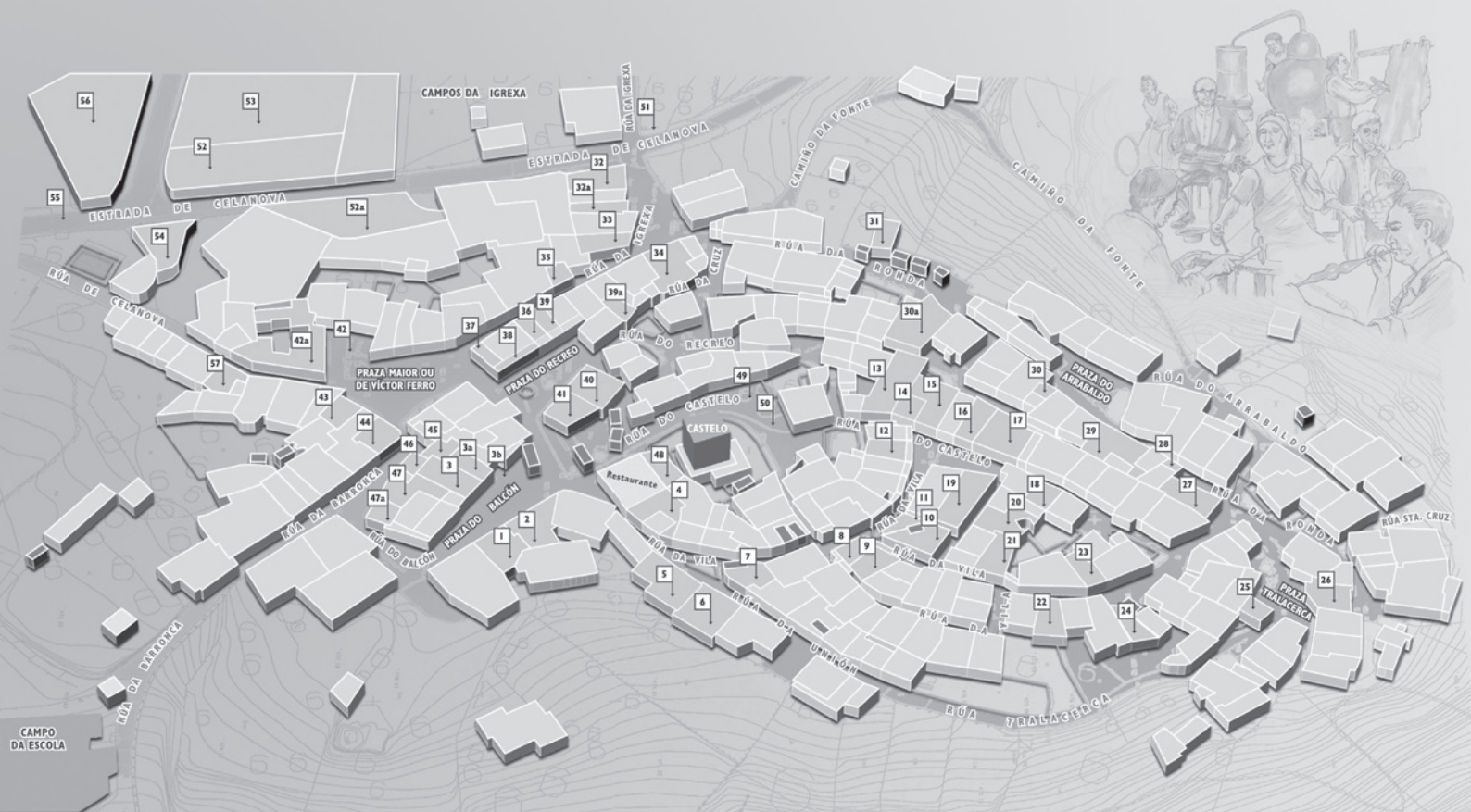


INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICA
SEGUNDO PREMIO - 2004

Mario Antonio Ortiz García

romaría etnográfica raigame





FESTAS E MEMORIAS POPULARES

Apuntes e reflexións etnográficas sobre a Festa da Candelaria "jarocho" en Tlacotalpan, México e a *Raigame Galega* en Vilanova dos Infantes, España.

Toda festa popular é un exercizo da memoria. Que mellor lugar para reflexionar sobre a cultura popular que os espazos festivos onde esta se actualiza pódose en escena. Invito ao lector a se situar en dúas celebracións distantes e dispares como puntos de partida, a fin de compartir escenarios e reflexións sobre as formas nas que é posíbel percibir e construír, práctica e conceptualmente, dende a antropoloxía, a relación entre esos etéreos termos de cultura e pobo.

Este non é o momento e lugar para nos deter en exceso sobre os escenarios e montaxes rituais particulares buscando facer unha sempre inacabada descrición densa dos mesmos. Paréceme máis atractivo explorar, de forma moi xeral pero incisiva, ambos escenarios e compartir as reflexións doutros autores coa esperanza de vislumbrar posíbeis mundos de coñecemento e recoñecemento antropolóxico. Preguntémonos, entón, polos dominios e ordes de equivalencia entre dúas realidades empíricamente distintas e distantes, deténdonos nas súas emerxencias.

As festas

Sen dúbida, tanto en Tlacotalpan, Veracruz, México; como en Vilanova dos Infantes, Ourense, Galiza, España, realízanse celebracións modernas que apelan á tradición. Coa primeira refírome a unha festa en honor á Virxe da Candelaria, co que se actualiza esta tradición do ámbito hispanoamericano. Trátase dunha grande festa mariana e mestiza na que Tlacotalpan "centra a súa vida de ritual e celebración" (*Fiesta de la..., s/f:1*).

Trátase de

"unha celebración plural, cidadina, que dura quince días, distribuídos entre os rituais de iniciación, o triduo principal que comeza o 31 de xaneiro e remata o dous de febreiro, e a semana seguinte na que se cumpre a octava" (ídem).



A memoria histórica recolle que as festas á virxe remóntanse ás postrimerías do século XVIII “época na que comeza a bonanza tlacotalpeña”.

A festa da Candelaria de San Cristóbal Tlotalpan¹, é unha celebración sincrética e complexa, como ocorre con outras festas da mesma índole na tradición hispánica. A Candelaria componse de rituais festivos de diversa procedencia. Ademais dos estritamente relixiosos, -cuxo acto principal é a procesión da imaxe da virxe polas rúas do pobo e sobre unha barcaza escoltada por ducias de lanchas e piraguas polo segmento do río Papaloapan fronte o pobo, xa case na súa desembocadura no golfo de México- destacan, entre outros: as feiras mecánicas, a carreira de lanchas a remos, os touros, a pelexa de galos, as cabalgatas, os bailes a “mojiganga”, o encontro de “janeros”: músicos e versadores. Predominan os eventos tradicionais con variantes que responden aos novos tempos (por exemplo na música), reactualízanse outros que se tiñan debilitado (é o caso do fandango e o encontro de “jareneros”), e incorpóranse rituais que non se celebraban antes (A “mojiganga”). Entre 1993 e 1994, cando tiveron a oportunidade de realizar traballo de campo na zona como parte dun equipo de investigación², o Encontro de “jareneros” facía menos de dez anos que se recuperara (primeiro como concurso, transformándose en encontro debido aos conflitos entre xulgados, organizadores e participantes sobre os criterios de valoración) baixo os auspicios da Secretaría de Educación Pública, mediante a emisora nacional Radio Educación, escoitada tamén ao sul dos Estados Unidos.

Ano tras ano, a responsabilidade de organizar a festa e preparar e publicar o programa do evento, lévaa a cabo o goberno municipal quen se coordina co párroco do pobo, cofradías, asociacións gremiais (gandeiros, pescadores, comerciantes) e outras institucións culturais e escolares locais (grupos de música, a casa da cultura, escolas). O goberno do Estado, pola súa parte, contribúe patrocinando directamente grande número de actos culturais (concertos, ballets,

grupos cubanos...) e proporcionando recursos; ao tempo que se fai presente mediante un despliegue extraordinario dos seus corpos de seguridade os días de festa. O poder de convocatoria desta festa é moi forte e diversificado:

“chega a xente do lugar e os seus arredores, sobre todo das rancherías, pero tamén doutras partes do Estado, e doutros Estados. Entre a ampla gama de visitantes, é significativa a presenza, todos os anos, de músicos e estudiosos do Folclore que chegan, non tanto como investigadores que rexistran o feito ‘dende a barreira’, canto como celebrantes que teñen creado aí o seu espazo festivo (o Encontro, o Fandango, unha cantina)” (*Festa da...*, s/f:2).

