi² sono state e restano la più maestosa catena montuosa d'Europa. La loro storia è intensa; popoli di ogni sorta le hanno attraversate e vi si sono stabiliti, alle loro pendici culture diverse e lontane si sono incontrate, fuse, o scontrate, dando vita a tradizioni, miti fondatori e cosmologie così tanto differenti nel corso del tempo che «una regione era fiera delle proprie origini scandinave, un'altra di avere origini prussiane, una zona venerava un monaco irlandese, altrove i nomi dei luoghi avevano una chiara origine araba» (Fleming, 2012, p. 9). E tuttavia, nonostante tutta questa varietà, questa diversità, queste differenze, le Alpi rimasero a lungo uno spazio non tracciato sulle carte geografiche europee. Tanto lacunosa era la conoscenza relativa alle montagne, che la maggior parte di esse non aveva nemmeno un nome, oppure aveva nomi quali “Dolent”, “Maudit”, che ne evocavano gli aspetti di inaccessibilità e pericolo, o i miti (e le maledizioni) che le caratterizzavano. Fino alla seconda metà del Settecento le Alpi, così come le montagne che vi si erano originate, rimasero dei misteriosi oggetti, descritti nelle mappe in modo approssimativo e talvolta immaginario. Ciò che appariva sugli atlanti di tutto il mondo divenne un monito inconsapevole di quanto poco gli europei sapessero di quell'ambiente, sconosciuto, che si trovava proprio in mezzo al loro continente (Fleming, 2012, p. 12). Lo storico Charles Durier notò, nel 1877, nelle prime righe della sua famosa monografia “*Le Mont Blanc*” come il Monte Bianco, la più alta e imponente montagna d'Europa, fosse rimasto per millenni al di fuori di qualsiasi resoconto:

² Il nome *Alpi* compare per la prima volta nelle *Storie* di Erodoto, che ne parla però a proposito di un fiume affluente del Danubio. L'etimologia sembra rimandare al latino “*albus*”, bianco, e una conferma ci giunge dal grammatico romano Sesto Pompeo Festo che attesta l'origine della catena proprio a partire da *albus*, termine che i Sabini pronunciavano *alpus*: «Sabini tamen alpum dixerunt: unde credi potest nomen Alpium a candore nivium vocitatum» e che usavano per indicare quell'arco di montagne sempre innevate anche durante la stagione estiva. Si veda: Cervani, 1978.

La montagna sorge al centro degli stati più popolosi e più evoluti della terra: essa è anzi l'asse attorno a cui ha ruotato e ancora ruota la civiltà europea. Con la sua altezza considerevole sovrasta tutto quanto la circonda, e per stagliarsi più nitida nel blu del cielo, la sua cima, a una latitudine felice e temperata, è eternamente rivestita di un mantello di nevi. Eppure, in venti secoli non uno storico, né un viaggiatore, né uno scienziato, né un poeta la nomina o almeno vi fa allusione. Nella corsa che il sole descrive quotidianamente, essa proietta la sua ombra su almeno tre nazioni di lingua diversa e tuttavia resta totalmente ignorata; migliaia e migliaia di uomini la vedono, ma nessuno ci bada (Durier, 1877, p. 11 e ss).

In questo clima di “indifferenziazione topografica”, si faceva ricorso al generico “*les glacières*”³, con cui nella cartografia venivano abitualmente indicati non solo i picchi inesplorati del Monte Bianco, ma anche tutti gli altri gruppi glaciali del Monte Rosa o delle montagne dell'Oberland bernese, e le regioni alpine ignote, un po' come dire: “*hic sunt leones*” o, meglio, “*hic sunt dracones*”. E — lo vedremo nei prossimi paragrafi — di draghi nelle Alpi ce n'erano eccome; tanto conosciuti (e temuti) nelle tradizioni orali dei montanari che ne tramandavano leggende, profezie e maledizioni, quanto popolari tra le carte degli scienziati che nel Secolo dei Lumi ne avevano addirittura tentato una classificazione sistematica.

Il freddo e i ghiacci sulle Alpi sono sempre stati dei fattori decisivi per scoraggiarne l'esplorazione, e almeno fino alla fine dell'età moderna, data la brevità, l'incertezza, e la mancanza di agi della vita dell'epoca, la maggior parte delle persone non si sarebbe sognata di sottoporsi a “ulteriori fatiche”; scalare una montagna, anche solo una volta, sarebbe stato un impegno non solo non necessario, ma anche inutile e dispendioso. C'era poi il problema concreto delle montagne, della loro geomorfologia, che le rendeva ripide, inospitali, spaventose e potenzialmente pericolose; inoltre erano alte, e altezza significava non solo vertigine e pericolo, ma anche “anatema” (Fleming, 2012, p. 10), qualcosa di insieme sacro e proibito. Qual era l'utilità delle cime? Nessuna. Il loro terreno arido non poteva essere coltivato; attraverso i loro passi rocciosi si potevano fare commerci solo a prezzo di grandi difficoltà, e in più per quasi la totalità dell'anno erano ricoperte di ghiaccio, e di fatto irraggiungibili. Ma qualcosa stava cambiando. In un clima di vivace fermento culturale i resoconti dei primi

³ L'uso del termine *glacière* al femminile prevalse sul maschile *glacier* fino a Ottocento inoltrato, come in italiano il termine *ghiacciaja* prevalse sul termine *ghiacciajo*.

viaggiatori dell'epoca, che narravano di creature fantastiche, di maledizioni e di vette inaccessibili, destarono l'interesse di molti, studiosi e letterati, che cominciarono a guardare alle Alpi con curiosità. L'epoca era quella dei "grandi viaggi di esplorazione" oltre i confini della società occidentale; durante tutto il Settecento, mentre la "fiducia nella ragione" apriva a nuove scoperte teoriche, ebbero luogo vere e proprie spedizioni scientifiche per terra e per mare. L'esplorazione del Pacifico vide i celebri viaggi del britannico James Cook⁴, di Samuel Wallis, e dei francesi La Pérouse e de Bougainville⁵, solo per citarne alcuni. E come non notare delle somiglianze tra le esplorazioni che venivano condotte nel corso del Settecento in terre lontane ed esotiche, e quelle nelle alte vallate alpine? Le Alpi, come nota lo storico Fergus Fleming (2003, p. 10), non possedevano l'arcigna austerità dell'Artico o la secca alterità del Sahara, tuttavia avevano la medesima aura di inaccessibilità; le loro vette più alte erano sconosciute, e intorno ad esse era stata intessuta una rete di miti e leggende che aveva stuzzicato la fantasia e gli immaginari - poetici, letterari, accademici, scientifici - nel tempo, il cui eco è giunto fino a noi.

3. Avanzata glaciale e punizione divina

È una caratteristica della storia delle Alpi l'alternanza di fasi di ritiro dei ghiacciai seguite da successive espansioni ma, come nota lo storico Camanni, nessuno sguardo collettivo «si era mai spinto così avanti (o così indietro) da collocare nell'ordine dei decenni o dei secoli le variazioni di breve periodo. Così, nella visione dei valligiani del dopo Medioevo, i ghiacciai avanzavano e basta, e forse non si sarebbero più fermati» (Camanni, 2010). La metafora del "ghiaccio vivo" (Camanni, 2010, p. 121), dotato cioè di una qualche forma di "agency", o "volontà" di azione generalmente distruttiva, è entrata negli immaginari alpini con vigore già a partire dalla fine del '500. Lo storico del clima Le Roy Ladurie (1982) evidenzia come proprio in quegli anni i ghiacciai abbiano dato i primi evidenti segni di una inesorabile avanzata. Fin dagli inizi della Piccola

⁴ I viaggi intrapresi da Cook nel 1768 e nel 1772 inaugurarono una nuova era nel campo delle esplorazioni con metodi di misurazione precisi sistematici che consentirono di risolvere molti enigmi geografici: fu Cook a scoprire le isole Hawaii e a fornire le prime cartografie corrette della Nuova Zelanda e delle coste orientali dell'Australia.

⁵ De Bougainville nel 1771 pubblicò il suo *Viaggio intorno al mondo*. Si veda: Sozzi, 1983.

glaciazione⁶, il problema più visibile e catastrofico, oltre che il meglio documentato, fu la relazione tra espansione glaciale e alluvioni: i ghiacciai che scendevano verso valle ostruivano i corsi d'acqua che vi si generavano, provocando degli invasi e dei laghi di sbarramento destinati a tracimare travolgendo tutto quanto si trovasse a quote inferiori. È il caso del lago di Santa Margherita — la santa cattolica che uccise il drago che l'aveva inghiottita — originato dal ghiacciaio del Rutor, nel bacino della valle di La Thuile in cui periodicamente «la spinta idrostatica era tale da provocare il cedimento della diga di ghiaccio e il conseguente, rapido, svuotamento del catino lacustre con trasferimento verso valle di una devastante onda di piena che spazzava tutta la valle di La Thuile fino a raggiungere, in talune occasioni, anche la piana di Aosta!» (Mortara, 2006).

Nella seconda metà del XVI secolo le stagioni si raffreddarono rapidamente, e intorno al 1600 l'avanzata dei ghiacciai, spettacolare e disastrosa, coinvolse tutte le Alpi. I dati relativi al fenomeno che abbiamo a disposizione si basano sulle cronache dell'epoca e su alcuni riferimenti particolari, quali: vendemmie, raccolti, alluvioni, e registri parrocchiali. Nel Seicento, ad esempio, la valle di Chamonix, sul versante francese del Monte Bianco, fu oggetto di ben sette “visite pastorali di conforto” per l'avanzata dei ghiacciai, tante quante ne vide nei 215 anni precedenti (Guichonnet, 1984). Nel 1644 gli amministratori della cittadina savoiarda pregarono il monsignore Charles de Sales di esorcizzare il Glacier des Bois (il ghiacciaio dei boschi) che incombeva sul fiume Arve, e che avrebbe potuto sbarrarne il corso travolgendo l'intero paese. «All'inizio di giugno il prelado, alla testa di una processione di trecento fedeli, benedì il grande e spaventevole ghiacciaio spinto giù dall'alto dei monti e compì identica cerimonia dinanzi ai ghiacciai del Tour, dell'Argentière e dei Bossons» (*ibidem*). L'esorcismo venne poi ripetuto nell'ottobre del 1664 e nell'agosto del 1669.

Nel 1690 gli abitanti del villaggio di Chamonix fecero venire il vescovo di Annecy ai piedi del Monte Bianco per praticare un esorcismo (Camanni, 2014) sui ghiacciai che minacciavano di spazzarli via. La loro avanzata, negli immaginari mitico-religiosi dell'epoca, è stata associata al castigo per i peccati commessi dalle popolazioni locali: nei paesi cattolici vennero eretti ovunque oratori e cappelle votive titolati ai santi e alla Madonna delle Nevi per invocare protezione e perdono.

⁶ Su questo, e su altri dati relativi alle periodizzazioni climatiche il riferimento è il volume di Le Roy Ladurie, 2004.

Vale la pena di accennare a una serie di leggende molto comuni, diffuse in pressoché tutte le Alpi, che spiegano l'avanzata glaciale come esito di una punizione divina. Con minime variazioni, un buon numero di narrazioni della tradizione alpina fa riferimento ad un episodio scatenante: si tratta dell'ospitalità, o della carità, negata a un mendicante che, dopo aver bussato a tutte le porte del villaggio, si allontana lanciando un anatema, oppure della profanazione del latte⁷ e del pane — nutrimenti preziosi, rari ed essenziali nelle Alpi. In entrambi i casi i villaggi e i loro abitanti saranno destinati a finir sepolti sotto una coltre di ghiacci perenni. Paradigmatica — proprio in quanto tipica anche di altri contesti alpini — è la leggenda della città di Félik sul Monte Rosa, in Valle d'Aosta:

Una sera d'autunno, al calar della notte, un povero vecchio con un bastone in mano arrivò alla città di Félik, e chiese da mangiare e un po' di fieno o di paglia per passare la notte. Lo misero spietatamente alla porta, dopo averlo preso in giro e maltrattato. Il mendicante attraversò la città e si diresse verso il colle ripetendo queste parole: “stasera nevierà, domani nevierà, dopodomani nevierà nella città maledetta, e non si salverà più!”. Venne ingiuriato da tutto il paese. Il poveretto passò il colle e dalla sera stessa cominciò a cadere una neve rossa come il sangue... nei giorni seguenti la neve continuò ostinatamente a cadere seppellendo per sempre la città maledetta sotto il suo lenzuolo, formando ciò che oggi si chiama il ghiacciaio del Félik (Camanni, 2017, p. 46).

Il racconto della “città maledetta” ricoperta dai ghiacci a seguito di una profezia è attestato anche per un altro ghiacciaio valdostano, quello del Rutor — esistono narrazioni identiche sia sul versante italiano, quello di La Thuile, sia su quello francese di Tarantaise. Nella leggenda del ghiacciaio del Rutor fu Gesù Cristo in persona ad assumere le sembianze del mendicante che chiedeva al ricco montanaro un po' di latte in cui bagnare il pane. L'uomo, pur di non accontentarlo, versò sul prato tutto il prezioso “oro bianco”, e a quel punto il mendico esclamò: «guardate che per gran tratto biancheggiano i prati!» (Polia, 2007). Immediatamente cadde una neve fitta e incessante che si trasformò in ghiaccio e ricoprì i pascoli e la casa dell'avar.

Analoga sorte toccò alla valle di Chamonix: emblematico è il caso del ghiacciaio della Mer de Glace, sul versante francese del Monte Bianco:

⁷ La stessa leggenda è attestata anche a proposito dei ghiacciai del Bernina.

Un giorno, a quanto si racconta in paradiso, un povero aveva fatto il giro del villaggio nella zona dell'alta valle di Chamonix senza ottenere un tozzo di pane. Tanta durezza di cuore suscitò indignazione in cielo, al punto che l'angelo più infiammato della corte celeste si propose di fare vendetta. Indossa abiti da mendicante, prende una bisaccia e va a bussare a tutte le porte del villaggio inospitale, ma ogni volta viene cacciato. Giunto all'ultima casa, ripeté per l'ultima volta la sua preghiera, ma il padrone di casa gridò di andare a stendere la mano da un'altra parte. Allora dietro di lui spuntò una ragazza che, nascondendo una pagnotta sotto il grembiule, trovò la maniera di farla scivolare nella mano del mendicante senza che il padre di lei se ne accorgesse. Improvvisamente il povero, che si era trasfigurato, accostandosi alla ragazza le disse: - presto, prendi tutto quello che hai di più prezioso, abbandona il villaggio maledetto, perché la vendetta divina è imminente. La ragazza ubbidì. Mentre si allontanava portando con sé la conocchia, rivolgendo uno sguardo indietro, al posto del villaggio, vide che un mare di ghiaccio lo aveva inghiottito con tutti suoi abitanti (Sébillot, 1904, p. 12).

Questa maledizione si sarebbe estesa all'insieme della valle, e Horace Benedict de Saussure ce ne riporta un breve resoconto:

La gente della nostra città e dei dintorni dà al Monte Bianco e alle montagne coperte di neve che lo circondano il nome di “Montagnes Maudites”; io stesso ho sentito dire nella mia infanzia da contadini che tali nevi eterne erano la conseguenza di una maledizione che gli abitanti di quelle montagne si erano attirati con le loro malefatte. Ecco perché, fino a quando non si conobbe questa brava gente come la si conosce oggi, una tale superstizione — per quanto assurda sia — ha potuto servire da comodo fondamento all'opinione sfavorevole, che si era radicata anche tra persone al di sopra di simili pregiudizi (de Saussure, p. 12).

