

## INTRODUZIONE

### **I fondamenti della religiosità popolare**

1. Il territorio del Parco nazionale del Cilento e del Vallo di Diano ha fondato sulla cultura popolare il senso della società, della comunità. Le caratteristiche comunitarie hanno caratterizzato la vita delle popolazioni e contribuito alla coesione dei rapporti interpersonali, al fine di sfruttare le scarse possibilità economiche che trovavano fondamento nella vita materiale, nelle risorse della terra, uniche modalità di sostentamento. Se un tempo, l'uomo di questo territorio sotto il sole dall'alba al tramonto, conscio dell'ineluttabilità dei tempi, lavorava con pazienza e orgoglio la terra, soffrendo ed accettando la fatica, la società, oggi, si avvia a perdere quelle caratteristiche di comunità, cioè di coesione, condivisione di valori e comportamenti comuni, che in un passato non tanto lontano hanno segnato la vita e la crescita delle popolazioni.

La comunità, che aveva nella famiglia il tramite insostituibile per la promozione dei valori umani, per l'acquisizione dell'identità culturale e del senso della continuità storica, è costituita da relazioni strette e solidali tra persone che riconoscono obiettivi comuni che trascendono gli interessi particolari di ogni individuo. Esiste un senso di appartenenza alla stessa comunità, una sorta di organismo che si articola attraverso legami su basi parentali, sull'amicizia, dove prevale il luogo, i piccoli villaggi o le comunità rurali. La società invece è una costruzione artificiale di relazioni dove prevale la volontà individuale, i cui rapporti sono di competitività, concorrenza ed indifferenza nei confronti di tutto ciò che concerne gli altri. (Cfr.: Tonnies F., "Comunità e società", Ed. Comunità, Milano 1963; Durkheim E., "Le forme elementari della vita religiosa", Ed. Comunità, Milano 1963; Durkheim E., "La divisione del lavoro sociale", Ed. Comunità, Milano 1971.)

Se la storia dell'occidente si è caratterizzata per il passaggio da un'organizzazione sociale fondata su elementi di tipo comunitario ad una con caratteristiche societarie, anche se non sempre attraverso considerazioni dicotomiche talmente nette, nel Cilento e nel Vallo di Diano questo processo non è stato particolarmente rapido. Un sentimento di identificazione collettiva, infatti, caratterizzato da modi di vita immediati dove i contatti sono personali e semplici e le dimensioni degli aspetti di vita in comune sono ridotte, ha contribuito alla coesione della popolazione, attraverso una serie di valori tradizionali e significati di vita consolidati nei tempi e negli esempi. (Cfr.: Martucci P. - Di Rienzo A., "Identità cilentana e cultura popolare", Ed. CI.RI., Fornelli C.to (SA) 1997; Martucci P. - Di Rienzo A., "Il sacro e il profano", Ed. Studi e Ricerche, Agropoli (SA) 1999.)

2. Il Mezzogiorno, nella sua lunga storia, ha dovuto fare i conti con le espressioni religiose che hanno condizionato molto la società ed il modo di essere, oltre che le sue tradizioni. Se nel Medioevo e all'inizio dell'età moderna l'influenza della religione nella società fu rilevante, dalla presenza dei monaci italo-greci al monachesimo ufficiale e alle riforme in epoca tardo-medievale, già in precedenza si cercava di indirizzare la comunità verso i veri fondamenti della religione e della fede. Quando il territorio dell'Impero Romano fu diviso a metà tra occidente ed oriente, le chiese avevano composizione territoriale e quella di Roma manifestava grossi segni di declino: l'importanza maggiore della Chiesa d'oriente era attestata dalla sua migliore organizzazione, oltre che adesione ai suoi disposti da parte delle popolazioni. (Fink K.A., "Chiesa e papato nel Medioevo", Ed. Il Mulino, Bologna 1998, p.13.)

Nel nostro territorio, la presenza delle prime comunità di religiosi avvenne all'epoca degli apostoli: questi ultimi avrebbero fondato tre importanti diocesi: Velia, Bussento (Policastro) e Paestum, anche se le stesse erano «circoscrizioni amministrative corrispondenti alle poleis dell'età greca e alle civitates di età romana». (Ebner P., "Chiesa, baroni e popolo nel Cilento". Voll.2, Ed. Storia e Letteratura, Roma 1982, p.13.)

La presenza però di cristiani nel territorio è riconducibile alla seconda metà del III secolo: la tradizione vuole che il corpo di S. Vito fosse trovato lungo il fiume Sele (era giunto in questi luoghi «il 15 giugno 304-305»); inoltre, nel IV secolo, riunioni di credenti si tenevano nel tempio di

Athena (Cerere) ed a Velia e Bussento vi erano tracce rispettivamente di «un oratorio cristiano» e di un vescovo cristiano. Le diocesi meridionali non cercarono in questo periodo di stravolgere le antiche usanze preesistenti alla loro fondazione: i vescovi avevano margini di autonomia e la usavano per far convivere «abitudini e mentalità pagane con valori e mentalità cristiane». (Ibidem, pp.15-17.)

Il ruolo del vescovo era predominante, anche se cominciarono ad affermarsi nuclei di presbiteri e diaconi che diedero luogo alle prime comunità cristiane. Le stesse con il tempo divennero sempre più autonome, costruirono chiese e si diedero delle regole istituzionali. I credenti però erano molto uniti, la comunità prosperava e tutti erano chiamati ad affrontare e risolvere i problemi: nell'VIII secolo, ad esempio, l'elezione del vescovo era fatta dal popolo, «cui seguiva l'approvazione del clero e la consacrazione dei vescovi vicini». (Ibidem, p.19.)

In ogni caso, il clero abitava per lo più nelle città o grossi centri, dove vi erano chiese e luoghi di culto, con effetti negativi «sull'evangelizzazione del retroterra cittadino fornito prevalentemente di centri rurali, estremamente poveri». Questa situazione fu rimarcata, nel V secolo, dal papa Innocenzo I che lamentò la carenza di chiese e presbiteri. Con il tempo i possessori di terre, per giustificare la loro salvezza, cominciarono a donare ai vescovi proprietà terriere: fu necessario allora «estendere oltre i confini delle città l'azione pastorale», realizzando chiese e cappelle per l'«attività di evangelizzazione». (Ibidem, pp.23-24.)

