



Península

ISSN: 1870-5766

revista.peninsula.cephcis@gmail.com

Universidad Nacional Autónoma de

México

México

Re, Arianna

SAN GREGORIO MAGNO, VIAJE ENTRE MEMORIAS E IDENTIDAD. ESTUDIO
SOCIOANTROPOLÓGICO DE UNA COMUNIDAD DEL MEZZOGIORNO ITALIANO

Península, vol. XI, núm. 2, julio-diciembre, 2016, pp. 85-100

Universidad Nacional Autónoma de México

Mérida, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=358346528004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

SAN GREGORIO MAGNO, VIAJE ENTRE MEMORIAS E IDENTIDAD. ESTUDIO SOCIOANTROPOLÓGICO DE UNA COMUNIDAD DEL MEZZOGIORNO ITALIANO

ARIANNA RE¹

RESUMEN

Historias de vida y biografías guían el viaje de la memoria y sus procesos, especialmente a través de la aculturación y los cambios que ha provocado. En un ciclo anual de rituales y fiestas populares, este estudio recorre la vida, las costumbres y el contexto social de la comunidad, explorando así la supuesta continuidad de las tradiciones que redefinen en el tiempo las identidades y los valores de pertenencia.

Palabras clave: identidad, memoria colectiva, tradiciones, festividades religiosas, emigración.

SAN GREGORIO MAGNO: TRAVEL BETWEEN MEMORIES AND IDENTITY. A SOCIO- ANTHROPOLOGICAL STUDY OF A SOUTHERN ITALIAN COMMUNITY

ABSTRACT

Through the use of life histories and biographies and analyzing the journey of memory and sociological processes, a special emphasis is given on how acculturation has taken place and how it has changed. Annual cyclic rituals and festivals were key elements to study daily life, citizens, and the social context of the community. All these aspects allowed us to analyze and explore the alleged continuity of traditions that redefine identities and membership values through time.

Keywords: identity, collective memory, religious traditions, emigration.

¹ Becaria del Programa de Becas Postdoctorales en la UNAM, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM.

INTRODUCCIÓN

San Gregorio Magno, un asentamiento ubicado en La Campania, al sur de Italia, es un poblado aislado de la zona montañosa de la provincia de Salerno. Se sitúa en el Alto Valle del Tanagro —el cual colinda con la región de Basilicata—, a sesenta kilómetros de Éboli, el pueblo descrito por Carlo Levi en su célebre novela *Cristo se detuvo en Éboli* (1990, 67). Con este título Levi nos anuncia lo que quiere contarnos: Éboli, dicen los lucanos, “sería el último pueblo donde viven personas cristianas porque si cristiano [en este sentido] es igual a hombre, a partir de Éboli hacia el sur no se vive más como cristianos...”.

Como muchos poblados de la región, San Gregorio Magno ha vivido desde sus orígenes innumerables dificultades en el contexto de una Italia que duramente ha conseguido devenir en “una única nación” y que, cuando lo ha logrado, no ha resuelto nunca en profundidad las disparidades entre el Norte y el Sur de la península.

Por si fuera poco, el poblado fue destruido casi por completo por el grave sismo que el 23 noviembre del 1980 devastó una amplia zona de las regiones de Campania y Basilicata, provocando 26 víctimas fatales en la localidad. El terremoto modificó el aspecto económico del pueblo, que vio llegar con un retraso de diez años los financiamientos para su reconstrucción.

San Gregorio Magno ha ido cambiando, en toda su complejidad, en todas sus variaciones de contenidos y de contextos: la mayoría de la gente, ante la falta de empleo, ha encontrado suerte en otras ciudades del norte de Italia o en otros países europeos y del otro lado del Atlántico.

Los destinos italianos de los gregorianos emigrados en este contexto son principalmente la ciudad de Bérgamo (Lombardía), la zona vinícola de Asti y, sobre todo, la ciudad de Turín en el Piemonte, como consecuencia del periodo de bonanza de la FIAT en los años posteriores a 1960, así como los pueblos de Meldola y Fusignano (Emilia-Romaña) y toda la zona florentina y de Siena (Toscana).

Encontramos gregorianos por todas partes del mundo, especialmente en América. La mayoría de los emigrados a Latinoamérica se instaló en Argentina, en particular en las ciudades de Morón, Córdoba, La Plata, Mar del Plata, Bahía Blanca y Buenos Aires, donde seguramente existe la mayor concentración de migrantes gregorianos, cuyo número superaría los dos millares, tan sólo en la ciudad de Buenos Aires, según la porteña Asociación de Campanos.

En 2006, con motivo del día de San Vito (15 de junio), el alcalde y el cura de San Gregorio Magno fueron invitados a Buenos Aires por los emigrados gregorianos que habían manifestado el deseo de traer la estatua del santo desde Italia, para dar más profundidad simbólica a la procesión que cada año realizan, en correspondencia con la que se lleva al cabo en el pueblo italiano.

En este contexto resulta de particular valor el testimonio obtenido durante una entrevista a una familia argentina en San Gregorio, que había vuelto al pue-

blo italiano después de cincuenta años, precisamente con motivo de la fiesta de San Vito: “Los que estamos afuera [emigrados] tenemos más apego a las tradiciones que los de aquí [de San Gregorio], porque tenemos más nostalgia del lugar de origen, porque la sangre tira”. La emotividad contenida en una frase describe claramente los sentimientos y el contexto de la diáspora italiana.