Per gli abitanti della Chamonix del Settecento queste montagne erano letteralmente “maledette”, *maudites*, ed erano viste come il rifugio di creature malvagie, demoni, streghe, e spiriti, esorcizzate e cacciate dai preti e dalla Chiesa ai confini di quello che allora si considerava il “mondo abitato”. Le Roy Ladurie, in *Tempo di festa, tempo di carestia* (1982), ha ben documentato come nel 1730 la Mer de Glace fosse il più invasivo di tutti i bacini glaciali della Savoia; tanto da aver fatto cristallizzare la leggenda della “montagna maledetta” proprio attorno alle sue pendici.

La leggenda, che ritroviamo anche nell'agiografia di San Bernardo da Mentone, fondatore dell'omonimo ospizio al passo del gran San Bernardo, narra dell'origine demoniaca del Mont Malet — oggi Mont Mallet — e dei ghiacciai del Monte Bianco:

Il Santo, dopo aver esorcizzato il diavolo che dominava il passo del gran San Bernardo, gli ordina di andarsi a gettare nei precipizi dei Monts Malets, a due leghe di là, verso ovest, tra la diocesi di Aosta, di Ginevra e di Sion, e di non allontanarsene fino alla consumazione del mondo (Durier, 1877, p. 17).

Il diavolo, rifugiatosi sul monte è il “gigante” (o il drago, a seconda delle tradizioni) che si vendica degli uomini coprendo di ghiaccio le loro valli. La crescita glaciale sarebbe pertanto “opera del demonio”, e l'unico modo per difendersi da questa parrebbe essere soltanto il ricorso all'esorcismo. Gli abitanti della valle non esitarono a mettere in atto tutte le contromisure del caso e, come risulta dagli archivi comunali di Chamonix, nel 1643 le processioni si moltiplicarono:

Avendo anche sentito dire che c'era qualche maleficio in mezzo a quei ghiacciai [...], gli abitanti del comune, passate le Rogazioni, vi salirono in processione per implorare l'aiuto di Dio e ottenere protezione e sicurezza da quel pericolo (Blanchard, 1913, pp. 446-447).

Per tutto il '700 le cronache registrano tragedie e devastazioni causate dall'avanzata glaciale. Sul versante italiano del Monte Bianco, in Val Vény, il paese di Saint-Jean-de-Pertuis venne inghiottito dal ghiacciaio della Brenva durante una delle sue fasi di espansione. Su questo episodio la leggenda⁸ narra che gli ingrati abitanti del villaggio, avendo raccolto fieno in abbondanza durante la festa di Santa Margherita, il 15 luglio, furono puniti per non averle reso adeguatamente grazie con le preghiere; per questo tutti i loro beni vennero divorati dai ghiacci. Santa Margherita, la patrona degli agricoltori, colei che sconfisse il drago con la forza della fede, punì gli irrispettosi valligiani ricoprendo di ghiacci le pendici della Val Vény, e con esse le loro case, i pascoli e i campi. I “draghi” di ghiaccio, con le loro spaventose lingue infernali, stavano scendendo a valle seminando

⁸ Si veda: Aliprandi G., Aliprandi L., 1986.

distruzione e devastazione in quei territori che gli uomini e le donne del tempo avevano pazientemente bonificato, coltivato, addomesticato.

Con l'avanzata glaciale, ad andar perduti non erano soltanto i campi e i villaggi che si trovavano alle quote più elevate; anche le antiche vie transalpine erano divenute impercorribili per buona parte dell'anno, rendendo spostamenti e commerci estremamente difficoltosi, per non parlare degli alti passi e dei colli di collegamento tra i due versanti del Monte Bianco. I viaggiatori che nel Settecento visitavano "les glacières" sul versante francese del Monte Bianco avevano diffusamente sentito parlare di un antico sentiero che conduceva verso la Valle d'Aosta:

Le nostre guide ci assicurarono che ai tempi dei loro padri la Ghiacciaia era molto ridotta; e che inoltre c'era lungo quelle valli un passaggio da cui si poteva in sei ore di tempo entrare nella Valle d'Aosta. Ma che in seguito la Ghiacciaia era talmente cresciuta che in quel momento il passaggio era bloccato, e che di anno in anno il ghiaccio continuava ad aumentare (Ferrand, 1993, p. 15).

Vent'anni dopo, il duca de La Rochefoucauld d'Enville raccolse una testimonianza più precisa:

Quel che è sicuro è che una quarantina d'anni fa esisteva un collegamento frequentato tra Courmayeur, piccolo villaggio della Valle d'Aosta, e Chamouny. L'itinerario che all'incirca seguivano è questo: salivano il Mont Logan che sta dall'altra parte del Glacier des Bois (che è il ghiacciaio dove siamo stati), passavano dietro all'anguille du Dra, montagna che sorge esattamente di fronte a Mont-Tanvert, là dietro incontrava la grande valle di ghiaccio che traversavano, scendendo nella Valle d'Aosta nei pressi di Courmayeur per un ghiacciaio simile a quello che abbiamo visto, o per qualche montagna adesso. Il percorso richiedeva dalle sei alle sette ore. Il fratello di una nostra guida è stato l'ultimo a compiere il tragitto. Un improvviso cambiamento delle condizioni della Valle, piuttosto frequenti in quella zona, gli rese impossibile il rientro da quella via. Fu costretto a tornare per il monte San Bernardo e il Vallese, che richiede un giro molto più ampio (de La Rochefoucauld, 1893, p. 481).

Benché il racconto appaia poco verosimile, la periodizzazione storica e climatica attesta la ripresa della crescita glaciale verificatasi secondo anche quanto mette in evidenza Le Roy Ladurie (1967) proprio intorno al 1720. Più in generale, questa ripetuta affermazione dell'esistenza di un passaggio

perduto dalla Francia verso Courmayeur testimonia la presa di coscienza di una drammatica avanzata dei ghiacciai di lunga durata.

4. Draghi tra mito, scienza, e linguistica

A proposito di avanzata glaciale, alcune delle leggende alpine più suggestive sono rappresentate dall'apparizione di un personaggio mitologico davvero particolare: si tratta del drago, un animale fantastico e spaventoso, apparentato ai serpenti — con cui condivide talvolta la caratteristica struttura corporea, talaltra l'origine diabolica —, e dotato di forza e di poteri sbalorditivi.

Il termine deriva dal greco δράκων (*dràkon*), serpente. L'etimologia di riferimento è stata spesso discussa: connessa col verbo δέρκεσθαι (*dèrkesthai*) “guardare”, probabilmente si riferisce ai poteri legati allo sguardo di queste bestie. Nel XVIII secolo, in tutta serietà, un rispettabile scienziato enumerò le diverse specie di draghi che popolavano le valli alpine: il medico e naturalista Johann Jakob Scheuchzer, membro eminente della Royal Society e grande viaggiatore alpino, nel suo *Itinera per Helvetiae alpinas regiones*, nel 1723 censì tutti draghi “attestati” in Svizzera, con tanto di incisioni e figure molto dettagliate. Sulla base di un certo numero di testimonianze orali, ritenute attendibili, compilò un elenco di queste creature: una aveva il corpo di un serpente e la testa di un gatto, un'altra aveva quattro zampe corte e un collare, una terza era un serpente dotato di ali di pipistrello. L'esemplare più strano di tutti aveva una testa fulva di gatto, una lingua da serpente, zampe squamate e una coda pelosa e biforcuta. Scheuchzer respinse la maggior parte dei racconti sui draghi, ma a quelli cui credeva — compresi tutti quelli citati — accordava pieno rispetto (Fleming, 2012, p. 17). E ancora, il filologo Johann Georg Altmann nel 1730 dedicherà all'argomento questa conclusione:

Non starò tuttavia a stabilire se vadano considerati come un genere particolare di animale, o come dei mostri di serpente, secondo quel che vari autori hanno sostenuto. Tutto quel che posso dire è che i draghi non sono tutti della stessa specie, perché ce ne sono di quelli con le ali e di quelli con i piedi (Aa. Vv., 1730, p. 9).

Non tutti gli credettero, tuttavia per diversi anni sulle Alpi calò un “rispettoso silenzio”. Nel Settecento poco o nulla si sapeva dei ghiacciai e della loro “leggendaria fauna”, di cosa muovesse quei mostruosi mari

ghiacciati che scivolavano costantemente e inspiegabilmente a valle, e le cui lingue si insinuavano nella maggior parte delle vallate. Minacciosi e possenti, i “draghi di ghiaccio” rimasero a lungo un mistero.

Nell’iconografia le grandi lingue glaciali erano spesso raffigurate con sembianze di drago: celebre è l’incisione di H. G. Willink “*Wilderwurm Gletscher*”, un’illustrazione allegorica realizzata nel 1892 per l’opera di C.T. Dent, “*Mountaineering*” (Figura 1).

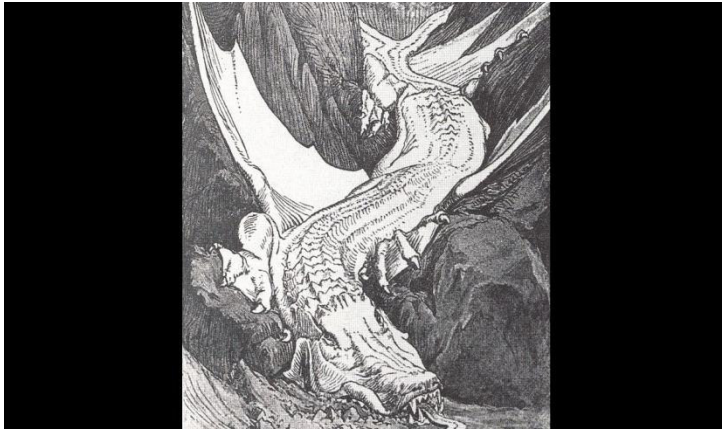


Figura 1 - *Wilderwurm Gletscher*.

Fonte: <http://www.alexroddie.com/2015/01/illustrations-from-after-alpine-golden.html>.

Il drago è una figura onnipresente nella storia della cultura occidentale e, anzi, si può dire che compaia in ogni tempo e in ogni angolo di mondo sotto varie forme: a partire dal primordiale *Tiāmat*⁹ — la dea degli oceani vinta dal dio babilonese *Mardouk* —, o dal biblico *Leviatano*, passando per il mito greco di *Perseo* che salvò *Andromeda* uccidendo *Cetus*, il mostruoso drago marino del dio *Poseidone*, fino ai “serpenti alati” egizi, o ancora alle divinità *Maya*, e agli innumerevoli dragoni che abitano le terre d’Oriente¹⁰. Spesso citato in episodi agiografici — si vedano le vite dei santi *Margherita*, *Michele* e *Giorgio* —, nelle tradizioni alpine e nelle leggende, il drago rappresenta l’incarnazione di forze naturali distruttive e terribili, è simbolo demoniaco ed emblema del “male” che opprime le popolazioni del nord. La

⁹ Nella mitologia babilonese, *Tiāmat* è la madre di tutto il cosmo, la dea primordiale degli oceani e delle acque salate, e viene raffigurata con sembianze di drago o di serpente marino.

¹⁰ Per una storia illustrata dei draghi si veda: *Shuker*, 2007.

leggenda¹¹, molto diffusa anche nella mitologia scandinava, della lotta strenua tra un drago (sopraffattore e malvagio) e un toro (difensore dei popoli oppressi) sarebbe alle origini della fondazione di diverse città europee, tra cui *Augusta Taurinorum*, l'attuale Torino. E ancora un torello sarebbe stato protagonista della "liberazione" del vallone di Loo¹², nelle alte terre walser del Lys, in Valle d'Aosta, reso inaccessibile dalla presenza di un drago che terrorizzava gli abitanti. Il toro — simbolo di fertilità già nelle culture neolitiche —, liberò il vallone dalle angherie del drago che impediva agli uomini e alle donne di montagna di avventurarvisi, di coltivare i campi, di portare al pascolo le bestie; in una parola, di insediarsi con la loro cultura. In un'altra leggenda walser troviamo qualche indizio sul tipo di vessazioni che la popolazione alpina era costretta a subire ad opera dei draghi che avevano preso a dimora i ghiacciai del Monte Rosa: «in una di quelle cavità s'era stanziato un terribile e mai sazio drago, il quale non solo divorava quanti gli venivano a tiro, uomini ed animali, ma, di tanto in tanto, spinto dalla fame, lasciava la tana per risalire il vallone a caccia di prede, spargendo ovunque il terrore»¹³. L'immagine di devastazione e distruzione è presente in modo nitido in tutte le leggende che vedono protagonisti i draghi; questi esseri spaventosi delimitavano, segnavano in qualche misura un confine, un punto di non ritorno oltre al quale l'umanità non poteva avventurarsi: i ghiacci. Non solo, spesso risalivano (o ridiscendevano) i valloni, e inseguivano le "tracce di umanità" distruggendo inesorabili e insaziabili tutto quanto gli si presentasse dinanzi.

Come osserva Camanni «l'acqua rappresenta l'altra faccia del ghiaccio in forma liquida: l'acqua che gela diventa ghiaccio, il ghiaccio che scioglie ritorna acqua. Ne deriva una simmetrica paura dei ghiacciai in ogni età: quando avanzano inghiottendo coltivazioni e case, oppure si sciolgono troppo in fretta provocando alluvioni e inondazioni» (Camanni, 2010, p. 27). La natura acquatica — sia essa riferita allo stato liquido o a quello ghiacciato e nevoso — del drago è abbondantemente documentata nella mitologia classica e mondiale, e se ne trova traccia anche nella semantica

¹¹ La leggenda narra di un drago che terrorizzava le popolazioni celtiche e liguri che si erano insediate nella piana tra i fiumi Padus (Pò) e la Furia Minor (Dora Riparia), finché un giorno un toro non lo riuscì a sconfiggere combattendo fino alla morte. Gli abitanti della zona vollero dedicare a questo animale-eroe l'edificazione del loro primo insediamento. Si veda: Jorio, 2006.

¹² La leggenda, che affonda le sue radici in epoche antichissime è raccolta nel volume: Christillin, 1970.

¹³ La leggenda fa parte della raccolta curata da Gatto Trocchi, 2003.

romanza. Negli studi di linguistica storica¹⁴ il termine arcaico *draco* compare diffusamente nelle regioni alpine occidentali, in particolare in quelle franco-provenzali, in riferimento ad elementi acquatici come “torrente” o “sorgente”, ma anche in relazione a fenomeni a carattere disastroso legati alle piene dei fiumi e alle precipitazioni quali “allagamenti”, “inondazioni”, “frane”, “valanghe”, “cadute di massi”. Il linguista Mario Alinei ci offre una panoramica degli igronomi e dei toponimi che derivano da questa comune matrice, e che sono caratterizzati da un riferimento alla potenza devastatrice dell’acqua (Alinei, 2003). Interessante notare come alcuni verbi quali *dragonàre* — diffusosi nelle Alpi in epoca napoleonica col significato proprio di “allagare” —, o ancora *dracàre* — sinonimo di “nevicare grosso” — condividano un’origine dragonesca. In Francia e in Valle d’Aosta troviamo attestazioni di *drac* (drago) anche come sinonimo di “diable”, “revenant”, o “diavolo”, in riferimento ad elementi naturali — come abbiamo accennato ad esempio per l’origine demoniaca del *Mont Mallet*.