Nel VI secolo, il territorio fu soggetto all'invasione longobarda. I nuovi governanti si appropriarono di terre, parte del bottino di guerra, vessarono lo stesso clero e fecero ogni tipo di rappresaglia contro la popolazione, causando carestie ed epidemie. Il papa Gregorio Magno denunciò nel Mezzogiorno le angherie perpetrate da Zotone che mise «a soqquadro monasteri, chiese e villaggi». Il papa invitò il vescovo di Paestum a «riorganizzare, avvalendosi appunto dei sacerdoti presenti nelle diocesi, l'assistenza religiosa ed ogni forma di attività ecclesiastica». In seguito, i rapporti tra la Chiesa e i longobardi furono migliori, anche se l'influenza di quelle popolazioni arrecò qualche problema dal punto di vista religioso: infatti, i «longobardi fin verso la metà del VII secolo erano ancora idolatri». La Chiesa reagì costruendo nuove chiese e portando nei territori più soggetti all'influenza longobarda opere missionarie. Si trattò però di una profonda opera di mediazione tra i culti: basti pensare alla costruzione del santuario dedicato a S. Michele sul Gargano, «assimilato dai longobardi al loro Wotan e perciò assai venerato». (Ibidem, pp.30-32.)

Nell'VIII secolo la lotta iconoclasta sconvolse la parte orientale dell'Impero. Nel Mezzogiorno l'influenza greca era maggiore di quella occidentale, esercitata dalla Chiesa romana: addirittura vi furono conflitti di giurisdizione fino allo scisma dell'XI secolo. (Fink K.A., op. cit., p.16.)

Gli asceti, giunti dall'oriente a seguito della diaspora del 726, poterono portare a compimento l'opera di evangelizzazione del territorio. Le invasioni barbariche spingevano i monaci in territori interni; ad essi si aggiunsero anche molte famiglie che cercavano così «di sfuggire ad angherie e persecuzioni». I primi nuclei italo-greci si organizzarono intorno a cappelle di legno costruite dai monaci; solo più tardi sorsero le prime chiese. Esse ebbero i nomi dei fondatori: la Madonna fu nominata «hodegitria, protettrice dei monaci itineranti greci»; i santi che si affermarono nel territorio ebbero i nomi di «S. Nicola di Mira, S. Giorgio, S. Michele Arcangelo, S. Elia, S. Filippo d'Agira, S. Biase, S. Sofia». (Ebner P., op. cit., pp.32-33.)

Ad un primo periodo prevalentemente ascetico, subentrò «la fase laurica», quella della costituzione di «laure», ubicate in posti, dove «la natura dei terreni favoriva il lavoro manuale», conseguenza soprattutto dell'afflusso di molta popolazione proveniente dalla Calabria, Sicilia e Balcani (si tratta del periodo che va dall'VIII al X secolo). Se inizialmente la formazione religiosa di queste genti fu carente, in seguito si realizzarono numerosi cenobi, tra i quali è da annoverare quello di «S. Maria di Pattano, il più noto tra i monasteri italo-greci del territorio». I monaci, considerati esempio di «perfezione cristiana», erano una guida materiale e spirituale per le popolazioni. (Ibidem, pp.34-36.)

Gli avvenimenti politici tra l'VIII e il IX secolo portarono la Chiesa di Roma a stringere una solida alleanza con i Franchi, per scongiurare l'invasione longobarda. La tendenza, da parte dei vescovi romani, che ormai erano le persone più influenti e potenti di Roma, era quella di costruire

«un dominio indipendente». Con Carlo Magno, il potere di Roma fu ampliato e consentì ai vescovi di esercitare largamente il loro prestigio. La situazione peggiorò dopo il regno carolingio, infatti i successori dell'imperatore non permisero di far affermare oltre l'influenza di Roma (erano tante le dispute per il controllo della città tra aristocratici e clero): tornarono «con più forza ad emergere sviluppi regionali indipendenti». (Fink K.A., op. cit., p.18-19 e p.24.)

La Chiesa, intorno al X secolo, cominciò ad essere preoccupata per la diffusione del monachesimo greco ed allora iniziò «la costituzione di sedi metropolitane nel Mezzogiorno». Si giunse, con i Concili di Benevento e Siponto, a sancire la costruzione di chiese e una maggiore influenza nelle zone interne per provvedere alla «cura animarum». I vescovi però non disponevano di mezzi economici sufficienti all'opera di evangelizzazione dei territori più impervi, attraverso l'azione di un clero regolare. Per elevare le chiese locali al rango di «chiese battesimali», le uniche in grado di somministrare i sacramenti, sovente si favorirono i signori del posto che aspiravano ai privilegi ed al potere, giungendo ad amministrare le chiese e ad includere tra i curati i loro vassalli. Il degrado morale giunse all'apice «con la compra-vendita delle cariche ecclesiastiche e delle chiese». (Ebner P., op. cit., pp.38-42.)

Anche se in molte zone si consolidavano le proprietà nelle mani di feudatari ed ecclesiastici a discapito della popolazione, tuttavia, intorno all'anno mille, la situazione sociale non precipitò. L'aumento della popolazione comportò nel Principato di Salerno, attraverso la concessione di «vaste estensioni di terre demaniali», l'istituzione di «operose cooperative agricole». Ne conseguì un incremento produttivo che fece aumentare il benessere delle popolazioni e dello stesso clero. La Chiesa riuscì così a sferrare un duro attacco ai monaci italo-greci, esclusi dai benefici e dalla stessa gestione di chiese e conventi, secondo un disposto del papa Urbano II. Con l'avvento dei normanni, la situazione peggiorò: si verificò, a causa dello strapotere di questi nuovi dominatori, l'inevitabile «abbandono dei conventi da parte dei monaci». I monasteri furono occupati da normanni e benedettini; solo questi ultimi però li ristrutturarono e li riattivarono sotto l'aspetto «culturale coinvolgendovi a volte gli stessi monaci italo-greci disponibili ad adattarsi alla nuova situazione». Vennero riassegnate le terre alle cooperative e stipulati contratti, diversi dai precedenti, con le singole famiglie. (Ibidem, pp.54-55.)

L'epoca benedettina fu importante per queste zone: i monaci avevano un contatto stretto con le popolazioni che prosperavano ed aumentavano in tutto il territorio. La stessa Chiesa consolidava i suoi possedimenti nelle mani dei vescovi che sovente agivano da veri e propri latifondisti. Nel territorio salernitano, uno dei maggiori esponenti del monachesimo fu Pietro da Salerno che divenne abate della badia di Cava nel 1079. In precedenza, nel cenobio di S. Arcangelo, maturò l'idea della riforma monastica: da questo monastero circa novanta religiosi indossarono «il nero saio di S. Benedetto» e contribuirono a sostituire i monaci italo-greci. Pietro si distinse per il suo ascetismo, che ebbe un forte impatto sulla popolazione prodiga di offerte: riuscì così ad acquistare terre e vigne che «concesse, con lievi canoni, in enfiteusi per 29 anni ai contadini». (Ibidem, p.143.)

