



“ESPACIO, TEMPO E HISTORIA NUNHA VILA GALEGA: PALAS DE REI”

Xerardo Pereiro Pérez

Texto revisado (1997-2002) da tese de doutoramento en antropoloxía social, defendida en setembro de 1997 na Universidade de Santiago de Compostela

“ESPACIO, TEMPO E HISTORIA NUNHA VILA GALEGA: PALAS DE REI”

Xerardo Pereiro Pérez





-Tese doutoral (con mención de “doutoramento europeo”) en antropoloxía social defendida en setembro de 1997 na Universidade de Santiago de Compostela - Facultade de Filosofía - Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social.

-Recibiu a máxima clasificación do xurado, que estivo integrado por:

- a) Prof. Dr. Xaquín Rodríguez Campos, catedrático de antropoloxía social da Universidade de Santiago de Compostela.
- b) Prof. Dr. Ubaldo Martínez Veiga, catedrático de antropoloxía social da UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia).
- c) Prof. Dr. Rubén Lois, catedrático de xeografía da Universidade de Santiago de Compostela.
- d) Prof. Dr. Fidalgo Santamariña, profesor titular de antropoloxía social da Universidade de Vigo.
- e) Prof. Dr. Brian Juan O’Neill, catedrático de antropoloxía do ISCTE (Lisboa).

-TEXTO RE-ESCRITO ENTRE 1997 E 2002,
EN MIRANDA DO DOURO (PORTUGAL) E
VIGO (GALIZA).

-EN MEMORIA DO ANTROPÓLOGO JOSÉ
ANTONIO FERNÁNDEZ DE ROTA (D.E.P).

-AUTORÍA:



Xerardo Pereiro Pérez é “doutor europeo” en antropoloxía social pola Universidade de Santiago de Compostela. Foi investigador visitante na Universidade Complutense de Madrid, na de Milão, ISCTE (Lisboa), Edimburgo e Birmingham. Actualmente é professor de antropoloxía e turismo cultural no pólo de Chaves da Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD). É investigador efectivo do CETRAD (Centro de Estudos Transdisciplinares para o Desenvolvimento) e membro do Departamento de Economía, Socioloxía e Gestión da UTAD. Ten sido profesor convidado nas universidades de Panamá, Pablo Olavide (Sevilla), Vigo, Coruña, Nova de Lisboa, Salamanca e ISMAI (Maia). Foi coordinador da licenciatura en antropoloxía aplicada da UTAD, premio Vicente Risco de Antropoloxía e Ciencias Sociais 1994, premio FITUR 2007 de investigación turística, premio National Geographic Society 2007 (xunto con Cebaldo de León) e premio Sol-Meliá 2011 de estudos turísticos, entre outros recoñecementos. Actualmente

Contacto: xperez@utad.pt Web persoal: www.utad.pt/~xperez/

AGRADECEMENTOS

Son moitas as persoas ás cales teño que agradecer a súa axuda neste traballo, pero entre todas merece unha especial importancia o director desta investigación, o profesor José Antonio Fernández de Rota –catedrático de antropoloxía da Universidade da Coruña-, quen ao longo do tempo orientou e alentou as miñas pescudas antropolóxicas.

O traballo presentado aquí é parte dunha investigación doutoral, defendida como tese de doutoramento en antropoloxía sociocultural na Universidade de Santiago de Compostela, alá polo mes de setembro de 1997. Formaron parte do xurado Ubaldo Martínez Veiga –catedrático de antropoloxía social da Universidade Autónoma de Madrid-, Brian Juan O’Neill –catedrático de antropoloxía do ISCTE-Lisboa-, Rubén Lois González –profesor titular de xeografía da Universidade de Santiago de Compostela-, Xaquín Rodríguez Campos –profesor titular de antropoloxía da Universidade de Santiago de Compostela-, e Antón Fidalgo Santamarina –profesor titular de antropoloxía da Universidade de Vigo-. A todos eles agradecer non só a máxima calificación do traballo, senón tamén e sobre todo os seus comentarios e suxerencias.

No departamento de Filosofía e Antropoloxía Social da Universidade de Santiago síntome moi agradecido polo ensino e alento do meu titor, o profesor Xosé Ramón Mariño Ferro. No departamento de Xeografía estou en débeda co profesor Rubén Camilo Lois González, co-orientador da miña memoria de licenciatura. Non podo nen quero esquecerme dos antropólogos da Universidade Complutense de Madrid, especialmente o ensino sempre estimulante de Carmelo Lisón-Tolosana e Ricardo Sanmartín. Na Universidade de Milán, a axuda dos profesores Guido Martinotti e Nicolo Leotta. No departamento de antropoloxía da Universidade de Edimburgo estou moi agradecido aos profesores Charles Jedrej e Jon Mitchell. No departamento de antropoloxía do ISCTE (Lisboa) ao profesor Brian Juan O’Neill, e no Museu Etnolóxico de Ribadavia, ao antropólogo e director, Xosé Carlos Sierra Rodríguez. Tamén estou moi agradecido ao profesor Luís Gárate Castro (antropólogo da Universidade da Coruña), quen con moita paciencia leu e

discutiu varios dos capítulos da tese de doutoramento. Todos eles contribuíran de varios xeitos para o traballo que agora se presenta.

Finalmente tamén quero expresar o meu agradecemento público ás xentes de Palas de Rei e da comarca da Ulloa, que tiveron sempre a ben colaborar nas miñas pescudas antropolóxicas.

INDICE XERAL

1. INTRODUCCIÓN (pp. 1-18)

1.1. Obxectivos da investigación

1.2. Metodoloxía

1.3. O proceso de investigación

1.4. O antropólogo nativo: autoantropoloxía

Notas

2. XEOGRAFÍA ANTROPOLÓXICA (pp. 19-65)

2.1. Introducción

2.2. Marco global: O sistema territorial da Galiza

2.3. Localización da vila

2.4. Características demográficas

2.4.1. Evolución da poboación

2.4.2. A natalidade

2.4.3. A mortalidade

2.4.4. O crecemento vexetativo

2.4.5. O crecemento real

2.4.6. Os movementos migratorios

2.4.7. Estructura da poboación por sexo, idade e estado civil

2.4.8. Conclusións das características demográficas

2.5. Morfoloxía urbana

2.5.1. A configuración administrativa e territorial

2.5.2. A evolución do número de vivendas no século XX

2.5.3. O plano actual da vila

2.6. Estructura socio-profesional

2.7. Funcións do núcleo

Notas

3. A HISTORIA COMO ESTRATEXIA E RECURSO DA IDENTIDADE (pp. 66-105)

3.1. Introdución

3.2. Vivencia, memoria e recordo

3.3. Patrimonio, historia e valores

3.4. A creación da tradición

Notas

4. ESPACIOS: LÍMITES, USOS E SIGNIFICADOS (pp. 106-235)

4.1. Arquitectura e espacio: A Casa (pp. 106-130)

4.1.1. Introdución

4.1.2. Vivenda, edificio e cultura

4.1.3. Cambios entre a tradición e a modernidade

4.1.4. Xénero e organización interna do espacio da casa

Notas

4.2. Topografía sociocultural do espacio da rúa (pp. 131-150)

4.2.1. Introdución

4.2.2. Xerarquía espacial

4.2.3. Publicitando e privatizando a rúa

4.2.4. A veciñanza

Notas

4.3. O centro da vila (pp. 151-166)

4.3.1. Introdución

4.3.2. O centro tradicional: "O Cruce"

4.3.3. O centro moderno: "A praza"

Notas

4.4. Os bares: Sociabilidade e límites sociais (pp. 167-183)

4.4.1. Introdución

4.4.2. As categorías culturais dos bares

4.4.3. Usos e significados do espacio

4.4.4. Os bares e o "tempo"

4.4.5. Xogar "a partida" e outros rituais

4.4.6. Conclusións

Notas

4.5. A vila: Entre o mundo rural e o mundo urbano (pp. 184-203)

4.5.1. Introducción

4.5.2. A vila

4.5.3. Entre a vila e a aldea

4.5.4. Entre a vila e a cidade

Notas

4.6. A comarca: Identidade e Territorio (pp. 204-235)

4.6.1. Introducción

4.6.2. Sociocentrismo e identidade

4.6.3. Identidade e proceso

4.6.4. Localismo e comarcalización: Críticas e alternativas

Notas

Capítulo 5: TEMPOS: A PERCEPCIÓN E INTERPRETACIÓN DO "CAMBIO" (pp. 236-323)