Descubindo os rasgos contemporáneos da historia e o tempo tlacotalpeños, pódese ler:

“actualmente, os tlacotalpeños adícanse á agricultura, a gandeiría, a pesca, o comercio e, en menor grado, á ebanistería. Sen embargo, grande parte da poboación véese obrigada a emigrar en busca de fontes de traballo. Nos últimos anos, téñense promovido o desenvolvemento da industria turística, na que a festa da Candelaria ocupa un lugar central, xa que representa unha fonte de ingresos considerábel” (*Festa da...*, s/f: 5-6).

Pola súa parte, no evento Europeo que nos ocupa, en Vilanova dos Infantes, este ano de 2004, realizouse a *III Romaría Etnográfica Raigame*. Como proclama o seu Xornal Informativo:

“por terceiro ano consecutivo dende que o Concello de Celanova e a Escola Provincial de Danzas, hoxe transformada no Centro da Cultura Popular Xaquín Lorenzo, decidiron pola en marcha, a vila de Vilanova dos Infantes transformase nun inmenso escenario sobre o que a artesanía, a música tradicional, a danza, e as actividades de lecer que protagonizaban as velas romarías galegas dánse a man para celebrar,

1. Tense documentado un conflito inter-étnico entre os colonizadores europeos, quen impuxeron a San Cristóbal como patrono oficial da vila, e as poboacións autóctonas, que como forma de resistencia celebraron á Virxe unha festa moito maior. Sen embargo, o principio da festa neutraliza este enfrentamento, a Candelaria sae do seu Santuario e visita a Parroquia de San Cristóbal.

2. No marco do proxecto “a Décima Popular de México e Puerto Rico” baixo a coordinación da Dra. Ivette Jiménez de Báez como becario de investigación incorporado ao seminario de tradicións populares do Colexio de México (COLMEX).



Trátase dunha grande festa
mariana e mestiza
na que Tlacotalpan
“centra a súa vida de ritual
e celebración”
(*Fiesta de la... s/f:1*).

nun ambiente consecuente
co pasado que nos identifica
como Galegos, o Día das
Letras Galegas” (*Raigame*,
2004: 1).

“A festa de Raigame”, efectivamente, comprende un só día de celebración, de descanso oficial na Comunidade Autónoma e de recente aparición que se enmarca na celebración anual, dende 1963, do “Día das letras galegas”. A quen visitan a Vila con motivo da festa, obséquiaselle –ademais do Xornal que os inclúe– cun programa/plano no que se informa sobre os horarios e sitios das distintas actividades, e a ubicación dos locais en que se realizan as artesanías identificándoas cos seus respetivos iconos. Se lle facemos caso ao programa, as prazas e rúas do pobo son ocupadas, de xeito máis ou menos consecutiva, dende as dez da mañá e até as 19:30 horas por numerosos grupos de danza e baile, gaiteiros, bandas, pandereteiras, teatro, títeres, xogos populares cun descanso de dúas horas e media para comer, nas zonas reservadas para elo, entre as dúas e as catro e media da tarde. Nesta ocasión, o concerto que pecha o evento estivo a cargo do grupo, internacionalmente coñecido “Fía de roca”. (*Raigame*, 2004: 9).

Esta celebración está desligada, formalmente, ao calendario relixioso, polo que nos atopamos con posta en escena e rituais exclusivamente laicos. Sen

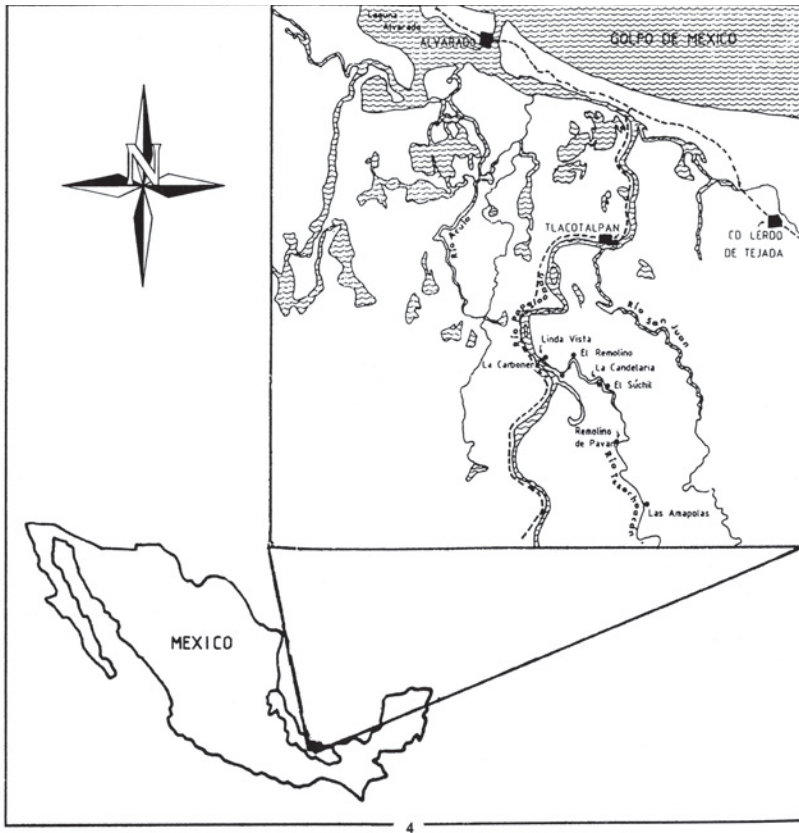


embargo, o Xornal Raigame non dubida en nos proporcionar como seña de identidade do lugar, “A lenda da virxe do Cristal, dende o padre Villafañe a Curros Enríquez”, así como adxudicarlle a “o gremio dos zapateiros” o ser “autor da danza para Virxe” mesma que se realiza cada 15 de setembro e na que tamén se pasea a súa imaxe, en procesión, polas rúas da vila (*Raigame*, 2004: 4, 10).

Se ben, ao día seguinte, a prensa local reporta que “todos os rincóns da localidade retrocederon na historia e con eles os veciños e visitantes que se sumaron un ano máis á festa”³, nos meus apuntes de campo consigno:

“Perto do medio día o ambiente é de festa, e a concurrencia é numerosa. Trátase de familias, grupos de amigos e amigas, parellas soas ou tamén en grupos, e adultos maiores. O tráfico por algunhas rúas é

3. La Voz de Galicia, Martes 18 de Maio do 2004, L6 / Ourense.



A festa da Candelaria de San Cristóbal Tlacotalpan, é unha celebración sincrética e complexa, como ocorre con outras festas da mesma indole na tradición hispánica. A Candelaria componse de rituais festivos de diversa procedencia, cuxo acto principal é a procesión da imaxe da virxe polas rúas do pobo e sobre unha barcaza escoltada por dúcias de lanchas e piraguas polo segmento do río Papaloapan fronte o pobo, xa case na súa desembocadura no golfo de México.

intenso”, e nelas “destacan os vestuarios modernos, casuais, de día de descanso, sobre todo os de ‘época’ medievais, decimonónicos, cingaros?... sen dúbida, todos híbridos. Os locais máis concurridos son as tabernas, tascas e bares que desbordan os seus límites confundíndose con ‘botellóns’ diurnos”.