Se tutto questo accadeva nel territorio salernitano, all'esterno si palesavano gli inizi della cosiddetta Riforma. Le critiche, che da più parti investivano la Chiesa romana, erano numerose: si diffondevano nuove idee e si prospettavano soluzioni per affermare la vera fede. I monaci, soprattutto quelli di Cluny, portavano istanze contro «il matrimonio del clero, contro i figli dei preti, contro l'investitura da parte dei laici» ed erano a favore «della vita comune del clero nelle cattedrali e nelle chiese conventuali». A tutto ciò rispose, nell'XI secolo, Gregorio VII con il rinnovamento della cultura, della società e della religione: il papa decise di lottare contro le investiture, entrando in conflitto con il regno tedesco. La riforma gregoriana significò che era giunto ormai il tempo di affrontare i ritardi della Chiesa, anche se l'azione di Gregorio VII non fu immune da critiche, riguardanti soprattutto: «la sua esasperazione del principio gerarchico, i suoi metodi bellicosi, la trasformazione dell'idea cristiana di passione in attivismo ecclesiastico, l'inaudita esaltazione del papato romano, la pretesa di avere il potere supremo di decidere anche in materia temporale e di poter deporre i principi». (Fink K.A., op. cit., pp.31-35.)

L'Oriente, dopo il superamento della crisi iconoclasta, aveva visto la fioritura dell'Impero bizantino sotto la dinastia macedone. Vi era stato uno sviluppo forte in campo economico e culturale: le liti tra le due Chiese, quella di Roma e quella del patriarca di Costantinopoli, da parte di missionari che operavano nei Balcani, furono tante. La situazione precipitò nel 1054, quando vennero rotte le relazioni. Con l'invasione dei Turchi in Terra Santa, trovò molta eco l'idea di un «pellegrinaggio armato» per difendere i luoghi sacri: durante il XII secolo la crociata divenne una spedizione di baroni, re ed imperatore, infine fu gestita dal papa «come guida della cristianità». Se la prima crociata portò alla riconquista di Gerusalemme, alla fine del 1200 «la Terra Santa, per la quale si erano fatti tanti sacrifici, era interamente in mano musulmana». (Ibidem, pp.37-38 e pp.56-57.)

L'avvento di Federico II e della potenza sveva portò all'inasprimento dei conflitti istituzionali tra papa ed imperatore, mettendo in crisi la Chiesa come detentrica del potere temporale. Il papa Gregorio IX scomunicò Federico II due volte, nel 1227 e 1229 (Innocenzo V confermò le scomuniche nel 1245), e nel 1229 prosciolsi «i sudditi del regno da ogni legame di fedeltà nei confronti dell'imperatore». Nel territorio cilentano i potenti baroni si allearono per combattere Federico II: essi furono sconfitti definitivamente nel 1242, con la distruzione del castello di Capaccio. La storia ricorda quel periodo come oscuro soprattutto per le popolazioni, che furono duramente colpite per il solo fatto di abitare nel territorio dei baroni che avevano congiurato contro l'imperatore. (Ebner P., op. cit., pp.61-62.)

Dopo la caduta degli svevi, l'influenza francese sulla Chiesa di Roma aumentò molto, determinando le elezioni papali. Con il passare degli anni, addirittura fu eletto papa l'arcivescovo di Bordeaux a Lione: lo stesso nel 1309 trasferì la sua residenza ad Avignone. Tale permanenza durò cento travagliati anni, che conobbero nel 1378 lo scisma: «due papi col proprio collegio cardinalizio e la propria curia, la divisione della cristianità di allora in due gruppi: quello di obbedienza romana e quello di obbedienza avignonese». (Fink K.A., op. cit., pp.67-68.)

Il territorio salernitano nel periodo angioino, successivo a quello svevo, si caratterizzò per nuovi frazionamenti feudali: le popolazioni furono quelle più colpite dalle imposte e reagirono perpetrando diverse rivolte in tutto il territorio sia contro i baroni che contro i preti.

Nei secoli seguenti, nel territorio si registrarono la lotta tra i baroni per l'accaparramento dei territori e le lunghe e disastrose pestilenze, causate dalla miseria della popolazione. Ci volle molto tempo per ripristinare una situazione normale, dopo epidemie e calamità, anche se in seguito difficilmente le dispute politiche e le crisi economiche riuscirono a riportare il territorio all'antico splendore dell'epoca dei monaci. Era oltremodo sottile la disputa tra i vescovi per l'acquisizione delle diocesi più importanti, che cambiavano spesso guida e conoscevano l'alternarsi di nobili famiglie al potere.

Per porre rimedio al disordine conseguente ad un secolo di lotte aspre tra francesi e vescovi romani, si tennero alcuni Concili riformatori che conferirono alla Chiesa una quantità di compiti. A metà del 1400, cominciano ad emergere i documenti che riferiscono di “visitationes” da parte dei vescovi ai monasteri sparsi nel territorio: in queste visite ci si proponeva di «accertare la consistenza patrimoniale dei monasteri e la corretta osservanza della Regola da parte dei monaci». (Ebner P., op. cit., p.71.)

La popolazione viveva in una situazione di disagio e miseria, nonostante che in alcune zone costiere ed in aree più avanzate dell'interno era diffuso il commercio e gli scambi. Il ritardo si accumulava sia perché le distanze geografiche «isolavano i villaggi e rendevano difficile l'interscambio di idee e di esperienze», sia per ragioni più propriamente sociali: «l'ignoranza, la tendenza magica e superstiziosa del popolo» contribuivano altresì a rallentare il progresso e lo sviluppo. Se Gregorio IX istituì formalmente nel 1234 l'inquisizione papale, fu Giovanni XXII il più ossessionato dalla magia e dai maghi. La donna era sinonimo di demonio: «la sua immagine prendeva spesso forme aberranti» e sovente era associata alle streghe. La violenta Inquisizione, che altrove si sviluppò in maniera cruenta e rappresentò una vera e propria piaga sociale, nel Regno di Napoli non si manifestò in modo eccessivo: «l'innato senso giuridico napoletano fece da argine ai principi sostanzialmente antiggiuridici dell'inquisizione». (Ibidem, p.82 e pp.89-90.)

Una rinnovata vita morale, anche da parte di un clero non sempre all'altezza, furono le indicazioni del Concilio di Trento nel 1563: si puntò alla «catechesi nelle parrocchie», alla «formazione di seminari per ecclesiastici», all'«obbligo del breviario per i sacerdoti», al divieto per «i sacerdoti senza fissa dimora di celebrare messa», all'obbligo «per i vescovi di risiedere in diocesi». Si diede, inoltre impulso all'attività dei predicatori che non erano più «lasciati alla libera discrezione dei singoli». (Ibidem, pp.94-95.)