5.1. TEMPO DE FEIRA: Tempo laboral e tempo de ocio (pp. 236-271)

5.1.1. Introducción

5.1.2. Tempos e espacios

5.1.2.1. A modificabilidade dos espacios

5.1.2.2. Tempo de traballo

5.1.2.3. Tempo de ocio

3. Pasado, presente e futuro

Notas

5.2. TEMPO DE FESTA: As festas como fitos e índices dos "tempos" (pp. 272-323)

5.2.1. Introducción

5.2.2. O calendario e a organización do tempo

5.2.2.1. O calendario actual

5.2.2.2. O calendario recordado

5.2.2.3. A dinámica do tempo

5.2.3. Organización festiva

5.2.3.1. O modelo organizativo

5.2.3.2. Críticas e valoracións do modelo organizativo

5.2.4. Tradición e modernidade

5.2.4.1. A interpretación do cambio

5.2.4.2. Crítica da modernidade: tradicionalizando

5.2.4.3. Aceptación da modernidade: modernizando

Notas

6. O PROCESO DE URBANIZACIÓN (pp. 324-374)

5.1. Introducción

5.2. Urbanización e rurbanización

5.3. Sucidade e limpeza

5.4. A planificación urbana

5.5. Entre o rural e o urbano

Notas

7. RECAPITULACIÓN (pp. 375-383)

BIBLIOGRAFÍA (pp. 384-391)

Capítulo 1: INTRODUCCIÓN

1.1. Obxectivos da investigación

1.2. Metodoloxía

1.3. O proceso da investigación

1.4. O antropólogo nativo: autoantropoloxía

Notas

1.1. OBXECTIVOS DA INVESTIGACIÓN

Nun mundo que se tornou predominantemente urbano a antropoloxía será urbana ou non será antropoloxía, polo tanto ao mesmo tempo que o mundo se urbaniza a antropoloxía debe urbanizarse e ser unha disciplina de vangardía que analice, estudie e interveña nos problemas creados polos procesos de urbanización. Ao mesmo tempo o urbanismo deberá ser antropolóxico ou non será un verdadeiro urbanismo. Estes principios programáticos definen moi ben os principios dos cales partín nesta investigación, pero a urbanización da antropoloxía é un proceso lento, pois tradicionalmente estivo centrada en pequenas unidades de análise nas cales se intentaba realizar unha etnografía total, e só recentemente se pasou dunha antropoloxía da tribo e da parroquia para unha antropoloxía urbana caracterizada por adoptar unha perspectiva relacional entre o local e o global, relativizando así a oposición das vellas dicotomías do rural e do urbano.

Neste contexto de dominio urbano global, Galicia experimentou un orixinal proceso de urbanización, intensificado a partir dos anos 60 do século XX polas políticas estatais de desenvolvemento e pola adopción local dos novos modos de vida urbanos. Na actualidade máis da metade dos galegos residen en núcleos e espazos nitidamente urbanos; pero non só o feito de residir en núcleos urbanos converte a un grupo humano en urbano, senón que múltiples aspectos do cambio cultural significan o proceso de urbanización operado. Polo tanto, cos novos tempos vamos matizando as teses que en décadas pasadas interpretaban a Galicia como unha área rural e atrasada⁽¹⁾.

O meu interese por este proceso global vivenciado en Galicia, levome a focalizar o problema de investigación desde o papel das vilas ou pequenas cidades como “computadoras” xeográficas e socioculturais do territorio. As vilas galegas son un elo entre o hábitat rural e as cidades que articula un territorio inmediato de varias parroquias mediante a consolidación de actividades comerciais, de servizos, e nalgúns casos industriais. É nas vilas donde se expresan metaforicamente a particularidade dos problemas globais plantexados, pero tamén donde as relacións entre os modos de vida urbanos, rurais e rurbanos se debaten e discuten cunha especificidade cotidiana. Nas vilas galegas vivéncianse e cruzanse cronotopicamente os encontros entre o

contexto global e o local, os contactos entre os modos de vida urbanos e os rurais, as tensións interrexionais, as novas e as vellas estruturas sociais, e tamén as dialécticas entre as vellas –ex.: parroquia- e novas unidades socioidentitarias –ex.: comarca-.

Baixo estas preocupacións xerais, os obxectivos definidos a través do proceso de investigación foron os seguintes:

- Reflexionar sobre o meu labor antropolóxico como antropólogo nativo.
- Interrelacionar a “vila” con sistemas máis amplos como o sistema territorial galego e os procesos de cambio económico e demográfico.
- Interpretar os usos socioculturais do “pasado” e da “historia” na construción sociocultural do presente.
- Realizar unha análise do espazo dunha vila galega desde unha perspectiva antropolóxica e en relación cun problema global de definición de diferentes urbanismos.
- Descubrir as mímese entre a tradición e a modernidade a partir das interpretacións do tempo e do cambio.
- Estudiar o proceso de urbanización, e como se vive dunha maneira específica na vila: rurbanismo.
- Crear un urbanismo antropolóxico dentro dunha perspectiva relacional.

Outros obxectivos concretos teñen xa que ver coa investigación antropolóxica do equipo dirixido polo profesor Fernández de Rota sobre as vilas galegas, sobre a que me deterei máis adiante. Pero quero deixar constancia de que esa investigación de maior calibre ten como obxectivo chegar a un grao de xeneralización sobre as vilas galegas como novas formas socioespaciais urbanas, usando o método comparativo e mediante o establecemento de unidades comparables e de casos metafóricos en contraste. Exploraremos así mellor estes núcleos nos cales teñen lugar formas sociais específicas e culturalmente moi orixinais. O propósito das nosas etnografías multisituadas é de que sexan relacionadas a fin de que permitan un estudio comparativo e de contraste posterior. Para iso a Antropoloxía ofrécenos as súas propias perspectivas, fins e métodos, cun rigor conceptual e unha reformulación da mirada antropolóxica. A nosa énfase está nos aspectos cualitativos, o noso

interese céntrase nos aspectos morais (culturais), e para iso utilizamos unha metodoloxía distintiva e específica, a do traballo de campo antropolóxico.

1.2. METODOLOXÍA

"Yo vivo de preguntar,
saber no puede ser lujo.
Yo vivo de preguntar,
saber no puede ser lujo..."
(Silvio Rodríguez: El escaramujo)

A metodoloxía básica do antropólogo é o traballo de campo etnográfico⁽²⁾, e o obxectivo básico deste método é a investigación do comportamento sociocultural dun grupo humano definido como tal e o establecemento de xeneralizacións:

"La generalización es inductiva, consiste en percibir leyes generales posibles considerando casos particulares, es una adivinanza, un riesgo..."⁽³⁾.

Neste sentido o traballo de campo da antropoloxía trata de interpretar os feitos socioculturais e non simplemente describilos, porque os fenómenos, feitos e comportamentos sociais non son transparentes, e a clave para comprendelos está no desciframento do seu significado⁽⁴⁾. Os feitos non son transparentes porque están imbuídos de todo un mundo mental e relacional (crenzas, valores, actitudes, identidade...) que require comprensión e interpretación.