Los emigrados mantienen las tradiciones de su pueblo de origen sin omitir ninguna ocasión festiva: san Gregorio, san Vito, la Virgen de las Gracias, y san José, que incluyen tradicionales cantos populares y danzas folclóricas. Ahora bien, cuando se habla de tradiciones o costumbres que se reproducen en el destino supuestamente *de igual manera* a como ocurren en el lugar de origen, hay que prestar atención a los mecanismos que intervienen en la constitución de un imaginario colectivo migratorio.

Lo que en la sociedad de origen del emigrante forma parte del *habitus*, en la sociedad de acogida —y debido a que toda cultura ocurre “en relación con”— entra en una nueva atmósfera y se valoran términos y elementos culturales de forma consciente, elevándolos al estado de matriz de identificación. Esta toma de conciencia, puesta en valor (*patrimonializada*, por tanto) y conversión de un *habitus* en un signo diacrítico, es decir, en un elemento que sirve de eje de identificación social, explicaría que se hayan conservado, a menudo, recursos simbólicos que en la sociedad de origen han ido entrando en el olvido, o bien se han transformado como resultado de diversos procesos que, obviamente, no se producen en el ámbito donde se han enclavado los migrantes, un ámbito con un contexto, unas situaciones construidas y un sistema cultural claramente distintos del de partida. Partiendo de la visión de la cultura como un conjunto de sistemas relacionales y conjuntos de relaciones (que no de “cosas” o de “características”), es importante insistir en que la (re)construcción de la pertenencia a la condición de *gegoriano* ocurre en relación con un ambiente nuevo. Esto implica, a menudo, la transformación de elementos simbólicos en ejes de identificación consciente y deliberada, *rescatándolos* del flujo de aconteceres que los modifican, y posibilitando su preservación de una forma mucho más consistente que en el propio lugar de origen.

Los migrantes —incluidos quienes residen en otros lugares de Italia— tratan de mantener su fidelidad en paralelo a la “tradición” de la sociedad de San Gregorio Magno, manteniendo sus tradiciones y costumbres, aunque inmersos en un contexto espacio-temporal muy distinto, y lo han logrado a través de la reconstrucción de una memoria histórica y (aún más importante) colectiva que ha permitido otros tipos de transformación de los referentes simbólicos.

Memoria e historia

En una época de grandes contradicciones —tal como es la era *global-local* en la que nos encontramos—, el ser humano puede quedar atrapado entre el olvido y

la memoria, entre el deber del recuerdo, que puede conllevar un exceso de memoria, y el peligro de olvidar. Con el término *glocal* se entiende la conjunción entre lo global y lo local. Este término está tomado de un concepto económico japonés que significa *localización global*. Nos referimos a la relación que el capitalismo global tiene con las diversidades culturales.

Maurice Halbwachs (1987) en su obra *Los cuadros sociales de la memoria*, su trabajo más significativo, propone algunos conceptos fundamentales para la contemporánea sociología de la memoria. Desde su perspectiva, la memoria está condicionada socialmente y sin una memoria colectiva ninguna memoria individual podría constituirse. Halbwachs pone énfasis en los cuentos orales y su transmisión a través de la narración, sugiriéndonos recurrir a los testimonios para negar o confirmar los hechos sociales. La memoria, no obstante, puede ser engañosa porque no es inmutable o prisionera en el espacio temporal como podría creerse. Casi dos décadas más tarde, es el filósofo Paul Ricoeur —en *Recordar, olvidar, perdonar* (2004)— quien nos pone en guardia sobre la falsificación o inmovilización del recuerdo.

En el contexto de mi investigación, el poder de la memoria se concreta a través de las concatenaciones de los momentos rituales del pueblo de San Gregorio Magno y la significación social de las celebraciones toma forma en una identificación colectiva.

Las ayudas económicas oficiales que se otorgan a los comités que organizan las festividades, también generan redes clientelares, de prestigio, que influyen en las preferencias y tendencias de votos. Este prestigio no sólo se manifiesta durante el periodo festivo, sino que amplía su significado en otros espacios de lo social, ya que dichos actores serán tomados todo el año como referentes por parte de los ciudadanos gregorianos, o como representantes de sus identidades y de algunos de ellos depende el prestigio de la comunidad.

LAS COSTUMBRES DEL MUNDO GREGORIANO

La identidad de pertenencia de un grupo social dado está estimulada continuamente por símbolos evocadores y desde lugares particulares que la comunidad ha elegido, envolviéndolos de significados, a través de los cuales se induce a un determinado grupo a repetir los mismos rituales. Si la cultura es un orden de significados, una constelación de símbolos como dice Geertz (1988), en las acciones y en los acontecimientos, los significados pueden transformarse, de ahí la importancia de considerar cada aspecto en su propio contexto, observar los elementos ideográficos en los “*frames* nomotéticos” (Ferrarotti 1968).

Un ejemplo que da Marc Bloch en el libro de Marshall Sahlins, versa sobre viejos términos todavía utilizados por el colectivo, que han cambiado de significado, que tienen otro y que ya no es el original. A estos fenómenos Sahlins los llama *Revolución Funcional de las Categorías*, y señala que todos los signos semán-

ticos son inherentes a la actualización cotidiana de la cultura (el Capitán Cook les parece a los hawaianos un dios ancestral y a los jefes más bien un guerrero divino) (Sahlins 1997). La comunicación social siempre juega un doble papel, ya que el significado cambia de significante, y el espacio así se resignifica según si estamos en tiempos sagrados de fiesta o en espacio profano de cotidianidad, y constituye tanto un riesgo empírico como una referencia al mundo.