Effettivamente, intorno al 1600 ed anche negli anni successivi, le condizioni delle parrocchie, in paesi le cui popolazioni vivevano nell'indigenza, non erano delle migliori: il clero non era preparato, era rozzo, «ambizioso e mondano, impelagato nella politica e nel sottopotere». I parroci, che a volte convivevano con concubine, assimilavano le stesse espressioni della popolazione che cedeva «al fanatismo magico simboleggiato nelle feste dei santi e patroni», nonostante i vescovi tentassero invano di frenare le influenze più dannose dal punto di vista spirituale: «la parrocchia finì comunque col confondersi e immedesimarsi nel tessuto sociale e politico del territorio di cui ne avvertiva i ritmi e le pulsioni ideali». (Ibidem, p.97 e p.107.)

A proposito della corruzione morale del clero, De Rosa, collocando il fenomeno sotto un profilo storico-locale, lo mise in rapporto «alla permanenza di un costume antichissimo, greco-bizantino, e alla debolezza della penetrazione della moralità tridentina nelle aree di arretratezza meridionale». Inoltre, anche la subordinazione alla legge del mercato capitalistico contribuì a rendere la Chiesa più povera e priva di mezzi, e quindi impedì di esercitare una funzione che era stata propulsiva nell'economia agricola preunitaria. (De Rosa G., "Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno", Ed Laterza, Bari 1979, pp.203-204.)

La religiosità della popolazione si estrinsecava nella ricerca di «reliquie» ed in un contatto diretto con il santo. A quest'ultimo si affidava la salvaguardia anche di beni materiali: il santo era invocato in qualsiasi momento di bisogno. In chiesa affluivano «doni votivi (ceri) ed ex voto raffiguranti le parti del corpo», guarite per gli interventi miracolosi, «espressione dell'antichissima religione magica del paganesimo celtico, romano e germanico». Con il consenso del clero, «il segno della croce, le espressioni liturgiche, le invocazioni a Dio, alla Vergine e ai santi vennero sempre più spesso usati come formule talismaniche». Nei paesi si costruivano cappelle, si elevavano croci e si disponeva «la piantagione a forma circolare di alberi a significare la forza della natura a servizio di Dio». Si addobbavano gli altari e si veneravano i santi, cui venivano attribuiti molti miracoli: la precarietà di vita e la povertà delle popolazioni «trovavano nei santi protettori l'equilibrio psicologico di cui avevano tanto bisogno». I Santuari, ad esempio, «divenivano mete di catarsi collettive, con punte profane e dissacranti», senza che alcun prete si preoccupasse di incidere su quell'isterismo collettivo che «mal si confaceva ad un intimo sentimento di preghiera». (Ebner P., op. cit., pp.119-122 e p.127.)

Se un tempo la superstizione e le pratiche religiose licenziose e immorali vennero tollerate, si cominciò a porre il problema del rapporto tra «sacro e profano». Il culto della Madonna era molto importante: la «pietà mariana risultava particolarmente congeniale alle donne», che riferivano di apparizioni e miracoli. Inoltre, a partire dalla fine del Medioevo, prevalse l'uso «di cumulare messe *post mortem* per abbreviare il soggiorno delle anime defunte in purgatorio». Ben presto si ricorse alle indulgenze, la «forma più popolare di ausilio postumo ai defunti», che si traducevano in grosse donazioni alla Chiesa, tollerate e convalidate dai papi. (Monter W., "Riti, mitologia e magia in Europa all'inizio dell'età moderna", Ed. Il Mulino, Bologna 1987, p.20 e pp.24-25.)

La riforma protestante, che criticò fortemente la corruzione della Chiesa e le pratiche religiose in contrasto con la vera fede in Dio, l'inquisizione ed il Concilio di Trento non riuscirono ad attenuare molte forme espressive popolari: le stesse in molti casi addirittura si accentuarono. Elementi importanti del Concilio furono «il diffondersi di attività missionarie e l'introduzione del catechismo». (Ibidem, p.131.)

I missionari percorsero le zone più impervie, depositando i loro messaggi presso il mondo rurale e i ceti popolari, ed istruendo il clero sulle cose pertinenti il loro ufficio. La giornata, passata ad evangelizzare la popolazione, era così organizzata: all'alba, prima della partenza per i campi, venivano insegnati «i comandamenti e la necessità alla penitenza per predisporre l'animo a una

buona confessione»; ai fanciulli veniva insegnato il catechismo nelle ore pomeridiane; la sera l'intera comunità si trovava riunita in chiesa per la predica che durava circa un'ora. Gli insegnamenti e la pratica trasmessa cercavano di intaccare il «dispiegarsi della potenza del negativo», sostituendo alla paura della morte «la paura teologica delle pene eterne». L'azione di questi monaci turbava l'individuo fornendogli «canali espressivi orientati verso la simbologia propria dell'iconografia cattolica». Il missionario si inseriva nell'universo magico popolare recuperando rituali magici usati di solito contro le forze naturali avverse e contro le malattie. Egli diventava intermediario tra sacro e profano, esercitando «una funzione protettiva della comunità». (Chavarria E.N., "L'attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d'Italia tra XVI e XVIII secolo", in *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, vol.II (a cura di Galasso G. e Russo C.), Ed. Guida, Napoli 1982, pp.166-173.)

In realtà, i rituali, dal linguaggio ai simboli, dalle preghiere alle invocazioni, erano volti a scongiurare la paura della morte e l'incertezza sull'al di là. Infatti, non è da trascurare la funzione di socialità di molti riti penitenziali nella settimana santa, contrassegnati da canti popolari in cui è implicita «un'ideologia che fa perno sulla colpa e sulla necessità della penitenza e del sacrificio per il superamento del male». L'impressione è che si finisca con l'instaurare «un clima di santità coatta a cui non corrisponde una effettiva presa di coscienza». In sostanza, non sembrano esserci comportamenti evidenti, ma solo atteggiamenti esteriori appariscenti. L'acculturazione della società rurale al modello religioso della Chiesa post-tridentina fu incompleta: la Chiesa voleva lottare contro superstizione e riti pagani stabilendo un ordine religioso razionale e gerarchico caratterizzato dalla separazione tra sacro e profano. La spinta riformatrice, al contrario, cozzò contro una realtà concreta ed istintiva: i missionari furono giudicati alla stregua dei guaritori, assumendo la funzione protettiva della comunità solo mescolando sacro e profano (Ibidem, p.185.)

Nei secoli successivi, si realizzò la tendenza, da parte della Chiesa ufficiale, a contrastare gli elementi paganeggianti presenti nella religiosità popolare del nostro territorio. Si costruirono chiese e le si trasformarono in forti richiami per i fedeli, anche se si verificò che, senza l'ausilio di elementi e pratiche rituali, con il tempo si finiva con l'abbandonare la fede e la partecipazione alle attività liturgico-religiose. A questa situazione, si cercò di rispondere introducendo nuovi culti: agli inizi del novecento affluirono in molte parrocchie statue di santi in grado di stimolare la passione e la religiosità popolare.