Se algo marca e distingue a disciplina da antropoloxía é o traballo de campo baseado fundamentalmente na convivencia co grupo estudado (non un paseo etnográfico), nesa convivencia o método de investigación fundamental é a observación participante⁽⁵⁾, un método que caracteriza e distingue a antropoloxía. Mediante esta observación prestamos atención aos fenómenos, actos, xestos e eventos; pero observar non é o mesmo que ver ou visionar; observar é mirar con categorías e ideas desde un posicionamento mental, o do investigador, que observa co obxectivo de describir e interpretar a cultura do grupo observado. A observación en antropoloxía debe ser observación

participante coa xente que estudia. Tradicionalmente considerada unha metodoloxía menor, quizais pola súa menor formalización, posúe grandes vantaxes e aplicacións: A rica e fonda información que achega, a súa fiabilidade e a gran contextualización dos datos obtidos, a descrición de estruturas informais (algo máis difícil para outras metodoloxías máis formais), a atención in situ aos ciclos de actividade e aos procesos, etc. A observación participante implica un xogo de distancias co grupo estudado; por unha banda hai que achegarse con proximidade ao observado, o que implica unha participación nas súas actividades normais e extraordinarias no contexto mesmo dos actores sociais, pero por outra esixe unha estrañeza ante o propio (na investigación aquí presentada) ou axeno (outra cultura), unha distancia crítica do método entre o observador e os observados para comprender así mellor a cultura. Polo tanto hai que aprender a entrada no grupo e as normas de trato e naturalidade, e tamén hai que participar con eles para comprender o manexo da súa cultura e os seus sentidos. Isto esixe todo un proceso de adaptación persoal mutuo e de asimilación cultural que coa longa convivencia pode chegar a facerse espontáneo. No proceso de adaptación persoal é moi importante a aprendizaxe da fala local e a atención á linguaxe, é moi importante porque a fala achéganos á comprensión de significados, e, ao mesmo tempo, a partir da linguaxe os actores non só describen as súas accións significativas, senón os seus sentimentos, pensamentos, asociacións, avaliacións e valoracións; en definitiva, os actores expresan mediante a linguaxe os seus modos culturais de percibir e pensar, e o noso labor é entender o que significan as cousas para o grupo humano estudado.

Unha operación interrelacionada coa observación é o rexistro da observación no tradicionalmente chamado "caderno de campo"; este tomar notas e a súa ordenación no "diario de campo" serven a un control do proceso da investigación mediante a descrición detallada da vida social, a creación dun texto no seu contexto e tamén dunha ordenación en epígrafes. Tamén debemos realizar un control e unha avaliación sobre a representatividade dos nosos informantes, de cara a obter unha pluralidade de lentes o máis rica posible sobre os feitos sociais estudados. No rexistro da observación é cada vez máis fundamental o magnetófono, a cámara fotográfica, a cámara de vídeo (etnografía visual) e o ordenador. Este rexistro da observación vén ser un paso

intermedio cara á redacción final da investigación, na cal hai que escribir un fío argumental e interpretar os sentidos da vida para o grupo humano estudado. Esta redacción da investigación non hai que entendela, ao meu modo de ver, como un abandono radical do traballo de campo ou unha interrupción do mesmo, senón máis ben como unha parte máis do traballo de campo, caracterizada pola reflexión sobre o grupo estudado e a súa cultura, en diálogo coas notas de campo e outros rexistros de información.

Esta metodoloxía da observación participante é de longa duración e de resultados moi productivos, pero non basta por si só para obter tódolos datos que necesita o investigador, entre outras razóns porque non todo é observable no espacio e no tempo no que o antropólogo traballa. Para suplir e complementar esas dificultades, hai técnicas de grande valor no traballo de campo como son a entrevista informal, a entrevista semi-dirixida, a entrevista en profundidade, as enquisas, os diálogos informais, os grupos de discusión formalizados, as historias de vida, o uso de fontes históricas e documentais, a elaboración de censos, a realización de mapas mentais debuxados polos propios actores, etc.

Entrando xa nunha breve reflexión sobre o meu traballo de campo, as miñas pescudas dirixíronse basicamente cara á organización espacio-temporal da vila e ao seu proceso de urbanización, ás relacións entre o mundo rural e o mundo urbano, aos xeitos de concibir a tradición e a modernidade, e tamén á atención que a xente presta á súa historia para construír unha identidade. Pero estes puntos centrais da investigación ou obxectivos eran consecuencia da importancia que eses problemas culturais están a ter nas vilas galegas. Sen embargo tamén prestei atención a outras cuestións de estudio como a vivencia do global no local, os fluxos interculturais e as mudanzas na uso e organización do espacio, do tempo e da historia. A posta en práctica da observación participante supuxo unha intensa aprendizaxe sobre a convivencia nela e a participación na vida cotiá, nas festas, feiras, celebracións, plenos municipais, charlas, reunións, etc. Nalgúns intres o meu rol chegaba a ser reclamado polos propios locais como "escribiente", "fotógrafo" ou "cámara". A observación participante permitíume rexistrar e contextualizar unha enorme cantidade de datos no "diario de campo". O problema que se nos presenta, sobre todo por moitos empiristas, é o da contrastación e validación dos datos, pois a

observación do que ocorre ten un carácter aparente de singularidade (de certa irrepeticibilidade). Esta cuestión é discutible porque no fin o antropólogo encontra no seu proceso de observación moitas regularidades a partir das cales establecemos marcos interpretativos. Voltando ao problema da contrastación das nosas observacións, podemos resolver este de dúas maneiras non excluíntes:

1ª. Por medio dunha estratexia empírica de base ou de “obxectivación do inter-subxectivo”, que consiste no uso e complementación recíproca de técnicas de investigación formais e informais; dese xeito realicei unhas cen horas (aproximadamente) de entrevistas semidirixidas con informantes, gravadas en cintas magnetofónicas, e nas cales se constata o que se di, a quen se di, cómo se di, con qué posible sentido; ao mesmo tempo que realicei esas entrevistas a ferramenta do “diario de campo” permitíume reflexionar sobre o contexto de situación das entrevistas, a linguaxe non-verbal, o mobiliario, a división da vivenda e outros aspectos. Asemade realicei unha fonda investigación documental nos principais xornais (El Progreso e La Voz de Galicia), de cara a buscar unha “información quente” e crear unha etnografía local desde os anos 1960, data a partir da cal se comprendían moito mellor diversos problemas do presente inmersos dentro desa inmediata perspectiva histórica. Alén diso realicei unha enquisa a 100 persoas, de 25 items sobre a percepción e uso do espacio público da vila. Dita enquisa foi realizada o 13 de xuño de 1994, desde as 16:00 ata as 22:00 horas por todas as rúas e barrios da vila, os lugares da enquisa foron a mesma rúa, os bares e os comercios abertos ao público; o 90% dos entrevistados eran residentes na vila, e o 10% en parroquias do contorno; un 60% eran homes e un 40% eran mulleres. As preguntas da enquisa foron pensadas para respostas abertas. Os grupos de idade das persoas que respostaron á enquisa foron:

IDADE	Nº DE ENTREVISTADOS
14-20 anos	10
21-25	15

26-30	9
31-35	17
36-40	6
41-45	7
46-50	3
51-55	3
56-60	5
61-65	12
66-70	5
71-75	4
76-80	1
81-85	3
TOTAL	100 persoas

Tamén realicei outra enquisa de percepción do espazo a 80 nenas/os de entre 11 e 13 anos, e ademais unha enquisa de resposta escrita e aberta sobre os nenos da vila e os da aldea a dez mestres de primaria. Outra técnica fundamental foi a consulta e recolleita documental (documentación histórica como o Catastro de Ensenada, o Pascual Madoz, a revista Lucus, publicacións locais, folletos, datos estatísticos, bandos, decretos da alcaldía, documentos de ordenación urbanística...) que complementou e contrastou reciprocamente o resto das técnicas.