Polas conversas que rexistro con algúns dos participantes, tanto nas rúas durante os actos culturais, como nos locais nos que se atopan os artesáns, percátome de que na súa maioría trátase de grupos e artesáns forasteiros, a quen foron contratados, no primeiro caso, e proporcionado os medios para asistir e instalar o seu taller nos baixos das casas dos veciños, no segundo. Cinguíndonos, novamente ao programa/plano, o evento é patrocinado por instancias provinciais, autonómicas, estatais e europeas, tanto públicas como privadas e sociais⁴. Organizado polo “Concello de Celanova” e o “Centro de Cultura Popular Xocas” e a “Escola provin-

cial de Danza”. En letra pequena, na parte superior da contraportada, pódese ler: “COLABORAN: A parroquia e os veciños de Vilanova dos Infantes”. O Xornal, na súa primeira plana apunta: “Os organizadores destacan a colaboración dos veciños” quen “ano tras ano véñense sumando a esta celebración, xa vivan en Vilanova todo o ano, xa o fagan noutros puntos de España ou do extranxeiro”. Para ilustrar a nota, de apenas dous parágrafos, emprégase unha tipografía de “Devotas na procesión da Virxe”.

O mesmo documento infórmanos:

“a romaría enmárcase dentro do proxecto de posta en valor do núcleo medieval de Vilanova dos Infantes, como un elemento máis do potencial turístico-cultural que oferta (o municipio de) Celanova dentro do programa ‘Celanova, un paseo pola historia de Galicia’” (*Raigame, 2004: 1*).

4. A Deputación Provincial de Ourense, a Xunta de Galiza mediante a Dirección Xeral de Turismo, o Padroado Provincial de Turismo de Ourense, o INORDE, o Ministerio de Facenda, Caixa Galiza Obra Social, Sociedade para o Desenvolvemento Comarcal de Galiza, a Fundación Comarcal Terras de Celanova, Valima, Sons e Acordes, Dirección Geral do Desenvolvemento Regional e o Fondo Europeo de Desenrolo Rexional Iniciativa Comunitaria InterregIII (Programa Plano e Xornal informativo).



Ao longo do día, rexistro o encontro cunha parella de enfermeiros, alumnos de Antropoloxía do Centro Asociado da UNED en Ourense, conversando cun par de mulleres brasileiras radicadas no pobo para que o galego e brasileiro son o mesmo, a varios artesáns portugueses e actores doutras provincias galegas. Un “tabaquiño” en mans dun músico de Lalín, quen di que é un instrumento de orixe portugués. Coas súas catro cordas, recórdame o requinto “jarocho” tlacotalpeño. O mesmo informante coméntame que o ano anterior eles traíran “cabezóns”, a “mojiganga” española.

1. Memorias e tradicións

Nos días de festa en Tlacotalpan, “a perla do (río) Papaloapan” o “Macondo mexicano”⁵, e en Vilanova dos Infantes, “O Burgo medieval mellor conservado da provincia” (*Raigame: 2004*) -referímonos a Ourense, a que ao mesmo tempo se presenta como “a porta de Galiza”⁶-, topámonos coa posta en espazos públicos de tempos festivos, de rituais que apelan á tradición. Debemos recoñecer neste punto, con Hobsbawm e Ranger (1983), que toda tradición é un “constructo” intencionado que atribúe interesadamente a un tempo indeterminado o que en realidade é fabricación social dun periodo concreto, ben se trate de quíntos, douscentos, cen ou tres anos, ben se perda na “memoria dos tempos”. En todo caso, durante estas festas outórgase a un suxeito global, colectivo pero definido, o que en realidade poido ser unha mera creación individual e clara elaboración por parte dun grupo de poder. O anterior non conleva, sen embargo, deixar de recoñecer que a tradición, xa sexa revitalizada ou inventada, é o modo aceptábel de negar a continxencia. As festas, en tanto espazo/tempo de encontro, “obra

de deuses”, “celebración da vida”, congregan ás poboacións, densifican as relacións sociais e non deixan de constituir comunidade. Os diferentes axentes sociais que as fan posíbeis pareceran asumir que perpetuar a festa, darlles identidade narrativa (Ricoeur, P., [1978] 1999), é dicir continuidade discursiva e profundidade histórica, contribuíra á reprodución social desa poboación redefiníndoa como *comunidad*. Como xa se ten sinalado por outros autores, esta eficacia simbólica, en realidade, non consiste en ningunha transformación que non estivera lograda previamente. É a comunidade a que fai posíbel a festa, anque tal vez sexa a festa a que fai dexesábel a comunidade (Velasco, H., Cruces, F., Díaz A. 1996)⁷.

Para os casos que nos ocupan, trátase de rituais festivos que presupoñen, fan emerxer e revitalizan, como suxeitos globais, ao pobo *jarocho* e ao pobo galego. Identidades “histórico culturais”, resulta atractivo plantexarse os procesos particulares que diron lugar a cada unha delas⁸. Aquí limitareime apenas a sinalar algúns dos rasgos máis destacados que lles otorgan distinta consistencia, e que se ben pareceran confirmar as diferenzas xa sinaladas acerca dos sistemas de festas en sociedade campesiña mesoamericanas e en sociedades agrícolas españolas, tamén nos permitirán reflexionar sobre algunhas das súas equivalencias contemporáneas. Tanto na construción do *Jarocho* como na do Galego, a fin de facer emerxer suxeitos colectivos singulares, apélase ao que se ten definido como identidades colectivas con base territorial e étnica. O Estado “libre e soberano” de Veracruz, en México, e as “provincias históricas” da Comunidade Autónoma de Galiza en España, preséntansenos como os territorios primarios onde se adquire a denominación de orixe das manifestacións culturais do ser *jarocho* do ser galego, respectivamente.

5. Así foi como me mencionaron por primeira vez esta poboación.

6. Ourense. Guía informativa. Iberia, Xacobeo Galicia, Turgalicia, Xunta de Galicia, s/f. Acopio na oficina de turismo sobre a ponte vella, febreiro de 2004.

7. Ao longo das seguintes reflexións sego este artigo que considero inestimábel para o achegamento etnográfico a toda festa contemporánea. Ao empregalo para a análise dos casos particulares aquí expostos e polo tanto tratarse dunha apropiación persoal das súas teses, só farei explícita a referencia cando así o considere indispensable.

8. Se ben nas festas participan os “pobos” tlacotalpeño e vilanovense, os suxeitos colectivos que se poñen en escena son o jarocho e o galego, respectivamente. Só como exemplos destas construcións narrativas pódense consultar, para Tlacotalpan: Lozano e Nathal, G. coord.: 1991; para Vilanova dos Infantes: Fidalgo, J. e Limia, 2001.



RAIGAME

Xornal informativo sobre a Romaría Etnográfica Raigame no Día das Letras Galegas

17 de maio de 2004

Vilanova vístese de festa para acoller a III Raigame

Nº 1

Por terceiro ano consecutivo dende que o Concello de Celanova e a Escola provincial de Danzas, hoxe transformada no Centro da Cultura Popular Xaquín Lorenzo, decidiron pola en marcha, a vila de Vilanova dos Infantes transfórmase nun inmenso escenario sobre o que á artesanía, a música tradicional, a danza e as actividades de lecer que protagonizaban as vellas romarías galegas se dan a man para celebrar, nun ambiente consecuente co pasado que nos identifica como galegos, o Día das Letras Galegas.

A romaría enmárcase dentro do proxecto de posta en valor do núcleo medieval de Vilanova dos Infantes, como un elemento máis do potencial turístico-cultural que oferta Celanova dentro do programa "Celanova, un paseo pola historia de Galicia" e que non pretende outras cousa ca dar a coñecer os momentos máis importantes da historia de Galicia a través dun curto percorrido xeográfico, pero dun gran salto a través da historia, como son o mundo castrexo de Castromao, a etapa alto-medieval de San Miguel a riqueza baixo-medieval de Vilanova dos Infantes, o esplendor do barroco do Mosteiro de San Rosendo e o rexurdimento da lingua galega da Casa dos Poetas.



A organización espera superar o éxito de participación do ano pasado.

Un dos principais obxectivos que persigue esta actividade festivo-artesanal é aquel que pretende destacar as singulares características que conserva o pobo de Vilanova

dos Infantes, que con tanto acerto literario como indubidable valor etnográfico cantou o poeta Manuel Curros Enríquez no seu poema sobre a Virxe do Cristal.

