

IDENTITÀ E CILENTANITÀ (1)

I metodi qualitativi applicati allo studio della cultura popolare.

di Pasquale Martucci (*)

1. La società cilentana

Il Cilento e il Vallo di Diano sono depositari di una storia antica: quella della Lucania Occidentale, di una terra con proprie caratteristiche storico-culturali. Addirittura, un tempo, si potevano tracciare alcuni ideal-tipi della popolazione: verso la costa si conservavano “la vivacità propria della gente egea”, verso i monti, gli abitanti erano “gente mite, rude”, franca. (2)

Del resto, solo alcuni rilievi montuosi, che non impedivano la transumanza delle greggi e gli scambi commerciali, separavano il Cilento dal Vallo di Diano. Una “via del sale” provvedeva a collegare, inerpicandosi sulle colline, paesi costieri tirrenici all’interno. Ancora più anticamente, gli abitanti attraversavano tutto il territorio cilentano per giungere in Lucania ed in posti più lontani, sullo Ionio.

Tutto ciò per asserire come le origini si confondono ed i territori, finora distinti, finiscono con il trovare legami storico-ambientali e culturali molto più stretti di quanto si possa credere. Gli stessi hanno prodotto una forte e radicata identità che molti definiscono “cilentanità”.

Questo lavoro vuole proprio proporre l’identità che si è affermata con l’evoluzione storico-sociale e con il consolidamento di valori comuni alle popolazioni.

Infatti, la vasta area, oggi interessata dal 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 a volte hanno compiuto azioni meritorie per il territorio (i Sanseverino), ma per lo più hanno causato crisi, miseria e povertà.

Il periodo più florido è stato quello dei Greci sulla costa e dei Lucani all’interno, quando le montagne erano coperte di immensi boschi e i fiumi erano navigabili; anche l’epoca dei monaci basiliani che, verso la fine dell’anno mille, incisero sulla rinascita economica e sociale, attraverso la costruzione dei monasteri e la lavorazione delle terre circostanti i luoghi di culto, fu particolarmente felice.

In seguito, il banditismo all’interno e le incursioni barbaresche sulla costa, oltre al feudalesimo e alle pestilenze del secolo XV, provocarono una crisi demografica forte e una condizione socio-economica molto precaria. Tali situazioni allontanavano molto il popolo dai dominatori: il nobile e più tardi il latifondista esercitò solo il potere di chiedere tributi, di limitare le libertà, di esercitare arbitrariamente e senza regole la giustizia. (3)

Nei secoli successivi e per tutto l’ottocento ci furono solo barlumi di speranza per i contadini che, nel duro lavoro del dissodare la terra dall’alba al tramonto, non vedevano un miglioramento delle condizioni esistenziali. L’ottocento vide alcune rivoluzioni sociali, relative alla rivendicazione della terra, e democratiche, che riguardavano la richiesta di maggiori diritti.

In questo scenario, l'unico ceto che ne trasse vantaggi fu la borghesia che però non riuscì ad assurgere a classe dirigente del Paese: alla gente comune toccò la via della protesta feroce e violenta (brigantaggio) o della dignitosa e silenziosa fuga verso l'ignoto (l'emigrazione). Alcuni sono convinti che queste "rivoluzioni" hanno segnato profondamente la terra meridionale, dando luogo ad una svolta rispetto alla statica società che per secoli ha accettato e subito ogni sorta di sopruso. (4)

Nel territorio è sempre emerso un forte senso di identificazione collettiva, caratterizzato da modi di vita immediati, dove "i contatti sono personali e semplici e le dimensioni degli aspetti di vita in comune sono ridotte". (5)

Le caratteristiche comunitarie hanno segnato 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. Intorno ad esse avveniva la rappresentazione della vita con i rituali e i significati che acquisivano valore normativo e fungevano da regolatori dei comportamenti.

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. Un tempo c'erano certezze ed ideologie forti, oggi gli individui vivono diverse moralità, diverse religioni, diverse opzioni culturali e politiche. La causa più profonda di questo stato di cose, che porta spesso le nuove generazioni al vuoto esistenziale, è il dominio della tecnologia e degli ideali del consumo, della società sulla comunità. Quest'ultima, nella teorizzazione di Tonnies, 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 verso tutto ciò che concerne gli altri. (6)

Per affermarsi, una comunità rurale necessita dei codici del suo sapere che si riscontrano proprio partendo dalle radici del quotidiano. C'è un sapere che racchiude tutta la cultura contadina: le parole, i fatti e le leggende narrate, le idee e le concezioni del mondo che investono i grandi temi che vanno dalla morte al rapporto uomo/Dio, all'imitazione del mondo animale, alla visione mitico-fantastica. Vi è nella comunità chi conosce le storie, i racconti e ne possiede le chiavi di lettura. Costui è il saggio, costui riesce ad unire la realtà alla fantasia; attraverso la narrazione si conferisce senso alla vita e si riesce a scrutare il divenire ed il mutamento in un rapporto dialettico tra identificazione ed alterità, tra tradizione e nuovo che, se governato senza brusche fratture, riesce ad assicurare alla società un salutare progresso. (7)

Un tempo, l'uomo che abitava questa vasta area lavorava sotto il sole dall'alba al tramonto la terra, soffriva ed accettava la fatica: alcuni lo credevano rassegnato, invece era conscio dell'ineluttabilità dei tempi, paziente ed orgoglioso. Il territorio era fatto di questi uomini che conferivano dignità e orgoglio ad una terra misera per le condizioni, arretrata per la posizione geografica. Per questo, proprio la cultura materiale, quella di questa gente, era dominante: accanto ai cicli lavorativi si dipanava la vita fatta di tante tradizioni che si tramandavano e che mantenevano unita la popolazione. Tradizioni legate alle feste, ai riti ed ai giochi, ai momenti dell'esistenza che si trascinarono dalla nascita, al matrimonio, alla morte. E poi lo scorrere inevitabile della giornata di lavoro, del duro lavoro per dissodare la

terra, per cercare, in quella a volte brulla e pietrosa terra, il motivo della sussistenza e dell'esistenza. (8)

Oggi non c'è più questo gran lavoratore; ma è rimasto l'orgoglio, il senso di una vita che non va sprecata, ma vissuta in ogni suo momento, va osservata con l'occhio di chi vuole conservare il senso del tempo, dei luoghi, delle storie, oltre che della loro terra che va salvaguardata dalle influenze dei consumi e dagli stravolgimenti del nuovo.

La società cilentana oggi deve confrontarsi con i suoi mutamenti che all'incirca coincidono con gli ultimi decenni del novecento. La realtà non si è modificata fino alla fine degli anni sessanta, all'avvento di qualcosa che ha profondamente modificato le abitudini e gli usi: i mass-media, la televisione soprattutto, che hanno determinato nuove consapevolezza. Non è nemmeno da sottovalutare il fenomeno migratorio, che ha certamente rappresentato un evento dirompente quando si è presentato negli anni sessanta e settanta svuotando paesi e condizionando di molto la vita della popolazione residua, che aveva sempre un contatto con i familiari immigrati soprattutto all'estero.