En el siguiente apartado me centraré en la parte empírica y monográfica que servirá de soporte al conjunto de referentes teóricos utilizados para poder seguir con las hipótesis de análisis.

El ritual de San Vito

El 15 de junio se celebra una de las fiestas más importantes y queridas por toda la comunidad de San Gregorio Magno: *le túrniate*² (literalmente, “las vueltas”) de San Vito. Cada año los pastores se preparan para dar tres vueltas corriendo alrededor de la Iglesia de San Vito. A esas vueltas se les denomina *túrniate*. Con ellas, los participantes pretenden llamar la atención de su rebaño, emitiendo en cada una el característico grito en dialecto del sur: “Qua munà!”. Las tres vueltas deben ser consecutivas y rápidas, pues, debido a que la puerta principal de la iglesia permanece abierta, el objetivo es intentar que los animales no entren y se acerquen a la estatua del santo. De acuerdo con el rito popular, si uno de los animales llega hasta el umbral de la iglesia las rotaciones siguen, pero si los animales se acercan a la estatua de San Vito, se convierten en ofrenda para el santo.

Las *túrniate* se inician con las vueltas (siempre tres y en sentido contrario a las agujas del reloj, tal y como hacen los pastores y sus rebaños) que algunos habitantes del pueblo, en su mayoría ancianos, realizan horas antes para aprobar el recorrido.

Por la tarde, cuando todas las turniats han terminado, el Comité de la fiesta evalúa el precio del animal junto al pastor, que mientras tanto ha vuelto a la plaza luego de haber llevado el rebaño a la montaña. Entonces se encarga de recoger el dinero dado en ofrenda al santo.

Cada año se repiten los preparativos para adornar una de las plazas del pueblo de San Gregorio Magno: aquella que lleva el nombre del santo, y que acoge la capilla homónima. La importancia de la celebración del día de San Vito para los gregorianos se explica también por la persistencia del ritual, incluso luego de la destrucción de la capilla acontecida el 23 de noviembre de 1980, tras el terremoto. Una foto de 1994 (Salimbene 1997, 40) muestra cómo, a pesar de la desaparición completa de la capilla, las turniats de San Vito siguen efectuándose en el mismo lugar, alrededor de una valla de hierro circular con la estatua de San Vito en el centro.

² Emplearé en el cuerpo del texto este término como sustantivo y, en ocasiones, también conjugándolo como verbo.

Hoy los pastores siguen teniendo sus rebaños en la montaña, pero la mayoría regresa cada noche a pernoctar al pueblo. Los más ancianos del lugar son los únicos que siguen viviendo solos en el bosque. Ellos, los pastores, son los protagonistas de la fiesta del 15 de junio que celebra al santo mártir Vito.

La preparación de los animales que bajan al pueblo el día 15 comienza muy temprano, al amanecer, y básicamente consiste en colorearlos. Tradicionalmente se teñían de rojo, pero en los últimos años los pastores han dado rienda suelta a su fantasía utilizando otros colores y pintando los cuernos de los animales, a los cuales les colocan campanillas o prendas de varias tonalidades. Algunos, incluso, pintan a los animales con los colores de la bandera italiana.

No obstante, hay preparativos previos a ese día. Uno relativo al adiestramiento y la selección del rebaño que se quiere bajar al pueblo y otros, a la elaboración de unas piezas artesanales tradicionales: unas hermosas figuras de cera decoradas con diferentes figuras —el mismo santo o los pastores con la *ciaramella*, instrumento musical parecido a la zampoña—, a partir de sus propios dibujos y el modelo de las estructuras de hierro que servirán como moldes. Estas maravillosas obras artísticas son llamadas *le cente* (término de difícil traducción). Las *cente* son elaboradas por los mismos pastores que harán las *turniata*s, ayudados también por sus propios familiares. En efecto, sólo las hacen quienes llevarán a *turniare* las cabras, mientras que quienes llevan otro tipo de animales no las pueden hacer. Se parte de un dibujo esquemático y, con base en ello, se modela la estructura en hierro que servirá de apoyo a la cera. Luego se reúnen en grupos de seis o siete personas alrededor del fuego, para que el calor derrita la cera que moldearán según la figura que han decidido esculpir.

Una vez terminadas las tres *turniate*, el cura —que mientras tanto recita oraciones dentro de la iglesia— sale para dar la bendición y la mano a cada pastor, deseándole un buen año. Así, uno a uno los pastores salen por la misma entrada por donde había comenzado el recorrido, reúnen por última vez sus rebaños y comienzan el regreso a las montañas con los animales.

Las mujeres se mantienen en un segundo plano en la escena del ritual, aunque algunas veces han participado directamente *turniando*; de hecho, tienen un papel muy importante en la actividad ganadera junto al respectivo cónyuge e incluso, a veces, si están solas, se ocupan de la mayor parte de las tareas. Algunas confiesan que no se atrevían a participar en la *turniata* por el hecho de que el rebaño acude al orden guiado por la voz más grave, del marido.