E ritengo che non sia un caso che sul versante francese del Monte Bianco le due cime più imponenti che dominano e “vegliano” sulla valle di Chamonix si chiamino proprio *Aiguilles du Dru*, o *Les Drus*. E a proposito di disastri e di impatti dei cambiamenti climatici, il pilastro del *Petit Dru* (la cima conquistata nel 1955 dal leggendario alpinista Walter Bonatti) oggi non esiste più; questo gigante di pietra e ghiaccio si è sgretolato nell’estate del 2005 a causa dello scioglimento del permafrost — che ha come funzione principale quella di far da collante per lo strato roccioso più profondo. Negli ultimi anni su queste e su altre cime alpine si stanno susseguendo crolli di roccia e smottamenti di grave entità; con l’innalzamento delle temperature, infatti, il ghiaccio perenne che per migliaia di anni aveva riempito i crepacci delle montagne e garantito la stabilità dei versanti sta inesorabilmente fondendo, riducendo in briciole intere pareti di granito.

5. I ghiacciai tra religione e “scienza moderna”

E mentre gli abitanti delle Alpi guardavano ai cambiamenti — climatici e morfologici — del loro ambiente come a delle maledizioni o a dei castighi divini, la scienza dell’epoca, alle prese con gli stessi grandi misteri, muoveva i primi passi al di fuori del “sacro”; tra il 1774 e il 1784 lo

¹⁴ Si vedano: Alinei, 1989, 2000.

scienziato ginevrino Horace Bénédict de Saussure condusse una prolungata esplorazione delle Alpi. Il suo scopo, condiviso da molti geologi dell'epoca, era di scoprire come si fosse formato il paesaggio. Le teorie del sollevamento e dell'erosione, per quanto elementari ci possano sembrare oggi, nel Settecento erano ancora in discussione. E se a livello teorico tali principi erano già compresi e condivisi, la loro applicazione era frenata dalla Bibbia, per cui l'affermazione che in un certo momento il globo fosse stato sommerso dalle acque veniva accettata senza discussione.

L'irrefutabilità di tale dottrina dipendeva interamente dal clero, il cui potere, quando non era esplicitamente temporale agiva e influenzava indirettamente quello della nobiltà. «La “camicia di forza” della Bibbia era talmente stretta che perfino scienziati economicamente indipendenti come de Saussure si rifiutavano di approvare una teoria che escludesse il “diluvio universale”» (Fleming, 2012, p. 34). Il “sistema di conoscenze” della società dell'epoca, di cui religione e scienza erano parte fondamentale e imprescindibile, mostra bene come la condivisione e l'adesione alle “credenze” siano da sempre, e storicamente, tutt'altro che omogenee e meccaniche: ogni sistema religioso, come ci ricorda Jack Goody (2000), contiene degli spazi per l'incertezza, l'incredulità, il dubbio, o per lo meno per l'indifferenza, l'“adesione puramente formale e superficiale” (Comba, 2008).

Ogni religione prevede una serie di «quadri generali di ordinamento e di interpretazione della realtà, all'interno dei quali si muove il comportamento e si effettuano le scelte e le strategie dei singoli» (*ibidem*). Una religione comprende quindi anche una “visione del mondo”, un “sistema delle credenze più ampiamente diffuse” (Smart, 1983, p. 4), un insieme di “concezioni di ordine generale dell'esistenza” (Geertz, 1966, p. 4) che forniscono le cornici di riferimento più ampie per l'interpretazione della realtà. L'idea del “diluvio universale” era pronta per essere gradualmente scardinata, con tutte le conseguenze che questo avrebbe comportato per la società, la scienza e la cultura. Le Alpi tennero così a battesimo l'avvio di tutta una serie di studi e di ricerche che nel giro di qualche decennio costituirono il punto di rottura tra “religione” e “scienza moderna”. Ma che cosa tali osservazioni avrebbero rivelato non era certo (de Saussure credeva ancora che le Alpi fossero state un tempo isole in un mare primordiale e sperava pertanto, in modo pre-darwiniano, che avrebbero chiarito le origini della specie umana) (Fleming, 2012). Quanto ai ghiacciai, si può dire che costituissero la sfida scientifica del secolo. Come si erano formati? Perché si muovevano? E a che velocità? Qual era la causa delle morene che si accumulavano ai loro margini, e al centro? Perché avanzavano e si

ritiravano in modo tanto inesplicabile? E, cosa più importante, avevano forse qualcosa a che fare con le cosiddette rocce “erratiche”? Ovvero quei macigni, totalmente estranei al paesaggio nel quale giacevano, che si incontravano disposti ad altitudini inspiegabili in tutto il Nord Europa, e in modo particolare in Svizzera e sul massiccio del Monte Bianco. Per la maggior parte di queste domande erano state formulate varie risposte, e anche se il passaggio dall’interesse per i ghiacciai a quello per i fenomeni ad essi connessi era ancora di là da venire, si stavano gettando le basi delle scienze climatiche e meteorologiche.

Le origini della climatologia storica sono piuttosto recenti, poiché l’idea stessa dell’esistenza di “epoche climatiche” con caratteristiche così fortemente differenti rispetto a quella attuale, si è affermata solo tra gli anni Trenta e Quaranta dell’Ottocento. E lo ha fatto grazie alle prime — fondamentali — intuizioni di un gruppo di naturalisti, per lo più di origine elvetica, tra cui dobbiamo ricordare il già ampiamente citato de Saussure, che, nello spazio di qualche decennio di intensa discussione scientifica, giunsero a formulare la “teoria delle glaciazioni”.

Nella storia dei ghiacciai era dunque conservata la chiave per accedere ai segreti del clima, una considerazione alla quale era giunto sorprendentemente anche Emmanuel Kant, con straordinario anticipo rispetto alle teorie glaciali apparse solamente diversi decenni più tardi (Bonardi, 1998, p. 55). Il filosofo tedesco, nelle sue lezioni di geografia fisica tenute all’Università Albertina di Königsberg e pubblicate¹⁵ nel 1798, sosteneva già che la presenza di archi morenici paralleli nei pressi delle fronti glaciali fosse riconducibile a probabili, ripetuti, avanzamenti dei ghiacciai avvenuti durante “fasi climatiche” fredde.

6. La climatologia tra Alpi e Antropocene

Il contributo della regione alpina alla nascente “scienza del clima” è stato fondamentale. Sia a partire dalle primissime ipotesi sulle macrovariazioni climatiche del passato, fondate sull’osservazione dell’ambiente alpino, e

¹⁵ Kant tenne dal 1756 al 1796 numerose lezioni di geografia fisica presso l’Albertus-Universität di Königsberg, confluite nei volumi di *Geografia fisica* nell’edizione pubblicata da Gottfried Vollmer tra il 1801 e il 1805, e nelle riedizioni critiche curate da Theodor Rink, apparse nel 1802 in due volumi presso gli editori Göbbels e Unzer di Königsberg: *Immanuel Kant’s physische Geographie*.

formulate dagli svizzeri Venetz¹⁶ e Agassiz¹⁷ nella prima metà dell'Ottocento; sia con la nascita di un metodo storico di ricostruzione del clima, del tutto innovativo, ascrivibile al pionieristico studio di Umberto Monterin¹⁸ negli anni Trenta del Novecento sull'area della Valle d'Aosta, sia poi con la successiva, magistrale, lezione di Le Roy Ladurie (1967) sui movimenti dei ghiacciai alpini durante la Piccola Età Glaciale.

Nella premessa al suo saggio¹⁹ *Le variazioni secolari del clima del Gran S. Bernardo: 1818-1931 e Le oscillazioni del Ghiacciaio del Lys al Monte Rosa: 1789-1931* Monterin esplicitò l'obiettivo delle sue ricerche: indagare, anche storicamente, la corrispondenza fra l'andamento delle condizioni climatiche e le oscillazioni glaciali, a partire dall'analisi del ghiacciaio del Lys, sul versante meridionale del Monte Rosa, nella valle di Gressoney. Il geografo notò un'alternanza tra avanzate del fronte glaciale, e periodi di ritiro: tra il 1843 il 1860 il ghiacciaio del Lys si espanse fino a ricoprire alcune frazioni d'alta quota adibite a pascoli.

Pur ammettendo che i valori delle precipitazioni, dati per il Gran San Bernardo fra il 1836 e il 1841, siano un po' esagerati — essendo stato introdotto il sistema metrico decimale per le letture delle precipitazioni e quello dei gradi centesimali per la determinazione della temperatura, innovazione che per quei bravi monaci richiede un po' di tempo per impraticarsene — ad ogni modo è indubbio che le precipitazioni, specialmente le nevose degli inverni, furono durante quel periodo piuttosto elevate. E tali si mantennero anche dopo il 1840. [...] A partire dal 1850 in virtù dei notevoli aumenti delle precipitazioni, durante quel periodo e negli anni precedenti, nonché per il rapido, profondo e persistente abbassamento della temperatura [...] la discesa del ghiacciaio si trasformò, per così dire, in una vera corsa verso il basso. [...] Ad ogni modo l'avanzamento continuò in modo abbastanza forte fino a tutto il 1859 con notevole sviluppo sia in potenza che in estensione nelle parti laterali.

¹⁶ L'enunciazione concettuale della “teoria glaciale” e, indirettamente, la spiegazione riguardo l'origine e la posizione attuale dei massi erratici, si deve a Ignaz Venetz: Venez, 1833.

¹⁷ La teoria delle glaciazioni deve il suo definitivo sviluppo all'opera di un altro illustre scienziato, il paleontologo e, in seguito più noto come glaciologo, svizzero-americano Louis Agassiz, grazie alle cui intuizioni finalmente si cominciarono ad esplorare le relazioni che legavano i ghiacciai al clima.

¹⁸ Il riferimento è al suo saggio sul clima: Monterin, 1932, pp. 59-184.

¹⁹ Si veda: Monterin, 1897, pp. 151-287.

Col 1862 iniziò una nuova fase di progressivo ritiro glaciale, che mise allo scoperto un'ampia zona che, a memoria d'uomo, non era mai stata libera dai ghiacci; fatto, questo, che diede luogo a contestazioni di natura patrimoniale sia tra i proprietari confinanti, che tra questi e il Comune di Gressoney. A partire dal 1896, ad eccezione di brevi periodi, il ritiro divenne una costante. Monterin analizzò e comparò tutta la messe di dati a sua disposizione fino agli anni Trenta del Novecento, e notò, in anticipo di alcuni decenni rispetto agli studi ufficiali di climatologia e di meteorologia, come la regolarità delle oscillazioni tra fasi di ritiro e di avanzata glaciale, a partire dal 1861, abbia progressivamente ceduto il passo all'incremento della portata delle fasi di ritiro.

Per la prima volta nella storia venne individuata e descritta la relazione specifica che intercorre tra superficie dei ghiacciai e variazioni del clima. Lo scienziato pubblicò inoltre, nel 1937, un interessante e poco noto articolo intitolato *Il clima sulle Alpi ha mutato in epoca storica?* che si segnala come uno dei primi tentativi organici di ricostruzione climatica. L'articolo di Monterin, benché quasi sconosciuto, si è rivelato basilare per lo sviluppo successivo della disciplina meteorologica e climatica, tanto da non sfuggire nemmeno allo storico Fernand Braudel, che un decennio più tardi lo inserì tra le fonti documentarie consultate nella composizione di una delle opere fondamentali della storiografia moderna: *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*²⁰. Lo storico francese cita Monterin, sostenendo che la storia europea del Cinquecento e del Seicento, andrebbe riletta anche alla luce di un possibile cambiamento climatico, al cui riguardo mancavano però delle indagini approfondite che potessero confutarlo. Lo spunto di ricerca lanciato da Braudel venne raccolto da uno dei suoi allievi più illustri, lo storico francese Emmanuel Le Roy Ladurie che, nel 1967, pubblicò una pietra miliare della climatologia storica con il suo *Histoire du climat depuis l'an mil*. Le Roy Ladurie ha consacrato la sua carriera allo studio del "clima nella storia", — studio che ci ha restituito in un'opera "monumentale"²¹, articolata in tre volumi che ne ripercorrono le fasi a partire dal XIII secolo fino ai giorni nostri —, servendosi delle fonti²² e dei materiali più disparati provenienti da archivi e biblioteche di mezzo mondo. L'intuizione di Monterin, relativa all'esistenza di un probabile pe-

²⁰ Si veda: Braudel, 1949.

²¹ Per un approfondimento si vedano: Le Roy Ladurie, 2004, e Le Roy Ladurie, 2006, e ancora Le Roy Ladurie, 2009.

²² Tra questi: elenchi di date delle vendemmie, variazioni dell'estensione dei ghiacciai alpini, e spessore degli anelli meristemati degli alberi (dendrocronologia).

riodo di raffreddamento del clima alpino avvenuto in epoca moderna, venne ripercorsa dallo storico francese fino a riconoscere la sussistenza della cosiddetta Piccola Età Glaciale, occorsa tra il XIV e il XIX secolo, inserita tra un Basso Medioevo più caldo e il recente riscaldamento del clima.

Negli anni Settanta del Novecento, sulla scorta delle indicazioni metodologiche dello stesso Le Roy Ladurie, comparvero numerose ricostruzioni climatiche che divennero presto delle opere fondamentali della disciplina²³. Nel corso degli anni Ottanta le indagini storico-climatiche si diffusero anche al di fuori dell'Europa occidentale²⁴. Le organizzazioni politiche mondiali ed europee si affrettarono ad avviare ampi programmi di ricerca sul clima: l'ONU, nel 1988, promosse la nascita dell'IPCC (Intergovernmental Panel for Climate Change) sotto l'egida dell'United Nations Environment Programme (UNEP) e della World Meteorological Organization con l'obiettivo di ampliare lo stato delle conoscenze sui cambiamenti climatici e indagare il potenziale impatto ambientale e socio-economico del riscaldamento globale; l'Unione Europea, nell'ambito dell'European Science Foundation²⁵ (ESF), si propone l'obiettivo della ricostruzione storica del clima europeo degli ultimi mille anni, attivando, tra gli altri, il progetto "European Paleoclimate and Man since the last Ice Age". Negli anni Novanta si è assistito ad una moltiplicazione delle ricerche sulla storia del clima, stimulate dalla allora nascente discussione scientifica sul riscaldamento globale e sull'aumento della concentrazione di gas serra in atmosfera. Da parte dell'opinione pubblica internazionale crebbe notevolmente l'interesse per il passato naturale del clima della Terra, e i metodi della climatologia storica poterono allora assolvere il compito di ricostruire le condizioni climatiche precedenti l'avvio dell'industrializzazione, nel tentativo di individuare eventuali variazioni del clima prodotte dall'uomo negli ultimi due secoli e mezzo²⁶. Nel 2000 il premio Nobel olandese Paul Crutzen, già direttore del Max-Planck Institute di chimica a Magonza, noto per le sue ricerche sulla chimica dell'atmosfera e sul buco dell'ozono, ha sostenuto che il clima è stato talmente influenzato dall'uomo, da rendere impossibile parlare ancora di un periodo climatico naturale. Se è vero che dopo la Rivoluzione Neolitica l'umanità ha modificato l'ambiente come mai prima di allora — il dissodamento e le coltivazioni eliminarono buona parte delle foreste europee con

²³ Per citare solo alcuni autori, segnalo Marco Pellegrini, Hubert H. Lamb, Gustav Hellmaan e Hermann Flohn.

²⁴ Si segnala il volume collettivo: Bradley, Jones, 1992.

²⁵ Si rimanda alla pagina dell'ESF <http://www.esf.org>.