Dunque, nel novecento con certezza si può affermare che solo gli ultimi decenni hanno consentito al Cilento di affrancarsi da quella vita tradizionale e da quei costumi che hanno conferito una tipicità ad una gente orgogliosa della propria esistenza.

In questo lavoro, si affronteranno le problematiche legate al consolidamento di quella "cilentanità" che è presente nell'uomo del Cilento.

Prima però di indagare la società cilentana, non si potevano non analizzare le forme di identità soprattutto in sociologia; poi centrare il discorso sulla società cilentana che vive i suoi legami comunitari.

In conclusione, verrà analizzata la figura di Giancristo che è il chiaro esempio di come le storie di vita cilentane lasciano palesare l'intensità dell'esistenza dei protagonisti, i loro modi comportamentali, le loro caratteristiche più veritiere.

2. La ricerca qualitativa

Il territorio cilentano, oggi, può essere studiato attraverso l'utilizzo di differenti strumenti metodologici di ricerca atti alla comprensione della società e della popolazione. Nel nostro caso, lo studio si è indirizzato verso la "ricerca qualitativa", realizzata attraverso lo strumento dell'intervista e dell'indagine sul campo per analizzare la cultura e la tradizione popolare di un'area certamente ancora coesa e densa di legami sociali e culturali, quella del Parco Nazionale del Cilento e del Vallo di Diano.

Prima di orientare lo studio verso una "metodologia qualitativa", è necessario produrre alcune argomentazioni su tali paradigmi di ricerca in sociologia.

Per far affermare la sociologia come "scienza dell'osservazione concettualmente orientata" occorre seguire un preciso percorso. Si parte da una coscienza problematica (personale e soggettiva) e si trasforma con la conferma empirica (i dati osservati) in una proposizione scientifica nel senso che deve essere: a) da tutti controllabile, e dunque pubblica; b) in tal modo diviene extrasoggettiva. (9)

Il ricercatore è dentro la ricerca, ma è anche "un ricercato" egli stesso quando si autointerroga. In questo modo, la ricerca non è più una comunicazione ad una sola via (l'agente e chi subisce l'azione) ma è un "dialogo". Occorre il superamento "dell'asimmetria tra ricercatore e situazione umana indagata". Il metodo è quello della "ricerca sul campo". (10)

Ferrarotti critica la tendenza imperante dell'“individualismo metodologico” che privilegia gli individui e i loro comportamenti, relegando la teoria sulla società o sulle strutture sociali a qualcosa di “incomprensibile e teoricamente irrilevante”. Le sue teorizzazioni riguardano quattro aspetti:

- 1) “ripresa di contatto con la dimensione storica dei fenomeni sociali”;
- 2) rapporto tra struttura teorica e ricerca empirica basato sull'“integrazione meccanica”;
- 3) recupero della ricerca con “le storie di vita come *sensu della vita*”;
- 4) passare dai concetti quidditivi filosofici puri “ai concetti operativi, elaborati e tarati nel farsi della ricerca”. Occorre puntare ad un “approccio qualitativo” della ricerca. (11)

Franco Ferrarotti, fautore dei metodi qualitativi ed acceso detrattore degli strumenti quantitativi “precostituiti a tavolino”. Il metodo delle “storie di vita” è per l'analisi sociologica “l'unico che consentisse di venire a contatto diretto con il vissuto delle persone” e con la “materia prima, fondamento della ricerca sociale”. Per operare occorre: a) saper ascoltare; b) saper innalzare la ricerca al di là del mero resoconto sociografico-inventariale o del rapporto di polizia; c) puntare alla “interazione” tra ricercatori e oggetti della ricerca attraverso una “relazione significativa”. (12)

La critica al quantitativo è la seguente: i fatti sociali non sono suscettibili di elaborazione di secondo grado in senso matematico per la semplice ragione che “l'uomo non è un dato, ma un processo”. Le ricerche qualitative fanno emergere dal basso, a diretto contatto con l'oggetto della ricerca, “le aree problematiche e gli eventuali concetti operativi”. E' l'osservazione partecipante, che Ferrarotti chiama “ricerca di sfondo”. Si parte con l'esplorazione preliminare che consente di mettere a punto “una serie di concetti sensibilizzanti” (Blumer) che permettono la costruzione dei “concetti operativi”. Per la raccolta di dati empirici è fondamentale la “storia di vita”. (13)

Le storie di vita, intese come ricostruzioni concettuali rigorose, devono tuttavia consentire un opportuno collegamento tra “testo e contesto”, tra la narrazione e la storia (nel primo caso) e “l'orizzonte storico e problematico”, il “quadro storico oggettivo” in cui la storia si è svolta (nel secondo, nel contesto). (14)

La ricerca qualitativa, che ha origine nella “sociologia comprendente” di Weber (orientata verso la conoscenza del significato dell'azione compiuta dall'individuo sociale), si impone a partire dalla fine degli anni sessanta negli Stati Uniti. Sorti in antropologia dove trovarono riscontro nel lavoro sul campo e sviluppatasi con la Scuola di Chicago fino alla fine degli anni trenta, i metodi qualitativi non sono stati particolarmente considerati nell'approccio metodologico, almeno fino agli ultimi decenni quando hanno trovato un certo rilievo scientifico. (15)

In precedenza, la metodologia applicata al qualitativo era guardata con sospetto, soprattutto per una tendenza della ricerca che badava alla quantità, ad un approccio essenzialmente statistico, alla rilevazione di dati “misurabili”. Occorreva in definitiva privilegiare aspetti “oggettivi”, utilizzare il “soggettivismo” con particolare attenzione e cercare di generalizzare sempre i fatti sociali studiati.

L'approccio qualitativo rivaluta la “ricerca-azione”, che nella definizione di Mucchielli è: “ricerca applicata” (all'azione del soggetto); “ricerca coinvolta” (per la posizione del ricercatore rispetto all'evento osservato); “ricerca interconnessa” (in relazione al rapporto soggetto-oggetto); “ricerca impegnata” (in cui l'intervento è sociale e politico che diventa “coinvolgimento per l'azione”). (16)

La tendenza verso la “qualità” si sviluppa quando si cerca, in sociologia, di riferirsi soprattutto a due essenziali approcci teorici: la “fenomenologia” da un lato e

l'“ermeneutica” dall'altro. Quest'ultima trova un consistente sviluppo nell'ambito dell'interpretazione di testi e documenti.