2ª. O problema da construción da etnografía tamén pode ser resolto por medio dunha estratexia humanista e reflexiva sobre a creación do coñecemento, que consiste no descubrimento do “outro” e do “eu” nunha experiencia sistematizada e racionalizada no proceso de traballo de campo. É por iso que para o antropólogo son fundamentais as innumerables conversas, preguntas, experiencias, rituais, etc. nas cales participa cos seus informantes. Máis que forzar os datos, construímos na nosa observación, é dicir, seleccionamos e excluimos aquilo que creemos menos importante para os nosos intereses de investigación. O antropólogo aprehende a realidade

sociocultural a través das unidades de observación (casa, familia, rúa, barrio, vila, aldea, cidade...); no noso traballo as fórmulas químicas son substituídas polas eleccións culturais dos seus propios protagonistas que dotan de sentido ás súas vidas e accións. Polo tanto, o que fai o antropólogo é coñecer aos individuos e grupos nos seus contextos, resocializarse e contaminarse de cultura nativa, producir e construír datos en contexto autoinstrumentalizándose a si mesmo como ferramenta fundamental de estudio. O antropólogo ten un sistema conceptual propio (o científico), coñece outro sistema conceptual (o nativo) e pode practicar outro sistema conceptual (o persoal); é neste triángulo donde se entende o “shock” cultural necesario para unha aprendizaxe persoal autoavaliativa.

Unha das experiencias que levei a cabo, ligadas a esta estratexia reflexiva de contrastación das nosas observacións, foi confrontar os meus textos (un dos obxectivos do traballo de campo) ao seren leídos e comentados por informantes privilexiados que criticaron as miñas descricións e interpretacións. Despois desta experiencia o que tiven máis claro non foi só a proxección persoal do antropólogo nas monografías antropolóxicas, porén tamén que a etnografía é unha “realidade negociada”⁽⁶⁾ nun proceso de encontro e intercomunicación entre o antropólogo e o grupo humano estudado.

Integrando unha e outra estratexia no texto final segúin unha certa dialóxica segundo a cal distingo ben entre as miñas interpretacións (que son interpretacións de interpretacións), as interpretacións nativas (os textos entre comiñas “.....”), e as reconstrucións aproximadas das interpretacións das persoas (os textos entre aspas `.....´). Este exercicio dialóxico permite certa contrastación, validación e crítica por parte do lector, aínda que, sen caer nun inxenuismo extremo, o texto antropológico é sempre unha construción cultural do propio antropólogo que realiza un exercicio de autoridade do coñecemento como ritual característico da tribu antropolóxica.

Seguindo esta dialóxica, o discurso da xente estará xeneralmente realizado en idioma galego, pero pode ser un galego con castelanismos e xiros incorrectos desde o punto de vista da norma, é dicir estamos ante un idioma fresco, vivo e procesual na súa fala, de grande interese para estudar desde a antropoloxía lingüística. En contraste coa fala da xente, o investigador adopta no texto un galego normativizado que se confronta co galego da zona en certo

grao e medida. Ao nivel da palabra hai que ter en conta que algunhas palabras entre comiñas son conceptos e categorías culturais locais de grande importancia; pero outras veces é o investigador quen pon entre comiñas termos antropolóxicos propios da disciplina. A actitude do antropólogo é fundamental neste aspecto da lingua da xente, pois o que tratei de facer é de respectar a fala orixinal e de reproducila dese xeito para dar riqueza dialóxica e mostrar a multidiversidade dentro dunha mesma cultura. Esta actitude pode favorecer posteriores análises de tipo lingüístico, pero tamén amosa o grao de proceso do contacto interlingüístico (castellano, galego normativizado, galego vernáculo) ocorrido en Galicia.

1.3. O PROCESO DA INVESTIGACIÓN

Os antecedentes desta investigación teño que poñelos en relación cun primeiro traballo de campo antropolóxico realizado durante os veráns de 1990, 1991 e 1992 na parte occidental de Asturias. O dito traballo estaba dirixido polo profesor Fernández de Rota dentro do proxecto "Nos lindeiros da galeguidade", subvencionado polo Consello da Cultura Galega. O obxectivo fundamental dese proxecto era indagar sobre os problemas da identidade alén das fronteiras administrativas de Galicia, e concretamente nas zonas limítrofes con Asturias, León, Zamora e Portugal. Conto todo isto porque a investigación aquí presentada constitúe un "choque cultural secundario"⁽⁷⁾, é dicir, unha visión do grupo estudado con ollos non só propios, senón tamén a través do primeiro grupo estudado e da experiencia de campo que esa primeira investigación me aportou. O proceso de investigación do traballo aquí presentado ten o seu antecedente inmediato no ano 1992, data na cal iniciei unha investigación no municipio de Palas de Rei sobre o "patrimonio inmobiliario" e o "patrimonio inmaterial"⁽⁸⁾. Esta investigación prolongouse durante o ano 1993 e foi compatibilizada coa realización dos cursos de doutoramento en antropoloxía na Universidade de Santiago. Interrompín esta investigación de campo durante os meses de novembro e decembro de 1993 e xaneiro de 1994, nos cales realicei unha estadía de investigación no Dpto. de Antropoloxía Social da "Universidad Complutense de Madrid". A partir de febreiro de 1994 iniciei o traballo de campo da tese de doutoramento na vila de Palas de Rei e na comarca da Ulloa baixo a dirección do profesor José Antonio Fernández de Rota. O dito traballo

de campo estaba enmarcado dentro dun proxecto de investigación antropolóxica sobre a vivencia da tradición e da modernidade nas vilas galegas⁽⁹⁾. O meu traballo de campo na vila de Palas de Rei e na comarca da Ulloa foi interrompido en dúas ocasións, a primeira entre xaneiro e maio de 1995, realizando unha estadía de investigación na "Università degli Studi di Milano" (Italia), a segunda entre febreiro e abril de 1996 no "Department of Social Anthropology-University of Edinburgh" (Escocia). Na primeira estadía, a prolongación da investigación plasouse nunha primeira reflexión sobre o traballo de campo realizada ata a data e na redacción dunha memoria de licenciatura, presentada en novembro de 1995 na Facultade de Xeografía e Historia de Santiago de Compostela, orientada polo xeógrafo Rubén Camilo Lois González e co-dirixida polo antropólogo José Antonio Fenández de Rota. Na segunda estadía o traballo investigador centrouse máis na adquisición dun corpus teórico e dun marco de interpretación que axudara a comprender mellor o obxecto de estudo. A redacción do traballo final prolongouse entre xuño e decembro de 1996, pero continuando nesas datas o traballo de campo e tamén presentando a diversos protagonistas do estudio os meus manuscritos para o seu posterior comentario e discusión. Esta experiencia proporcionoume unha riqueza de miras maior, e tamén unha contrastación e unha validación das miñas observacións e interpretacións.

A elección do tema de estudio teño que poñela en relación con diversos factores:

1. A preocupación polo estudio da relación entre os ambientes urbanos e rurais, e en particular polas vilas galegas como elos intermediarios entre eses dous mundos culturais e como espazos rurbanos orixinais e específicos.
2. O interese científico pola antropoloxía histórica e a antropoloxía urbana, ao cal acompañan unha formación específica en historia e antropoloxía histórica.
3. A necesidade de comprensión da batalla da cultura "tradicional" galega no contexto do mundo vilego. De cara a esa comprensión creo que cómpre interpretar a relación entre a vivencia da tradición e a vivencia da modernidade nos ambientes vilegos galegos, unha orixinal morfoloxía cultural pouco

estudiada desde a antropoloxía e que proporciona unha nova visión do cambio cultural na área cultural galega.

Por outra banda, a elección do locus de estudio (a vila de Palas de Rei e a comarca da Ulloa) teño que poñela en relación con diversos factores:

1. O afondamento do traballo de campo iniciado no ano 1992.
2. Ser nativo da área de estudio, asumindo o reto consciente das vantaxes e dificultades do traballo de campo e da posterior tradución cultural.
3. A coordinación dentro do contexto do grupo de investigación de Fernández de Rota, á hora de elixir os obxectos e locus de estudio, plantexándose coma necesario o estudio dunha vila do interior de Galicia que tivera grande interrelación e dependencia co seu contorno rural, en contraste con outras vilas do litoral e outras con desenvolvemento industrial.
4. A falta de recursos económicos suficientes para realizar traballo de campo noutra vila ou noutra cultura, nun marco político español de gobernos autónomos donde se valora máis o estudo das identidades culturais autonómicas que as doutras culturas, estudos necesarios para construír politicamente esas comunidades.
5. A posibilidade real e práctica de realizar un ritual de iniciación propio da tribu antropolóxica (o traballo de campo) que me permitira seguir un exercicio profesional na área da antropoloxía.