SUMARIO

* Por primeira vez estarán presentes artesáns portugueses

* Ás 20,00, haberá unha actuación do grupo "Fía na Roca"

* Está previsto que participen máis de 55 artesáns

* Tamén participan artesáns incluídos no programa Equal.

* O programa "Sons e acordos" colabora no financiamento desta edición

O burgo medieval mellor conservado da provincia

Despois de varias intervencións, entre as que hai que destacar a instalación do Centro Comarcal Terra de Celanova na torre e en dous edificios adxacentes, así como a urbanización das Prazas do Balcón e do Recreo, alén doutras intervencións particulares, nestes intres Vilanova dos Infantes pasa por ser o único burgo medieval íntegro que se conserva no seu conxunto na provincia de Ourense e un dos poucos que existen en Galicia.



Dende calquera perspectiva destaca a harmonía da torre e as outras casas.

Os organizadores destacan a colaboración dos veciños

O desenvolvemento desta romaría non sería posible sen a colaboración desinteresada dos veciños de Vilanova, que ano tras ano se veñen sumando a esta celebración, xa vivan en Vilanova todo o ano xa o fagan noutros puntos de España ou do extranxeiro, cedendo os seus locais para que neles poidan ser instalados os artesáns que participan amosando o seu oficio durante a xornada.

A iso hai que engadirlle a súa implicación na propia xornada da romaría, colaborando coa organización do evento e suplindo as limitacións que o pobo ten para acoller a milleiros de visitantes, como así sucede.



Devotas na procesión da Virxe.



Pola súa parte, no evento Europeo que nos ocupa, en Vilanova dos Infantes, este ano de 2004, realizouse a III Romaría Etnográfica Raigame. Como proclama o seu Xornal Informativo:

“por terceiro ano consecutivo dende que o Concello de Celanova e a Escola Provincial de Danzas, hoxe trasformada no Centro da Cultura Popular Xaquín Lorenzo, decidiron pola en marcha, a vila de Vilanova dos Infantes transformase nun inmenso escenario sobre o que a artesanía, a música tradicional, a danza, e as actividades de lecer que protagonizaban as vellas romarías galegas dánse a man para celebrar, nun ambiente consecuente co pasado que nos identifica como Galegos, o Día das Letras Galegas” (Raigame, 2004: 1).

No primeiro caso, a festa articúlase explicitamente ao redor dun código relixioso no que, a partires dunha pasaxe da vida de María e mediante metáforas biográficas e xenealóxicas, proxéctase a idea de ciclo sobre o fluir do tempo. No segundo, de xeito equivalente pero no sentido laico, a festa fai explícito o código obxectivista que se articula sobre a metáfora biolóxica da raíz, transmisora e constituinte dunha substancia común. Articulado a orixe identitario sobre o fluir do tempo, proxéctase un ciclo de renovación, de *rexurdimento do feito diferencial*.

Festa relixiosa, en Tlacotalpan somos testigos de como a igrexa católica, unha institución universalista cuxa misión evanxelizadora se reconece xeralmente en todos os confíns do globo, intenta instalar unha temporalidade universal, común a poboacións en entornos sociais e ecolóxicos diversos. Festa medieval, étnica, en *Vilanova dos Infantes*, en cambio somos testigos de como as institucións públicas e privadas locais, buscan instituir, mediante un código científico universalista e realista, no que se superpoñen o obxectivismo positivismo e o naturalismo romántico alemán, unha temporalidade particular delimitando os entornos de pertenza á comunidade.

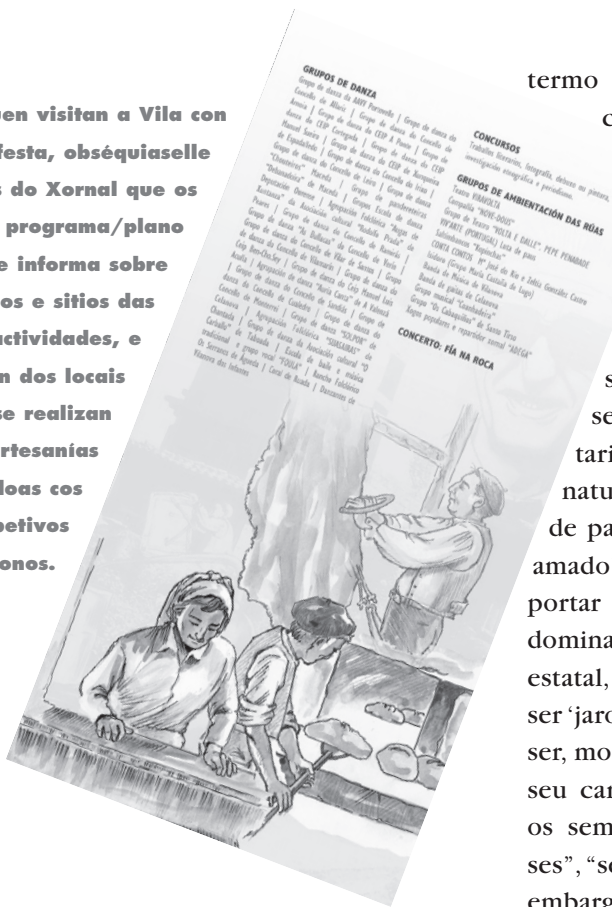
Explorando as dimensións tradicionais ás que apelan, e polo tanto considerando os sistemas de festas nos que se insertan, o pobo *Jarocho* que festexa á virxe da Candelaria en Tlacotalpan, recrea a adoración prehispanica a *Chalchiuhtlicue*, deusa dos mares, lagos e tormentas dos ríos, pero sobre todo, exerce, como membro dalgunha cofradía, algún cargo cuxa terminoloxía foi levada polos colonizadores seguindo o modelo de organización da España interior do século de Ouro. O pobo *Jarocho* tradicional, o suxeito colectivo ao que nos referimos, na festa da Candelaria pon en marcha, mediante o dispendio ritual, os mecanismos de reequilibrio da igualdade, fomentando a interdependencia, a reciprocidade, a solidariedade. O pobo galego que se festexa na *Romaría etnográfica Raigame*, pola súa parte, sábese de avós celtas, de pais romanos e padrastrós visigodos, suevos, “bárbaros”, enraizado na súa *terra nai*, á que lle canta con morriña ao deixala: *-Airiños, airiños aires...* Sábese dunha especie única: encarna ao *homo galaicus*, quen

“a diferenza do *homo lusitanus*, e anque ambos procedan de paisaxes montañosos, síntese incómodo nas paisaxes de chairas abertas e non goza ‘dionisicamente’ do trópico como fai o portugués” (VV.AA. 1967: 1003),

ou cando menos ao *homo infimae latinitatis* orixinario dunha “provincia etnográfica”, unha “área de cultura” particular de acordo á etnoloxía alemá do século XIX, retomada por Risco (Crf. González X. 1998: 61). O seu carácter de festa medieval-artesanal, parecería corresponder cos rasgos do tipo de sistema que se teñen descrito sobre os rituais festivos en poboacións rurais españolas. As festas preséntansenos como ocasións de protagonismo para os membros dunha sociedade segmentada nas que a confusión, a amalgama, o bullicio, buscan expresar a densidade do conxunto (Velasco, H., Cruces, F e Díaz, A. 1996). A pesares de responder a construcións de temporalidades cíclicas distintas, tanto a festa da Candelaria *jarocho*, como a *Romaría Raigame galega* abren ocasións para o intercambio, para a exogamia, para a consolidación de mercados. Con elas e por elas xéranse fluxos de infor-



A quen visitan a Vila con motivo da festa, obséquiaseille –ademais do Xornal que os inclúe– cun programa/plano no que se informa sobre os horarios e sitios das distintas actividades, e a ubicación dos locais en que se realizan as artesanías identificándoas cos seus respectivos iconos.



mación que dan consistencia ás unidades territoriais e foméntase a competencia entre poboacións locais. Nelas, e ao redor delas, plásmanse tanto os mecanismos de articulación dos segmentos no conxunto da poboación, como o englobamento destas poboacións en demarcacións territoriais definidas como unidades políticas, administrativas, económicas e culturais que as “conteñen”.