I metodi qualitativi trovano riscontro nell'analisi del contenuto, nello sviluppo sempre maggiore del linguaggio e delle forme comunicative, nei rapporti e relazioni tra testo e contesto, soggetto e società: l'ermeneutica è da intendere “come epistemologia che vede nell'ermeneutica e nel modello metodologico del testo da lei proposto uno stimolo molto forte nell'ottica dell'integrazione tra comprensione e spiegazione”. (17)

Dopo queste brevi e certamente non esaustive note sull'ermeneutica, si vuole porre l'accento sulla fenomenologia, in cui la funzione soggettiva e l'interazione tra soggetti trovano nell'“azione sociale” gli strumenti per fondare un “metodo conoscitivo”. (18)

La fenomenologia, che nasce come filosofia in opposizione al positivismo, trova in Husserl il suo fondatore quando pone, nell'opera: “La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale” del 1936, il problema del “mondo della vita”, e guarda alla scienza che deve essere intesa come “risposta ai problemi che gli uomini si trovano a dover affrontare nella loro vita”. E' in sostanza un ribaltamento della vecchia idea di una scienza che serve a spiegare il mondo con i suoi strumenti, mentre è la scienza stessa che deve far risalire ai problemi pratici. Se Scheler aveva in precedenza criticato “le pretese di assolutezza del mondo scienziato” e aveva sottolineato la forza dei “fattori ideali” senza i quali le essenze diventerebbero “mere potenzialità”, è solo con Schutz e con la sua definizione di “mondo della vita quotidiana” che la sociologia considera la caratteristica dell'“intersoggettività” e del “sociale”. Se il mondo della vita è un mondo di azione e di interazione, l'azione deve essere dotata di senso e di significato. (19)

Tutto il pensiero di Schutz si fonda sul problema della “struttura significativa della vita quotidiana”. Se i significati attribuiti alla vita quotidiana cambiano a seconda del contesto socio-culturale, si deve riconoscere la pluralità dei mondi sociali e sostenere che la continua elaborazione dei mondi diversi sia un principio attivo in ogni momento della nostra vita quotidiana. La realtà è guardata da una pluralità di punti di vista a seconda degli interessi che abbiamo in determinati momenti di essa: l'espressione di Schutz è quella di “province finite di significato”: in esse non muta “la struttura ontologica degli oggetti”, ma “il significato a essi attribuito”. Le varie province sono: “il mondo della vita lavorativa, il mondo dei sogni dell'immaginario e del fantastico, il mondo dell'arte, il mondo dell'esperienza religiosa, il mondo della contemplazione, il mondo dei giochi dei bambini, il mondo dei malati di mente”. Il mondo della vita quotidiana e della realtà lavorativa condiziona tutti gli altri: è un mondo “intersoggettivo” ed è, entro certi limiti, “necessitante”. (20)

La rilevanza delle tesi di Schutz è sottolineata per aver ricondotto entro il “soggettivo” l'approccio metodologico. E' solo però con l'etnometodologia e Garfinkel che la ricerca sul campo si porrà il “problema interpretativo” dei “fatti” o “eventi sociali”.

Per Garfinkel, “l'etnometodologia cerca di considerare le attività pratiche come argomenti di indagine empirica” e le stesse attività “attraverso cui i membri producono e gestiscono situazioni di relazioni quotidiane organizzate sono identiche ai procedimenti usati dai membri per renderle spiegabili”. (21)

Gli etnometodologi considerano importante il problema dell'ordine e pongono in essere le regole di base che disciplinano i rapporti quotidiani tra le persone sempre entro un certo contesto.

I membri di un gruppo etnico agiscono e nell'agire conferiscono senso a quello che fanno, lo spiegano. Il senso non è diverso ma anzi identico all'attività.

Se nella vita quotidiana alcune azioni paiono scontate, Garfinkel escogita la tecnica di “dimostrare incomprendimento dinanzi alle affermazioni più ovvie”, oppure di “comportarsi in modo completamente diverso da quello usuale”. Il presupposto fondamentale dell’etnometodologia è che la spiegazione scientifica è comprensibile come anche quella della vita quotidiana solo in riferimento ad una situazione specifica, al contesto. La generalizzabilità, l’oggettività, la validità per tutti senza la considerazione del contesto è un’impresa impossibile. (22)

Ma se l’etnometodologia finisce per il dare valore solo alla vita quotidiana, c’è il rischio di abbandonare la scienza. Gli etnometodologi puntano a dar rilievo alla problematicità dell’approccio dello scienziato sociale, che deve rendere conscie le procedure scontate e inconscie e deve svolgere “una funzione critica rispetto all’ordine sociale dato”. Inoltre, alla critica rispondono quegli etnometodologi che distinguono la loro ricerca dal senso comune e sottolineano “l’autonomia del giudizio scientifico rispetto alle spiegazioni che si danno nella vita quotidiana”. (23)

La critica più fondata è quella di occuparsi del “microsociologico”, dall’interazione ai rapporti interpersonali e di non poter in tal modo cogliere problemi di condizionamento storico-sociale. A tal proposito, l’etnometodologia riconosce un suo debito nei confronti di Mannheim e del suo riferimento a un “senso documentario” delle oggettivazioni culturali, sempre però in relazione al suo contesto. Anche se per Mannheim il contesto è “storico culturale” e per gli etnometodologi è quello dell’ordine che si costituisce nel fluire dei rapporti tra i membri di un gruppo. Proseguendo secondo la visione del fondamento dell’ordine sociale, si può finire con il trascurare i rapporti istituzionali e di potere. Evidentemente, siamo in una sfera differente, ancora prevale la dicotomia “oggettivismo” e “soggettivismo”, tra la concezione secondo cui le strutture e le istituzioni, il potere politico hanno realtà autonoma rispetto al soggetto che agisce e quella secondo cui anch’essi sono riconducibili ad interazione. Se è in vita questa dicotomia, non può esservi accostamento tra etnometodologia e marxismo. Al contrario, è nell’attenuazione di essa, nell’interazione sociale che le tecniche dell’etnometodologia hanno finalità meramente conoscitive e non intento pratico politico. Non esiste un ordine sociale strutturato ma fondato sulla precarietà delle convenzioni interpersonali che possono essere facilmente violate. Anche se l’etnometodologia non lotta per instaurare una società migliore ma vuole solo attaccare “il senso comune della realtà”, come rileva Gouldner. (24)

Geertz, nell’ambito di tali polemiche che investono l’etnometodologia in sociologia e di riflesso anche verso gli studi più propriamente antropologici, sottolinea la “svolta interpretativa”. La tesi centrale delle teorie di Geertz è quella di “interpretare l’interpretazione che una società costruisce di se stessa”, traendo spunto da Goffmann e affermando l’interesse “per gli strati interpretativi in cui sono organizzate sia le realtà sociali sia le attività interpretative”. La sua interpretazione è definita “thick”, “complessa e virtualmente interminabile”, contrapposta al “thin”, “falsamente semplice del paradigma positivista”. (25)

Gli antropologi sociali fanno etnografia e fare etnografia è un’attività intellettuale che utilizza il metodo del “thick description”, cioè della descrizione complessa, stratificata. Il vero oggetto dell’etnografia è costituito da “una gerarchia stratificata di strutture significative” in cui vi è produzione, percezione e interpretazione. (26)