Cuando todos los rebaños han terminado las vueltas, los gregorianos llevan a sus animales domésticos a la entrada de la iglesia para que el cura los bendiga. Mientras tanto hace su aparición también el grupo folclórico del pueblo, animado por personas de todas las edades y con la vestimenta típica del lugar, en colores blanco y rojo, con zapatos negros. El ritual es transmitido generación tras generación y restablecido por los jefes del grupo, es decir las autoridades municipales y religiosas.

De la iglesia comienzan a salir los devotos a San Vito con las *cente*. Enfrente de la iglesia, justo al lado del recinto de tablas, hay un pequeño palco donde un grupo de músicos toca durante todo el acto religioso, hasta al final de la mañana. Cuando acaba, siguen la procesión que cruza todo el pueblo hasta la iglesia llamada *Chiesa Madre*, donde se efectúa otra misa de aproximadamente dos horas, al término de la cual salen nuevamente en procesión, uniéndose en el trayecto más peregrinos.

A partir del 15 de junio de 2005 se registró una novedad en la procesión, que es la participación de la Congregación de San Vito. Se trata de un grupo de personas, en su gran mayoría hombres, que ejercen como representantes del santo, entre los cuales se cuentan el alcalde y los concejales del Ayuntamiento. Van ataviados con una túnica roja y una imponente medalla colgada al cuello. Ese año, la “reunión de gregorianos” invitó también a los alcaldes de todos los pueblos llamados San Vito y a los que incluyen fiestas en honor al santo en su ciclo anual de celebraciones.

Al caer el día, la calle toma la forma curiosa que la gente, apretujada, quiere dar. Los músicos marcan el ritmo de la procesión, hasta su regreso a la iglesia de san Vito.

Terminada la última misa, los pastores, esta vez sin animales pero con las *cente*, darán otras tres vueltas alrededor de la iglesia para finalmente hacer una hoguera en la que se disuelven las piezas de cera, en signo de devoción al santo.

Los gregorianos y las fiestas tradicionales: la simbología del ritual

Para los gregorianos, san Vito es un motivo de orgullo, pues desde niños, de familia en familia, de generación en generación, aprenden que la fiesta es particularmente bella, que hay que participar, y que no deben dejar que se pierda, ya que es un patrimonio cívico-religioso único.

Valorar una tradición como la de san Vito, dándole la importancia que se merece en cada puesta en escena y en cada entrevista, demuestra el respeto que se le profesa.

Los devotos de san Vito creen en su justicia y en que dispone milagros y castiga a los traidores. Muchos gregorianos cuentan de algunos pastores que al final de la fiesta se han burlado del santo volviendo a la montaña sin dejar en ofrenda los animales que habían entrado en la iglesia. Subrayan también cómo al “escaparse” sin pagar la gente les reclama llamando varias veces al pastor y advirtiéndole, en vano, del peligro. Una vez que llegan a las laderas, aunque el tiempo sea caluroso, comienza a oscurecer: las tormentas en verano y en la montaña suelen ser trágicas para los que no están preparados. Y en estos casos, un rayo inesperado golpea y mata al pastor.

Aquí se inserta la mitificación de la historia y el tabú: si se desobedece el culto, la tradición, hay un castigo, porque la dicotomía bien/mal tal como está concebida,

exige y opera. La divinidad uránica que está en el cielo se manifiesta a través de los fenómenos meteorológicos como el rayo, la tormenta, etc. (Eliade 1965, 78).

El acceso a lo sagrado a través de actos rituales se apoya en una doble fuerza ambivalente. Una es la fuerza benefactora, la que protege cuando se cumplen las normas salvadoras, las ofrendas. La otra, en cambio, es mala e impura, tiene aspectos negativos y produce desorden, además de que puede causar la muerte.

Cuando se infringen las normas rituales y se pasa a un estadio profano, lo sagrado se convierte en peligroso. Ambos aspectos, el sagrado y el profano, son los dos lados de una misma moneda, y no son opuestos sino complementarios.

Como se nota en el mito del pastor que muere porque no ha dejado su oveja en ofrenda a san Vito, la sociedad actúa a través de símbolos: las prohibiciones aíslan un contexto de otro y por eso también protegen o castigan.

Otra muestra del poder del santo, esta vez favorable, fue narrada por un chico y me pareció representativa de los relatos de los devotos del santo. El protagonista de esta narración explica cómo san Vito lo protegió cuando sufrió un accidente de coche. La descripción del momento del choque tiene un sentido atemporal en cuanto la memoria sólo deja aflorar el lapso en que las imágenes del santo —que aquel llevaba en forma de varias estampas— vuelan por los aires, y el narrador admite: “fue como una protección, las imágenes daban vueltas a mi alrededor. Yo me dañé, el coche también, pero sobreviví”.

Como muestra de gratitud al santo, puso Vito como segundo nombre a su hijo, esto debido al sistema de nominación gregoriano, el primer hijo lleva siempre el nombre del padre o la abuela paterna (y el segundo hijo el del abuelo materno, etc.).