²⁶ Il riferimento è qui al contributo: Pfister, 2004.

significative conseguenze per gli ecosistemi —, è altrettanto evidente che con la Rivoluzione Industriale, da oltre due secoli a questa parte, l'influenza dell'uomo è stata quantomai decisiva.

Da quando la Rivoluzione è cominciata — Crutzen ne fissa l'inizio con l'invenzione della macchina a vapore, nel 1784, data che per una curiosa coincidenza segna anche l'avvio²⁷ della conquista del Monte Bianco, conclusasi con successo due anni più tardi — l'uomo, producendo gas serra e, in particolare, CO₂, avrebbe trasformato l'atmosfera terrestre a tal punto che ormai sarebbe il caso di parlare di una “nuova epoca”. L'Olocene sarebbe terminato e al suo posto sarebbe subentrata un'era (Crutzen, 2000) interamente plasmata dall'uomo: l'Antropocene²⁸. Sotto questo profilo, l'attuale poderoso fenomeno di deglaciazione delle Alpi pone questa “regione” come un imprescindibile e privilegiato luogo di osservazione e di studio dei cambiamenti attuali, e dei mutati rapporti tra uomo e ambiente. Come abbiamo avuto modo di intuire i ghiacciai non sono stati causa di disastri solo durante le fasi di espansione. Gli ultimi trenta anni hanno visto il clima ricominciare a scaldarsi come mai aveva fatto in passato. La progressione pare inarrestabile; ogni decennio supera il precedente nelle medie termiche annuali, fissando un po' più in alto l'asticella del primato. L'“anno più caldo”, l'“estate più rovente”, l'“inverno più mite”, si collocano tutti — va sottolineato — nei primi due decenni del XXI secolo. I ghiacciai alpini sono ridotti ai minimi storici degli ultimi duemila anni, le calotte polari si restringono, e crescono sia il livello medio dei mari che l'intensità dei fenomeni atmosferici. La Brenva, che continuò ad avanzare almeno fino al 1850²⁹, per poi ritirarsi senza soluzione di continuità, è oggi un ghiacciaio ad “altissimo rischio” per via della retrocessione delle sue fronti, di una conformazione naturale

²⁷ La conquista del Monte Bianco si deve all'iniziativa personale di de Saussure che bandì un concorso scientifico aperto a chiunque volesse tentare l'impresa.

²⁸ Il concetto di Antropocene che, va ricordato, non trova consenso unanime tra gli studiosi e i ricercatori che si occupano di questioni ambientali ed ecologico-politiche, si presta ad alcune riflessioni critiche interessanti e promettenti. Tra queste va citata la tesi sul Capitalocene di Jason W. Moore, che ha sostenuto come il capitalismo non “abbia” un regime ecologico, ma di fatto “sia” un regime ecologico, ovvero un modo specifico di organizzare la natura. La “questione ambientale” viene solitamente considerata come una conseguenza del capitalismo, mentre invece ne sarebbe una dimensione costitutiva, nel senso che il capitalismo ha fondamento — anche — sulla subordinazione della natura in senso lato, umana e non-umana, alle necessità della produzione e accumulazione di ricchezza. si veda: Moore, 2016.

²⁹ Ne abbiamo notizia nel resoconto del “Bollettino del Comitato Glaciologico Italiano”, si veda: Sacco, 1918.

estremamente ripida, e del fondo franoso dei suoi versanti divenuto particolarmente sensibile agli effetti del riscaldamento globale che ne stanno compromettendo progressivamente la stabilità. La situazione non è migliore sul versante francese: continue allerte si susseguono a causa di cedimenti strutturali dei ghiacciai e di tasche interglaciali sempre più instabili. Nel 2010, sotto il ghiacciaio della Tête-Rousse è stata rilevata una sacca di 65 mila metri cubi d'acqua (di cui si ignorava l'esistenza) sul punto di esplodere. Drenata, ed oggi monitorata costantemente, incombe ancora sulle 900 case dislocate nei villaggi sotto la sua traiettoria. Una potenziale catastrofe, identica — per ubicazione e portata — a quella già accaduta nel 1892, che causò centinaia di morti nel comune di Saint Gervais. Siamo qui in territori caratterizzati da una forte presenza antropica: impianti di risalita, piste da sci, stabilimenti termali, per non contare le abitazioni private e le attività commerciali.

Il problema di quanto il “tessuto geologico” montano sia ancora in grado di reggere ai mutamenti climatici è direttamente connesso a quanto il “tessuto economico, sociale e culturale” sia in grado di farlo. Difficile fare previsioni per il futuro. Parlare di clima e di cambiamenti climatici, e farlo “sulle Alpi dell'Antropocene” significa includere nel discorso tutta una serie di nozioni, che vanno dalle serie storiche ai modelli matematici, dai dati di memoria alle “memorie di futuro”³⁰, fino agli scenari calcolati o attesi, e ai rischi e ai disastri. Parlare di clima significa, come ricorda l'antropologa Elena Bougleux, trattare elementi «così epistemologicamente diversi da non avere neanche termini descrittivi comuni che li racchiudano tutti» (Bougleux, 2015, p. 85).

7. Considerazioni finali

I cambiamenti in corso, nonostante la loro drammatica portata, e nonostante gli impatti disastrosi sulle comunità e sulla biodiversità, appaiono lontani dalla visibilità del quotidiano: lo scioglimento dei ghiacciai — artici e alpini —, l'estinzione di specie esotiche, le alterazioni della composizione dell'atmosfera, del fluire delle correnti marine, la scomparsa

³⁰ Mi riferisco alla teoria del sociologo Paolo Jedlowski che con “memorie del futuro” intende un particolare tipo di futuro che sia già stato immaginato – da una persona o da un gruppo sociale – in un determinato momento nel passato ma che non si sia ancora (o mai) avverato. Si veda: Jedlowski, 2017.

delle barriere coralline, sono fenomeni che non rientrano nella nostra immediata portata percettiva, e per quanto ci vengano raccontati e descritti, non abbiamo la capacità di figurarceli, di renderli reali.

Tuttavia, su una scala più ridotta, locale, i cambiamenti ambientali vengono percepiti e significati; nei contesti di montagna, così come in quelli urbani, contesti in cui la storia dei luoghi è radicata nella memoria del territorio vissuto, e in quella di chi lo abita e lo ricorda, la percezione dei mutamenti in atto è avvertita come un'esperienza "reale". Il contributo dello studio delle Alpi e dei loro ghiacciai ci appaiono allora fondamentali per provare a cogliere la complessità di questi scenari di cambiamento, e chissà forse a sconfiggere i nuovi e i vecchi "draghi" che popolano la nostra società.

Bibliografia

Alinei, M., 1989, "Geografia semantica: continuatori di DRACO in Italia e in Francia. In: *Espaces Romains: études de dialectologie et de géolinguistique offertes à Gaston Tuaille*, Ellug, Université Stendal, Grenoble, vol. 2, 459-487.

Alinei, M., 2000, *Origini delle lingue d'Europa*, vol. I - *La teoria della continuità*, vol. II: *Continuità dal Mesolitico all'età del Ferro nelle principali aree etnolinguistiche*, (1996-2000), Il Mulino, Bologna.

Alinei, M., 2003, "Acque pericolose nei dialetti italiani: continuatori di Gr. lamia "drago", in A.A.V.V. (a cura di), *Sempre los camps segadas resurgantas, Mélanges Xavier Ravier*, (2003), CNRS - Université de Toulouse Le Miral, Collection "Méridiennes", Toulouse.

Aliprandi, G., Aliprandi, L., 1986, *Il Ghiacciaio della Brenva*, Pheljna, Ivrea.

Blanchard, R., 1913, "La crue glaciaire dans les Alpes de Savoie au XVII siècle", *Recueil des travaux de l'Institut de géographie alpine*. 1-4.

Bonardi, L., 1998, *Le Alpi e la montagna italiana di fronte alla crisi climatica dei secoli XIV-XIX*, in Scaramellini, G. (a cura di), *Montagne a confronto - Alpi e Appennini nella transizione attuale*, Giappichelli, Torino.

Bonardi, L., 2004, (a cura di), *Che tempo faceva? Variazioni del clima e conseguenze sul popolamento umano. Fonti, metodologie e prospettive*. Franco Angeli, Milano.

Bougleux, E., 2017, "Incertezza e cambiamento climatico nell'era dell'Antropocene", *EtnoAntropologia*, 5(1), 79-94. doi: 10.1473/233.

Bradley R., Jones, P., 1992, *Climate since A.D. 1500*, Routledge, London

and New York.

Braudel, F., 1949, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Armand Colin, Paris.

Camanni, E., 2010, *Ghiaccio vivo. Storia e antropologia dei ghiacciai alpini*, Priuli&Verluccha, Scarmagno.

Camanni, E., 2014, *Di roccia e di ghiaccio: Storia dell'alpinismo in 12 gradi*. Laterza editori. Roma-Bari.

Camanni, E., 2017, *Storia delle Alpi. Le più belle montagne del mondo raccontate*. Edizioni Biblioteca dell'Immagine. Pordenone.

Cervani, R., 1978, *L'epitome di Paolo del De verborum significatu di Festo. Struttura e metodo*. Edizioni dell'Ateneo, Roma.

Christillin, A., 1970, *Légendes et récits recueillis sur les bords du Lys*, Musumeci, Aosta.

Comba, E., 2008, *Antropologia delle religioni: Un'introduzione*, Laterza, Roma-Bari.

Crutzen, P.J., Steffen W. 2003, "How Long Have We Been in the Anthropocene", *Climatic Change* 61: 251–257.

De La Rochefoucauld, 1893, L.A., *Relation inédite d'un voyage aux glaciers de Savoie, fait en 1762 (par un voyageur français, Louis Alexandre, duc de La Rochefoucauld d'Enville)* a cura di L. Raulet, in *Annuaire du Club alpin Français*, Paris, 1893.

De Saussure, H.B., 1786, *Voyages dans les Alpes*, Imprimerie P.A. Bonnant, Genève.

De Saussure, H.B., 2012, *La scoperta del Monte Bianco*. Torino. Vivalda.

Durier, C., 1877, *Le Mont Blanc*. Sandoz & Fischbacher, Chamonix.

Fleming, F., 2003, *Cime misteriose. La grande avventura della conquista delle Alpi*, Carocci, Roma.

Fleming, F., 2012, *A caccia di draghi. La conquista delle Alpi*. Lit edizioni, Roma.

Gatto Trocchi, C., 2003, *Le più belle fiabe popolari italiane*. Newton & Compton, Roma.

Geertz, C., 1996, *Religion as a cultural system*, in M. Banton (a cura di), *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (A.S.A. Monograph, n° 3), Tavistock, London, 1-46.

Goody, J., 2000, *L'ambivalenza della rappresentazione. Cultura, ideologia, religione*, Feltrinelli. Milano

Guichonnet, P., (a cura di), 1984, *Storia e civiltà delle Alpi. Destino umano*, Jaca Book, Milano.

Jedlowski, P., 2017, *Memorie del futuro. Un percorso tra sociologia e*

studi culturali, Carocci, Roma.

Jorio, P., 2006, *Attorno al fuoco. Leggende delle terre alpine*. Priuli&Verluccha, Scarmagno,

Joutard, P., 1993, *L'invenzione del Monte Bianco*, Giulio Einaudi editore, Torino.

Le Roy Ladurie, E., 1967, *Histoire du climat depuis l'an mil*, Flammarion, Paris.

Le Roy Ladurie, E., 1982, *Tempo di festa, tempo di carestia. Storia del clima dall'Anno Mille*. Einaudi, Torino.

Le Roy Ladurie, E., 2004, *Histoire humaine et comparée du climat I. Canicules et glaciers (XIII-XVIII siècle)*, Fayard, Paris.

Le Roy Ladurie, E., 2006, *Histoire humaine et comparée du climat II. Disettes et révolutions (1740-1860)*, Fayard, Paris.

Le Roy Ladurie, E., 2009, *Histoire humaine et comparée du climat III. Le réchauffement de 1860 à nos jours*, Fayard, Paris.

Le Roy Ladurie D., Rousseau, A., Vasak, 2011, *Les fluctuations du climat. De l'an mil à aujourd'hui*, Fayard, Paris.

Monterin, U., 1897, *Il clima e le sue variazioni. Scritti di climatologia e di meteorologia degli ambienti alpino e sahariano con prefazione di Mario Pinna dell'Università di Pisa*, a cura di A. V., Cerutti, Librairie Valdotaine, Aosta.

Monterin, U., 1932, "Le variazioni secolari del clima del Gran S. Bernardo: 1818-1931 e Le oscillazioni del Ghiacciaio del Lys al Monte Rosa: 1789-1931", *Bollettino del Comitato Glaciologico Italiano*, vol. XII, pp. 59-184.

Monterin, U., 1937, "Il clima sulle Alpi ha mutato in epoca storica?", in *Ricerche sulle variazioni storiche del clima italiano*, CNR, fasc. II. Bologna.

Moore, J. W., 2016, *Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland, CA, ed. italiana 2017, *Anthropocene o Capitalocene. Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, Ombre Corte, Verona.

Mortara, G., 2006, "Le rotte del Lago di Santa Margherita al Ghiacciaio del Rutor. Una spada di Damocle per la Valle d'Aosta", AA. VV. *Valle D'Aosta figlia dei ghiacci. Miti, realtà ed evoluzione dei ghiacciai valdostani*, Musumeci, Aosta.

Polia, M., 2007, *Vótornéntse. Profilo di una cultura alpina*, Musumeci, Aosta.

Pfister, C., 2004, *I cambiamenti climatici nella storia dell'Europa. Sviluppi e potenzialità della climatologia storica*. In: Bonardi, L. (a cura di),

“Che tempo faceva? Variazioni del clima e conseguenze sul popolamento umano. Fonti, metodologie e prospettive”, Franco Angeli, Milano.

Sébillot, P., 1904, *Le folklore de France*, Guilmoto, Paris.

Shuker, K., 2007, *Draghi. Una storia naturale*, Logos, Modena.

Sacco, F., 1918, “I ghiacciai italiani del Gruppo del Monte Bianco”, *Bollettino del Comitato Glaciologico Italiano*, vol 3, CGI, Torino.

Smart, N., 1983, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, Scribner's, New York.

Sozzi, L., (a cura di), 1983, *Viaggio intorno al mondo. Louis Antoine de Bougainville; con il Supplemento al viaggio di Bougainville, di Denis Diderot*, Il saggiatore, Milano.

Venez, I., 1833, “Mémoire sur les variations de la température dans les Alpes de la Suisse”, *Mémoires de la Société Helvétique des Sciences naturelles*, vol. I, partie 2. Zurigo.

<http://www.alexroddie.com/2015/01/illustrations-from-after-alpine-golden.html> (ultimo accesso: 19 novembre 2018).

<http://www.esf.org> (ultimo accesso: 12 dicembre 2018).

11. Drought in folklores of India: Mapping the change and continuity in traditional knowledge through orality

Amit Kumar Srivastava¹

Abstract

With one of the oldest traditional societies, India has a rich heritage of traditional knowledge passed on between generations through folklore and orality. This orality is often constructed around the agrarian life containing nature's events, daily life problems and extraordinary climatic observations by the people. This study is focused on the perspectives on drought and water scarcity as described in folklore in different parts of India.

Keywords: Drought, Traditional Ecological Knowledge, Folklore, Indian Orality, Disaster

1. Introduction

Natural disasters have always been challenging occurrence to human civilization. These extreme events have lasting impact on the society, particularly the drought as it affects the basic requirements for life such as water, food and fodder. Disasters are defined by their impact on society and environment. Disasters are social phenomena that occur when a community suffers exceptional levels of disruption and loss due to natural processes or technological accidents (Smith and Petley, 2009).