De Rosa digredisce sulla funzione che la religione popolare ha espletato nella società non solo cilentana, ma meridionale, criticando tutti i lavori che non hanno individuato bene il rapporto con la vita sociale, ma studiato solo «una certa progressione culturale verso i processi di secolarizzazione». Lo storico si indirizza verso l'uomo e le espressioni religiose che manifesta: occorre conoscere l'uomo che prega, la religiosità nel concreto. E' importante scoprire l'uomo che invoca «il Santo perché gli guarisca il mulo», ma anche colui che lotta per difendere il demanio e gli usi civici e che frequenta le osterie: la vita quotidiana insomma. Lo stesso magismo non può essere superato con «la diffusione del riformismo illuminato o del razionalismo perché legato a una realtà sociale che esige un cambiamento dei fattori produttivi e del mercato economico». Non è accettabile però l'identificazione tra religione popolare e magia: «dal modello ufficiale sono esclusi gli ingredienti magici». La magia, infatti, è in rapporto «alle condizioni sociali che ne hanno favorito la pratica, ai contesti geografici e culturali». Del resto, anche l'uso magico dei sacramenti è «proprio dei tempi e dei luoghi caratterizzati da strutture arcaiche, dove l'uomo è impotente a fronteggiare le morti improvvise, le epidemie, le disgrazie naturali». (De Rosa G., op. cit., pp.13-17.)

Su basi differenti si colloca il lavoro di De Martino che, al contrario, intende proprio studiare il rapporto tra mondo popolare e manifestazioni legate al bisogno di affermare la propria interiorità. La miseria psicologica e le forme di procedure magico-religiose dovevano trovare radici «nelle condizioni sociali di esistenza di cui era illuminante espressione la misera vita delle popolazioni contadine»: ecco il terreno su cui «la dissociazione psichica, l'automatismo, il ricorso a guaritori e fattucchiere allignavano e si nutrivano». De Martino teorizzò il concetto di «mediazione», che definì «destorificazione mitico-rituale protetta», in cui ravvisò l'elemento atto a risolvere «la crisi della presenza dell'uomo», deprivato della capacità di fronteggiare l'esistenza. Nel caso della morte di un familiare, la situazione veniva superata attraverso l'accettazione dell'evento e il suo

superamento. Lo studioso era dell'idea che tra arretratezza economica e sociale e «forme di disgregazione e dissociazione della personalità» ci fosse una stretta relazione. Nei momenti critici della vita in tali comunità (il lavoro faticoso e spossante dall'alba al tramonto, i momenti che minacciano il precario equilibrio economico, gli affetti messi a dura prova in caso di morte o abbandono per il matrimonio), «l'anima avverte con maggior vigore l'angoscia della storia» e rischia di non adattarsi alle situazioni. (De Martino E., "Mondo popolare e magia in Lucania", Ed. Basilicata, Roma-Matera 1975, p.10, p.17 e p.23.)

Tutti questi elementi, rilevati dagli autori che in modo approfondito hanno studiato i problemi del Mezzogiorno, fanno emergere la forte identità, che si è consolidata con i secoli proprio intorno allo stretto rapporto tra mondo popolare ed espressioni religiose.

Studiando le componenti storico-sociali che hanno favorito lo sviluppo dell'identità culturale, occorre asserire come la vasta area del Parco Nazionale ha subito un processo di lento ed inarrestabile declino, riservatole dalla storia degli uomini che l'hanno governata. Le dominazioni che si sono succedute hanno causato crisi, miseria e povertà. Il periodo più florido è stato quello dei Greci, dei Lucani e poi dei monaci; in seguito il territorio ha conosciuto solo una condizione socio-economica precaria, in cui tutte le rivendicazioni contro i soprusi sono state negate. (Non è questa la sede per ripercorrere le vicende storiche territoriali, che del resto sono state approfondite dai tanti studiosi che si sono occupati di storia sociale del Cilento e del Vallo di Diano: Mazziotti M., Ebner P., Volpe F., Rossi L., Chieffallo D., Cassese L., Di Stefano L., anche se l'elenco non è esaustivo. I loro lavori sono stati opportunamente riportati nella bibliografia.)

3. Nella società meridionale, dunque, la religione ha costituito l'elemento principale di coesione, dove prevaleva «il volere di Dio, il dovere dell'uomo, l'organizzazione sociale e il tipo di relazioni sociali». Con l'affermarsi del positivismo, l'uomo cominciò ad interrogarsi su se stesso, a conoscere e ad acquisire la consapevolezza che «l'osservazione dei fatti e l'empirismo imparziale e oggettivo avrebbero sostituito la speculazione metafisica». La critica alla religione di Comte, che tendeva allo sviluppo della «sociologia positivista», era del resto condivisa da Marx che, su basi diverse, considerava la religione «una mistificazione, una manifestazione di falsa coscienza, da spiegare come il tentativo degli uomini di compensare la miseria della loro esistenza, e come strumento di controllo sociale utilizzato dalle classi dominanti nella lotta di classe». In ogni caso, la posizione era quella di una scienza che doveva essere oggettiva e dotata di «neutralità etica», non inclusa in una concezione che pretendeva di «descrivere i fatti e l'ordinamento del mondo» e di stabilire «gli atteggiamenti, i sentimenti e le valutazioni». (Wilson B.R., "La religione nel mondo contemporaneo", Ed. Il Mulino, Bologna 1996, pp.11-15.)

Weber considerò la religione come «la fonte dei sistemi di valore che determinano l'organizzazione sociale», anche se con inevitabili limiti; Durkheim, che pure giungeva alle stesse conclusioni, riteneva che «la società avesse bisogno di strumenti che favorissero il consenso e che questi erano stati, in passato, forniti dalla religione». (Wilson B.R., op. cit., pp.16-17. Cfr.: Weber M., "L'etica protestante e lo spirito del capitalismo", Ed. Sansoni, Firenze 1965; Weber M., "Antologia di scritti sociologici" (a cura di Giglioli P.P.), Ed. Il Mulino, Bologna 1977; Durkheim E., "Le forme elementari della vita religiosa", Ed. Comunità, Milano 1963; Durkheim E., "Antologia di scritti sociologici" (a cura di Izzo A.), Ed. Il Mulino, Bologna 1978.)

In effetti, ancora oggi le società avanzate si interrogano sul modo di ricercare quegli strumenti che consentano alla società di trovare il giusto grado di coesione.

Il funzionalismo fu il filone di ricerca che, in sociologia e in antropologia, cercò di spiegare i miti e i rituali che si erano affermati nelle società. Alcuni studiosi giustificarono in tal modo il ruolo della religione, altri comunque la giudicarono negativamente inseguendo un approccio epistemologico e razionale. Se la stessa religione è calata nell'esperienza umana si nota come abbia contribuito a stimolare e regolare «le fondamentali emozioni umane», oltre che fornire le categorie in grado di facilitare «la comprensione da parte dell'uomo della sua situazione» esistenziale. (Wilson B.R., op. cit., pp.19-20.)