Asimismo, para los gregorianos, el ritual a san Vito tiene gran importancia para la fertilidad, sobre todo si se tiene en cuenta que la vida de las zonas montañosas donde viven siempre ha sido considerada como agreste y pastoral. Para los agricultores el paralelismo entre la tierra y la mujer es todavía más significativo y complejo, pues ésta se asimila a la tierra y el hombre a la semilla, de modo que el trabajo agrícola está correlacionado con el acoplamiento conyugal. Durante lo que correspondería al alto Medievo, en la zona del *ager Volceianus* (el nombre romano del territorio donde San Gregorio se inserta), se identificaron grandes extensiones de tierras para pastar, lo que atrajo una mayor cantidad de pastores y antiguos ritos que éstos celebraban alrededor de los santuarios campestres del dios Silvano continuaron practicándose alrededor de la capilla de san Vito. La perpetuación de la vida agreste ha traído consigo la continuidad del rito. La fuerza simbólica de la montaña como metáfora de la Madre Tierra que abraza y protege se ve manifiesta hoy, ya sea a través de los cuentos sobre el bandolero Angelo Del Duca que se iba a esconder a las montañas, ya el 15 de agosto en la fiesta nacional de *Ferragosto*, cuando toda la familia y grupos de amigos van con enseres, utensilios y comida para celebrar el día en la montaña, la cual los acoge como una madre. Los preparativos para la fiesta de san Vito también nos recuerdan a

la montaña como símbolo de protección maternal, pues los niños acuden allí a recoger flores que luego ofrecen al santo en la procesión, y los adultos aprovechan que los acompañan para buscar setas.

Cuando la protección maternal de la montaña es traicionada, lo sagrado expresa los aspectos negativos de la normatividad ideal implícita en el rito. Así, cuando el pastor no deja en ofrenda la oveja que había entrado a la iglesia, la montaña lo castiga iniciándose una tormenta, que culmina con la muerte del provocador, víctima de un rayo.

En otros lugares de Italia —como en toda Europa— hay varios tipos de *circumambulatio*,³ asimismo se encuentran muchas formas de *Benedicto sollemnis super animalia*,⁴ sobre todo las que se cumplen ligadas al santo Antonio di Padova. Lo que es característico y original en San Gregorio Magno es que sólo aquí y en el adyacente Ricigliano, los dos rituales —la *benedictio* y la *circumambulatio*— se celebran simultáneamente e involucran animales, en lugar de individuos. El ritual consiste en dar vueltas alrededor de un círculo; en la época actual y en el contexto descrito, las vueltas se dan alrededor de la iglesia, mientras que en la antigüedad se efectuaban alrededor de un *axis mundi* fálico, porque girar creando una espiral es la simbología que permite la renovación del ciclo cósmico, la petición de una renovada hierofanía.

El significado de las tradiciones para la comunidad gregoriana

Comencemos por señalar que el hilo predominante en todo tipo de conversaciones es el orgullo de sentirse y ser gregorianos. Este orgullo se explicita a través de muchas actitudes, las más destacadas en las entrevistas en tema de tradiciones son las relativas a los acontecimientos festivos.

El sentimiento que produce realizar una *buena acción* ayudando a organizar el festejo y contribuir a su continuidad se desprende, por ejemplo, de las palabras que el párroco del pueblo le dice a un miembro del Comité de la fiesta: “¿el trabajo que están haciendo para la manifestación de la *cagliata* (el proceso del queso)... qué importancia tiene?”. “¿Por qué?”, le dice el chico en cuestión, a lo que el párroco responde: “porque otras generaciones podrán disfrutar de vuestro trabajo, el olvido: ¡no olvidéis! Lo que están haciendo —me dijo— sirve para no olvidar”. A nivel personal, dice —como también comentan muchos otros—, la tradición de san Vito es la más importante, y esto deriva probablemente de dos factores: el primero, que la celebración es algo que aparece como peculiar

³ La circunvalación es el acto de caminar alrededor de algo. Es un ritual que forma parte de las prácticas de numerosas religiones y creencias como el budismo, hinduismo e islamismo. Se practicaba en ceremonias europeas pre-cristianas, por ejemplo en Roma, durante las fiestas de las *Lupercalia*, el 15 de febrero (Tito Livio I, 5,1; Cicerone, Filippiche, 2,84). En cada contexto el girar alrededor de, es símbolo de búsqueda de fertilidad.

⁴ Bendición de los animales.

y resulta ser la más “folclorizada” entre todas las gregorianas, así como también entre las fiestas de los otros pueblos de la cercanía (excluyendo Ricigliano, que como ya he explicado junto a San Gregorio son los únicos pueblos donde se hacen las turniatas).

El segundo factor es la marcada voluntad de promocionar la fiesta buscando la atención de un público externo al pueblo mismo.

Ahora bien, el olvido que el entrevistado cita a través de la anécdota de lo que el párroco le ha dicho, está conectado al recuerdo en una frágil relación que la memoria produce en su interior partiendo de sentimientos que comparte toda la comunidad.

Es así como el miedo de perder las tradiciones se muestra con gran intensidad en los testimonios de los gregorianos. Sobre todo entre las generaciones que oscilan entre los 23 y los 30 años.

En otras dos entrevistas a una madre y su hija, a la pregunta sobre el porqué se considera tan importante no perder las tradiciones del pueblo, me contestan: “¿Y si se pierden las tradiciones?, nada más existirá, ¿y qué existirá en su lugar?”.

El miedo a que todo se pierda, a que nada sustituya la ausencia de las tradiciones se repite a menudo. Los gregorianos advierten el peligro de que las tradiciones se diluyan, sienten el peso de la responsabilidad de transmitir el testimonio de generación en generación, pero son conscientes de que muchos pasajes de esas tradiciones se van debilitando.