Deténdonos nos sentidos tradicionais aos que apelan, pode suxerirse que a festa da Candelaria en Tlacotalpan, tende a se focalizar no contorno interno da comunidade, mentres que a Romaría Etnográfica Raigame, faino sobre o seu contorno externo. En síntese alegórica poderíase aventurar que a tradición do pobo ‘jarocho’, por empatía co suxeito colectivo que pon en escena, fai posible exercer, voltarse, anque sexa tempoalmente, ‘jarocho’. En Veracruz, *no bay de otra*. A tradición do pobo galego, pola súa parte, procura propiciar a simpatía con quen exercen, *nós*, dende os principios dos tempos como galegos. En Galiza, *eche o que hai*. O primeiro, ao se tratar dun

termo evidentemente mestizo, sincrético, parecería máis disposto a se abrir aos “crisoles” de integración multi-identitarias –dando lugar a meianismos do tipo “A Raza Cósmica” de Vascoceelos (1983)–, e tense convertido de e para a integración, máis ou menos sen dificultade, do mosaico de identidades rexionais que soportan ao Estado-nación mexicano. O segundo, en cambio, apela a termos identitarios fundamentados en supostos dominios naturais, obxectivos, substantivos da comunidade particular –“A Nación” étnica como “obxecto amado” segundo Castelao–, e por elo non deixa de portar a ameaza de ruptura do grupo étnico non dominante, a “nacionalidade”, fronte á unidade estatal, Nación, que o trascende. Noutras palabras, ser ‘jarocho’ comunmente asúmese como forma de ser, modalidade e produto da cultura mexicana. O seu carácter mestizo disipa, de dentro cara fóra, os sempre latentes conflitos entre “castas”, “clases”, “sectores”. A cultura galega, o ser galego, sen embargo, non poucas veces se presenta, e de feito tense construído e constrúese en confrontación reivindicativa, ou polo menos distintiva, fronte ao castellano ou español, aprazando, no mesmo sentido, do interior *fronte ao exterior*, similares tendencias centrífugas do social. En ambos casos atopámonos coa articulación de nostalxias estruturais (Herzfeld, M. 1997), estruturas de mediación-dominación-disipación de intencións resultado dunha continua negociación que os grupos e as persoas fan máis ou menos avanzar, a base de concesións mutuas, máis ou menos provisionais.

2. Memorias multisituadas

Os exercizos das memorias tradicionais nas festas populares da nosa reflexión, relixiosa-cultural unha, étnica-nacional a outra, realízase en vecindarios que se constrúen, dende a modernidade, como comunidades “tradicionais”, precisamente porque a súa tradición é a súa forma de perdurar fronte os trocos que impulsa e impón a modernización: a emigración masiva ás cidades e o retorno temporal dos emi-



grados, o envellecemento da poboación, a chegada estacional de sectores de procedencia urbana en réxime de segunda vivenda, entre outros. Tanto en Tlacotalpan, como en Vilanova, pódense recoñecer, sen dúbida, dous estados distintos que aparecen en varias ocasións ao longo do ano: os tempos nos que viven os pobos, *a vila*, con retornados, turistas, visitantes -fíns de semana, pontes, vacacións de Nadal, Semana Santa e verán- e aqueles outros nos que os do pobo, *a vila*, quédanse sós. Os contidos “tradicionalistas” das festas, mediante os ordes do tempo que imponen, serven para articular esta nova e fundamental segmentación que distingue ao residentes permanentes dos residentes temporais. Aos veciños dos forasteiros.

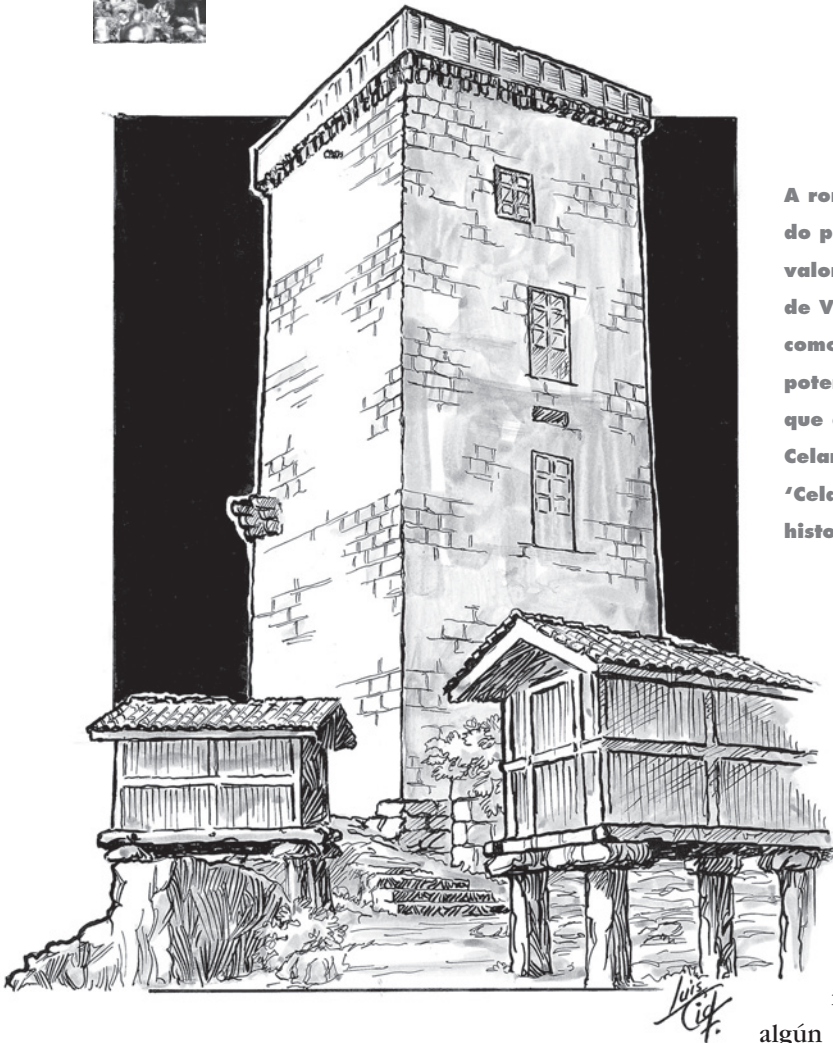
Os contextos de modernidade sobre os que teñen lugar as festas “tradicionalistas” do noso interese a ambos lados do Atlántico, fan que se atopen irremediabelmente suxeitas a ordes do tempo de grupos sociais urbáns, modernos e plurais para quen a distinción fundamental do tempo se realiza ao redor de días laborais e non laborais. Tempo de traballo e tempo de lecer, ordeados en ciclos semanal e anual. Entre os sectores urbáns, a celebración das festas preséntase de forma opcional co que se reforza un dos caracteres da mesma, trátase dun día de descanso, pero agora sobre o que se ten que decidir tomalo ou gardalo.