La sociologia inizia, dunque, ad occuparsi di tutte le situazioni connesse alla religione e legate a rituali, pratiche religiose, organizzazione, rapporto tra preti e laici, etc...: osservando dall'esterno,

il ricercatore «può acquisire una prospettiva più acuta sulla religione» di quanto possano fare coloro che la vivono dall'interno. (Ibidem, p.24.)

Gli studi però prevalenti furono, nell'immediato dopoguerra, quelli di «comunità»: si puntò alla «scoperta della civiltà contadina che non era scevra da mitizzazione per il suo carattere comunitario». Queste teorie, in seguito, furono messe in crisi dal passaggio da una società contadina ad una industriale. Negli anni settanta, a proposito dell'approccio alla religiosità, alcuni antropologi (De Martino, Di Nola) hanno individuato «la persistenza di mentalità e usi magici», mentre gli storici, si sono concentrati sul rapporto stretto tra «religiosità popolare» e «tradizioni agrarie». Molti studiosi hanno sottolineato come «una serie di fenomeni storici e di mutamenti economici e socio-culturali avrebbero contribuito a porre in crisi la religiosità meridionale». (Pizzuti D. - Samataro C. - Di Gennaro G. - Martelli S. (a cura di), "La religiosità nel Mezzogiorno", Ed. FrancoAngeli, Milano 1998, pp.26-27. (cfr.) De Martino E., "Sud e magia", Ed. Feltrinelli, Milano 1959; De Martino E., "Il mondo magico. Prolegomeni a uno studio del magismo", Ed. Boringhieri, Torino 1973; De Martino E., "Mondo popolare e magia in Lucania", Ed. Basilicata, Roma-Matera 1975.; Di Nola A.M., "Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana", Ed. Boringhieri, Torino 1976.)

La sociologia a lungo ha considerato la religione popolare come una risposta ai disagi socio-economici e all'arretratezza culturale: il substrato che è dedito alle pratiche religiose è quello delle donne e delle persone con un «basso livello di scolarizzazione», come sostiene D'Agostino. (Pizzuti D., op. cit., pp.32-35.)

A lungo, la ricerca sociologica non riuscì a compiere che analisi singole su aspetti legati alle forme religiose, attraverso l'utilizzo di differenti approcci metodologici. Fu De Martino, però, a spostare l'interesse verso la generalizzazione dei problemi religiosi, indagando in una prospettiva storico-culturale e compiendo una «esplorazione etnografica», individuata nella «dialettica tra culture egemoni e subalterne». (Pizzuti D., op. cit., p.29.)

Gli studi successivi, in uno scenario socio-economico e culturale mutato, mettono in rilievo «valenze più specificamente culturali nella partecipazione a manifestazioni religiose collettive nelle regioni centro-meridionali». Folclore, persistenza di riti e feste popolari stanno ad attestare «un recupero di una identità perduta e frammentata», in un contesto ormai dominato dal consumismo. Come sostiene Lanternari, il ricorso al folclore religioso tradizionale ha «funzioni di riaggregazione sociale e comunitaria, di identificazione socio-culturale». (Pizzuti D., op. cit., p.30.)

Le ricerche più recenti hanno evidenziato il concetto di «religione diffusa» ed una serie di elementi identificati con «la religione dei valori, imperniata su riferimenti chiave non vissuti in chiave esclusivamente religiosa». Sulla base di un patrimonio religioso consolidato nella fase di «socializzazione», l'individuo rielabora una propria e autonoma «religione dei valori» che non è molto differente «dall'insegnamento cattolico». E' ovvio che le recenti tendenze pongono in essere le «nuove credenze e nuove appartenenze religiose che si riferiscono ai nuovi movimenti religiosi». (Ibidem, pp.38-40.)

Si tratta, in sostanza, di spostare il centro degli interessi religiosi verso i nuovi bisogni di spiritualità: se le altre religioni, soprattutto orientali, si sviluppano oggi con grande evidenza, la fede cattolica trova, ad esempio, in Padre Pio l'emblema della rivitalizzazione degli elementi di culto. Tanti sono i proseliti impegnati sia in pellegrinaggi nei luoghi sacri, sia nei festeggiamenti in tutti i paesi che manifestano la tendenza alla realizzazione di statue dedicate al frate di Pietrelcina.

In conclusione, per Pizzuti, che ha compiuto insieme ad altri collaboratori una recentissima ricerca sulla religiosità meridionale, la religione continua ad essere considerata dagli individui «un tratto base della loro identità collettiva». La stessa Chiesa cattolica italiana, anche se con profondi «rilievi critici», continua a godere di «considerazione sociale e stima» da parte degli italiani. (Ibidem, pp.44-45.)

Occorre, a questo punto, sottolineare che la ricerca sui fenomeni religiosi ha trovato, negli ultimi decenni campi di indagine veramente interessanti. Un grosso filone di studi sociologici sulla religione ha indagato sulle funzioni manifeste (la salvezza) e latenti (legate alla comprensione delle motivazioni sociali di certi comportamenti e pratiche); l'antropologia, al contrario, si è indirizzata allo studio delle «religioni delle microsocietà». In questo caso, si sono ricercati l'oggetto della



religione (le potenze e i luoghi sacri), il soggetto (l'uomo sacro e la comunità culturale), le espressioni dell'esperienza religiosa: «ideali» (miti e credenze), «pratiche» (culti, riti, feste ed atti magici), «sociologiche» (legami in seno all'organizzazione), «tassonomiche» (variabili secondo le aree culturali e le forme di economia dominante), «storiche» (mutamenti nella vita religiosa). (Rivière C., "Introduzione all'antropologia", Ed; Il Mulino, Bologna 1998, pp.138-139.)

Come ben si può vedere, sono tanti i settori di ricerca che riguardano lo studio della religione. Nell'economia del nostro lavoro, vogliamo citare soprattutto il rapporto che lega le popolazioni al sacro ed alle pratiche che vengono sovente utilizzate per consentire alla società di trovare coesione.

Il sacro è ciò che va oltre la nostra comprensione: è la certezza dell'esistenza di un'entità che ha la responsabilità di ciò di cui l'uomo non è responsabile. Si tratta di un campo che va oltre la religione istituzionalizzata: è percepito in situazioni, quali la magia o la religione popolare, «che non sono dotate di un apparato di specialisti che gestiscono le credenze e le pratiche». La magia, ad esempio, è una pratica che agisce sulla natura «attraverso mezzi occulti che suppongono la presenza di spiriti e di forze immanenti e straordinarie». (Ibidem, pp.141-142.)