Sobre todo, recalcan un sentimiento de nostalgia cuando están fuera del pueblo por motivos de trabajo o de estudio, porque la gente de la ciudad es distinta y los amigos verdaderos son los del pueblo. Todos vuelven, todos quieren las fiestas tradicionales porque según ellos siempre han existido, no ha cambiado nada y por eso no se puede romper la cadena de tradicionalidad.

Al mismo tiempo, todos advierten el peligro del cambio hacia la desaparición y, curiosamente también todos, al explicar el ritual de san Vito, repiten los mismos sucesos casi de memoria. He aquí la contradicción de fondo: ¿hubo o hay cambios?, ¿sigue existiendo el mismo modelo, intentan seguirlo o ya no hay continuidad?

Si analizamos los aspectos festivos, claro que hace unos cuantos años la estatua de san Vito no iba acompañada de la estatua del padre Pio, porque la popularidad del cura todavía no había adquirido la presencia casi obsesiva que tiene hoy en todas partes. Curioso señalar un aspecto de la foto descrita algunos párrafos arriba, de la turniata de San Vito del 1994, cuando la iglesia destruida por el terremoto aún no había sido reconstruida. En el eje de la valla de hierro circular se encuentra la estatua del santo Vito, posicionada en el centro del recinto, y acompañada por otra, que en esa época no era todavía la de padre Pío, sino la de san Francisco de Asís, otro santo del cual los italianos son muy devotos.

En la foto, una anciana señora con vestido negro y el singular pañuelo de adorno de la cabeza, todavía usado hoy por algunas ancianas, da vueltas alrededor

de la estatua. Resultan singulares otros dos elementos: el animal que turnia es el burro (*ciuccio* en dialecto gregoriano, muy utilizado hace pocos años por la mayoría de la gente) y en el centro del recinto, sentado detrás de las dos estatuas, se ve al cura, que quizá está celebrando la misa desde ahí.

En la actualidad tampoco la estatua del santo es la misma que se utilizaba en otros tiempos, así como tampoco había una congregación de san Vito, representada por el desfile de los alcaldes invitados del resto de Italia donde se festeja al santo y los representantes del pueblo de San Vito, con los manteles rojos.

Entonces, si tenemos evidencia de que algunas costumbres se han modificado, ¿por qué comentan con orgullo que la fiesta siempre ha existido tal como hoy, que no ha cambiado?

¿Si las fiestas son tales en tanto que hay participantes, y si todos los que participan tienen su manera de procesar la realidad en la manera en que la viven, cómo se reflejan los gregorianos en la paradoja que ellos mismos han creado?

Aquí radica la parte más interesante de toda la cuestión que intento analizar sobre la tradición: esa paradoja misma que nos deja entender que hay que formular otra pregunta más importante.

Es contradictorio, pero no ilógico por parte de los testimonios afirmar que nada ha cambiado, porque de hecho tienen razón. La cuestión es otra: ¿qué es lo que no ha cambiado de verdad? ¿La misma tradición? Es decir, ¿qué es realmente la tradición, por lo menos con respecto a los gregorianos?

La respuesta parece ser justamente, este complejo de celebraciones, como la fiesta en honor de san Vito, tan comentada por los testigos, o una comida típica, la que se efectúa cada 15 de junio con la exposición de la elaboración del queso.

Son los testimonios mismos los que nos dan la respuesta, aunque para explicar las motivaciones de tanto fervor por actuar “según la tradición” ellos recurran a la descripción de toda suerte de fiesta; la respuesta está implícita en sus discursos.

En las entrevistas expuestas líneas arriba son la madre y la hija quienes la sugieren. Cuando pregunto “¿Tú por qué regresas?”, ellas me responden “Porque es lindo, es un sentido de pertenencia a mi comunidad y a los valores sociales que compartimos”.

Otra chica agrega: “Es que forma parte de mí, yo soy la que estudia, que hace esto y lo otro, pero soy de San Gregorio al mismo tiempo”. Aquí hay que subrayar el *ser* de San Gregorio, donde el “de” quiere decir “pertenezco a San Gregorio”, o dicho en de otro modo: “El verdadero gregoriano se siente muy unido a su tierra”.

¿Es real la participación tan arraigada de las personas en la fiesta de san Vito, como se afirma? Tal parece que es algo que está en estrecha correlación con el ser tradicional, pero *tradición* es una palabra que engloba un sentido de pertenencia más profundo que puede disfrazarse con las fiestas, pero no son las fiestas, no es comer una verdadera pasta hecha a mano, no son las estatuas del santo que cambian o se quedan siempre iguales. O quizás es todo eso y más.

No son los aspectos innovadores o los que más fielmente recalcan “la historia popular” los que hacen la diferencia. La tradición se manifiesta también a través de todos esos aspectos pero implica algo más que resulta muy difícil expresar con palabras, porque se trata de una manera de ver y vivir la vida, en ese caso la vida comunitaria de los gregorianos.

Hablar de tradición disfraza o esconde lo que en realidad los gregorianos quieren: fortalecer sus vínculos sociales. En las entrevistas se les nota preocupados por la pérdida de la tradición, pero en realidad están preocupados por perder sus vínculos sociales, ya que son las mismas normas compartidas por un mismo grupo lo que los vincula.

Entonces sí que los testigos tienen razón: nada ha cambiado y no hay que cambiar las cosas, porque si no, todo se pierde.