E’ importante comprendere quanti fattori entrino in una descrizione etnografica, anche del tipo più semplice. I dati sono “le nostre ricostruzioni delle ricostruzioni di altri su ciò che fanno loro e i loro compatrioti”. Non basta l’osservazione, ma occorre andare verso

l'interpretazione: "già al momento dell'esposizione dei fatti veri e propri noi stiamo già dando spiegazioni e, quel che è peggio, spiegazioni di spiegazioni". L'analisi consiste nella "scelta delle strutture di significazione". In genere, l'etnografo si trova di fronte "ad una molteplicità di strutture concettuali complesse", molte delle quali "intrecciate" o "sovrapposte" che deve "prima cogliere e poi rendere". (27)

Un'altra intuizione è quella di guardare ad un'"antropologia dialogica" che fa compiere a noi il confronto con gli altri, con un'altra cultura. Si tratta di "una concezione aperta, secondo cui le culture si confrontano, almeno in linea di principio, su un piano di sostanziale parità". Geertz esprime il concetto di "decostruzione dell'idea di cultura", in cui quest'ultima non è data, ma soggetta "al confronto delle interpretazioni e alle modificazioni storiche e sociali". (28)

La ricerca etnografica cerca di entrare in contatto con gli altri, attraverso il dialogo. Infatti lo scopo dell'antropologia è "l'ampliamento del discorso umano". In questa prospettiva, la cultura è "un contesto, qualcosa entro cui tutti questi fatti possono essere descritti in maniera intelligibile, cioè in modo *thick*". (29)

Secondo la concezione di Geertz, le tre caratteristiche della descrizione etnografica sono: l'"interpretazione" della descrizione, il "flusso del discorso sociale" da interpretare, infine il "tentativo di preservare il detto del discorso e di fissarlo in modo che possa essere letto". (30)

Per realizzare una teoria dell'interpretazione culturale, occorre che "la teoria resti più vicina a terra" in modo da raggiungere più la "finezza delle sue distinzioni" che la "potenza delle sue astrazioni". La conoscenza della cultura "cresce a sprazzi, si frammenta in una sequenza sconnessa ma intelligibile di sortite sempre più audaci". Le ricerche si riprendono non da dove le altre smettono ma "si edificano su altre", nel senso che approfondiscono le stesse cose se "meglio informate e concettualizzate". La ricerca progredisce se è più incisiva di quelle che l'hanno preceduta e i contributi teorici non possono essere separati dalle ricerche, né si può giungere ad "una teoria generale dell'interpretazione culturale" perché il compito non è quello "di codificare regolarità astratte, ma rendere possibile la "thick description": non generalizzare attraverso i casi, ma al loro interno. (31)

Geertz situa l'analisi della cultura sulle realtà e le necessità della vita, cercando di rilevare i tentativi di particolari popoli di collocare "la dimensione simbolica delle azioni sociali" entro qualche tipo di "struttura comprensibile e significativa". Conclude asserendo che "la vocazione essenziale dell'antropologia interpretativa non è di rispondere alle nostre domande più profonde ma di mettere a disposizione risposte che altri hanno dato e includerle così nell'archivio consultabile di ciò che l'uomo ha detto". (32)

La posizione di Geertz pare il modo migliore per compiere uno studio basato su metodi qualitativi, in cui il ricercatore è al centro di un approccio problematico che, sul campo, con la tecnica dell'osservazione partecipante, che può dar luogo ad un processo interpretativo degli eventi sociali, trova i suoi motivi ispiratori.

L'indagine sul campo consente alla sociologia di occupare il posto di scienza "interagente con ciò che la circonda": in tal modo, essa può descrivere i rapporti sociali "allo scopo di far emergere e di spiegare le circostanze in base alle quali un dato fenomeno accade". A monte dell'"agire scientifico di tipo investigativo" va posta proprio la componente descrittiva, da intendere come premessa "all'obiettivo della conoscenza scientifica", all'"interpretazione del sociale", al passaggio dalla "spiegazione" alla "comprensione". (33)

Questo è il percorso della ricerca sociologica teorizzato da Cipolla. Si tratta di un continuo scambio interattivo tra soggetto ed oggetto della “ricerca-azione”, in cui epistemologia, metodo e tecnica sono da intendere in un “reciproco coordinamento” ed in una “circolarità interna”. Cipolla valorizza la logica del due, del ricercatore e del suo oggetto, della “co-azione”, della conoscenza “co-prodotta” che può consentire di “sperare in una vita intersoggettiva più democratica, aperta all’alterità e alla diversità”. (34)

A partire da queste teorizzazioni, abbiamo compiuto il lavoro di ricerca sul campo che ha considerato il concetto di identità culturale. Per affrontare ciò, si è osservata la comunità contadina e i suoi valori che si sono consolidati nello stretto legame uomo-territorio. Infatti, l’uomo cilentano è un contadino che svolge un duro lavoro nei campi dall’alba al tramonto: in tale attività è coinvolta l’intera famiglia che pensa di poter un giorno acquisire la proprietà di un terreno da intendere come occasione di miglioramento di status, anche se solo economico. I lavori differenti, quelli artigianali, l’allevamento di animali, la pesca, l’edilizia, lo stesso commercio, non rappresentano significativi cambiamenti di status socio-culturale né modifiche di mentalità e di comportamenti.

Per realizzare la ricerca sul campo ci si è indirizzati a quelle persone che meglio interpretano gli elementi identitari: siamo ritornati dai protagonisti solo quando questi erano particolarmente dotati nell’arte del dialogo e dell’analisi delle condizioni socio-culturali del territorio, oltre che per una verifica degli stessi dati, delle informazioni che si prestavano ad alcuni equivoci. La gente, dunque, è stata stimolata a narrare il presente e il passato, la vita di un tempo e le differenze rispetto all’oggi, alla moderna società.

Durante l’approccio, si sono poste questioni generali: le domande non erano strutturate ed è stato lasciato l’interlocutore libero di spaziare nei ricordi, ma anche nel presente. L’unico limite è stato quello temporale.

I protagonisti hanno narrato la loro vita, hanno descritto la storia della loro esistenza, che è poi la storia di un’intera società. L’uguaglianza dei sistemi socio-economici e “culturali” ha a lungo uniformato i comportamenti ed ha segnato l’identità territoriale, le origini e abitudini di vita, oltre che i legami comunitari.

La società cilentana ancora presenta elementi storico-sociali e culturali riconducibili all’identità territoriale. Esiste una tendenza a dimenticare le tradizioni del passato, ma forse il modo di non abbandonare la storia della nostra terra è quello di riprodurre e valorizzare tutte le espressioni della cultura locale, di quella cultura che, attraverso l’impegno di risorse umane ed economiche, può non essere ricondotta nell’oblio.

3. Identità e cilentanità

Per valutare appieno queste problematiche, si intende proporre una chiave di lettura della società cilentana che trae spunto da un lavoro sulla cultura popolare, svolto negli ultimi anni sul territorio, e dalle consequenziali valutazioni.