The historical context of disasters is important to study the local and social response to it. These responses are also responsible for the survival and progress of human society. Therefore, inter-generational transfer of knowledge plays important role in the progress of human civilization. Before recording techniques came in to practice, oral traditions were the main source of knowledge transfer. Orality, especially proverbs and folklore are some of the main vehicles of inter-generational transfer of traditional knowledge. This is, in turn compiled through observations of recurring

¹ Office of Registrar General & Census Commissioner of India, Ministry of Home Affairs, Govt of India, e-mail: *amit.sri@gov.in*, *amiitk@gmail.com*.

events or even historical events and transferred in form of stories. Indigenous knowledge is acquired through direct experience, constituting an integral part of culture (Leclerc *et al.*, 2013).

Indigenous knowledge and local traditions that conveyed through orality are found in every community around the world. It is often expressed as folklores, folksongs and the cultural customs. Traditional belief and practices serve as potential resources that help strengthen the resilience of the traditional communities to disasters (Paulraj and Andharia, 2015).

Folklores regarding drought conditions and famines can be found in almost all ancient societies. Aztec folklores too have climate related folk tale about 'one rabbit' corresponding to the situation of extreme drought condition.

The tree-ring data from Mexico validate the occurrence and timing of drought years described in these folk tradition (Therrell, Stahle, and Soto, 2004). Japanese folk traditions too have predictive folk tales referring to the occurrence of drought. As studied by (Bender, 2013), if "Yu-Bird" is seen by people, it is an omen of a great drought throughout the world."

African folklores on drought are also predictive and explanatory. Adeleke (2013) has narrated an African story, depicting rain and drought as person. Among *Pedi*, a South African tribe, it is believed that a drought in a village might be caused by the conflicts amongst the residents in the village (Semenya, 2013).

2. Disaster and Indian Oral Traditions

Indian oral tradition includes epics like Vedas to localized proverbs and folklore. Every aspect of the culture has imprints of these traditions. Owing to influence of Sanskrit on Indian languages, many oral traditions and cultural practices are Pan-Indian due to interactive and dynamic social system that exchanges and interacts. For instance, some sayings in Kashmir and Kannada have been found to have similarities. A proverb, a riddle, a joke, a story, a remedy, or a recipe circulates every time it is told. These oral traditions cross linguistic boundaries any time a bilingual tells it or hears it (Ramanujan, 1999). Due to the linguistic root and spiritual similarity, identical oral traditions are found across India with roots in Hindu epics and cultural practices.

Even a layman in India uses complex philosophical terms like Karma with ease. Proverbs, local terms and folklore are intricately woven into traditional religious believes, sometimes considered taboo. But these oral

traditions such as proverbs, local terms and folklore play pivotal role in conserving natural resources. As observed by Ray, Ramachandra and Chandran (2010), throughout India, local indigenous communities from immemorial time understood the importance of sacred groves for livelihood and nature's conservation. This understanding was based on numerous local customs, folklore, social and religious taboos.

Due to its geographical positioning and population base, India experiences tremendous amount of environmental problems and natural hazards. However, religion is a potential resource for raising people's consciousness about these problems (Narayanan, 2001). Rituals, proverbs and other oral traditions are the treasures of indigenous knowledge and communication. Examples of indigenous knowledge of climate change and disaster prediction has helped tribal communities cope with drought and flood situations in Rajasthan (Paulraj and Andharia, 2015).

The dynamic nature of folklore and the diversity present in India could make such exploratory studies highly promising and rewarding (Handoo, 1996). Along with the existing modern approach towards disaster management, the oral traditions can provide valuable local traditional information. Gupta and Singh (2011) have suggested systematic integration of cultural heritage and traditional technology, skills and local knowledge systems within the environment and development as effective means of reducing the impact of disasters as central needs for developing countries like India.

In drought prone areas like Bundelkhand region of Uttar Pradesh, Hindu spirituality has become part of the coping strategy for the farmers. In this region, most of the farmers conduct traditional prayers by reciting the holy *Ram Charit-Manas* and perform *Yagnya*. Farmers of Bundelkhand strongly believe that after reciting *Ram Charit-Manas* there will be rain (Sankhala *et al.*, 2016).

The historical account of Indian society explains the spiritual origin of social response towards natural calamities (Vatsyayan, 1992, Junghare, 2017). History has shown that India and its cultural tradition survived in the face of constant invasions by people or machines, natural disasters, drought, famine, and tsunamis. (Junghare, 2017) In this study on India's diversity, Junghare (2017) has credited resilience of society to the accommodative nature of Indian spirituality which entails acceptance of people irrespective of race, gender and ethnicity. The resilience of Indian society is deeply rooted in spirituality. History has shown that India and its cultural traditions survived to constant invasions by people or machines and natural disasters (Junghare, 2017).

Vatsyayan (1992) has studied the importance of ecology in Indian mythological literature and traditional literature. In context of water and its scarcity, the story of the Ganga River descending on earth has been told in Indian folklores. Prevailing drought conditions made *Bhagiratha* to undertake great austerities to bring the heavenly Ganga to earth. He was sorely in need of water to appease and gratify the ashes and souls of his deceased forefathers who had perished in a similar natural catastrophe of drought (Vatsyayan, 1992). Story of *Bhagiratha* could be found in almost every Indian language, including the folklores and proverb. Hindi proverb, '*Bhagirath Prayas*' (Efforts of Bhagirath) originated from the same story, and it is used to explain the great deal of effort for a greater purpose. This popular Hindi term Bhagirath prayas describes valiant efforts or difficult achievements of a person (Jain, Agarwal and Singh, 2007).

In continuation of ancient India's oral tradition, some communities in Afghanistan practice the water and rain related prophesies. Among 'pagan Kalasha' people who live on the border east of Afghanistan, the rainbow is regarded as the bow (Indradyumna; Indron) of the great warrior and rain god Indra (Witzel, 2015).

In context of creating framework for disaster management, indigenous knowledge can play vital role in facilitating disaster risk reduction (Pareek and Trivedi, 2011). As drought brings in the period of scarcity and stress for agriculture, natural resources and availability of food decrease, the role of indigenous knowledge becomes more crucial. This inter-generational knowledge tradition is based up on local cumulative experience (Leclerc *et al.*, 2013, Paulraj and Andharia 2015). Farming-related proverbs play very important role in transferring agriculture technological knowledge. Most of these proverbs are transmitted through speech and certain families are specialized in agricultural proverbs (Singh and Dorjey, 2004). These families belong to the cultivator communities, village head or the teachers' family.

India's culture is rich with folk traditions, each with a long history, and many of these traditions continue to thrive and proliferate. *Vedas* and *Panchatantra* are the largest oral traditions that are known world-wide. Many other oral traditions with origins in India can be found in Africa, Europe and throughout Asia (Claus and Korom, 1991).

3. History of Droughts and Famines in India

Despite its vast natural resources, droughts in India have been a recurring phenomenon since pre-historic time. Droughts have not only disrupted the local communities but have also caused highest mortality. Right from the earliest oral traditions like *Veda* and *Panchatantra* to folklore and folksongs of most recent origin, all have included detailed explanation of environmental disasters like drought. Seasonal proverbs widespread across the country are based upon the Hindu calendar and show an underlying uniformity.

Folklores have been source of record for drought and famines that have occurred in India for centuries (Das, 2005). Farmers' experiences accumulated into knowledge are preserved in the form of folklores and folk songs intermingled in their socio-cultural set-up (Tripathi and Singh, 2013).

Earliest historical records have cited several famines causing mass mortality. Year 1709 saw a widespread famine in India. Again, in 1768–71, northern and eastern India experienced droughts which resulted in high mortality, counting up to 10 million people (Grove, 2007). Later in the 19th and 20th centuries, the northern part of India faced several famines. Stories about colonial exploitations by British raj are found in local orality. Naithani (2001) narrates one of those stories in form of a rumour.

Documentation and studies in early nineteenth century help in systematic understanding of Indian oral traditions. Christian (1891), Rouse (1895), Crooke (1896) and Mitra (1897) did pioneering work in documenting the oral and ceremonial tradition related to rain, agriculture and society. These studies are instrumental in understanding the change and continuity of oral tradition pertaining to agricultural drought and water stress situation in an agrarian society.

Some of the studies also found the demon of drought and losing importance of Indra as God of rain. Crooke (1896) mentions Vritra or Ahi the demon who caused the drought. The old weather god was Indra, who wars with Vritra or Ahi, the dragon demon of drought; whom he compels to dispense the rain. Indra lost his prominence in due course of time and he has been replaced by a special rain god, Dalbhyeswara (Crooke, 1896). However, in many local folktales and folksongs, Indra continued to be the God of rains.

Indian orality related to agriculture, rains and natural calamity is based on observations by several generations. This historical context of Indian orality has a causative effect on folklores, folksongs, proverbs and saying. These traditional environmental knowledge systems are important tools for

environmental conservation and disaster management. In an important way, indigenous knowledge serves to empower local communities by valuing local knowledge (Briggs, 2005). An informal classification of these oral traditions can be done to understand the different phases of drought.

4. Predictive Folklores and Proverbs

Prediction of a multi-dimensional hazard like drought is very important for coping mechanism. Folklores from Rajasthan, where drought is very frequent, include the prediction based on weather, animal behaviour, vegetation, colour of clouds. These predictions support the early warnings issued by the elders to enable the community to cope with the anticipated natural hazard (Pareek and Trivedi, 2011).

Verities of practices are adapted at community level to predict onset of a natural disaster. The *Konyak* community of Nagaland uses chicken and an egg for making predictions of natural disasters, harvest results, rains etc. (Paulraj and Andharia, 2015). In General, Indian folktales and proverbs related to prediction of agricultural drought are based on the observations of weather event during month or *Nakshatra* (fortnight) based on Hindu calendar.

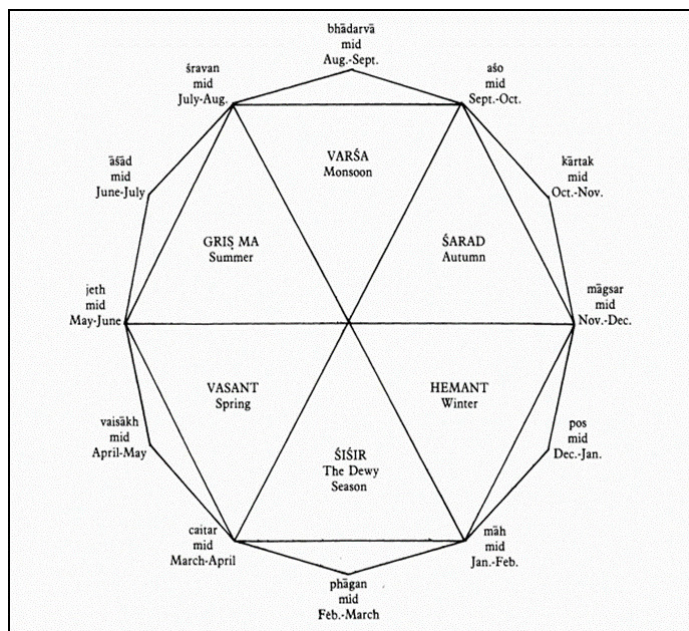


Figure 1 - Months and the seasons according to the Hindu Calendar. Adopted from Doctor, (1986).

A study on Gujarati sayings by Doctor (1986) classifies agriculture related proverbs as predictive sayings. Predictive sayings within the framework of Hindu calendar are primarily of two types: weather and astrological (Doctor, 1986). Among these sayings, he found that drought and the misery it brings about receives less mention. This might be because people find it a taboo describing the terrible situations caused by drought.

As illustrated in Figure 1, Hindu calendar and corresponding seasons are basis of predictive orality in every part of India. Proverbs, folksongs contain many observations based on this calendar.

Drought-related sayings composed by the poet, Ghagh are very popular among agricultural communities of north India, specially the Gangetic plains. Predictive proverbs from Bihar are also based on the observation of weather according to Hindu months. For example:

*Sawan Sukla saptami, udai jo dekhe bhan,
Turn jao piya Malwa, ham jaibo Multan.*

[When seventh day of Lunar month of Shrawan (second month of monsoon), cloudless morning is observed, it is a sure sign of upcoming drought. My dear, you go to Malwa, I am going to Multan (let us leave the country)!] (Christian, 1891).

This saying from Bihar was recorded by John Christian (1891). It is a modified proverb from Ghagh's work and added the seasonal migration part as consequence of drought.

Marathi proverbs and sayings also based on the Hindu calendar and climatic observations.

Falavani ale ani talavani gheuna gele

[Falva came and washed away the tank-water] (Manwaring, 1899). When it rains before the beginning of the monsoon season, it takes away even remaining water from the pond.

Na padatila chitra tara bhftta milena pitra

[If the Chitra rain does not fall, there will be no rice for ancestors] (Manwaring, 1899).

Na lagati magha tara varati bagha

[If the Magha rains don't fall, look up. Without its rain the farmer may sit and stare into space.]

Purva Main Mat Ropa Bhaiya. Ak Dhan Atharah Paiya.

[Paddy transplantation should not during Purva constellation. If it is done during this period, there won't be enough yields and most of the crop would be wasted].

5. Drought impact proverbs and folklore

Studies by Singh and Dorjey (2004), Tripathi and Singh (2013) have highlighted the significance of Ghagh's sayings in shaping up agricultural knowledge, perception and anticipation of farmers for weather phenomenon.

A proverb from Bihar explains the stress on farmer during drought:

Kheti kaillnjlye la, bail bikaile biye la.

[I took to husbandry to gain a livelihood, but the bullocks were sold for seed!].

This proverb is said when one exhausts his livelihood means in gaining an end, a misfortune which literally happens in seasons of drought (Christian, 1891).

Gujarati proverbs predictive of drought:

*Sravanna sarda, Parda, Bhadarvani heli;
jo ek varas nahi avu to raiyat bane gheli.*

['Intermittent showers in Sravan, steady rain in Bhadarvi; if these rains come one year, the people can go mad.'](Christian, 1891).

Drought- related folklore and proverbs from Kalahandi, Odisha is studied by Mishra (2011). These oralities from Kalahandi, one of the poorest districts of Odisha, explain the understanding of drought in the context of sustenance and livelihood among the local population.

Judh bele pithir bhai, akal bele duhagai

['A brother in the battle and a milk-yielding cow in a drought are helpful.'](Mishra, 2011). This proverb highlights the importance of livestock in drought situation.

Garibar kaje akal, mahajanar kaje sukal

'Drought is a problem for the poor and an opportunity for exploitation for the money-lender' (Mishra, 2011). This proverb describes that while drought is stressful for the poor, it is an opportunity of exploitation by local money lenders during drought. The proverb underlines the importance of credit availability during drought.

A folksong from Kalahandi too highlights migration as a coping mechanism during drought.

*Dalkhaire;
desare kala akala
Ghara duara chhadi bidese ghara
Dalkhaire peta kaje harabara.*

[O leaf eater, drought occurred in the country. Sent us abroad, beyond homeland, Unrest for belly, O leaf eater.].

The saying depicts that drought has forced the residents of Kalahandi and Bolangir districts of Odisha to migrate and settle down in Raipur town of Chhattisgarh, where a slum is known as *Raipur ka Narak* (the hell of Raipur) (Mishra, 2011), highlighting the social impact of drought. This folksong narrates misery of people during drought. They are forced to eat leaf and forced to migrate. Yet, they suffer the inevitable hunger and even after migrating to nearby cities they are forced to live in slums.