1.4. O ANTROPÓLOGO NATIVO: AUTOANTROPOLOXÍA

Neste método antropolóxico do traballo de campo, o que fai o antropólogo é usarse a si mesmo como instrumento de investigación. Neste usarse a si mesmo os informantes non son números clínicos nin átomos; pola contra, adoitan ser boas amizades e relacións persoais, de aí que o afecto e o desafecto polo grupo estudado cheguen a ser en moitos casos factores importantes; así o amor pode permitir unha mellor comprensión que o odio,

sempre combinado na súa xusta proporción cunha visión crítica da cultura estudiada.

A primeira vantaxe atopada ao enfrontarme co estudio sobre unha vila como Palas de Rei foi a de estar familiarizado previamente coa zona, dado o meu carácter de orixinario do concello. Neste sentido o traballo de campo foi unha especie de autoantropoloxía, unha observación un tanto peculiar e específica, na cal non é doado o distanciamento e o estrañamento para comprender mellor, porque o que sempre vemos e encontramos pode sernos familiar, mais non é necesariamente coñecido. O coñecemento derivado da observación participante implica chegar a unha comprensión da lóxica das súas relacións, é dicir, a miña familiaridade coa zona de estudio estaba seriamente comprometida por certas rutinas, hábitos, prexuizos e estereotipos; polo tanto, podo ter un mapa mais non comprender necesariamente os principios e mecanismos que o organizan.

O problema da observación como antropólogo nativo pon de manifesto a diversidade e especificidade que atopamos na nosa propia cultura, expresión dunha humanidade vivida dun xeito cultural específico e que esixe unha traducción; o certo é que o "outro" pode ser perfectamente un "nosoutros", e nosoutros somos nosoutros entanto que nos relacionamos con outros. O reto foi estudar o que de outro e alleo ten o tremendamente próximo, e recoñezo que non é fácil sorprenderse ante realidades excesivamente próximas; pero o cotián e o contiguo ocultan cousas tan sorprendentes como outros remotos mundos e vidas, mesmo ás veces máis. De tódolos xeitos intentei aprender que a verdadeira viaxe do descubrimento non consiste en buscar novas paisaxes, senón ter ollos novos, en investigar con sorpresa e curiosidade, en descubrirse a un mesmo, en inventarse, en pensarse, en autoimaxinarse e autocriticarse na profundidade dunha viaxe interior. É esta unha arte de coñecemento do "nós" e dos "outros" na que a nosa cultura é só unha das posibles, e na que a antropoloxía ensina unha ponte de comprensión e traducción. O risco do estudio da propia cultura está na parroquialización, no chauvinismo e na perda da perspectiva transcultural. Se ben é certo que temos superadas as barreiras lingüísticas, tamén é certo que corremos o perigo da trivialización da etnografía, sen enriquecela; por iso a antropoloxía "at home" debe implicar unha grande reflexión⁽¹⁰⁾, unha autoconciencia e unha perspectiva

autocrítica⁽¹¹⁾. Sen embargo os antropólogos nativos non estamos sempre libres da suposición epistemolóxica de que os nativos non son capaces de adquirir sistematicamente coñecemento⁽¹²⁾; fronte a esta suposición cabe unha nova concepción da antropoloxía como disciplina que nos capacita para comprendernos a nós mesmos en relación a outros. Non vou insistir aquí demasiado nas condicións subxectivas do traballo de campo, postas de manifesto por Rabinow⁽¹³⁾, nin tampouco na idea de que a observación implica unha interpretación⁽¹⁴⁾, e menos na importancia da escrita etnográfica⁽¹⁵⁾, pero si quixera determe uns intres na responsabilidade moral que o antropólogo nativo adquire cos estudosos, membros da súa mesma cultura. Este é un problema ético e epistemolóxico, se o antropólogo reflexiona sobre os seus prexuízos decátase das posibles posturas adoptadas ante a súa propia cultura:

1. Perseguir melloras socio-políticas e culturais, cara a unha antropoloxía aplicada e un activismo cultural.
2. O pesimismo ante esas posibles melloras.
3. O escepticismo e o relativismo.

Destas tres posturas éticas e epistemolóxicas despréndense diferentes graos de compromiso coa propia cultura, unha decisión difícil de tomar, e sobre a cal debemos reflexionar para mellorar o noso traballo antropolóxico, definindo hasta donde queremos involucrarnos e con que obxectivos.

O antropólogo nativo ten unha tarefa difícil á hora de establecer "distancia" entre el mesmo e a súa propia cultura⁽¹⁶⁾. Parto da idea previa de que establecer certa distancia co obxecto de estudio é necesaria para chegar a unha reflexión sobre unha cultura, ben sexa esta a propia cultura ou outra cultura distinta á do antropólogo. Este exercicio de estrañamento é máis doado cando estudias unha cultura que non é a túa. O distanciamento requírese non só no noso esforzo por establecer unha abstracción dos modelos de comportamento cultural, abstracción que conta coa nosa capacidade intelectual, senón que tamén se require na abstracción de modelos de comprensión dos significados. Isto é un labor complexo.

Por unha banda o antropólogo nativo está nunha posición ventaxosa para comprender as dimensións emotivas do comportamento. Sen embargo a

intensidade coa que os antropólogos nativos recoñecen e incluso identifican a dimensión emotiva pode ser un obstáculo para discernir modelos de comprensión cultural. Se os antropólogos non nativos teñen dificultades en evitar a imposición das súas propias categorías culturais e significados, os antropólogos nativos teñen a tarefa de distanciarse de si mesmos intelectual e emotivamente. Por outra banda hai grandes vantaxes no estudio da propia cultura. Os antropólogos nativos teñen un coñecemento íntimo das rutinas diarias que son excesivamente difíciles de observar para os estraños. Pero aquí teño que recordar que a descrición etnográfica non é tanto un anaco de realidade doutra cultura como unha realidade negociada e creada durante o encontro entre o antropólogo e os seus informantes; esa realidade non é nin do antropólogo nin dos informantes, é simplemente unha reflexión sobre a cultura. Os antropólogos nativos temos unha vantaxe inicial ao formarmos parte da sociedade estudada desde o comenzo (familiaridade lingüística e com outros códigos culturais), agás que traballen en segmentos da sociedade radicalmente diferentes do seu propio. Se logramos obter certa "distancia" coa cultura estudada podemos contribuír de xeito importante a un íntimo coñecemento da cultura estudada. A tarefa non é automática nin doada, e o certo é que os dous, antropólogo non-nativo e antropólogo nativo, conforman dous roles complementarios no estudio da cultura. A que eu denomino "distancia" debe ser matizada⁽¹⁷⁾, e creo que desa categoría debemos extraer consecuencias para o noso traballo. En primeiro lugar hai que considerar o posible nivel de distancia física co grupo humano estudado; o desprazamento faise necesario neste caso para o achegamento ao outro e á súa cultura, isto convértese en algo obvio. En segundo lugar, e no caso do antropólogo nativo, o feito de que dous individuos pertencen á mesma sociedade non significa que estean máis próximos do que estarían se fosen de sociedades diferentes, é dicir, neste nivel hai que ter en conta a distancia social cos estudados, polo tanto e por exemplo, falar a mesma lingua non exclúe que existan diferencias na pertenza a segmentos sociais diferentes; o antropólogo nativo ten inevitablemente que xogar co seu lugar na escala social, e del depende relativizalo e trascendelo para "poñerse no lugar do outro" e chegar a unha empatía básica co grupo humano estudado. O que quero destacar é que aínda estudiando a propia sociedade é posible ter unha experiencia de estrañeza e incluso de certo