Il senso della ricerca è il tentativo di comprendere e magari scoprire il senso dell’identità forte che pervade il territorio, definita “cilentanità”. Tale termine, pur non trovando adeguato riscontro in quanto in sociologia si guarda con sospetto al tentativo di creare ideal-tipi, esiste nel territorio che presenta il cilentano con il suo carattere ed il suo comportamento che si consolida nella storia della civiltà, nelle dominazioni che si sono succedute in questa terra, nell’abbandono in cui è stato relegato dai potenti, baroni e clero, che hanno pensato unicamente a sfruttare le loro braccia ed il loro lavoro. Si tratta quasi di

una presa di distanza da coloro che invece hanno goduto di privilegi e domini: l'esistenza del cilentano è quello di colui che dissoda la terra dall'alba al tramonto e vive di stenti e di momenti aggregativi che consentono di superarli.

Intorno a ciò si costituisce il Cilento, il territorio e la sua gente: ecco perché gli studi socio-antropologici realizzati sul campo meglio riescono a dare ragioni e senso all'essere cilentano. Infatti, osservare e cercare nei gesti e nelle parole la genesi di una popolazione è un modo innovativo per cercare di intraprendere ricerche approfondite sulla società e la storia del territorio.

L'identità può essere definita come "costruzione culturale e sociale: è un valore collettivo che si è prodotto nel rapporto uomo-territorio e si è definito grazie ad un sistema comune di regole e di pratiche di vita". L'altro elemento è il senso comunitario, "la coscienza del vivere comunitario" che caratterizzava una comune appartenenza. A tale proposito Musacchio afferma: "una specie di mitizzazione di un mondo che è riuscito a sublimare la miseria e condizioni quasi bestiali di lavoro e di vita grazie alla creazione di uno straordinario patrimonio culturale". (35)

Ecco spiegata la persistenza del concetto di "cultura materiale" che sarà da noi applicato all'identità cilentana.

In sociologia, l'identità non è altro che il distacco dall'esperienza immediata e lo sviluppo della capacità del soggetto di "auto-osservazione" e "auto-riflessione" che si esplicita attraverso l'utilizzo di sistemi di simboli significativi. Sotto l'aspetto tradizionale, l'identità si colloca all'interno di un "campo simbolico" (di confini ben delimitati), ha una dimensione "selettiva" (si sceglie nell'ambito di possibili alternative), infine si colloca in una dimensione "integrativa" (i soggetti devono accettare le differenze tra loro). (36)

Mead introduce a tal proposito due elementi dialettici: l'"io" e il "me". Il primo è la risposta dell'individuo agli atteggiamenti degli altri (la possibilità di scegliere). Ma se si limitasse a ciò, l'identità avrebbe caratteristiche solo soggettive, senza tenere conto del contesto sociale. Il "me" è "l'insieme organizzato di atteggiamenti degli altri che un individuo assume". (37)

Parsons apporta ulteriore chiarezza. L'identità è identificabile ad "un comune sistema dei valori della società". Essa è il quadro di riferimento all'interno del quale si stabilisce quali significati personali possono essere espressi e realizzati. (38)

L'identità è il punto in cui l'"io" e il "me" di Mead si incontrano, cioè l'equilibrio tra identità individuale e conformità sociale che consente di realizzare appieno la socializzazione. Ma questo modello non presuppone libertà di scelta e di azione da parte dell'attore sociale? Sì, solo se la libertà non è intrinseca al soggetto ma requisito funzionale del sistema. In sintesi, se si ricollega tutto al sociale, al collettivo.

L'identità, nel passaggio dalla comunità alla società secondo la concezione di Tonnies, nell'acquisizione di relazioni dove prevale la componente individuale e dove i rapporti sono centrati sulla competitività e la concorrenza, conosce in sociologia altri due paradigmi rappresentati dall'"interazionismo simbolico" (realizzazione di un processo interattivo) e dalla "fenomenologia" (costruzione di mappe di significato dove assume rilievo il linguaggio). (39)

Non si intende entrare nel merito delle questioni, ma sottolineare solo l'emergere di una componente soggettiva prioritaria rispetto all'identità collettiva. Proprio il fatto di valutare lo sviluppo della personalità individuale pone ai margini le forme simboliche e quell'universo costituito dalla religione. Per Parsons, l'identità, in questa nuova accezione,

è una struttura di codici e un sistema di significati: a seconda del tipo di società, variano i codici e i significati, non la struttura ed il sistema. (40)

Però un cambiamento esiste. Occorre nella nuova società stabilire dei criteri generalizzati per la scelta di procedure specifiche. Non si prescrive più in modo dettagliato che cosa l'individuo deve fare (società tradizionale), ma si indica secondo quali criteri egli deve compiere le sue scelte. I criteri, i principi sono molto più generali e astratti ed implicano un maggior livello di responsabilità individuale.

In ogni caso, l'interiorizzazione di valori e codici condivisi è sempre mediata dal sistema sociale: l'individuo entra in comunicazione con gli stessi simboli e valori "che diventano parte costitutiva della stessa sua identità", sostiene Parsons. Per lo stesso sociologo, però il "processo di socializzazione" che si forma in modo graduale, termina ad un certo punto e può "dirsi concluso e, nei suoi tratti fondamentali, irreversibile". L'identità "matura e normale" diventa dunque stabile e può subire solo leggere modificazioni nel corso della vita. Sempre a patto che accetti il sistema di riferimento socio-culturale; in caso contrario "il mutamento della realtà soggettiva diviene pensabile solo nei termini dell'evoluzione del sistema di riferimento". (41)

Oggi acquisisce rilevanza il concetto di identità perché è intesa come meccanismo di stabilizzazione e mantenimento del sistema. Pizzorno definisce l'identità un criterio che consente all'individuo di collocarsi in un campo, di ordinare in uno schema di priorità le scelte di due linee di condotta alternative e di integrare così le proprie esperienze. (42)

Un tempo il concetto identitario era considerato conservazione dell'ordine esistente ed assumeva un significato deleterio. Ma già, nei primi anni ottanta, Touraine si esprimeva così: "Non crediamo più che l'abbandono delle culture e lingue locali e la partecipazione collettiva all'immagine universale della cultura francese o inglese sia un arricchimento; ci sembra anzi sempre più che la ricchezza di un insieme sia costituito dalla sua diversità e dalla sua flessibilità". Touraine parla di identità che abbandona i retaggi del passato e la difesa (conservazione di un ordine) e si indirizza verso il "movimento sociale". L'identità come azione e mutamento ha contenuto sempre meno culturale e sempre più politico: si definisce in termini di scelte. (43)

Seguendo questa traccia si può puntare ad un intervento nel territorio interessato dal Parco Nazionale. Oggi, la politica delle scelte deve riguardare le istanze e i bisogni concreti di una società che rappresenta e racchiude una caratteristica identitaria, un proprio e peculiare senso dei valori. Se infatti ogni territorio sceglie in sé, se guarda alle proprie possibilità, occorre considerare importante il senso identitario, soprattutto per una terra che vuole basare il proprio sviluppo su istanze culturali ed ambientali.