Si è molto indagato il rapporto tra religione e magia: la prima tenderebbe verso la metafisica e la magia sarebbe essenzialmente pratica. Nell'ambito di questa differenziazione si perpetrerebbe anche quella tra «sacrificio e maleficio», «ricorso ad elementi soprannaturali legittimi e illegittimi»; infine la religione avrebbe carattere «collettivo e sociale», laddove la magia sarebbe «individuale e antisociale». In effetti, queste ben definite dicotomie non solo dicono molto degli intrecci tra magia e religione, ma indagano anche su riti e pratiche distanti dalla religione. Lévi Strauss apporta una maggiore chiarezza strutturando la magia intorno ad una triplice credenza: «un supporto ideologico comunitario, la fede del paziente nell'efficacia del rito e la fiducia del mago nelle proprie tecniche». (Ibidem, pp.142-143.)

De Martino fornisce una spiegazione completa sul concetto di magia, intendendola come «complesso dispositivo culturale volto a dare una soluzione, per quanto imperfetta e provvisoria, ai problemi dell'esistenza individuale e collettiva». Si tratta di dare una risposta alla «crisi della presenza dell'individuo nel mondo», cui la magia contribuisce facendo inserire l'individuo nel contesto sociale e culturale e permettendogli di trovare «il conforto della tradizione e di istituti definiti» e di avvalersi «dell'esperienza che le generazioni passate sono venute lentamente accumulando». (De Martino E., op. cit., p.104 e p.179.)

4. Un altro interessante filone di ricerca antropologico-sociale ha studiato le feste religiose popolari.

Nel nostro territorio, la tradizione della festa era, ed è ancora in molti luoghi, particolarmente sentita dalla popolazione: le festività sono quasi tutte legate alla religiosità popolare e sono rappresentate proprio attraverso un sistema simbolico-rituale.

Un tempo, le feste erano intese come momento legato al ribaltamento dei ruoli sociali: i poveri, gli umili, almeno per un giorno, potevano vivere liberi dalla sottomissione e dal dominio. Lo stretto rapporto tra ceti poveri e componente festiva è tale che si instaura una sorta di assicurazione proprio grazie alla religiosità. (Cfr.: Rossi A., "La festa dei poveri", Ed. Laterza, Bari 1969; Rossi A. - De Simone R., "Carnevale si chiamava Vincenzo", Ed. De Luca, Roma 1977.; Rossi A. e De Simone R., 1977.)

Dopo alcuni anni, si superò la concezione che faceva prevalere, a proposito delle feste, i rapporti di dominio e l'emarginazione della popolazione. Fu infatti posto l'accento sullo studio più approfondito delle feste, sulla descrizione dei contenuti non su una sommatoria negazione, come avveniva nei primi anni settanta nella maggior parte della sinistra italiana.

Lombardi Satriani fu colui che diede di nuovo "dignità" allo studio delle feste. L'antropologo avvertiva la «vergogna» di aver perpetrato nei confronti dei poveri il furto della loro identità: se essi avessero voluto scegliere di abbandonare il folclore avrebbero dovuto farlo attraverso una propria «scelta democratica». (Lombardi Satriani L.M., "Menzogna e verità nella cultura contadina del sud", Ed. Guida, Napoli 1974, p.25.)

In ogni caso, la «crisi ideologica del totem» portava ad una negazione dell'idea di festa, ad una sorta di «fine della festa». Apolito si contrappose a tale tendenza in quanto il totem non era altro che

la mancata integrazione sociale, non significava certo la scomparsa della festa. Essa, infatti, è legata «al vissuto emotivo dei suoi partecipanti»: puntando sulla «socialità e partecipazione» si riscopre l'importanza dell'«ethos festivo», la piacevolezza del momento. Questa precisazione restituisce significato alla festa da noi chiamata religiosa, dove la forma rituale è ben presente: esiste una relazione tra rito e festa che, in senso metaforico, è quella tra «testo» e «contesto». Il primo, il rito, ha valore centrale come «insieme formalizzato di azioni cerimoniali», mentre le feste, il contesto, sono qualcosa «che si stabilisce intorno al complesso rituale e in cui poi si danno azioni - rituali e non - che non sono sempre coordinate, derivate, giustificate dal complesso rituale». (Apolito P., "Il tramonto del totem", Ed. Franco Angeli, Milano 1993, p.11. Cfr.: "Dice che hanno visto la Madonna", Ed. Il Mulino, Bologna 1990; Apolito P., "Il cielo in terra", Ed. Il Mulino, Bologna 1992.)

Il significato di una festa non è, secondo una tesi che tende a diversificarsi da queste posizioni, «qualcosa che la festa possiede in sé, ma soltanto l'interpretazione che noi siamo propensi a darle». La differenza iniziale è quella tra «ricorrenza festiva» ed «istituto sociale», dove quest'ultimo si deve necessariamente collocare entro «specifici contesti storico-culturali». La prima è legata alla «festività» ed è autonoma rispetto all'«istituto festivo» che può «essere trasferito in altre ricorrenze festive». (Mazzacane L., "Struttura di festa", Ed. Franco Angeli, Milano 1985, pp.57-70.)

Nel caso delle feste religiose, assume rilievo il complesso rituale. Dentro l'ambito storico-culturale, il contesto, si possono costruire alcuni tipi ideali di feste, esplicitarne le differenze e classificarle. Mazzacane utilizza l'approccio descrittivo e la "visual anthropology" per compiere degli studi sistematici sulle feste. (Cfr.: Mazzacane L. - Lombardi Satriani L.M., "Perché le feste", Ed. Savelli, Roma 1974; Mazzacane L., "Il dato visivo", in *Scienza Duemila*, settembre 1983; Mazzacane L., "Struttura di festa", Ed. Franco Angeli, Milano 1985; Mazzacane L., "Fotografia, fotoschemi e computer vision nella ricerca antropologica. Un caso concreto: le sacre rappresentazioni", in "Bollettino dell'Associazione italiana di cinematografia scientifica", giugno 1986.)

Questo contributo apre la strada ad ipotesi metodologiche che puntano all'etnologia, alla descrizione e/o descrivibilità, più che ai contenuti storico-sociali che un tempo erano prevalenti nell'approccio allo studio dell'evento festivo.

La festa più importante era quella del Santo Patrono, in cui prevalevano i significati simbolico-rituali, gli ex voto, le penitenze, ma anche i momenti meno legati al sacro e più ludici: la corsa nei sacchi, l'albero della cuccagna e tutte quelle competizioni che permettevano al giovane di affermarsi nella comunità. Vi erano poi le celebrazioni del Natale, Quaresima, Pasqua e tutte le ricorrenze non solo religiose: il Carnevale con i suoi significati simbolici, la destituzione dell'ordine costituito e l'idea di mutamento almeno per un giorno (così come studiato da Rossi e De Simone), rappresentava una delle manifestazioni non religiose. Intensi erano i momenti che gravitavano intorno alla cultura contadina (uccisione del maiale, vendemmia, etc...), che rappresentavano particolari elementi di coesione comunitaria. (Cfr.: La Greca A. - Di Rienzo A. - La Greca E., "Usi e costumi del Cilento", Ed. C.I.R.I., Acciaroli (SA) 1984; Dentoni Litta F., "Antiche tradizioni del Cilento", Ed. C.I.R.I., Acciaroli (SA) 1986.)