choque cultural semellante á experimentada cando vas estudar outras sociedades e rexións "exóticas"; e esa experiencia de estrañeza lograda baixo unha distancia crítica convértese en necesaria se queremos estudar con rigor a cultura. Esta distancia crítica ha de entrar en interrelación co axioma de "poñerse no lugar do outro", para así nun xogo de contrastes servir como espello da sociedade estudiada. Neste punto creo conveniente lembrar a Geertz⁽¹⁸⁾, para quen, ao subliñar a natureza da interpretación do traballo antropolóxico, chama a atención de que o proceso de coñecemento da vida social sempre implica un grao de subxectividade, e que, por tanto, ten un carácter aproximativo e non definitivo, non está por iso proclamando a falacia do rigor científico no estudio da sociedade, máis ben a necesidade de entender este estudio coma un proceso interpretativo e hermenéutico. Neste sentido a versión aquí presentada está exposta a ser contrastada con outros estudos antropolóxicos de vilas galegas, con outros investigadores e con outras disciplinas, pero tamén está exposta á contrastación dos propios vilegos e xentes da zona de estudio, que negociaron connigo os significados da súa vida social e que seguen a negociar unha vez redactados os sentidos dos meus textos; é esta última experiencia dialóxica a que lle pode dar nova luz á investigación realizada, xa que a antropoloxía é unha obra aberta.

⁽¹⁾ BEIRAS TORRADO, X.M.(1972): O atraso económico de Galicia. Vigo: Galaxia.

⁽²⁾ LEACH, E.R.(1971, or. 1961): Replanteamiento de la Antropología. Barcelona: Seix Barral, p. 12 e ss.

⁽³⁾ Ob. cit. nota (2), p. 18.

⁽⁴⁾ LISÓN TOLOSANA, C.(1983): Antropología Social y hermenéutica. Madrid: F.C.E., p. 121 e ss.

⁽⁵⁾ SANMARTÍN, R.(1996): "La observación-participante", en GARCÍA FERRANDO, M.; IBÁÑEZ, J. e ALVIRA, F.(coords.): El Análisis de la realidad social. Madrid: Alianza, pp. 128-146.

⁽⁶⁾ CRAPANZANO, V.(1980) : Portrait of a Moroccan. Chicago: University of Chicago Press.

⁽⁷⁾ BOWEE, E.S. (1954): Return to Laughter: An Anthropological Novel. New York: Harper and Brothers. Esta autora é máis coñecida como Laura Bohannan.

⁽⁸⁾ Esta investigación foi patrocinada pola Sección de Etnografía (hoxe desaparecida) da Consellería de Cultura, e abarcou o que eles denominaban "patrimonio inmobiliario" ou "arquitectura popular" e o "patrimonio inmaterial" (celebracións cíclicas colectivas, literatura

oral, organización social, cosmovisión, asociacionismo, memoria histórica). O obxectivo concreto era cubrir fichas etnográficas que pouco espazo deixaban para a interpretación antropolóxica. A Sección de Etnografía só funcionou como tal uns tres anos na Dirección Xeral do Patrimonio Histórico e Documental, requisito do curriculum para ser director desa sección de etnografía era ser arquitecto técnico (sinalo isto sen tratar de infravalorar o positivo labor dalgúns dos seus responsables); todo iso dá idea da pouca importancia que a etnografía e a antropoloxía sociocultural teñen na Comunidade Autónoma Galega fóra de certos ámbitos universitarios e dalgúns museos etnográficos. Sobre este asunto ver:

-PEREIRO, X. (2001): "Reflexão sobre a antropologia na Galiza de hoje", en *Etnográfica*, vol. V (1), pp. 175-183.

⁽⁹⁾ "Tradición e modernidade en ambiente urbano galego"(1996-98), foi unha investigación patrocinada pola Consellería de Educación da Xunta de Galicia e dirixida polo catedrático da Antropoloxía Social da Universidade da Coruña: José Antonio Fernández de Rota. Pero os antecedentes da citada investigación están nunha anterior investigación sobre as vilas galega que produciu a seguinte publicación:

-FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A. (coord.)(1992): *Espacio y vida en la ciudad gallega*. A Coruña: Universidade da Coruña.

Na actualidade traballan na investigación sobre vilas galegas:

-José Antonio Fernández de Rota, sobre Betanzos (traballo publicado pola Fundación Caixa Galicia).

-Enrique Couceiro, sobre Tui e Valença do Minho (tese inédita).

-Luis Gárate Castro, sobre A Guarda (tese publicada pola Universidade da Coruña).

-Manolo Rubal Saavedra, sobre Ribadeo (tese en elaboración).

-Milagros Rumbo Torres, sobre As Pontes (tese inédita).

-María Jesús Pena Castro, sobre Noia (tese publicada pola editorial Toxosoutos).

-Xerardo Pereiro Pérez, sobre Palas de Rei (tese publicada parcialmente pola editorial Sotelo Blanco).

⁽¹⁰⁾ Sobre a noción de autoantropoloxía ver:

-AUGÉ, M. (1989): *L'Autre et le Semblable*. Paris : Presses du CNRS, p. 32. Este autor fala de "Antropología chez nous".

-STRATHERN, M.(1987): "The limits of autoanthropology", en JACKSON A.(ed.): *Anthropology at home*. London: Tavistock Publications, p. 17 e ss.

⁽¹¹⁾ NAZIF SHARANI, M.(1994): "Honored Guest and Marginal Man: Long-Term Field Research and Predicaments of a Native Anthropologist", en FOWLER, D.D. e HARDESTY, D.L.(eds.): *Others Knowing Others*. Washinton: Smithsonian Institution Press, p. 17.

COHEN, A.P.(1994): *Self Consciousness. An Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge.

Sobre o papel do antropólogo como "eu" pode consultarse o volume 16 (n.º 1) da revista "Anthropology and Humanism Quaterly" (marzo de 1991).

⁽¹²⁾ NAZIF SHARANI, M. (1994): ob. cit. nota (11), p. 18.

Unha polémica interesante entre un antropólogo nativo e outro non nativo é a protagonizada por Marshall Sahlins e Gananath Obeyesekere:

OBEYESEKERE, G. (1992): *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press.

SAHLINS, M. (1995): *How "Natives" Think, About Captain Cook, for Example*. Chicago: University of Chicago Press.

Nesta polémica mediou Clifford Geertz nun interesante e breve artigo:

GEERTZ, C.(1995): "Culture War", en *The New York Review of Books*, vol. XLII, nº 19, 30-11-1995, pp. 4-6.

⁽¹³⁾ RABINOW, P.(1992, or. 1976): *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Júcar.

⁽¹⁴⁾ Ob. cit. nota (5).

⁽¹⁵⁾ GEERTZ, C. (1988): El antropólogo como autor. Madrid: Paidós.
ARCHETTI, E.P.(ed.)(1994): Exploring the Written. Anthropology and the Multiplicity of Writing. Oslo: Scandinavian University Press, pp. 11-28.
BRUNER, E.M. (1985): "Ethnography as Narrative", en TURNER, V.W. e BRUNER, E.M.(eds.): The Anthropology of Experience. Chicago: University of Illinois Press, pp. 139-155.

⁽¹⁶⁾ Sigo nesta cuestión a OHNUKI-TIERNEY, E.(1984):" `Native´ anthropologists", en American Ethnologist, vol. 11 nº 3, pp. 584-586.

⁽¹⁷⁾ VELHO, G. (1981): "Observando o familiar", en Individualismo e Cultura. Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea. Rio de Janeiro: Zahar editores, pp. 121-132.

⁽¹⁸⁾ GEERTZ, C. (1995, or. 1973): La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa.