Il Cilento, che a mio avviso va studiato negli elementi caratterizzanti la cultura popolare, è una terra che presenta tratti e valori ancora tradizionali, specie nei paesi dell'interno. Il mondo è quello popolare, giacché nella nostra terra non si sono presentati elementi rilevanti nelle classi medie e medio-alte, in quelle nobili ed ecclesiastiche. Coloro che gestivano il potere, in passato, hanno preferito interessarsi della vita nella città, dove hanno elevato il loro livello di istruzione. E', dunque, pensabile che non hanno caratterizzato questa terra: il mondo contadino ha inciso sulla vita, la società e le stesse fortune, o meglio sfortune, del territorio.

Di seguito, partendo dall'assunto che la vita materiale è riuscita ad intervenire ed a creare una specifica identità territoriale, si affronterà tale teorizzazione, cercando di sollevare alcuni quesiti che meglio possano far comprendere la "cilentanità" e l'essere cilentano.

Molti di coloro che studiano il territorio, anche se con differenti sfumature, descrivono quel mondo popolare in cui il termine “cilentanità” riesce a trovare una certa rilevanza. Dal nostro studio è emerso che all’interno di questo vasto territorio ancora persistono, soprattutto nelle generazioni meno giovani, tratti comportamentali riconducibili alla “cilentanità”. Nella fascia costiera, anche i vecchi paiono aver dimenticato, o rimuovono addirittura, la “memoria storica”. Ad ogni modo, dove la “contaminazione” della modernità pare non aver del tutto “inquinato” il rapporto cultura/tradizioni resistono quegli elementi tipici della gente cilentana. (44)

Occorre ora occuparsi degli elementi della “cilentanità”. La stessa è da intendere come un valore che si fonda sull’appartenenza “fisica, morale, culturale, psicologica” e sulla memoria del passato. Per ritrovare l’identità occorre che si realizzi un processo che faccia interagire elementi differenti che vedono coinvolti la storia, la vita socio-economica, i comportamenti e la psicologia degli stessi, ed anche le istituzioni, il diritto che va ad inserirsi ed influenzare con i suoi disposti la società. Musacchio parla di “cilentanità come valore collettivo” che a partire dall’isolamento geografico del Cilento, e dunque dall’incapacità di subire profondi condizionamenti esterni, si è definito, attraverso il confronto della comunità con se stessa e con l’ambiente e il territorio, “grazie ad un sistema comune di regole e di pratiche di vita”. Nel sociale, nella comunità, emerge il senso dell’identità. (45)

Il quesito successivo deve valutare dove trovare le forme più autentiche della “cilentanità”. La consapevolezza è che nella “cultura materiale” si possa annidare il senso del valore identitario. Ma la “cultura materiale” è anche rapporto con l’immaterialità, con superstizione e fatalismo. E dunque tutto il percorso identitario non può che fondarsi su: “spirito comunitario, arti e mestieri, feste e riti, lavoro nei campi, dialetto, cucina”. In ciò vanno ad integrarsi elementi materiali ed immateriali. Pensando ai “cunti” si può porre l’interrogativo di scoprire dove arriva il senso reale delle cose e dove si colloca l’immaginazione, l’irreale, il fantastico. Questa asserzione trova nell’immaginario collettivo l’idea di una comunità che vive in sé e di essa cogliere elementi che pure rinsaldano i valori: pensiamo, infatti, a chi sostiene che i racconti di streghe o diavoli, ed il conseguenziale terrore che si incuteva nei fruitori di questi messaggi, servivano a fini educativi: cioè a trasmettere il senso del lecito e del proibito nella società. (46)

Occorre comunque capire che storicamente si è prodotta una forte arretratezza causata da clero, nobili e poi borghesia: si è prodotta proprio a partire da ciò la cultura popolare e di conseguenza quegli elementi che vanno molto al di là della società razionale.

Le vicende storico-politiche che si sono succedute nel corso dei secoli, in una zona particolare dal punto di vista geografico, hanno determinato un “patrimonio ambientale e culturale che si è autoconservato”. Le peculiarità di quel patrimonio possono essere quelle linguistiche: verbali (sopravvivenza di accenti di antiche popolazioni e termini di origine greca e latina) e gestuali (pensiamo alla negazione abbassando il capo e non ruotandolo come accade altrove). Poi vi è il patrimonio culturale: gli elementi della cultura popolare (casa, mobilio, pavimentazioni stradali, fontane), l’abbigliamento, i monili, i cerimoniali vari sono riti e simboli della continuità con il mondo pagano e cristiano. In genere, la cultura tende a riproporre forme rievocative di un patrimonio arcaico e tradizionale. (47)

Abbiamo però anche cercato di trovare un modo comportamentale particolare che potesse ricondurci alla “cilentanità”. A tale proposito è possibile compiere alcune digressioni, avendo comunque la consapevolezza che non sarebbe stato possibile chiedere a Giancristo o ad Angiulina (due dei protagonisti delle nostre ricerche) cosa significasse

“cilentanità”. Potevamo solo intervistarli sulla loro vita, farci narrare della loro famiglia, degli stenti della loro esistenza. (48)

Così procedendo abbiamo ricavato la prima e sommaria definizione: il cilentano è chi ha duramente lavorato i campi e allevato bestiame dall'alba al tramonto, chi si è vestito a festa ed ha ballato, cantato, mangiato in occasione delle ricorrenze.

Siamo intervenuti per capire se nel carattere fossero presenti dei tratti in grado di definire l'uomo e la donna di questa terra, anche perché tale definizione poteva riguardare anche il contadino molisano o calabrese. Con l'intento, dunque, di analizzare queste caratteristiche, considerando che tanti nostri interlocutori hanno parlato di un certo carattere particolare della gente cilentana, abbiamo spostato il tiro dal racconto lineare della loro vita ad un impegno nel formulare giudizi su questioni sociali (brigantaggio ed emigrazione) e legate alla gestione del potere (baroni e clero). Inoltre, abbiamo chiesto ai vecchi un giudizio sulle nuove generazioni e viceversa, ed alle donne sugli uomini e viceversa. Ne abbiamo rilevato un tratto più veritiero del precedente.

Prendiamo Giancristo, cui sarà riservato il paragrafo conclusivo, ed osserviamo le sue caratteristiche. E' molto maschilista, ha un pessimo giudizio sulle donne, ha lavorato in modo duro vivendo in simbiosi con la terra e gli animali, parla e riconduce la vita a questioni di sesso, odia i baroni e il clero (e di conseguenza vede benevolmente i briganti in quanto antagonisti del potere ufficiale), è stato ed è fascista, ama le tradizioni ed i valori del passato, è contro la modernità. (49)

Il passo successivo allora è stato quello di indagare, facendo domande mirate, la comunità e le tradizioni, il mondo popolare e tutte le sue sfaccettature. Abbiamo scoperto che le streghe, il “munaciello”, il diavolo, la processione dei morti e tutte le usanze, i costumi, le credenze ancora facevano parte di quell'immaginario collettivo e contribuivano ancora di più ad entrare nell'universo della “cilentanità”, o almeno a provarci. (50)

Oltre che l'uomo Giancristo, il cilentano canta le canzoni con uno stile particolarissimo in occasione delle feste, canta per l'amata canzoni d'amore e di sdegno, canta in occasione del matrimonio. La vita si dipana dalla nascita alla fanciullezza, dall'adolescenza e dal fidanzamento al matrimonio, alle ricorrenze del Santo Patrono ed alle festività, alla morte con momenti di intensa partecipazione collettiva, di esistenza comunitaria. Il senso identitario qui trova presupposti molto più veritieri e reali.