E é que se trata de festas suxeitas ao calendario, un código numérico tan homoxéneo e abstracto que serve de referencia temporal a diversas xentes en dispersos e diferentes lugares implicados en distintas actividades. A flexibilidade deste código fai posíbel que nunha das súas unidades se atopen diversos motivos de celebración: nos nosos casos, a fe, a cultura; a lingua, a raza. A tradición, pero tamén a vontade de se atopar nesas datas/festas. Ambas festas desenrólanse en entornos ordeados e constituídos administrativamente por Estados laicos que, sen embargo, manteñen nas súas celebracións as pautas do ciclo anual. Neste ciclo, nas festas que contén e regula, podemos atopar tanto o vago recordo dunha sociedade que foi agrícola e na que a igrexa tiña un papel preponderante,

como a súa utilización polo mesmo Estado como mecanismo de celebración da súa propia instauración. Comparando os calendarios dos días festivos non laborábeis oficiais entre México e España, no primeiro caso sobresaen as festas cívicas -21 de marzo nacemento de Benito Juárez “Benemérito das Américas”; 5 de maio, a batalla de Puebla; 16 de setembro, día da independencia; 20 de novembro, día da Revolución -sobre as festas relixiosas, que destacan no segundo- 6 de xaneiro, Epifanía do Señor; 19 de marzo, San Xosé; 1 de novembro, Todos os Santos; 8 de decembro, Inmaculada Concepción. Coinciden nunha celebración “internacional” -1 de maio, día do traballo- e nas pasaxes máis relevantes da vida de Cristo, o seu nacemento e morte (Nadal e Semana Santa). Unha mesma data, o 12 de outubro, interprétase baixo códigos distintos: “Día da Raza”, en México, “Festa Nacional” en España, polo que cabería preguntarse se se refiren ao mesmo acontecemento: o desembarco de Colón (xenovés), no que el creu até a súa morte eran as costas occidentais de Oriente. Polo demais, en ambos se festexan as súas respectivas Constitucións vixentes: 5 de febreiro en México, 6 de decembro en España, co que se fai evidente que en ambas xeografías, os Estados buscan marcar o arranque dun tempo novo que se desexa facer perdurar indefinidamente.

Os exercicios da memoria que sinalan estas datas non transcorren nunha estrutura vacía como a que parece reflectida por unha serie de números sucesivos, senón que se fundamenta en entidades relacionadas entre si e relacionadas con quen as pon en acción (Velasco, H. 1994). É por todo elo que, para o caso de Tlacotalpan e Vilanova dos Infantes, os entornos modernos, urbano-céntricos dos que se nutren ambas festas, fan que a opción de ir ou non ás mesmas, dependa máis da pertenza a grupos e institucións, que ao feito de compartir residencia nun territorio, ou a mera inclusión nunha poboación.

En definitiva, a Candelaria ‘Jarocho’, a *Raigame* galega convocan a familias, parellas, grupos de pares que saen das cidades cercanas a tomarse a



A romaría enmárcase dentro do proxecto de posta en valor do núcleo medieval de Vilanova dos Infantes, como un elemento máis do potencial turístico-cultural que oferta (o municipio de) Celanova dentro do programa 'Celanova, un paseo pola historia de Galicia'"

ponte, ou que andan de vacacións pola zona; a turistas e xubilados, fluindo polas terciaras redes de turismo folclórico; a profesionais da cultura combinando traballo e ocio; en fin, a suxeitos sociais para quen festexar o jarocho, o galego, preséntase como agregación a outros roles e pertenzas. A capacidade de optar do suxeito social moderno revélase formada de agregacións por presenza coincidente en tempo e espazo. Trátase dun suxeito social máis ou menos regular que se implica en actividades comúns, máis ou menos conxuntamente. Son estes suxeitos, plurais e fragmentados, quen fan as festas populares. Son eles, principalmente, quen festexan a memoria tradicional, reconstituíndose na súa modalidade moderna. A festa só emerxe na medida na que se supera o umbral de incertidumbre da opcionalidade, ao se producir a presenza masiva de celebrantes e xerarse "ambiente" festivo, "animación", *fandango*, *rebe*, *marcha* (Velasco, H., Cruces, F y Díaz, A. 1996).

Tanto o fandango da Candelaria, como a marcha en Raigame, corren o risco de se mollaren por causa da choiva. Pero sobre elas penden, sobre todo, os riscos que caracterizan ás festas de sociedades modernas e plurais polos seus extremos. Por un lado, a opcionalidade impón unha incertidume básica, dado que a festa, ou algún dos seus actos principais, podería abortarse antes incluso de se por en marcha. Por outro, a concurrencia masiva e desbordante pode superar as previsións da organización e facer máis probábeis incidentes e accidentes. En ambos casos predominan os acontecementos "liminoides", sobre aqueles que podemos identificar como de "presentación". É dicir, sobre os actos que intencionadamente buscan producir unha redonda impresión de orde, como produto dunha estudada uniformidade (a cabalgata, a procesión en Tlacotalpan; quizais as mesas para comer, as palilleiras en Vilanova), predominan aqueles nos que o fluxo da actividade é máis relevante que os obxectivos da acción mesma. Sen se caracterizar necesariamente pola destrución e o desorde, márcanse rupturas de normas e liberación -tomar alcohol na rúa, poder seleccionar permanencias e itinerarios sobre os diversos espazos, decidir o ritmo e sitios ao que se leva ou nos que se segue o fandango, a marcha. Estas situacións liminoides, máis intensas na Candelaria pero presentes tamén



en Raigame –fenómeno que seguramente ten relación tanto coa duración das festas, como coas idades promedio dos protagonistas e espectadores– chegan a producir situacións marxinais proclives á experimentación de límites e polo tanto incertas, abertas tanto ao goce como á traxedia. A presenza de servizos de garda por parte de institucións de control e asistencia vólvese indispensable. O seu obxectivo é que se leve a festa en paz.

E a festa lévase en paz en ambos vecindarios tomando a rúa e prazas céntricas e espazos periféricos, desbordando e instaurando locais especializados. Os primeiros preséntansenos como os **espazos privilexiados** dos grandes actos festivos. Mediante a resignificación da arquitectura permanente por unha arquitectura efímera, esta convértese nun auditorio festivo no que é posíbel distinguir dous sectores claramente diferenciados: aos actores rituais facendo emerxer o escenario, e aos espectadores no seu entorno. Son festas que toman as rúas como lugares abertos, amplos e extensíbeis, difusos e múltiples, de tránsito e mobilidade. Na rúa anticípase e continua a festa, cara a rúa desbórdase dende os focos onde se realizan os actos. É nas súas rúas e prazas onde Tlacotalpan e Vilanova realizan fundamentalmente o seu particular “festa de todos”. De todos os ‘jarochos’, de todos os galegos, respectivamente.

Para a carreira de cabalos e pelexas de galos entre ‘jarochos’, para “o Concerto” e as instalacións das pulpeiras e churrasco nos campos da igrexa, para o concerto entre galegos, en ambas podemos constatar como se aproveitan **espazos periféricos** en zonas non urbanizadas para a festa nos que o “ambiente” aparece como algo efímero e xerado da nada. Por un tempo breve convértense en lugares centrais de interacción intensa, e cando todo remata, amosan os residuos do exceso, o derroche, a euforia. Dende a racionalidade urbana, os espazos periféricos buscan salvagardar os centros nobres dos posíbeis efectos



Foto: Verónica Rodríguez Pérez

O pobo galego que se festexa na Romaría etnográfica Raigame, pola súa parte, sábese de avós celtas, de pais romanos e padrastrós visigodos, suevos, “bárbaros”, enraizado na súa terra nai, á que lle canta con morriña ao deixala: -Airiños, airiños aires... Sábese dunha especie única: encarna ao homo galaius.

nocivos da festa. Son lugares para estados “liminoides”, lonxe dos centros e dos cotos exclusivos ou preferenciais para os grupos de distinción.

Un dos espazos máis característicos das modernas sociedades urbanas tamén o atopamos en ambas festas “tradicionais”. Trátase de **espazos especializados**: casas da cultura, teatros, auditorios, cantinas, tabernas, restaurantes, museos, salóns e salas de



Foto: Verónica Rodríguez Pérez

Tanto a festa da Candelaria *jarocha*, como a Romaría Raigame galega abren ocasións para o intercambio, para a exogamia, para a consolidación de mercados.

festa, “locais” en tanto espazos fixos de arquitectura continente e de capacidade máis ou menos ampla pero limitada, que se implican na diversificación da festa e a súa composición mediante actividades, máis ou menos autónomas (Velasco, H., Cruces, F. y Díaz A., 1996).

Así, se ben podemos describilas como festas tradicionais baseándonos nas temporalidades cíclicas nas que se instauran e recrean para revitalizar unha identidade colectiva, a un pobo; na súa posta en escena, na súa performatividade non cabe duda de que se trata de festas modernas, polo que, simultaneamente se nos presenta como de carácter fraccionado, plural, continxente.