Capítulo 2: XEOGRAFÍA ANTROPOLÓXICA

2.1. Introdución

2.2. Marco global: O sistema territorial de Galicia

2.3. Localización da vila

2.4. Características demográficas

2.4.1. Evolución da poboación

2.4.2. A natalidade

2.4.3. A mortalidade

2.4.4. O crecemento vexetativo

2.4.5. O crecemento real

2.4.6. Os movementos migratorios

2.4.7. Estructura da poboación por sexo, idade e estado civil

2.4.8. Conclusións das características demográficas

2.5. Morfoloxía urbana

2.5.1. A configuración administrativa e territorial

2.5.2. A evolución do número de vivendas no século XX

2.5.3. O plano actual da vila

2.6. Estructura socioprofesional

2.7. Funcións do núcleo

Notas

2.1. INTRODUCCIÓN

Neste capítulo presento unha serie de características xeográficas e antropolóxicas da vila de estudio: localización espacial, demografía, morfoloxía, estrutura socioprofesional e funcións económicas, pero estas características son enmarcadas no contexto da comarca da Ulloa e na área cultural galega. Esta presentación ten a intención de contextualizar mellor e apoiar o posterior discurso, un discurso destacadamente antropolóxico, pero que se sentirá mellor sustentado unha vez reflectidos datos estatísticos oficiais, aínda que os datos non falan por si sós, e polo tanto faise necesaria a súa interpretación.

Esta presentación amparará afirmacións posteriores realizadas ao longo do estudio (ex.: a importancia dos ocupados no comercio) e terán aquí a súa referencia cuantitativa, non nun intento premeditado de separar, apartar ou deixar a un lado esta referencia cuantitativa, senón máis ben no propósito de interrelacionar variables de comprensión importantísimas que dese xeito serven de fito contextualizador á investigación.

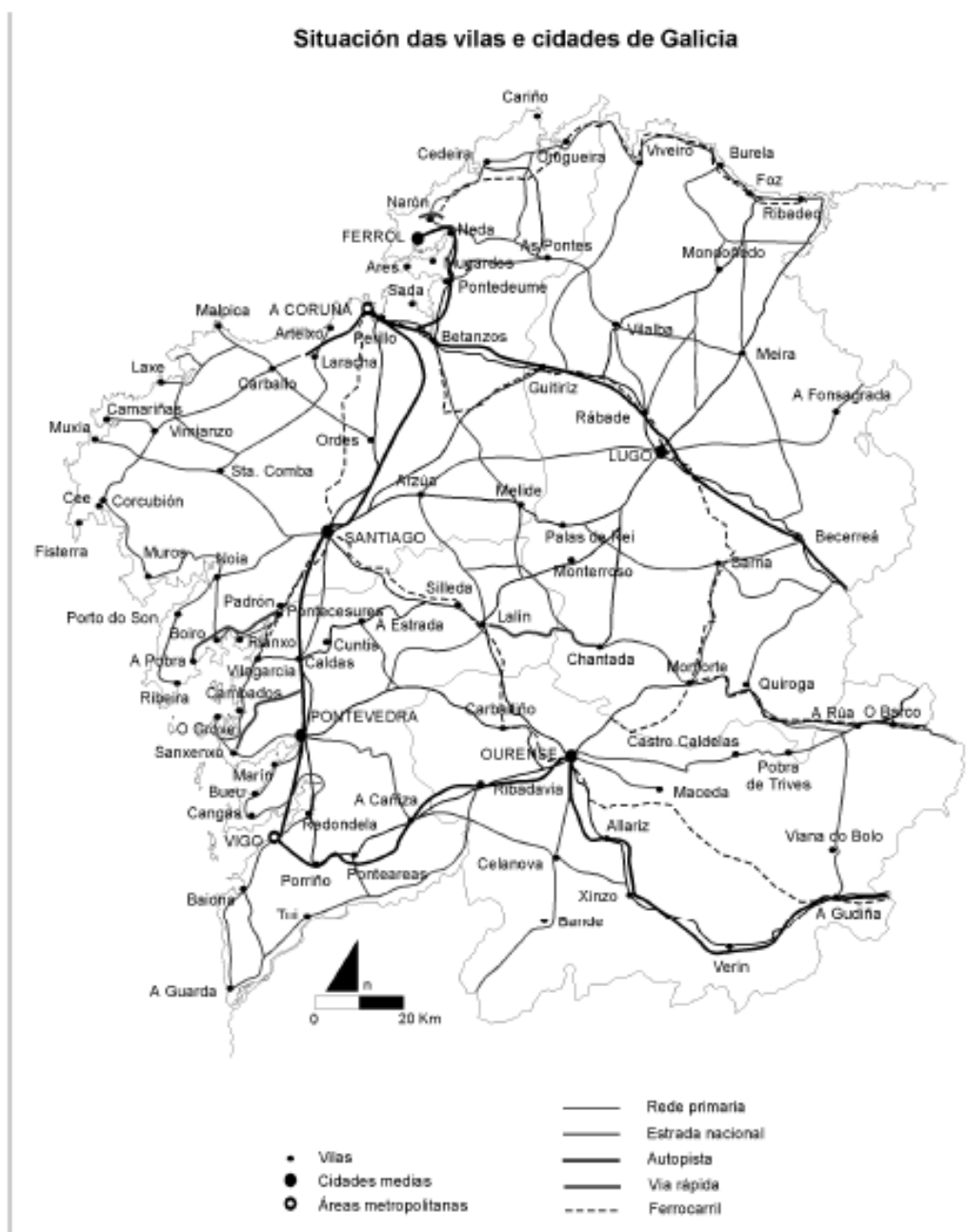
O título do capítulo, "Xeografía antropolóxica", responde a unha particular concepción desta relación interdisciplinar. Seguindo a Ellen⁽¹⁾, distinguimos a xeografía como aquela disciplina que trata das distribucións espaciais e das relacións entre entidades naturais e artificiais, e a antropoloxía como o estudio da cultura e a estrutura social de grupos humanos. Segundo o autor citado, a xeografía é unha descrición sintética rigorosa dun aspecto do comportamento humano, e a antropoloxía concéntrase no comportamento cultural aspirando a ser totalizadora, as dúas disciplinas naceron orientadas cara ao traballo de campo. Teño que engadir que cada unha delas concibe dun xeito específico o traballo de campo, así na antropoloxía está baseado na observación-participante prolongada e intensiva.

No nivel conceptual danse diferencias como a existente entre rexión (tradicionalmente usado polos xeógrafos) e área etnográfica ou cultural (zona ou territorio no cal os seus habitantes crean formas culturais relativamente moi similares), pero en ocasións os antropólogos tamén adoptaron o concepto de rexión (ex.: Malinowski cando trata os "kula"). O certo é que as interrelacións entre as dúas disciplinas son cada vez maiores (sobre todo nos países anglosaxóns), non temos máis que pensar na xeografía social, na xeografía da

percepción, na cronoxeografía e na xeografía do xénero. Tamén os antropólogos deixan de usar informacións xeográficas (ex.: os mapas e planos) como complementarias, para converterse en centrais nas súas investigacións (ex.: antropoloxía urbana, ecoloxía cultural).

O capítulo e o seu título responden a unha interdisciplinariedade entre as dúas materias que creo que contribúe a unha visión totalizadora da realidade social e humana. Neste caso non se entenden a unha sen a outra, o capítulo non pretende ser unha simple presentación de datos obtidos de numerosas fontes oficiais sen adentrarnos nunha interpretación de tipo máis cualitativo, unha interpretación na cal as persoas viven culturalmente en humanidade e especificidade. Polo tanto, pretendo fuxir da práctica dun reduccionismo mediante o cal as persoas se restrinxen a simples números e estatísticas, práctica disimulada baixo unha pretensión de empirismo obxectivista.

Non quero desprezar con isto a importancia das estatísticas para a comprensión dos fenómenos socioculturais, pero si quero destacar a necesidade do seu uso en combinación de perspectivas cualitativas, e non sempre ao servizo dun cuantitivismo esaxerado. Esa interrelación pode tamén contribuír a evitar e contrastar visións cualitativas demasiado estereotipadas ás veces. Tampouco pretendo afirmar unha nova disciplina, só quero destacar a riqueza da práctica da interdisciplinariedade para abordar a realidade sociocultural. Un bon exemplo desta práctica interdisciplinar entre a xeografía e a antropoloxía é o traballo de Rubén Lois⁽²⁾ sobre a gandería na comarca da Ulloa, a súa formación e perspectiva son as da xeografía, pero a súa mirada é sempre antropolóxica, dunha grande riqueza. Na obra percíbese constantemente a cualidade da convivencia na zona e o coñecemento in situ, a mirada interior e a mirada exterior, en definitiva: un achegamento profundo e totalizador a unha realidade humana.