L'inizio dell'indagine, anche se intesa come raccolta di canzoni, poesie e “cunti”, è stata la ricerca della tradizione orale. Tanti storici locali hanno perseguito questo filone con indubbi risultati, anche se in questo saggio, non posso non citare Pietro Carbone che, in un'intervista del 1996, ha asserito: “Nella tradizione orale ci deve essere una base storica anche se spesso è ingigantita dalla narrazione e dal fatto che è tramandata di generazione in generazione. Eppure la tradizione orale deve essere meglio rivalutata”. (51)

Tutti questi elementi hanno indotto molti a parlare di “cilentanità”, a ricollocare entro il concetto di identità i tanti presupposti di una cultura popolare che hanno definito “il senso della vita materiale”.

Nel Cilento esistono ancora valori tradizionali e significati di vita consolidati nei tempi e negli esempi. Il saggio unisce realtà e fantasia: si avvale della narrazione come rapporto dialettico tra “identificazione e alterità”, tra tradizione e nuovo che se governato senza brusche fratture consente alla società di progredire senza mettere definitivamente in discussione il proprio passato. Ma quanto del passato deve rimanere?, si chiedono in tanti.

Seguendo questo ragionamento sembrano interessanti le riproposizioni degli esempi del passato, legati alla tradizione orale. Questa si evolve certamente, scompare a tratti.

La domanda, dunque, non è: quanto del passato deve rimanere?, ma: quanto rimane?

Nella cultura popolare, contadina, nei suoi esempi, nella stessa vita materiale ci sono gli elementi di una cultura che rischia di scomparire del tutto e non sembra che si possa riuscire a fare di essa delle scelte. I racconti tramandati, ad esempio, sono tutti da riproporre proprio perché rappresentano un mondo che, basato sulle ristrettezze, sulle scarse risorse economiche, avevano in sé gli elementi di una cultura. Se la tradizione orale si limitava ad indagare canti, poesie e racconti, ora occorre che si indirizzi alla vita (dal lavoro, al divertimento, alla casa, all'arredamento).

Una protagonista della nostra ricerca, Rosaria Villano, racconta la dote: "lenzuola, 'na cascia, 'na tavuledda ca nci facciamo i maccaruni". Si tratta del superamento dell'enfasi utilizzata nella filastrocca che pure può contenere questi elementi, ma non in forma certamente così cruda. Alla domanda: quali erano i valori di un tempo?, la Villano risponde: "volersi bene, non fare del male e non sciarrarsi cu nisciuno". In altra parte, si propone la solidarietà: "aggia fa coccosa, io e jedda me vene a aiutà... Nce aiutàmo, nce cumpatimo uno cu l'ato!". (52)

Un altro elemento di rilievo della cultura popolare è il rapporto uomo-donna un tempo era legato al possesso del primo sulla seconda, alla stessa stregua della proprietà. Si parte dall'ubbidienza all'uomo: "la fedeltà della donna è segno dell'onore dell'uomo perché è segno della sua capacità di comando... La donna non è mai fedele per libera scelta, ma perché un uomo non consente ad altri uomini di accedere a lei". Infatti, "il disonore delle corna non colpisce un uomo in quanto la sua donna è stata con un altro ma in quanto egli ha perduto a vantaggio di un altro il comando sulla donna che gli appartiene". (53)

Ciò solo se la donna lo tradisce con un suo pari; se è il potente ad abusare non si può configurare il "disonore". La donna ha sempre lavorato fuori di casa ma sostenerlo è segno di disonore per l'uomo: occorre "nugarlo culturalmente". Le donne, oltre al disconoscimento dell'identità professionale, non avevano neppure coscienza di sé come lavoratrici. (54)

In conclusione, l'identità o "cilentanità" che dir si voglia è una grande risorsa del territorio. Occorre, però puntare ad una programmazione attraverso la valorizzazione del turismo sostenibile che si concretizza con l'attivazione di processi di comunicazione, di formazione, di divulgazione e di educazione scolastica che consentano di far sviluppare un atteggiamento di rispetto del territorio, dove il turismo sia inteso non solo come consumo ma come meditazione, contemplazione, tentativo di riguadagnare il rapporto con la natura.

Se le vecchie comunità operavano uno stretto controllo del territorio trasformato in paesaggio "inteso come rappresentazione simbolica del loro vissuto" si può pensare che anche oggi valorizzando i rapporti uomo-territorio si riesca a trovare "una forma di partecipazione consapevole ... al rapporto tra globale e locale, tra cultura e ambiente". Musacchio interpreta anche la possibilità di realizzare un processo di sviluppo "autocentrato e sostenibile" che consenta di fare emergere una compatibilità tra tradizione ed innovazione. E' opportuno, però, dotarsi di "una cultura capace di utilizzare a fini di tutela e valorizzazione quelle tecnologie che finora hanno contribuito a manipolare e degradare l'ambiente". Infatti, l'identità cilentana si caratterizza nel rapporto uomo-ambiente e nella vita materiale che, pur tendendo a scomparire, e sarebbe invece opportuno non permettere la realizzazione di tale processo, lascia dietro di sé le tracce della memoria storica. (55)

(*) Pasquale Martucci, sociologo e ricercatore con perfezionamento in metodologia della ricerca qualitativa, ha realizzato e pubblicato diversi studi e lavori socio-antropologici sulla cultura popolare nell'area del Parco Nazionale del Cilento e del Vallo di Diano.