Como una de las chicas entrevistadas dice: “Porque es una tradición, es una cosa nuestra del pueblo, a mí me importaría si se perdieran, ¿al final qué haces? ¡No existe nada más! San Vito, San Gregorio...”. ¿Qué significa que “no existiría más si no se siguen las tradiciones”? ¿Qué significa ese “nada más”?

No es san Vito, ni la fiesta de san Gregorio en sí misma lo que los gregorianos tienen miedo que se vaya deshabilitando hasta desaparecer, ¡sino los vínculos sociales!

No son las fiestas, ya que la tradición sirve como una máquina que funciona a través del mito y del rito, que son sólo el medio para reactualizar la forma de vida social, la manera de compartir gestos y aspectos de la propia cultura.

El significado de la frase “El olvido, no olvides” que le dijo el párroco a quien organiza la fiesta, no es otra cosa que no olvidarse a sí mismos. Y el “gregoriano verdadero”, por decirlo con las palabras de la entrevistada, lo es en tanto *pertenece*, a través de las relaciones que tienen cada uno con los demás y todos entre ellos. Es esto lo que los gregorianos dicen que no ha cambiado a través del tiempo, porque en el espacio atemporal de la memoria colectiva siempre han tenido ocasiones para reunirse, siempre han mantenido particularmente los lazos que los unen, y los engloban en su comunidad.

Por este motivo, los vínculos y las normas que los coordinan son algo que no quieren perder. Si no se repitieran estas normas a través de los ritos, de los mitos, de estas oportunidades de (re)agrupación, perderían no sólo la unidad de la comunidad sino las propias identidades.

CONCLUSIONES

Las identidades culturales, y la identidad gregoriana constituyen fenómenos móviles y dinámicos, pero se *objetifican*, y cuando devienen un patrimonio común se transforman en objetos externos que se convierten en formas de identificación.

Existiría una suerte de relación dialéctica entre identidad e identificación, puesto que cuando cambia el proceso de identificación la identidad también entra en mutación.

Siguiendo las tesis de Ludwig Wittgenstein, tendríamos que observar las identidades culturales como categorías politéticas: vistas en perspectiva temporal, las categorías de adscripción identitaria van cambiando con el tiempo. Cambian las formas de identificación, pero la identidad-base permanece más o menos fija.

Además, existen muy diversas formas de formular y representar la identidad —en este caso la gregoriana—, incluso la metáfora biológica de la sangre (la más esencialista que pudiera imaginarse) se utiliza para plasmar ese nexos identitario, y no por casualidad en boca de una gregoriana argentina.

Con relación a ello, cabe recalcar que el apego (por lo menos formal) más profundo o más explícito en la identidad y las “tradiciones” se produce por parte de los migrantes, sobre todo entre los gregorianos de la diáspora latinoamericana. Lo que en San Gregorio quizá podría formar parte del *fluir* de la cotidianidad o ser un elemento ritual significativo, pero en absoluto determinante de identidad, en Argentina deviene en marcadores identitarios, es decir, en signos o en un conjunto simbólico escogido por una comunidad social humana como elemento diacrítico fundamental para diferenciarse de los otros grupos sociales.

Esto explicaría desde una perspectiva transnacional los vínculos identitarios entre espacios muy alejados, vínculos que quizá se puedan considerar como virtuales, pero no por ello dotados de menor significación.

Obsérvese el caso de la petición expresa de la migración gregoriana en Buenos Aires de poder recibir la imagen de san Vito desde Italia, para incrementar la profundidad o el peso simbólico de la procesión del día 15 de junio.

Esos recursos simbólicos ya no forman parte del *habitus*, de lo “normal”, de lo que Geertz denominaría ‘el sentido común’, sino que se vuelven explícitos, se tornan conscientes, se convierten en referentes de identificación y en motores de la construcción y consolidación de la identidad, así como de la cohesión comunitaria que implican.

Dicha función simbólica —fábrica de significados excedentes siempre a punto para poder saciar la sed humana de clasificar, entender y comprender el mundo— es la que permite también cohesionar un grupo humano. Y aparece, a nuestro entender, como una de las razones fundamentales que se hallan detrás de la inmensa mayoría de fenómenos sociales rastreados en nuestro trabajo.

La primera vez que asocié la idea de función simbólica, parafraseando al insigne antropólogo Claude Lévi-Strauss, fue ante la catástrofe que trastocó seriamente la morfología social y física de San Gregorio: el terremoto que aún cala hondo en la memoria del pueblo, cuya recuperación tras el suceso requirió de un esfuerzo extraordinario.

La reestructuración también fue económica, centrándose en un más que notable incremento del flujo migratorio de la población gregoriana.

Para ayudar a reflexionar sobre la relativa solidez de las redes sociales gregorianas hay que destacar el papel jugado por la memoria colectiva. La red social es una urdimbre de relaciones selectivas y diferenciadas que establece una persona

con un número limitado de individuos. Estas redes se entrecruzan y llegan a formar una suerte de estructuras de sociabilidad que garantizan el funcionamiento coherente de la sociedad, pero lejos de ser entidades fijas y sólidas, su carácter es móvil y fluido.