Folktales from Maharashtra have highlighted hunger conditions caused by drought in several parts of the state. A collection of Maharashtra folktales by Sheorey (1973) has mentioned several stories on hunger and related social problems.

Another Telugu folktale explains how a drought caused war between kings. According to this folktale, mentioned by Pattanayak and Claus (1986), the *Katamaraju* epic in Telugu oral tradition describe the severe drought conditions. The Yadava king had migrated with his people to the fertile lands of Nellore, where situation led to a battle (Pattanayak and Claus, 1986).

6. Mitigative Folklore and Preventive Practices

In semi-arid regions of Maharashtra, where drought is quite frequent, the approach of the government found a place is orality. As this Marathi proverb says:

Dushkal he asmani nasoon, sultani aahe

[Drought does not occur due to lack of rains, but it happens due to poor governance.].

This Marathi saying highlights the role of the government in prevailing drought condition.

Preventive measures against drought are observed at community level. The local communities give utmost importance to conservation of sacred grove. It serves the purpose of vegetation conservation as well as buffer stock during the drought.

In Kannada folklore, there are many stories about drought and hunger resulting in migrations to safer places. These folklores, thus, depict both the cause and effect. An example is stated here:

'The rain god brought poverty to her parents. The drought in the kingdom forced them all to leave and wander through the land.' (Ramanujan, 1997).

The traditional societies have tried to continue the concept of sacred grove either out of fear or respect for God and ancestral spirits or due to the utilitarian values of biodiversity. Many sacred groves hold water resources in form of springs, ponds, lakes, streams, rivers. They provide a dependable source of water for organisms living in and around the sacred groves and reduce forest fires and help soil and water conservation (Panda, 2015).

Worship of rice plant during the drought is ancient practice of drought response. (Fowler-Smith, 2009). Drought mitigation strategies discussed in Athrva Veda and Arthashastra (4th Century BC) became part of folklore and form basis of coping mechanisms extant at community level today (Pareek and Trivedi, 2011).

Tree veneration helps in conserving some tree species with highest utility. The Banyan, Pipal, Neem and Tulsi are among the trees and plants that all Hindus consider sacred. Other trees are considered sacred in certain districts and during certain conditions.

The observations and experiences that gathered in oral traditions by several generations have helped the local communities in formulating resilient practices by predictive and mitigative measures. Owing to its resilient nature, Indian cultural traditions have helped survive recurring natural disasters (Junghare, 2017; Paulraj and Andharia 2015).

7. Conclusions

This study analyses the nature of Indian orality in context of various aspects of drought. These folk traditions and rituals are found to be predictive, alleviating and explanatory in nature. These traditions not only predict the drought, but also explain the reasons behind forthcoming drought based on the seasonality and the crop yield.

Panchatantra tales mentioning drought prophecies, continue to be a part of modern Indian folklore (Brown, 1919). These Indian oral stories can be found in almost every part of India. Ghagh's sayings based on seasons are found to be predictive and remedial for drought and drought like situation. As much of Indian oral traditions are linked to Hindu religious practices and rituals pertaining to nature worship, they have deep rooted spiritual links. Resilience towards drought is expressed in predictive proverbs and folklores. Diverse and accommodative nature of Indian spirituality facilitates the acceptance of people from different cultural and linguistic backgrounds.

There is speculation that tradition of orality could be declining due to urbanization. As observed by (Balbo *et al.*, 2016) urbanization led to deterioration of generalized ecological knowledge. In urban centres, agriculture related weather observation is no longer needed. People don't have to worry about agricultural production. Hence the oral traditions regarding weather and climate gradually disappear from the memory of urban life. This also caused physical and cognitive detachment of humans from the environment.

Religious conversion has negative impact on oral traditions and indigenous knowledge. Among the many traditional rituals which were practiced by the community over generations, only handful left today as the population converted to Christianity. In North-Eastern states of India, this impact is very visible. With the coming of Christianity, many of the ancient traditions were considered pagan and mystical and ceased to be practiced within the community (Paulraj and Andharia, 2015).

A better understanding of the traditional knowledge of weather and climate events is important for disaster risk reduction (Berkes, 2009, Paulraj and Andharia, 2015). There is a need to explore continuation of folklore and oral traditions in modern cultural expression. The traditional orality could be integrated with modern approach for drought management. Those oral traditions can be studied to understand peoples' perspective of disasters like droughts, should be emphasized through more intensive studies and research.

References

- Adeleke, J. (2013). How Rain Became Man 's Friend: A Story From Africa. *Australian Folklore*, 28, 1–7.
- Balbo, A. L., Gómez-Baggethun, E., Salpeteur, M., Puy, A., Biagetti, S., & Scheffran, J. (2016). Resilience of small-scale societies: a view from drylands. *Ecology and Society*, 21(2), art53. <https://doi.org/10.5751/ES-08327-210253>
- Bender, R. (2013). Auspicious omens in the reign of the last empress of Nara Japan, 749-770. *Japanese Journal of Religious Studies*, 40(1), 45–76.
- Briggs, J. (2005). The use of indigenous knowledge in development: problems and challenges. *Progress in Development Studies*, 5(2), 99–114. <https://doi.org/10.1191/1464993405ps105oa>
- Brown, W. N. (1919). The Pañcatantra in Modern Indian Folklore. *Journal of the American Oriental Society*, 39(1919), 1–54.
- Christian, J. (1891). *Behar Proverbs*. London: K. Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd.
- Claus, P. J., & Korom, F. J. (1991). *Folklorists and Indian Folklore*. Udupi, India: Regional Resources Centre for Folk Performing Arts.
- Crooke, W. (1896). *The Popular Religion and Folk-lore of Northern India*. London: Archibald Constable & Co.
- Das, H. P. (2005). Agricultural drought mitigation and management of sustained agricultural development in India. *Natural Disasters and Extreme Events in Agriculture: Impacts and Mitigation*, 277–303. https://doi.org/10.1007/3-540-28307-2_16
- Doctor, R. (1986). Predictive Sayings in Gujerati. *Folklore*, 97(1), 41–55.
- Fowler-Smith, L. (2009). Hindu tree veneration as a mode of environmental encounter. *Leonardo*, 42(1), 43–51. <https://doi.org/10.1162/leon.2009.42.1.43>
- Grove, R. H. (2007). The Great El Niño of 1789-93 and its global

consequences: Reconstructing an extreme climate event in world environmental history. *Medieval History Journal*. <https://doi.org/10.1177/097194580701000203>

Gupta, A. K., & Singh, A. (2011). Traditional intellect in disaster risk mitigation: Indian Outlook-Rajasthan and Bundelkhand Icons. *Indian Journal of Traditional Knowledge*.

Handoo, J. (1996). Folklorismus: indian folklore and mass culture. *ELO: Estudos de Literatura Oral*, 2(1996), 136–141.

Jain, S. K., Agarwal, P. K., & Singh, V. P. (2007). River Basins of India BT - Hydrology and Water Resources of India. In S. K. Jain, P. K. Agarwal, & V. P. Singh (Eds.) (pp. 297–331). Dordrecht: Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/1-4020-5180-8_7

Junghare, I. Y. (2017). Diversity for Peace: India's Cultural Spirituality. *Journal of Cultural and Religious Studies*, 5(1), 1–16. <https://doi.org/10.17265/2328-2177/2017.01.001>

Leclerc, C., Mwongera, C., Camberlin, P., & Boyard-Micheau, J. (2013). Indigenous Past Climate Knowledge as Cultural Built-in Object and Its Accuracy. *Ecology and Society*, 18(4). Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/26269400>

Manwaring, A. (1899). *Marathi Proverbs*. Oxford: The Clarendon Press.

Mishra, M. K. (2011). *Kalahandi drought lore*. Retrieved from <http://www.crbom.org/public/1534992275-SPS43-Kalahandi.pdf>

Mitra, S. C. (1897). On the Har Paraurī , or the Behāri Women's Ceremony for Producing Rain. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, (Jul. 1897), 471–484.

Naithani, S. (2001). An axis jump: British colonialism in the oral folk narratives of nineteenth-century India. *Folklore*, 112(2), 183–188. <https://doi.org/10.1080/00155870120082227>

Narayanan, V. (2001). Water, Wood, and Wisdom: Ecological Perspectives from the Hindu Traditions. *Daedalus*, 4(130), 179–206.

Panda, S. S. (2015). Tribal Cosmology and Conservation Ethics Shilpi Smita Panda. *Lokaratna*, VIII, 29–39. Retrieved from <https://indianfolklore.org/journals/index.php/Lok>

Pareek, A., & Trivedi, P. C. (2011). Cultural values and indigenous knowledge of climate change and disaster prediction in Rajasthan, India. *Indian Journal of Traditional Knowledge*, 10(1), 183–189. https://doi.org/DOI_unavailable

Pattanayak, D. P., & Claus, P. J. (Eds.). (1986). *Indian Folklore* (Vol. 1). Central Institute of Indian Languages.

Paulraj, J., & Angharia, J. (2015). Resilience of Indigenous Peoples To

Disasters: an Exploration of Practices of Konyak Community, Nagaland. *European Scientific Journal*, 11(10), 147–160.

Ramanujan, A. K. (1997). *A Flowering Tree and Other Oral Tales from India*. Berkeley London: University of California Press. Retrieved from <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft067n99wt/>

Ramanujan, A. K. (1999). Who Needs Folklore?: The Relevance of Oral Traditions to South Asian Studies. *Manushi*, 69, 2–16.

Rouse, W. H. D. (1895). Folklore Items from North Indian Notes and Queries, Vol. IV. *Folklore*, IV(4), 407–411.

Sankhala, G., Singh, M., Kant, K., & Prasad, K. (2016). Drought coping strategies followed by dairy farmers in Bundelkhand region of Uttar Pradesh. *Indian Journal of Animal Sciences*, 86(10), 1181–1186.

Semenya, D. K. (2013). The making and prevention of rain amongst the Pedi tribe of South Africa: A pastoral response. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 69(1), 1–5. <https://doi.org/10.4102/hts.v69i1.1175>

Sheorey, I. (Ed.). (1973). *Folk Tales of Maharashtra*. New Delhi: Sterling Publishers Pvt Ltd.

Singh, R. K., & Dorjey, A. (2004). Farming proverbs : analysis of their dynamics and farmers ' knowledge. *Indian Journal of Traditional Knowledge*, 3(July), 276–286.

Smith, K., & Petley, D. N. (2009). *Environmental Hazards: Assessing Risk and Reducing Disaster*. Routledge (Fifth). New York: Routledge. <https://doi.org/10.1177/095968369200200221>

Therrell, M. D., Stahle, D. W., & Soto, R. A. (2004). Aztec Drought and the “Curse of One Rabbit.” *American Meteorological Society*, (September), 1263–1272. <https://doi.org/10.1175/BAMS-85-9-1263>

Tripathi, A., & Singh, G. S. (2013). Perception, anticipation and responses of people to changing climate in the gangetic plain of India. *Current Science*, 105(12), 1673–1684.

Vatsyayan, K. (1992). Ecology and Indian Myth. *India International Centre Quarterly*, 19(1/2), 156–180.

Witzel, M. (2015). Water in Mythology. *Daedalus*, 144(3), 18–26. https://doi.org/10.1162/daed_a_00338.

12. Unnatural Disasters and the Anthropocene: lessons learnt from anthropological and historical perspectives in Latin America¹

Virginia García-Acosta²

Abstract

Historical and anthropological research associated with natural hazards, whether geological or hydro meteorological, has shown that the occurrence of “natural” disasters has increased as time goes by throughout centuries. But it has also shown that it has not been the result of a parallel increase in the presence of natural hazards. A continuous and persistent social construction of risk remains in its origins, as examples coming from different regions of the world can demonstrate. Observe them carefully in the *longuée-durée* and comparatively has allowed approaching conclusions related to questions like: do human beings have constructed risks that have really changed the planet? Have societies designed strategies to cope with natural and socio-natural risks and have left lessons learnt?

Keywords: Natural hazards, Unnatural disasters, Anthropology & History, Latin America, Lessons learnt

1. Introduction

The Anthropocene has been conceived as a new geological era, marked by the weight of human activities on the geophysical phenomena, an idea launched in the 19th Century by the remarkable but little known Italian geologist Antonio Stoppani (1824-1891) named the “Anthropozoic era”, recently recovered and popularized as Anthropocene. In a broader sense, as some experts claim it is now used “to describe the overall impact of humankind on the Earth System taken as a whole” (Hamilton, 2015:14).

¹ A first version of this article was published in French in: R. Beau & C. Larrère, dir., *Penser l'Anthropocène*, pp. 329-342, Paris: Presses de Sciences Po, 2018.

² Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México, e-mail: vgarciaa@ciesas.edu.mx.

One of the compelling demonstrations of this weight, this impact and its effects is, precisely, the occurrence of disasters associated with natural hazards, whether hydro-meteorological or geophysical, which have increasingly provoked higher number of victims worldwide. If the “core thesis” of the Anthropocene “is that humanity has affected nature [...] in such a way that a new, human-made stratum has emerged in the geological record (Trischler, 2013:5), the study of disasters in historical perspective becomes essential as it confirms that core thesis.

Without denying that the “Anthropocene thesis demands transdisciplinary [as] it permeates disciplinary boundaries” (Trischler, 2013: 6), in this article I will refer to the contributions that History and Anthropology have done in this field, emphasizing the case of “natural” disasters that are increasingly not natural but socially constructed.

The historical and anthropological perspective for the study of disasters has shown, thanks to research carried out through documents and fieldwork, that society, that humankind is primarily responsible for the increased vulnerabilities and as well for the amplification and intensification of disaster risk. But it is also in and through these societies that we have to find ways that allow to minimize those impacts and effects to work with better results in what is called disaster risk reduction (DRR).

This article has two parts. In the first one I will refer to this growing social construction of disaster risk worldwide, to the alternative approach (better known as vulnerability approach in disaster research), that has allowed us to identify the central role that vulnerability plays in disaster processes.

In the second part I will address the prevention approach, that is to say the possibilities or alternatives societies have dealt with in order to cope with natural hazards and potential disasters. What I call positive lessons learnt throughout history and identified at the local scale.

In my conclusions, I will refer some ideas about possibilities of linking basic research with public policy in an effective manner.

The information I will present comes from research focused on the study of disasters from a historical and anthropological perspective over the last three decades. This research has been carried out mainly on Mexico and Latin America about earthquakes, floods, droughts, and particularly in recent years, about hurricanes. It has produced a wealth of results. We have developed catalogues that account for the presence of these hazards over more than 500 years. Those catalogues not only describe the presence of the natural phenomena themselves, their effects and impacts from the 15th century until today, but also and particularly what we call the "social

memory": what social groups, communities, families, did and do to cope with those natural hazards. Most of what I will refer is based on that information obtained both directly and indirectly.

2. Social constructions of risks

In the last few decades, the concepts of vulnerability and social construction of risks have been at the core of the evolution of disaster studies, especially in the so-called “alternative” approach (Hewitt, 1997), alternative to the hazard centered paradigm or technocratic paradigm in which disasters were viewed only as physical phenomena.

Previously and up to the eighties of 20th Century, it was basically either the natural phenomenon or the post-disaster response of the communities affected by it that were analyzed and monitored. The approach focusing on social vulnerability and risk, considering the latter as “a latent condition for society [which] represents the likelihood of damages [and which] is made up by the interaction, within a specific time and place, of two factors: hazards and social vulnerabilities” (Lavell, 2000: 19) allowed scholars to analyze their dialectical and dynamic relationships and, therefore, to link the hazards to the specific circumstances of communities. Vulnerability is a feature of individuals or social groups in the face of specific circumstances.