Note

- (1) Questo saggio è il risultato di una ricerca sul campo non ancora ultimata che l'autore sta realizzando insieme al collega, prof. Antonio Di Rienzo. Sulle problematiche relative all'identità cilentana è stato pubblicato dai due ricercatori un volume: "Identità cilentana e cultura popolare", C.I.R.I. Cilento Ricerche, 1997. Inoltre gli stessi autori hanno pubblicato i seguenti lavori sulla cultura popolare: "Società, comunità e nuove generazioni" (1998), una ricerca sulle tradizioni popolari commissionata dal Comune di Montecorice; "Il sacro e il profano", C.I.R.I. Cilento Ricerche (1999), uno studio sulle feste religiose e non religiose nel territorio del Parco Nazionale del Cilento e del Vallo di Diano; "Re fresche re Santu Liu", Associazione Culturale Arci Postiglione (2000), una ricerca sulla religiosità popolare nel territorio degli Alburni.
- (2) Ebner P., "Storia di un feudo del Mezzogiorno", Ed. Storia e Letteratura, Roma 1973, p.39.
- (3) A tale proposito, cfr.: Mazziotti M., "La Baronìa del Cilento", Roma, 1904 - Rist. anas. Libr. Ant. W. Casari-Testaferrata, Salerno, 1972; Ebner P., op. cit. 1973; Ebner P., "Economia e società nel Cilento Medievale" voll.2, Ed. Storia e Letteratura, Roma 1979; Ebner P., "Chiesa, baroni e popolo nel Cilento" voll.2, Ed. Storia e Letteratura, Roma 1982; Volpe F., "Il Cilento nel secolo XVII", Ed. Ferraro, Napoli 1981; Rossi L., "Terra e genti del Cilento borbonico", Ed. Palladio, Salerno 1983.
- (4) Il riferimento è ai lavori di: Chieffallo D., "Terra, fucili e bastimenti", Ed. Schiavo, Agropoli (SA) 1984; Chieffallo D., "Cilento Oltre Oceano", Centro di Promozione Culturale per il Cilento, Acciaroli (SA) 1994; Chieffallo D., "Novecento cilentano", Centro di Promozione Culturale per il Cilento, Acciaroli (SA) 2001; Cassese L., "Scritti di storia meridionale", Ed. Laveglia, Salerno 1970.
- (5) Martucci P. e Di Rienzo A., op. cit., 1997, p.81.
- (6) Rocher G., "Introduzione alla sociologia generale", Ed. Sugarco, Milano 1980, p.186. Gli studi riguardanti gli elementi comunitari sono quelli di: 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.
- (7) Martucci P. e Di Rienzo A., op. cit., 1997, p.82.
- (8) cfr. Chieffallo D., op. cit., 1984.
- (9) Ferrarotti F., "L'ultima lezione. Critica della sociologia contemporanea", Editori Laterza, 1999, p.14.
- (10) Ibidem, p.15.
- (11) Ibidem, pp.41-55.
- (12) Ibidem, pp.65-67.
- (13) Ibidem, pp.74-81.
- (14) Ibidem, pp.92-93.
- (15) Mucchielli A. et alii, "Dizionario dei metodi qualitativi nelle scienze umane e sociali", Ed. Borla, Roma 1999, pp.271-272.
- (16) Ibidem, pp.268-269.
- (17) Cipolla C., "Epistemologia della tolleranza" voll. 5, Ed. Franco Angeli, Milano 1997, p.1049.
- (18) Ibidem, p.1050.
- (19) Izzo A., "Storia del pensiero sociologico", Ed. Il Mulino, Bologna 1991, pp.327-329.
- (20) Ibidem, p.339.
- (21) Giglioli P.P. e Dal Lago A., "Etnometodologia", Ed. Il Mulino, Bologna 1983, p.55.
- (22) Izzo A., op. cit., pp.389-392.
- (23) Ibidem, p.393.
- (24) Ibidem, pp.394-395.
- (25) Dal Lago A., *Introduzione all'edizione italiana*, in: Geertz C., "Interpretazione di culture", Ed. Il Mulino, Bologna 1988 (nuova ed.1998), pp.IX-XII.
- (26) Geertz C., "Interpretazione di culture", Ed. Il Mulino, Bologna 1988 (nuova ed.1998), pp.13-14.
- (27) Ibidem, pp.16-17.

- (28) Dal Lago A., op. cit., pp.XIV-XV.
- (29) Geertz C., op. cit., p.22.
- (30) Ibidem, p.30.
- (31) Ibidem, pp.35-36.
- (32) Ibidem, p.42.
- (33) Russo G., *Un filo sottile e tenace: verso una rete creativa e mutevole*, in: "Il ciclo metodologico della ricerca sociale" (a cura di Cipolla C.), Ed. Franco Angeli, Milano 1998, p.16.
- (34) Cipolla C., *Un filo sottile e tenace: verso una rete creativa e mutevole*, in: "Il ciclo metodologico della ricerca sociale" (a cura di Cipolla C.), Ed. Franco Angeli, Milano 1998, pp.13-14.
- (35) Musacchio, *Prefazione*, in: Martucci P. e Di Rienzo A., "Identità cilentana e cultura popolare", C.I.R.I. Cilento Ricerche, 1997. pp.10-11.
- (36) Sciolla L., *Teorie dell'identità*, in: "Identità, percorsi di analisi in sociologia" (a cura di Sciolla L.), Rosenberg & Sellier, Torino 1983, p.22.
- (37) Ibidem, p.28.
- (38) Ibidem, p.25.
- (39) Ibidem, p.13.
- (40) Parsons T., *Il ruolo dell'identità nella teoria generale dell'azione*, in: "Identità, percorsi di analisi in sociologia" (a cura di Sciolla L.), Rosenberg & Sellier, Torino 1983, pp.81-82.
- (41) Sciolla L., op. cit., pp.29-30.
- (42) Ibidem, p.51.
- (43) Touraine A., *I due volti dell'identità*, in AA.VV., "Identità, percorsi di analisi in sociologia" (a cura di Sciolla L.), Rosenberg & Sellier, Torino 1983, p.160.
- (44) cfr. Martucci P. e Di Rienzo A., op. cit., 1997.
- (45) Musacchio A., *Prefazione*, in: Martucci P. e Di Rienzo A., op. cit., 1997.
- (46) cfr. Martucci P. e Di Rienzo A., op. cit., 1997. Tali argomentazioni sono state suffragate dalla ricerca pubblicata dai due autori nel volume: "Società, comunità e nuove generazioni", 1998.
- (47) cfr. Martucci P. e Di Rienzo A., 1997, 1998.
- (48) cfr. Martucci P. e Di Rienzo A., 1997.
- (49) cfr. Martucci P. e Di Rienzo A., 1997.
- (50) La ricerca, che ha riguardato diversi elementi legati alla cultura popolare, si è tradotta nei volumi pubblicati da Martucci P. e Di Rienzo A. negli anni: 1997, 1998, 1999, 2000.
- (51) Le argomentazioni di Carbone sono contenute nell'intervista realizzata nel 1996 ed in parte pubblicata in: Martucci P. e Di Rienzo A., op. cit., 1997.
- (52) L'intervista è riportata nel volume: Martucci P. e Di Rienzo A., op. cit., 1997.
- (53) Signorelli A., "Chi può e chi aspetta", Ed. Liguori, Napoli 1983, p.64.
- (54) Ibidem, pp.71-72. Questa considerazione della Signorelli è stata suffragata dalle interviste realizzate nel Cilento e pubblicate in: Martucci P. e Di Rienzo A., 1997, 1998, 2000.
- (55) Musacchio A., *Prefazione*, in: Martucci P. e Di Rienzo A., op. cit., 1997, pp.12-13. A proposito di tali teorizzazioni, cfr. i saggi: Musacchio A., *Relazione introduttiva* al Convegno: "Territorio, paesaggio e ambiente: dalla programmazione alla comunicazione", Palinuro, 17/11/1995 e Musacchio A., *La regione mediterranea e le matrici del paesaggio*, in: AA.VV. "Il paesaggio mediterraneo", Ed. Crea srl, Napoli 1997.