La memoria colectiva está vinculada a una serie de líneas de fuerza que funcionan como elementos de cohesión social, y que a menudo se encuentran territorializados o tienen reflejos simbólicos espacialmente constituidos. Los resortes de la memoria colectiva son múltiples, y sus resurgimientos ocurren en relación con los acontecimientos del presente, mucho más que con las determinaciones del pasado. Esta memoria colectiva, además de ejercer de dato generado por el hilo urdido por diversas generaciones, es también un producto social en continua reestructuración y actualización. Se nutre del olvido, consciente o no. Se insiste en la continuación cuando hay muestras de que los cambios en las festividades han sido significativos. El estatus de san Vito, por ejemplo, ha cambiado: antes no acudían alcaldes de otras localidades, ni se representaba al pueblo con manteles rojos. Se trata de una memoria que se encapsula en el espacio de migración y acaba por devenir en un signo de diferenciación conscientemente cultivado y transmitido.

La memoria, cabe añadir, siempre es una construcción, y su significación está en correspondencia con una situación (también construida), un ambiente social y un sistema de referentes simbólicos. Si cambian algunos de dichos elementos o se produce una mutación en su densidad o en su priorización a la hora de legitimar acciones o representaciones, también cambiará la memoria y el peso de la misma en la tarea de dotar de significación a los fenómenos sociales actuales, en base a los cuales tomará o no relevancia, servirá o no para legitimar una identidad (o un poder).

Un ejemplo de la capacidad de un sistema cultural para generar estructuras lógicas es la existencia de un sistema denominativo propio, nombres que implican una identificación social endogrupal y exogrupal, y que también incluyen apodos, tal y como sucedía en amplias áreas rurales de Cataluña antes de los procesos de modernización acelerada. Ese sistema de denominación propio refleja una cierta autonomía cultural, ya que, como decía Foucault (1999), sólo pone nombres quien detenta el poder (recordemos, por ejemplo, las denominaciones familiares locales que se utilizan y se establecen para uso interno, a través de los apodos que identifican tradicionalmente a miembros de familias diferenciadas). Durante la festividad, la sociedad de San Gregorio (y los emigrados) se venera a sí misma, se hace carne, se escenifica en el espacio, deviene un cuerpo visible y una entidad casi tangible. Las fiestas sirven para ser una especie de templos en el tiempo, donde las personas viven más y más intensamente. De ahí su rol fundamental en la cohesión social y en el avituallamiento de referentes identitarios de gran significación.

Las fiestas incluyen mecanismos que están en la base misma de la sociabilidad: circulación de bienes, palabras y afectos, intercambios densificados, cultivo extremo de la reciprocidad, y rituales de paso.

El supuesto relato mítico-histórico recoge un san Vito que se refugia en las montañas fronterizas entre Lucania y Campania, zona apta no sólo para bandidos, sino también para prófugos cristianos. Por lo tanto, se trata de un santo vinculado con dichas áreas montañosas, vinculado con la naturaleza, y con las actividades humanas que se han centrado en ella (agricultura y pastoreo).

San Vito podría ser visto como una especie de divinidad del lugar, la deidad de un territorio. Su ritual se considera muy antiguo, pero como creemos que siempre pasa con ritos, mitos, tradiciones y costumbres, no se practican en la actualidad por la “fuerza” de la tradición, o por “inercias culturales esenciales”, sino porque continúan siendo socialmente funcionales; es decir, tienen un papel vertebrador a la hora de saciar una necesidad simbólica y de aportar un significado socialmente aceptado como válido.

Si esta fiesta se mantiene en el pueblo (y en otro asentamiento vecino) es porque su significación social es preeminente, posiblemente como elemento tanto de ritualización de la comunidad como de identificación colectiva.

Su puesta en valor y su conversión en patrimonio ha sido captada por las instituciones oficiales, que aportan significativas sumas económicas.

Por otra parte, sobre la reiteración al hablar de *tradición* y de *costumbre*, seguimos el planteamiento de Manuel Delgado (1992), según el cual la tradición es un formalismo, un *look*, mientras que la costumbre es un mecanismo simbólico, así como sus contenidos. Tradición es que la ropa típica sea de color rojo. Costumbre es que se realicen ofrendas al santo como forma de poner en comunicación a través de ellas el mundo sagrado, divino, y el mundo profano, la sociedad.

Considero que el acento puesto por algunos actores sociales en la importancia de mantener una tradición propia “del” pueblo —y en ese sentido, elemento sin el cual la colectividad dejaría de existir como sistema cultural diferenciado— podría llegar a explicar, en parte, la constante reconstrucción de “tradiciones” y costumbres, el incesante trabajo del cuerpo social para ritualizar y puntear el espacio cronogeográfico con ritmos expresados por rituales festivos de muy diversa índole.

BIBLIOGRAFIA

- DELGADO, Manuel. 1992. *La festa a Catalunya, avui*. Barcelona: Barcanova.
- ELIADE, Mircea. 1965. *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.
- FERRAROTTI, Franco. 1968. *Trattato di sociologia*. Turín: Utet.
- FOUCAULT, Michel. 1999. *Estrategias del poder*. Argentina: Paidós.
- GEERTZ, Clifford. 1988. *Antropologia interpretativa*. Bologna: Il Mulino.
- HALBWACHS, Maurice. 1987. *La memoria collettiva*. Milán: Unicopli.
- LEVI, Carlo. 1990. *Cristo si è fermato ad Eboli*. Turín: Einaudi.
- RICOEUR, Paul. 2004. *Ricordare, dimenticare, perdonare*. Bologna: Il Mulino.
- SAHLINS, Marshal. 1988. *Isla de Historia*. Barcelona: Gedisa.
- SALIMBENE, Giovanni. 1997. *Qua Munà*. Salerno: La Veglia.