In acknowledging that disasters associated with natural hazards constitute the product of a multiplicity of factors, among which social and economic vulnerability play a crucial role, the interest of social scientists for this field of study focused specifically on identifying, describing and analyzing vulnerability, a fact that made a decisive contribution to better understand the processes associated with it. (García-Acosta, 2009: 117). The social construction of risk, which is still taken in certain quarters—even in academic ones— as a synonymous of perception of risk, is a concept that derives from the aforementioned analyses (García-Acosta, 2005). It has been defined as a process developed by groups or communities, which places them at different stages or levels of vulnerability.

Beyond identifying social and economic vulnerability as a determining factor in the occurrence of disasters, research made it necessary to distinguish between its different features and dimensions. New concepts were born in order to analyze the information we were finding, concepts like differential or differentiated vulnerability, accumulated vulnerability and global vulnerability. We also learnt to differentiate those several dimensions that characterize the vulnerability itself. And identified, as well, what we

have called the “vulnerability with a name and a last name”, which has helped in avoiding confusion when the need inexorably arose to specify what hazard a community or a social group is vulnerable to, as it is not the same to be vulnerable to hurricanes or to earthquakes or floods. Now we have realized that both for research and for framing public policy it is absolutely necessary to distinguish if a community is vulnerable to floods or to droughts, to earthquakes or to hurricanes.

From that position, attention shifted from an exclusive focus on the hazard and subsequently on the emergency, to a focus on prevention, with risk and vulnerability at the core. This was associated with “an agenda that was not just academic in nature, but also political, by recognizing that risks are generated by and within processes linked with development and environmental management” (García-Acosta, 2009: 118).

Further empirical studies of disasters, developed mainly in the southern part of the planet, and the considerations induced by their results, have allowed reconsidering the concept of vulnerability. It must be pointed out that vulnerability was by then intimately associated with poverty and marginalization. Some authors have analytically unlinked it not only from poverty but also from nearby concepts as marginalization, and have related it to the diversity of risks generated within the interaction between local and global processes, and the way they are faced every day. Vulnerability is thus conceived as a more precise measure of exposure to disaster risk than poverty, by incorporating under-development's processes and impacts. In this sense, the assertion is made that not all those that live in poverty are vulnerable to disaster, and neither are the poor exposed in the same measure, as some non-poor people are also vulnerable (Hilhorst and Bankoff, 2004: 2).

Unlinking the condition of poverty from vulnerability constitutes a relevant issue. Studies of disasters have justifiably established a link between poverty and high vulnerability to climate-associated disasters. Recently, empirical studies have led to the conclusion that it is necessary to consider in more depth the relationship between high vulnerability and poverty because, while not denying there is a correspondence, this is not always linear. In particular, it would appear that the capacity to recover and to prepare against hazards developed by communities is a more critical element than the level of poverty. This is relevant in order to focus adequately the assistance given to the poorest groups.

The originally named “alternative approach”, later baptized as the “vulnerability approach” has lately been distinguished as the socio-

constructivist approach. Indeed, vulnerability and social construction of risk are intimately linked concepts.

Social construction of risks refers to the forms in which society creates vulnerable contexts that bring about maladjustments and maladaptation in the environment, that can escalate to levels in which the very environment becomes a hazard and a generator of risks. “Societies themselves, when interacting inadequately with the environment, have constructed new risks” (Lavell, 2000: 19). Isn’t this a feature of the Anthropocene?

The UNISDR Global Assessment Reports, that have been biennial since 2009, emphasize the need to identify and address the underlying risk drivers, and support with an enormous amount of data coming from all over the world, how disasters linked to physical hazards are socially constructed (Maskrey and Lavell, 2013).

Before moving forward on to the second part of this presentation, I will mention an specific example that gives a vivid account of the social construction of risk: a comparison between the effects and impacts of two biggest ENSO or El Niño phenomena that occurred late in the 20th Century. Based on the results of a research project sponsored by LA RED (The Latin American Network for the Social Study of Disaster Prevention) and IAI (Inter American Institute for Global Change Research) entitled “Disaster Risk Management and ENOS in Latin America”. The results coming out from the research that was held in eight Latin American Countries clearly demonstrated that even the ENSO that occurred in 1982-1983 was considerably more intense, the effects and impacts of the 1997-1998 one were much more devastating. Moreover, it was due precisely to the social construction of risks during the 15 years that separated both, risks associated mainly with deforestation, erosion, and desertification.

3. Social construction of prevention

Social research concerning disasters has evolved and shifted from a focus on studying the hazards and the reactions of affected groups, to a point of view that increasingly addresses prevention. This was possible by incorporating the concepts of vulnerability as a feature of social groups, and of social construction of risk as community processes associated with the likelihood of disasters happening.

Because of the clarity contributed by the vulnerability approach, and of the interest in understanding other aspects of social and cultural dynamics regarding recurring exposure of communities to certain hazards, we began

working on the concept of adaptive strategies, starting from the ones we had detected in historical documents as well as through fieldwork in disaster prone areas. We were interested specifically in strategies, practices and actions developed by the communities subjected to the effects and impacts associated with certain hazards, such as hurricanes or other recurrent extreme manifestations of climate. Both historical and contemporary studies that have been carried out in Mexico and in other Latin American countries, and lately also in Europe, have confirmed assertions that we made some years ago, in the sense that it is precisely the periodic presence of certain natural phenomena, such as hurricanes, has allowed certain human groups to achieve cultural changes with regards to their material life and organization which, in some cases, has led to the application of certain survival and adaptation possibilities (García-Acosta, 2009: 115).

With the data obtained it is clear that successful adaptive strategies were built atop community organization structures, after a conscious or unconscious evaluation of the affected group's experience, which required a well-structured network system that was later transformed into a transmission of knowledge to the generations that followed. That is why we put forward the hypothesis that social capital, inasmuch as it is an attribute of a collective, may represent an essential element in constructing adaptive strategies in the face of recurring natural hazards. The more developed the social capital of a group subjected to recurring hydro meteorological hazards, the better and more effective the transmissible prevention alternatives will subsequently be, both within a generation and from one generation to the next.

The trust and solidarity of a certain collective and the construction of networks within it and linking it with the outside world, allow evaluation of both the impact on all the members of the group and on other areas of the same region and, consequently, to collectively opt for the best practices in face of the cyclical presence of certain hazards and the effects and impacts produced by them.

The concept of social capital is still the subject of various discussions, and has not yet reached uniform definitions. These definitions underline specific aspects, among which the importance of networks and of solidarity and their resulting cohesive force, ethical values as factors of encouragement of virtuous circles in community performance, and the importance of their presence in economic growth. Social capital is even considered as a collective asset by virtue of the connections or interrelationships it generates between social stakeholders. We shall here understand social capital as the product of the development of capacities

allowing the emergence, within the collective, of certain adaptive strategies that are the result of experience in the face of recurring natural hazards.

Perhaps, in a certain way, the concept of resilience is the one that opposes and supplements the concept of vulnerability in the face of concrete hazards. If we first describe vulnerability as a circumstance or context of certain groups which found themselves in a situation of fragility facing a certain hazard, due to the persistent social construction of risks, resilience would be the capacity developed by a certain group or community, in order to resist, adapt and if possible improve their circumstance or context in the face of specific recurring hazards. In other words, resilience refers to the development of abilities to deploy processes with incidence on the practices of communities, for reducing vulnerability in the face of certain hazards.

This concept, which has been seeking academic recognition for over 50 years, has already had an impact on international agencies specialized on the subject. About it, there are several examples to which I have referred in various publications (García-Acosta, 2014, 2015). Some of those examples show that focusing the local-communitarian scale, we find that communities display resilience through performance, through communication and through cooperation; we find that communities display resilience through a governance based on identity and solidarity, that is to say implementing elements that account for an accumulated social capital.

The crucial question concerning the concept of resilience would be this one: what does it mean to reinforce the resilience of families and communities in the face of shocks and disasters and how is this reinforcement achieved? What strategies, practices or actions have these families and communities deployed throughout generations and centuries?

The above reflections have allowed us to analyze the dynamics of disasters from a novel point of view: by linking processes with features, attributes and abilities developed by communities, societies or systems, in order to advance in the exploration and identification of actions for the prevention of disasters at the local and community levels. It is important to explore the dynamic interrelationship of these concepts for identifying the elements that constitute what I have called the *social construction of prevention*, a new ancillary concept for articulating practices and actions, goals, strategies and capacities for the prevention of disasters in the context of a community.

Societies or groups can display resilience as an ability developed in the course of their interaction with the environment that derives from successful adaptive practices; taking that as a starting point, they may build new contexts that reduce vulnerability in the presence of recurring hazards.

From the local perspective, the hypothesis with which we have moved forward in our research in this sense refers to the fact that we find cases of communities that have settled in regions which have historically been exposed to recurring hazards, within which it has been possible to identify elements of material culture allowing for the development of resiliency capabilities. In other words, collective practices and actions that reduce the risks deriving from the possibility of disastrous events happening, by way of generating adaptive strategies that allow said communities to protect better their property and their lives. That is, resistance to adversity has been collectively strengthened through several generations (Cuevas, 2012; Martins, 2006; McCabe, 2002; Ride and Bretheron, 2011).

Can these ideas be framed in what has been called the “good Anthropocene”? A concept coined a couple of years ago understanding by it “that humans use their growing social, economic, and technological powers to make life better for people, stabilize the climate, and protect the natural world” (Breakthrough Institute, 2015 in Hamilton, 2015:10). The “ecomodernists” who are beneath this proposal consider “that ‘human systems’ can adapt and indeed prosper in a hotter world” (Hamilton, 2015: 11).

I will mention an eloquent Mexican example of social and cultural adaptation to climate variability and, even, to climatic extremes. Vernacular housing is the product of different adaptation processes to climate. The so-called “traditional” communities have produced their habitat from their cultures, beliefs and myths in a constant dialogue with nature from ancient times. Vernacular housing that remains until today requires planning and organization, a systematic knowledge of climate and technology and also a network of skilled craftsmen in different fields. It involves invention, innovation and adaptation as well as the oral transmission of knowledge to locate and guide the house, to find and prepare materials for construction. Several forms of adaptation include shape, design, materials and technology used which vary depending on whether it is an area prone to hurricanes or droughts, to floods or landslides (Audefroy, 2012).

Similar examples were published in the book entitled “Social Strategies for Prevention and Adaptation, as one of the outcomes of the project held between the European Union and CONACYT (Mexico) called “Risk and vulnerability Network: Social Strategies of Prevention and Adaptation”. Its main objective was to recuperate ancestral and vernacular knowledge culturally developed and associated with risk prevention in face of recurrent hydro-meteorological hazards, both in Mexico and Europe. The publication includes case studies on America (Colombia, Costa Rica, and México),

Europe (Finland, France, Italy, and The Netherlands), Asia (Philippines, Vietnam) and Burkina Faso in Africa.

4. Final remarks

The information presented up to now shows clearly that the title of the first publication of LA RED (The Latin American Network for the Social Study of Disaster Prevention) is increasingly evident.

I have emphasized on two core concepts: the social construction of risks and what can be called its counterpart: the social construction of prevention. The two faces of Janus, as I have named this opposed confrontation.

Much of what I have presented to you can be framed within the study of nature and culture, climate and culture in a historical perspective. About it more and more reflections are made. Starting by the classic book written by Philippe Descola *Par de-là nature et culture* (2005), followed in the last years by very interesting works as the one shared by Anderson, Maasch and Sandweiss *Climate Change and Cultural Dynamics. A Global Perspective on Mid-Holocene Transitions* (Elsevier, 2007) geographically covering almost the whole planet, or W.J. Burroughs: *Climate Change in Prehistory. The End of the Reign of Chaos* (Cambridge, 2005) that weaves together studies of climate with anthropological, archaeological, and historical studies and explores the challenges that faced humankind in the glacial climate and the opportunities that arose when the climate improved dramatically. On the other hand, the fantastic new series coordinated by Carmen Meinert about “Climate and Culture” that published by Brill (Leiden) offers now three volumes covering a very broad time spectrum in three major regions of the world. Two of them in the South: East Asia (volume 1, coordinated by Meinert herself, and published in 2013), South and Southeast Asia (volume 2, edited by Barbara Schuler, and published in 2014) and the volume 3, recently published, on Northern America and coordinated by Bernd Sommer (2015). Latin America is still missing in this series...

Certainly, there have been significant advances in these fields, but still with little relationship with “thinking the Anthropocene”.

I hope that the ideas and reflections I have presented can stimulate the debate about the Anthropocene and its relation with disaster risk reduction, mainly to inform disaster risk policy, and to help framing policy formulation and implementation locally informed. Let us avoid importing to the South solutions coming from the North.

Using the study of historical and contemporaneous cases of local-community adaptive strategies concerning recurring natural hazards as a starting point, the comprehensive approach that we strive for seeks to throw light on the process of producing innovative ideas and proposals that allow identification of the best practices aiding in the proposal, design and execution of adequate public policies for disaster prevention. Profiting from local knowledge and experience regarding hazards to collectively work towards a more promissory and less disaster-prone future.

The key to future research work is identifying the reasons why certain communities attain success and achieve changes in the way they act, while others repeat the old patterns. Identifying when and how risk is socially constructed, as well as when and how community social capital is used and resilience abilities are developed in communities. If we gather several cases of this kind around the world we may speak of “good Anthropocene”, which is a general and global concept, and think of it as a possible conclusion of several cases of skills and practices coming out from local experiences in face of natural hazards.

At the end, we have to return to the beginning of this paper: Is History and Anthropology research responding to the challenges of the Anthropocene? What have they done related to solving the problems the Anthropocene poses?

References

Anderson, D.G., Maasch, K. & Sandweiss D., 2007, *Climate Change and Cultural Dynamics. A Global Perspective on Mid-Holocene Transitions*. Amsterdam: Elsevier.

Audefroy, J.F., 2012, “Adaptación de la vivienda vernácula a los climas de México”, in: García-Acosta V., Audefroy, J.F. & Briones, F., (Eds.), *Estrategias sociales de prevención y adaptación. Social Strategies for Prevention and Adaptation*, CIESAS/CONACYT/FONCICYT, Mexico City, pp. 95-106.

Burroughs, W.J., 2005, *Climate Change in Prehistory. The End of the Reign of Chaos*, Cambridge, University Press Cambridge.

Cuevas Portilla, J., 2012, “Good practices used at the Peninsula de Yucatan, Mexico”, Background paper prepared for the 2013 GAR. Geneva: UNISDR- <http://www.preventionweb.net/gar/>

Descola, P., 2005, *Par de-là nature et culture*, Gallimard, Paris.

García-Acosta, V., 2005, “El riesgo como construcción social y la construcción social de riesgos”, *Desacatos. Revista de Antropología Social*, 19: 11-24.

García-Acosta, V., 2009, “Prevención de desastres, estrategias adaptativas y capital social”, in: Koff, H. (Ed.), *Social Cohesion in Europe and the Americas: Power, Time and Space*, Berne, Switzerland: Peter Lang-Editions Scientifiques Internationales, Regional Integration and Social Cohesion Series vol. 3: 115-130.