Valutando l'evento festivo si può osservare come sia possibile mantenere e riprodurre i valori di un tempo, badando soprattutto a non perderli.

Le feste religiose fanno molto ricorso a rappresentazioni e riti che consistono nel Pellegrinaggio al Santuario, ma anche nelle processioni in paese che durano alcune ore e vedono coinvolti tutti i luoghi di significato. Esse vedono a tratti una partecipazione che travalica i confini dell'abitato: permettono a tanta parte di popolazione di vivere non solo il momento festoso e ludico, ma anche la rappresentazione rituale del sacro, la condivisione e la partecipazione alla grandezza del Santo, della divinità a cui si fa il voto e si chiede la grazia.

5. Il lavoro proposto intende valutare se la religiosità determina ancora la vita della comunità. Gli elementi che fanno propendere per questa analisi sono individuabili in un ritorno a forme tradizionali di culto, laddove le disposizioni del clero lasciano spazio a queste esigenze sociali. Quando la popolazione ripropone alcuni rituali ed il parroco asseconda tale volontà, ecco che la religiosità continua ad affermarsi almeno nelle forme popolari, quelle più interessanti per la

popolazione. Una processione tipica, la manifestazione esteriore, il non controllo delle forme espressive lasciano lo spazio alla gente di esplicitare l'attaccamento al Santo.

Il ricorso a forme devozionali in funzione del "miracolo" o della "grazia" sono il segno dell'accettazione della piet  popolare, il *trait-d'union* tra la religione ufficiale e quella pi  portata a pratiche e segni tangibili. La disaffezione   quando si fa pi  incomprensibile il senso della spiritualit , quando l'esteriorit    relegata a pratica poco favorita. Non   pensabile, ad esempio, la dotta spiegazione del fenomeno del dono, dell'offerta, del culto, del rivolgersi al divino se essa non   supportata dalla condivisione del segno tangibile, di qualche elemento che attiri e colpisca l'emotivit  della popolazione.

A tal proposito, non   da trascurare l'importanza del "corpo", della fisicit : si tratta di un elemento di identit , ci  che permette all'individuo di essere inteso come specie. Non   possibile solo una razionalit  cosciente; anche nel corpo «al di sotto della razionalit  costruita da alcuni millenni di civilizzazione si agita la struttura originaria dell'uomo», quel conflitto tra «razionalit  e follia», la minacciosa potenza dei simboli e delle mitologie, la follia imbrigliata e regolata dalla ratio, dalla ricerca di un senso, del significato individuale e collettivo dell'avventura umana. (Cfr.: Galimberti U. - Boncinelli E., "E ora? La dimensione umana e le sfide della scienza" (a cura di Pace G.M.), Ed. Einaudi, Torino 2000.)

6. Il metodo utilizzato in questo studio   quello dell'osservazione della realt , attraverso la ricerca sul campo delle manifestazioni pi  importanti della religiosit  e del rapporto tra popolazione e festa. L'osservazione dei principali eventi festivi ha permesso di non perdere di vista l'oggetto dello studio e di rilevare i motivi ispiratori e i significati in esso contenuti.

In realt , questo approccio ha contraddistinto gli studi finora realizzati nel territorio del Parco Nazionale del Cilento e Vallo di Diano: essere "osservatore partecipante" nella comunit  permette di cogliere le strette relazioni della popolazione con il contesto, il territorio, secondo elementi essenzialmente antropologici. L'abitante del luogo, infatti, non evidenzia questa stretta relazione: la vive senza enfasi e perch . L'occhio straniero rileva e constata, si meraviglia e resta sorpreso:   pervaso dalla voglia di scoprire e continuare cos  ad occuparsi del sociale sul campo, nel territorio.

L'attivit  di lavoro sul campo   stata quella di intervistare gli informatori, osservare le varie manifestazioni e descriverle. Non c'  stata difficolt  ad essere accettati dalla popolazione e a lavorare a stretto contatto con le persone sia perch    intervenuta una certa conoscenza del territorio, sia perch  referenti locali hanno permesso di superare ostacoli e difficolt .

La documentazione sulle feste   stata arricchita dai testi realizzati dagli studiosi locali, da opuscoli e depliant messi a nostra disposizione. Le stesse interviste, realizzate in modo guidato, hanno consentito di evidenziare le componenti essenziali delle varie manifestazioni: l'oggetto del ragionamento si   arricchito di particolari, facendo chiarezza su punti oscuri palesati dall'interlocutore attraverso l'interruzione, quando   stato possibile, del suo discorso. Si   potuto compiere tutto ci  quando la familiarit  con l'intervistato ha consentito un "paziente" ritorno su argomenti e fatti che hanno aiutato a rendere pi  adeguato il lavoro sul campo:   stato infine di grande aiuto il prendere appunti ed annotare le considerazioni, sui tempi, luoghi e contenuti delle feste.

7. In conclusione, occorre fornire alcune brevi indicazioni ai lettori. Il libro, che si presenta diviso in due parti,   una ricerca che ha utilizzato il metodo dell'intervista per rilevare come ancora i riti e le espressioni di fede sono ancora molto presenti nel territorio.

La prima parte analizza il territorio dei monti Alburni e dell'antico fiume Fasanella per scoprire il senso della religiosit  popolare, che si estrinseca essenzialmente nelle feste. Vengono in seguito riportate le feste dei dodici comuni che ricadono nel territorio oggetto del nostro studio, attraverso i comportamenti e le forme rituali che meglio ne sottolineano l'importanza. Un capitolo si sofferma sulla festa di S. Elia a Postiglione, utilizzando i metodi dell'"osservazione partecipante" e della "descrizione dell'evento rituale".

La seconda parte del lavoro offre lo spunto per individuare, in tutto il territorio del Parco Nazionale del Cilento e del Vallo di Diano, gli itinerari storico-culturali che ricoprono rilievo in una vasta area in cui le espressioni religiose e la comunità hanno sempre interagito, dando luogo a coesione sociale e forme identitarie forti.

Il libro è stato realizzato soprattutto dai tanti “protagonisti”, che con le loro storie e le loro indicazioni hanno consentito di compiere questa nostra fatica: un doveroso ringraziamento va a tutti coloro che hanno offerto la loro collaborazione.

Un prezioso aiuto ci è stato fornito dal dott. Generoso Conforti, impegnato nella scoperta e rivalutazione degli aspetti più rilevanti della storia e della cultura territoriale, che, con grande amicizia e spirito collaborativo, ha messo a nostra disposizione materiali ed informazioni e si è impegnato nella pubblicazione di questo lavoro.