3. Memorias programadas e paradoxicas

Segundo a releitura das teses de Greimas que fan Velasco, Cruces e Díaz de Rada (1996), debemos recoñecer que o proceso de transición das sociedades tradicionais ás sociedades modernas implicou o desenrolo de determinadas formas de discurso autónomo –a poesía, a música, a danza– que nas sociedades tradicionais estiveran englobadas nun só fenómeno mítico.

Con esta autonomización non só se produce a desagregación de actividades algunha vez articulada na festa como fenómeno global, senón que tamén nos



Foto: Verónica Rodríguez Pérez

Tanto en Tlacotalpan, como en Vilanova, pódense recoñecer, sen dúbida, dous estados distintos que aparecen en varias ocasións ao longo do ano: os tempos nos que viven os pobos, a vila, con retornados, turistas, visitantes -fins de semana, pontes, vacacións de Nadal, Semana Santa e verán- e aqueles outros nos que os do pobo, a vila, quédanse sós. Os contidos "tradicionais" das festas, mediante os ordes do tempo que imponen, serven para articular esta nova e fundamental segmentación que distingue ao residentes permanentes dos residentes temporais. Aos veciños dos forasteiros.

leva a concebila como un conxunto de sistemas diferenzados. A festa concíbese como campo de actividade formado pola intersección de categorías como ocio, diversión, cultura, espectáculo, arte, deporte, etcétera, que se desenrolan en espazos acotados que separan á porción de xente en trance de exaltación -quen están na festa-, do resto en situación de rutina ameazada -quen seguen a súa vida cotiá-. É esta parcelación das actividades das festas a que as converte en acontecementos opcionais, promovidos e publicados en intensidade variábel, por motivacións variadas, e segundo pautas de grupos heteroxéneos, con convocatorias que poden incluso entrar en competencia.

De xeito máis evidente en Vilanova, pero tamén facilmente distinguíbel en Tlacotalpan, este proceso inclinou a conversión do carácter sagrado da festa en funcións de entreteñimentos e goce estético. É dicir, ambas festas posúen unha consistencia máis técnica que expresiva. As actividades festivas funcionan como "atraccións" que tratan de asegurar a concurrencia. A eficacia simbólica da Candelaria e a Raigame, pasa polo entreteñimento do espectáculo. A súa maxia cífrase nun instrumental complexo de artes e técnicas que esixe aprendizaxes laboriosas (Velasco, H., Cruces, F. e Díaz, A. 1996). A distinción de papeis entre intérpretes e espectadores, pre-



sente en ambos eventos, non implica, como propón Greimas, a transformación das manifestacións colectivas en estilos individuais de produción e desempeño. Non se trata dunha memoria colectiva, tradicional, descompoñéndose nunha infinidade de memorias individuais, modernas. Como se ten sinalado pola psicoloxía social, toda memoria denominada individual, é social⁹, polo que máis ben se refire a modos de participación variábel que inda sendo máis ou menos distantes, remítense mutuamente, reflíctense un no outro, represéntanse un no outro e, no contexto de festa, anímase un a outro para recreala. Así, máis que de individualizacións somos testemuñas de suxectivizacións das festas. Nelas fanse presentes a diversidade de formas en que se perfilan suxeitos sociais que poden estar previamente estruturados ou case completamente indefinidos, e que son, en todo caso, constantemente definíbeis. Proceso que se sintetiza na difusa noción de “públicos”.

Resulta pois imposible, por se realizar en entornos de sociedades tardo modernas e plurais, que a Candelaria e a Raigame, a festa de todos os “jarochos” e a festa de todos os galegos, respectivamente –e a pesares das institucións convocantes e as crónicas periodísticas–, ofrezan imaxes de comunidades homoxéneas. Pero esta incapacidade –nunca recoñecida abertamente a risco de poñer en perigo a festa mesma como imaxe e modelo de comunidade– compénsase coa eficacia organización de “festas para todos” os públicos. Os programas de ambos eventos festivos, dispostos como “ofertas para todos os gustos” revélanos as extensións temporais e de dominios das celebracións. Na Candelaria, o día principal da festa, 2 de febreiro, perde releve entre a carreira de lanchas, os touros, as cabalgatas, o Encontro, o fandango que ten lugar dende o día 31 e sóense prolongar até o 3 ou 4 de febreiro. Na Raigame, o motivo principal da celebración, a lingua o 17 de maio, exténdese a xeito de homanaxe durante todo o ano a un dos seus intérpretes –nesta ocasión a Xoaquín Lorenzo “Xocas”– e toma as rúas e prazas de Vilanova con prácticas culturais, con actuacións simbólicas que

simulan, como romaría artesanal, como festa, o reencontro coa etnia.

Os programas enumeran un conxunto de actos e acontecementos que teñen lugar en espazos dispersos pola cidade. Dispóñense focos de atracción con espazos comúns e espazos restrinxidos que facilitan a distribución da poboación en agregados relativamente controlábeis. Os actos ofrécense en secuencias pautadas: a mañá, a tarde, a noite, e en Tlacotalpan a madrugada, segundo un reparto que dá por sentada a correspondencia entre a natureza da actividade e un determinado periodo temporal, correspondente ao mesmo tempo cos ritmos de exterioridade e recollemento de distintos sectores sociais. Obviamente, un orde deste tipo é irrealizábel se se pensa nun individuo que pasa de acto en acto. Os actos tómanse como independentes entre si e como obxectos de selección por parte de grupos e individuos. Tamén, en ambos casos, os programas resultan dunha combinación de actos tradicionais e propostas máis ou menos novedosas que se adoptan seguindo modelos probados noutros lugares ou refinando experimentos anteriores que coexisten sen grandes contradicións. As festas revélanse, a este nivel, como exercicios de anacronismo tolerado (Velasco, H., Cruces, F. e Díaz, A., 1996).

En resumo, as festas programadas son algo paradóxico. O programa debe facer posible a opcionalidade, para que individuos e grupos dunha sociedade plural en intereses e modos de vivir atopen na festa algunha satisfacción. Pero ao mesmo tempo débese presentar de tal xeito que contrarreste a decisión opcional de inhibirse, raxarse, cortarse, negarse a participar nela. Noutros termos, a paradoxa radica en que non é posible contemplar a través das festas á comunidade á que teoricamente expresan ou revelan, como tampouco é posible deixar de facelo. Para técnicos e organizadores das festas, poñer en práctica un modelo de sociabilidade como o da comunidade, nun contexto de diversidade, fragmentación, e autonomía aparentemente incompatible con ese modelo,

9. De feito, “o que se recolle nas memorias individuais son episodios sociais que se desenrolan en escenarios tamén sociais e que posúen un carácter comunicativo en que a presenza (real ou virtual) doutras persoas é o que a caracteriza” (Vázquez, F. 2001: 79-80).



Foto: Ángel Otero Moedo

En definitiva, a Candelaria 'Jarocho', a Raigame galega convocan a familias, parellas, grupos de pares que saen das cidades cercanas a tomarse a ponte, ou que andan de vacacións pola zona; a turistas e xubilados, fluindo polas terciaras redes de turismo folclórico; a profesionais da cultura combinando traballo e ocio; en fin, a suxeitos sociais para quen festexar o jarocho, o galego, preséntase como agregación a outros roles e pertenzas.

pasa por resolver a paradoxa mediante o recurso de programar “festas para todos”, que se presenta na retórica discursiva como festa de todos.

Reflexións finais

Enfrentámonos, como nos di a nosa tradición plenamente moderna, a un Novo Mundo que esixe un novo tipo de etnografía. Até fai moi pouco, o sentido común, é dicir “popularmente”, o *étnico* era concibido en termos dunha agrupación natural de homes con certas afinidades somáticas, lingüísticas ou culturais, habitantes, xeralmente, dun espazo xeográfico determinado. Tratábase de descubrir, recuperar, non poucas veces rescatar o *ethos* dun pobo, é dicir, o espírito e crenzas

característicos dunha comunidade. A etnografía, entón, en tanto rama (nova metáfora naturalista) da antropoloxía cultural, estaba condeada a estudar razas e pobos dende un punto de vista analítico e descriptivo.