García-Acosta, V., 2014, “De la construction sociale du risque a la construction sociale de la prévention: les deux faces de Janus”, in: Bréda, C., Chaplier, M., Hermesse, J. & Piccoli, E. (Eds.), *Terres (dés) humanisées: ressources et climat*, Investigations d’Anthropologie Prospective 10, Laboratoire d’anthropologie prospective, Academia-L’Harmattan Editions, Geneva, pp. 297-318.

García-Acosta, V., 2015, “La construcción social de la prevención. Un concepto en construcción”, in: Siqueira, A., Valencio, N., Siena, M. Malagoli, M.A., (Eds.), *Riscos de Desastres Relacionados à Água. Aplicabilidade de bases conceituais das Ciências Humanas e Sociais para a análise de casos concretos*, RiMa Editora, São Carlos, pp. 45-56 (<http://www.rimaeditora.com.br/RiscosDesastres.asp>).

Hamilton, C., 2015, “The Anthropocene as Rupture”, paper sent to the Conference “How to think the Anthropocene? Anthropologists, philosophers and sociologists facing climate change”. Paris: University Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Collège de France, Fondation de l’écologie politique.

Hewitt, K., 1997, *Regions of Risk. A Geographical Introduction to Disasters*, Longman, London.

Hilhorst, D., Bankoff, G., 2004, “Introduction: Mapping Vulnerability”. In: Bankoff, G., Frerks, G. & Hilhorst, D. (Eds.), *Mapping Vulnerability. Disasters, Development and People*, Earthscan, London, pp. 1-9.

Lavell, A., 2000, “Desastres y Desarrollo: Hacia un entendimiento de las formas de construcción social de un desastre: El caso del huracán Mitch en Centroamérica”, in: Garita, N. & Nowalski, J. (Eds.), *Del desastre al desarrollo humano sostenible en Centroamérica*, San José de Costa Rica: CIDH/BID, pp. 7-45.

Martins, K.P.H., org. 2006. *Profetas da chuva*. Fortaleza, Brasil: Tempo d’Imagem.

McCabe, J.T., 2002, “Impact and Response to Drought among Turkana Pastoralists: Implications for Anthropological Theory and Hazards Research” in: Hoffman S.M. & Oliver-Smith, A. (Eds.), *Catastrophe and*

Culture. The Anthropology of Disaster, SAR Press/James Currey, New Mexico/Oxford, pp. 213-236.

Maskrey, A., Lavell, A., 2013, *The Future of Disaster Risk Management. A Scoping Meeting for GAR 2015*, in: <http://www.desenredando.org/public/2013/>

Meinert, C. (Ed.), 2013, *Nature, Environment and Culture in East Asia. The Challenge of Climate Change*, Brill, Leiden/Boston.

Ride, A., Bretherton, D. (Eds), 2011, *Community Resilience in Natural Disasters*, Palgrave Macmillan, New York.

Schuler, B. (Ed.), 2014, *Environmental and Climate Change in South and Southeast Asia. How are Local Cultures Coping?* Brill, Leiden/Boston.

Sommer, B. (Ed.), 2015, *Cultural Dynamics of Climate Change and the Environment in Northern America*. Brill, Leiden/Boston.

Trischler, H. (Ed.), 2013, *Anthropocene. Envisioning the Future of the Age of Humans*, Rachel Carson Center Perspectives 2013/3. Munich: Rachel Carson Center for Environment and Society.

THE AUTHORS

Christine Bonardi is Maître de Conférences in Social Psychology at the University of Nice Côte d'Azur, France. She teaches in the department of psychology and manage (with M. Bertolino) a master in social and organisational psychology (IPSPTRH : ingénierie psychosociale, psychologie du travail et ressources humaines).

She conduct her research in the Laboratory of Clinical, Cognitive and Social Anthropology and Psychology (LAPCOS).

Her main scientific field is social psychology applied to critical events, commitment, values, social representations and ideologies. Her main topics are values and moral functioning, risk, threat and terrorism, health, quality of life and well-being after critical events. Her last publications are linked to terrorism and to values.

Emanuela Borgnino, PhD in cultural and social anthropology at the University of Milano Bicocca and Visiting Scholar at University of Hawai'i at Mānoa. Today, her main interests are: environmental anthropology, socialization of nature, Indigenous sovereignty and ontologies in the age of Anthropocene. She collaborates with several universities and Research centers and has been a cultural consultant for Slow Food International and Indigenous Terra Madre. Her research's fields are Japan and Oceania where for the last three years she has been conducting an extensive research on the topic of ecological responsibility in the Hawaiian archipelago; she has also spent two years in Japan where she researched on Japanese female shamanism. She values her participation in international conferences and public debates, and published on several journals. Her research project in Japan has been published by Harmattan Italy with the title: *Lo sciamanismo giapponese: la caverna delle Volpi di Inari*.

Salvatore Cannizzaro is Associate Professor at the Department of Humanities in the University of Catania. He is teacher of *Geografia culturale* and *Geografia del paesaggio e dell'ambiente*. His research focus is on territorial development and enhancement of cultural heritage. He is coordinator of the National Research Group of the Italian Association of Geographers – AgeI, *Rete ecomuseale per la valorizzazione delle identità locali*. He is Treasurer and member of the Steering Committee of AGEI. Previously he was responsible of the research project *Osservatorio Mediterraneo 2010* of the University of Catania, and coordinator of the

Euromediterraneo commission of the Italian Society of Tourism Studies. His works are edited by international journals and scientific publishers such as Cambridge Scholar Publishing, *Studi e Ricerche socio-territoriali*, *Geotema*, *Rivista Geografica Italiana*, *New Medit*. He is editor of books such as *Per una geografia del turismo*, Pàtron 2011, *Cultura e creatività per la valorizzazione del territorio*, Pàtron 2018; co-author of *Il Mediterraneo. Dalla frattura regionale al processo d'integrazione*, Pàtron 2009, and *Paesaggio in Sicilia*, Pàtron 2013.

Gian Luigi Corinto is Associate Professor of Geography, teacher of *Landscape and Environmental Geography* in the Master Degree *International Tourism and Destination Management* at the University of Macerata, Italy. He is Coordinator of the Environment and Territory Research Section of the Department of Education, Cultural Heritage and Tourism of the University of Macerata. His research focus is on local development, sustainability, and geography sustainable tourism. His works are edited in national and international journals and books. He is editor of Special Issue *Cultivating our Commons: Melding Two Complex Ideas* n. 3-4 – 2018 of the *International Journal of Anthropology*; he is co-author of books and papers such *Paesaggio in Sicilia*, Bologna, Pàtron, 2013; “Analysis of Online Conversations for Giving Sense to Sustainable Tourism in the Adriatic-Ionian Region”, London, InTech, 2018; “Food and Gastronomic Tourism for Developing Rural Areas around the Via Francigena in Tuscany”, *Almatourism - Journal of Tourism Culture and Territorial Development*, 2017.

Elisabetta Dall’Ò, PhD, is a Post Doctoral Research Fellow in Social and Cultural Anthropology at the department of Cultures, Politics and Society (CPS) of the University of Turin, Italy. She is currently conducting an eco-historical and ethnographic research on the perceptions, representations and socio-cultural effects of climate change in the Alps. Her academic interests focus on History, Environmental Anthropology, Sustainability and Anthropology of Disasters. She is editor of the *Microhistory Journal* “Contesti”, and author of several peer-reviewed publications and monographs. She also works as Netnographer and Anthropology Consultant for XChannel, the first Italian Network specialized on cross-channel Marketing (Milan). She is a founding member of ANPIA, the National Professional Association for Italian Anthropology, and a member of the Italian Society for Applied Anthropology (SIAA).

Charlie Galibert is philosopher, anthropologist, essayist and writer. He is member of the laboratory Lirces / Université Côte d'Azur Nice. His work begins in the 2000's with anthropological research on the field of the Corsican Island. Many articles, chapters, contributions and books are product around this research. During the years 2010, anthropology research joins the philosophy beyond some investigation about *alterity* as essential composition of the human being. The human positionment in the world find his place between the *great alterity* (the nature out of human being, - *L'Être*) and the *soft alterity* (the human interiority or intimacy, the relation with other human being). This status of the human being engages the research in the direction of the *Ethic* – i.e. the consideration about the priority oh the *Other (L'Autre)* upon my existence himself. Since 2015, C Galibert collaborates with an artiste who lived in Nice, Armand Scholtes. This *companionate* produces some expositions' catalogues and books in preparation.

Virginia García-Acosta is a Mexican Social Anthropologist and Historian. Teacher and researcher since 1973 in CIESAS (Center for Research and Advanced Studies in Social Anthropology) at Mexico City. She has published, as single author or as coordinator around 100 articles or book chapters, as well as 24 books in Mexico, USA, Europe, South America and China. Her research relates to disaster and risk and to food history, from a historical-anthropological perspective. Her interests are around earthquakes and agricultural disasters (hurricanes, floods, droughts, hailstorms and so on) in Mexican and Latin American history.

She is a Permanent Member of the Mexican Academy of History, distinguished with Chair number 5. Member of the Mexican Academy of Sciences and the National Research System since 1987. She was CIESAS Academic Director (1997-2000) and later CIESAS General Director (2004-2014).

Giovanni Gugg, PhD, is adjunct professor of Urban Anthropology at the faculty of Engineering of the University of Naples “Federico II” (Italy). His research focuses on Anthropology of Risk and Anthropology of Landscape: his studies concern the relationship between human communities and their environment, especially when there are territories at risk. He is member of LAPCOS (Laboratoire d'Anthropologie et Psychologie Cognitives et Sociales, University of Nice, France) and he teaches in some Erasmus Mundus+ masters. Among his most recent publications: “Anthropology of the Vesuvius Emergency Plan: history, perspectives and limits of a

dispositive for volcanic risk government” (2019), “The Missing ex-voto. Anthropology and Approach to Devotional Practices during the 1631 Eruption of Vesuvius” (2018), “Vies magmatiques autour du Vésuve: voir et ne pas voir comme stratégie collective” (2017), “Al di là dello sviluppo, oltre l’emergenza: il caso del rischio Vesuvio” (2017), “Ordinary life in the shadow of Vesuvius: surviving the announced catastrophe” (forthcoming, 2019).

Patrick Habakaramo is a researcher at the Goma Volcano Observatory since 2010. He is currently assigned to the Department of Geochemistry and Environment where he deals with issues related to the environmental and social impact of volcanoes. Author of many scientific publications, he holds a Master's degree in Agricultural Sciences (Monitoring and Biodiversity Conservation). PhD student, he is interested in air pollution and valorization of Non-Timber Forest Products.

Justin Kahuranyi works at the Goma Volcano Observatory as a support staff in the Department of Seismology. With a university degree in Anthropology, he studies people's perceptions of volcanic hazards in the Virunga region.

Katcho Karume, Doctor in Environmental Physics, is currently General Director of the Goma Volcano Observatory, member of the National Scientific Council in the DR. Congo. He is also Professor at the Evangelic University in Africa located in Bukavu city, where he is a Head of the Faculty of Agricultural and Environment Sciences. He has published many books, articles and scientific papers.

Amit Kumar Srivastava is a geographer and disaster management expert currently engaged with the office of Registrar General and Census Commissioner of India, Ministry of Home Affairs, Government of India. He has received an MPhil in Planning and Development from the prestigious IIT Bombay, Mumbai. He has received Research Fellowships in Earth and Atmospheric Sciences from the Council for Scientific and Industrial Research, India. He has done extensive field works for drought related research in order to understand socio-economic aspects of drought. His areas of interest include drought, water-related geo-hazards, social perception of hazards, and various aspects of disaster response and related policy analysis. He actively writes on policy debates for popular publications. His research interests include Rural Development, Geospatial

Sciences and Disaster Management. He has authored the book “Socio-Economic Analysis of Drought Management: A Case Study in Maharashtra, India” published by (LAP Lambert, 2014).

Maria Laura Longo, native of Pozzuoli, has been researching the role of memory in how communities perceive volcanic and seismic hazard in Campi Flegrei since she first curated the bradyseismic section of the Multimedia Archive of Memories in 2011 under Prof. Gabriella Gribaudo, in the Department of Social Sciences at the University of Naples "Federico II" (www.memoriedalterritorio.it). In 2016, she completed her PhD on Gender and Women’s Studies at the University of Naples "L’Orientale", investigating the history of the Mercato district of Naples between 1940 and 2016.

Michael Main submitted his doctoral thesis in anthropology at the Australian National University in March 2019. Michael’s research focussed on the Huli population in the Papua New Guinea (PNG) highlands and the impact of ExxonMobil’s massive Papua New Guinea Liquefied Natural Gas project. Michael has a professional background in geology and environmental science, which has provided the basis for his interest in the anthropology of development and resource extraction. In 2014 Michael completed a Master of Development Studies at The University of Melbourne, where he undertook field research on the environmental consequences of PNG’s Ok Tedi mine and the impact on indigenous communities living on the Fly River downstream from the mine. Michael’s research is focussed on the intersection between natural phenomena and human-induced disaster via the practice of resource extraction.

Gracia Mutalegwa is a woman involved in scientific research activities for more than 3 years. Agricultural engineer, she is interested in the study of bees and the protection of forest ecosystems. She works as a junior researcher at Goma Volcano Observatory in the Environment Department.

Ugo Vuoso teaches cultural anthropology at the University of Salerno. He is director of the Ceic Ethnographic Center of the Campane Islands / Institute of Historical and Anthropological Studies of Ischia (Naples). Directs *Ethnoi Festival of cultural and ethnolinguistic minorities* and *Fabula Festival of traditional narrative arts*. He has published essays and articles in Italian and foreign scientific journals. His research interests concern in particular the narrative of oral tradition, insularity, tourism, traditional performing arts.

Generations pass on to each other a specific selection of memories, which is a “memory of the lived experience”. Through that narrative, the story of the present is measured day by day with forms of existential precariousness, in a vision of risk which is conceived as a perennial societal state. By investigating popular and oral literature, focus on narratives related to risk and disasters, as described in the social imaginary, from the most remote eras to the most stringent current affairs, this book is a precious element for a comprehensive reconstruction of cultural resources have allowed to face and manage material and spiritual concerns and problems arising from disasters.

PEER-REVIEWED
SERIES

Giovanni Gugg, PhD, is adjunct professor of Urban Anthropology at the department of Engineering of the University of Naples “Federico II” (Italy). His research focuses on Anthropology of Risk and Anthropology of Landscape: his studies concern the relationship between human communities and their environment, especially when there are territories at risk. He is member of LAPCOS (Laboratoire d’Anthropologie et Psychologie Cognitives et Sociales, University of Nice, France) and he teaches in some Erasmus Mundus+ masters.

Elisabetta Dall’Ò, PhD, is a Post Doctoral Research Fellow in Social and Cultural Anthropology at the department of Cultures, Politics and Society (CPS) of the University of Turin, Italy. She is conducting an eco-historical and ethnographic research on the perceptions, representations and socio-cultural effects of climate change in the Alps. Her academic interests focus on Environmental Anthropology and Anthropology of Disasters. She is a founding member of ANPIA, the National Professional Association for Italian Anthropology.

Domenica Borriello is a contract professor of Demo-ethno-anthropological Disciplines at Department of Letters and Cultural Heritage (Dilbec) - University of Campania “Luigi Vanvitelli” - Italy. She deals with oral sources, patrimonialisation and popular religiosity, intertwining field research with the analysis of archival and iconographic documentary sources. She has collaborated with the MAM (Multimedia Anthropological Museum) and with the CRA (Interdepartmental Center for Audiovisual Research) of University of Naples Federico II. She has taught in various Anthropological and Social Health Master's degrees.