En dous vecindarios da aldea global, relativamente distantes e evidentemente distintos dun do outro, nos días en que se visten de festa, somos convocados polos pobos “jarocho” e galego a celebrar e recrear as súas particulares xeografías, historias, sentidos de pertenza, a súa memoria, a súa identidade, as súas prácticas simbólicas, a súa “cultura”. Pero durante a festa, do que somos empiricamente testemuñas, é dun reordenamento temporal das convencións en que diversas institucións e grupos sociais xestionan e renova, e ás veces incluso renegocian, os termos sistémicos desa



Foto: Xoel Gómez Losada

A festa só emerxe na medida na que se supera o umbral de incertidume da opcionalidade, ao se producir a presenza masiva de celebrantes e xerarse "ambiente" festivo, "animación", fandango, rebe, marcha (Velasco, H., Cruces, F. y Díaz, A. 1996).

particular estrutura de mediación a partir da súa capacidade de optar entre diferentes pautacións modais de indentificación: entre comunidades diversas, entre pobos e culturas distintas. En toda práctica e acción social, e todo acto e creación humana o é, máis que suxeitos dunha soa peza, o que temos diante son axentes que teñen un traballo social específico consiste en conferir sentido ao axuste conflictivo de múltiples esferas de indentificación (Díaz, A. s/f: 18).

Nun dos rituais festivos máis tradicionais do "pobo" 'jarocho' atopámonos con oaxaqueños, tabasqueños, chilangos, huastecos, cubanos, turistas extranxeiros,

antropólogos, músicos. Recreándose nos seus rituais festivos ao redor das súas tradicións, o pobo galego preséntasenos como resultado do encontro de ourensáns, vigueses, madrileños, portugueses, brasileiros, gaiteiros, pandereteiras, *xente da cultura*. Teño rexistrado un grupo escocés 'jarocho'. Á cidade de Bós Aires, como a quinta provincia galega. A modernidade tardía esíxenos abandonar dunha vez por todas o vello hábito de atribución de identidades esenciais que se resolven no xogo dos etnónimos, 'jarocho', galego, categorías que carecen de sentido salvo cando funcionan como identificadores dos discursivos nativos.

Dende os esquemas insulares acerca dos pobos, as culturas, é posíbel ver calquera vecindario como unha comunidade inserta en ordes territoriais maiores que o conteñen. De Tlacotalpan cidade ao municipio, ao Estado Libre e Soberano, á República. De Vilanova á parroquia e ao Concello, da Comarca, a Provincia, da Comunidade Autónoma ao Reino. Pero nas rúas e prazas onde se realizan as súas festas, aso que nos enfrentamos son a ordes institucionais de moi diverso tipo e consistencia. As festas son financiadas por diferentes sistemas expertos en cada un desos niveis, e con elo ofrecen e reproducen un código de procedimentos e contidos que se aplican con pretensión de universalidade. Os fondos da UNESCO para Tlacotalpan, os fondos europeos para Vilanova, indícanos en tanto ás formas en que os ordes globais relocalízanse en espazos singulares, como a heteroxeneidade das escalas de institución baixo as que é posíbel interpretar cada fenómeno local. Así, vólvese indispensable ser sensíbeis ao rexistro de diversos ordes institucionais, escalas diversas que conflúen e se conectan onde sucede a acción dos suxeitos (Díaz, A. s/f).

Desprazándonos entre dúas festas populares, unha a cada lado do Atlántico, atopámonos con prácticas culturais diversas, distintas e distintivas, que segundo a tradición sociolóxica na que nos insertemos poden verse como manifestacións dunha soa "Cultura" - "Iberoamericana?, Hispanoamericana?" -, ou mostras de dúas Civilizacións distintas (crf. Huntington 1997). Algo similar ocorre coas "Culturas Populares", que nelas parecen representarse. Estas, ao longo da historia das nosas tradicións eurocéntricas, foron con-



cebidas como manifestacións “vulgares”, “primitivas” polos “cultos” positivistas; como vehículos do “espírito dun pobo” polos románticos fronte á masificación e homoxenización impulsada pola cultura moderna; como “falsa conciencia” e, posteriormente como forma de resistencia ante as elites e a súa cultura dominante, de “masas” por sectores de esquerdas.

As etnografías contemporáneas deben ser quen de recoller e problematizar estas e outras posíbeis interpretacións que sobre as prácticas sociais realizan os seus propios protagonistas, co fin de revelalas non tanto como realidade máis ou menos obxectivas ou subxectivas, senón como construcións intersubxectivas das que se serven os axentes nas súas prácticas sociais invariabelmente insertos en tramas multisituadas. Recoñecer as institucións que encarnan sistemas expertos, as redes translocais especificamente contemporáneas, os suxeitos translocais de longa continuidade histórica, constitúen tres importantes anclaxes empíricos aos que debemos prestar crecente atención na práctica etnográfica do mundo “globalizado”.

A etnografía, en canto proceso metodolóxico global que carecteriza á antropoloxía social, non pode renunciar a investigar as prácticas sociais de suxeitos concretos en contexto, e polo tanto, a levar a cabo un desprazamento e un constante extranamento que implica cruzar a diferenza cultural (Velasco, H. y Díaz, A. 1997; Díaz, A. s/f). Os etnógrafos debemos facer honor ao mellor da nosa tradición, volvendo porosas e transitábeis as fronteiras que se supoñen existentes entre as sociedades e os grupos humanos, e así propiciar o encontro co outro, con o outro, en tanto camiño para acortar os territorios do desencontro.

En recoñecemento, aquí apenas esbozado, das confluencias de imaxes de identificación, e das confluencias de temporalidades e territorios, permitirannos dar conta das múltiples formas en que os códigos de identificación, étnica, cultural, son constantemente desbordados. Entre ‘jarochos’ mexicanos ou escoceses, e entre galegos españois ou bonaerenses, a tarefa vólvese complexa pero apasionante. A festa está servida.

Santa Mariña de Albán, xuño de 2004

Referencias bibliográficas e fontes documentais

Díaz, A. El sujeto en la corriente Reflexiones sobre el sujeto social en condiciones de globalización. UNED, Departamento de Antropología Social y Cultural, s/f.

Fidalgo, J. y Limia F., Vilanova dos Infantes, patrimonio etnográfico de una parroquia ourensana, Auria, Ourense, 2001.

Fiesta de la Candelaria, Tlacotalpan, Veracruz, Fonograma 1. El Colegio de México (COLMEX), Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, Seminario de Tradiciones Populares, Cátedra Jaime Torres Bodet, México, s/f.

González, X. “A Construción da identidade galega entre o século XIX o XX o papel do Folklore e da etnografía” en O feito diferencial galego. Antropología.

vol 1. A Editorial da Historia, Museo do Pobo Galego, Santiago 1998.

Herzfeld, M., Cultural Intimacy Social poetics in the Nation-State, Routledg, New York, 1997.

Huntington, S. El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial, Paidós, Barcelona, 1997.

Lozano y Nathal, G. coord.: Con el sello de agua: ensayos históricos sobre Tlacotalpan. Instituto Veracruzano de Cultura, Veracruz, 1991.

RAIGAME, Xomal informativo sobre a Romaría Raigame no Día das Letras Galegas, N° 1, patrocinadores de la fiesta, 17 de mayo de 2004.

Ricoeur, P. Historia y Narratividad, Paidós, Barcelona, (1978) 1999.

Vasconcelos, J. La Raza Cósmica, Asociación Nacional de Libreros, México, 1983 (1925).

Vázquez, F. La memoria como acción social Relaciones, significados, imaginarios, Paidós, Barcelona, 2001. .

Velasco H. Y Díaz A, La lógica de la Investigación Etnográfica. Trotta, Madrid 1997.

Velasco, H., Cruces, F y Diaz, A “Fiesta de todos, fiesta para todos” en Antropología N° 11, marzo 1996. UNED, Departamento de Antropología Social, pp.: 147 - 163.

Velasco, H. “Sugerencias para una comprensión de la cultura como memoria” en Antropología, n° 8, octubre 1994.

W. AA. Migración y sociedad en la Galicia contemporánea. Instituto Español de Antropología Aplicada, Madrid, 1967.