MAPA 1: SITUACIÓN DAS VILAS E CIDADES DE GALICIA

2.2. MARCO GLOBAL: O SISTEMA TERRITORIAL DE GALICIA (Ver mapa 1)

Frecuentemente Galicia é caracterizada coma un territorio cunha forte oposición entre as áreas urbanas e as zonas rurais. Pero esta visión é demasiado simplificadora, dicotómica e equívoca para coa realidade, que resulta moito máis complexa. Esta complexa realidade está chea de matices, e que algún autor sintetiza do seguinte xeito⁽³⁾:

- 1.As aglomeracións de tipo metropolitano da Coruña e Vigo.
- 2.As cidades medias de Santiago de Compostela, Ourense, Lugo, Pontevedra e Ferrol.
- 3.Un sistema intermedio entre o urbano e o rural: os "continuum" rurbanos, a urbanización difusa, as pequenas cidades, as vilas e as pequenas vilas.
- 4.Un sistema rural no cal predomina a dispersión: aldeas e lugares.

Outra clasificación tipolóxica ou esquema de comprensión é aquel que describe estratos urbanos, semiurbanos, semirurais e rurais⁽⁴⁾. En realidade, estas tipoloxías son deudoras daquel esquema dicotómico do cal falamos ao principio e poñen de manifesto un conxunto de problemas⁽⁵⁾ á hora de definir e delimitar espazos urbanos e rurais nun proceso de urbanización global como é o que estamos a vivir. A necesidade destas tipoloxías non é posta en causa, pero si ás veces o seu excesivo reduccionismo de complexas realidades, que é utilizado para "mapear" o territorio a dominar con políticas de planificación.

Seguindo a primeiro tipoloxía, que cremos máis operativa, afírmase a dispersión⁽⁶⁾ como característica fundamental do chamado "medio rural galego", fronte á concentración que se produce nas cidades e vilas, pois ben, esa característica descritiva ben destacada aínda hoxe, segue a ser un trazo definitorio que cómpre salientar para entender o sistema territorial galego, basta considerar que das 63.613 entidades de poboación rexistradas no Nomenclátor de España, 31.695 (49,8 %) corresponden a Galicia (5,9 % do territorio do estado español). Este rasgo motiva graves problemas de conexión e articulación dentro do sistema.

Outro dos trazos definitorios do sistema territorial galego é o incremento da poboación que reside nas cidades, incremento que vai do 12 % en 1900 ata o 35,5 % no 1996. Tamén hai que considerar outras importantes características deste sistema territorial⁽⁷⁾ como son: a litoralización, o incremento da poboación que reside nas vilas e pequenas cidades (36,4 % no 1996), a despoboación do medio rural (28,1 % no 1996), e o retroceso demográfico da Galicia interior (provincias de Lugo e Ourense). A litoralización⁽⁸⁾ é un fenómeno dialéctico do sistema territorial galego, que se vertebra en dúas Galicias, a Galicia litoral e a Galicia interior. A Galicia litoral está formada polo eixo urbano/rurbano litoral

que parte de Ferrol e chega á fronteira portuguesa. A Galicia interior é por contraste a definición do resto do territorio galego, máis caracterizado pola maior extensión territorial do medio rural. Na Galicia litoral a densidade demográfica é moi elevada e nela se localizan as principais cidades (Vigo, Santiago, A Coruña) e tamén grande parte da carga empresarial e comercial de Galicia. Na Galicia interior a densidade demográfica é menor, e a actividade agraria é aínda moi importante. Aínda así, configura pequenos núcleos terciarios ou vilas, que dependen para ocupacións de certa especialización das capitais provinciais, as cidades de Lugo e Ourense.

Neste contexto dual, o obxecto de estudio que nos ocupa na nosa investigación, as vilas, configúranse como elementos organizadores do espazo, pero a dita configuración é distinta segundo o seu encadramento no litoral ou no interior de Galicia ao relacionar distintos tipos de polos, cidade-campo-mar no primeiro caso e cidade-campo no segundo. As vilas do interior⁽⁹⁾ adoitan organizar o seu municipio e a súa comarca e representan o contrapunto da despoboación do medio rural ao tenderen a manter e/ou incrementar a poboación.

As vilas son núcleos urbanos distribuídos polo territorio, xeneralmente un núcleo terciarizado⁽¹⁰⁾ que organiza unha comarca socio-económica de ámbito supramunicipal; polo tanto, baixo estes criterios, é fundamental o seu papel de ordenación dun territorio rural circundante e de elo entre o urbano e o rural. As vilas son cabeceiras municipais e/ou comarcais nas cales a dotación de servicios (administrativos, educativos, comerciais, xudiciais, bancarios etc.) é fundamental para o seu contorno. Pero a súa heteroxeneidade distínguese dentro de diferentes tipoloxías e distintos modelos de vila que podemos atopar. Xa insinuamos anteriormente a distinción entre vilas do litoral e vilas do interior. Entre as vilas do interior galego o xeógrafo Rodríguez González⁽¹¹⁾ distingue baseándose na peculiar relación co contorno territorial que organicen, entre:

1. Vilas dos espazos de montaña.
2. Vilas dos espazos agrarios.
3. Vilas de diversificación económica.

Antes de explicitar a súa tipoloxía hai que destacar que na súa investigación interrelaciona vila e comarca como pezas mestras da organización espacial do interior de Galicia, tratando só as vilas cabeceira de comarcas como obxectos de estudo. Polo contrario a miña preocupación non é crear unha tipoloxía, senón que é descubrir os fluxos (sentido cultural) entre a cidade, a vila e a aldea. Eses fluxos, como veremos, converxen intensamente na vila, onde se confrontan o "global" e o "local" como tipos socioculturais ideais.

Continuando coa análise de Rodríguez González, entre as vilas dos espazos de montaña son centros terciarios rectores dos espazos comarcais de montaña: Meira, Fonsagrada, Becerreá, Quiroga, Pobra de Trives, Viana do Bolo e Bande, que se corresponden co sector oriental da comunidade autónoma galega, a excepción de Bande (Sur de Ourense). Este sector oriental experimenta desde os anos 60 deste século XX un descenso poboacional acusado (proceso xeral que afecta a todo o estado español), pero, pola contra, as vilas incrementan a súa poboación nun 25% aproximadamente desde o mesmo período.

Estes procesos demográficos hai que poñelos en relación cos cambios socioeconómicos operados desde os anos 60: modificacións nas estruturas agrarias (da autarquía ao modelo de mercado), excedentes poboacionais, declive económico, emigración. Do segundo tipo son as vilas dos espazos agrarios: Mondoñedo, Vilalba, Monterroso, Chantada, Maceda, A Rúa, Allariz, Xinzo, Celanova, Ribadavia, A Cañiza, Melide, Arzúa, Negreira e Santa Comba. Estas poboacións son herdeiras dos centros periódicos de intercambios agrarios no medio rural, as feiras, e están intimamente relacionadas coas actividades económicas agrarias ás que grandemente serven, contribuíndo decisivamente á modernización da actividade agro-gandeira. Estes asentamentos son, polo tanto, centros de servizos, pero tamén centros de relacións sociais e centros xeográficos comarcais. Coma no anterior caso a regresión demográfica do seu contorno rural, un fenómeno tipicamente urbano ao meu entender, contrasta coa fixación e o incremento demográfico das vilas (visión optimista), pero o desenvolvemento destas pasa aínda pola dependencia da actividade agropecuaria. Por outra banda non contan aínda cun impulso dun desenvolvemento autónomo e alternativo, aínda que ao meu modo de ver xa hai algunhas vilas que camiñan na busca de novas alternativas

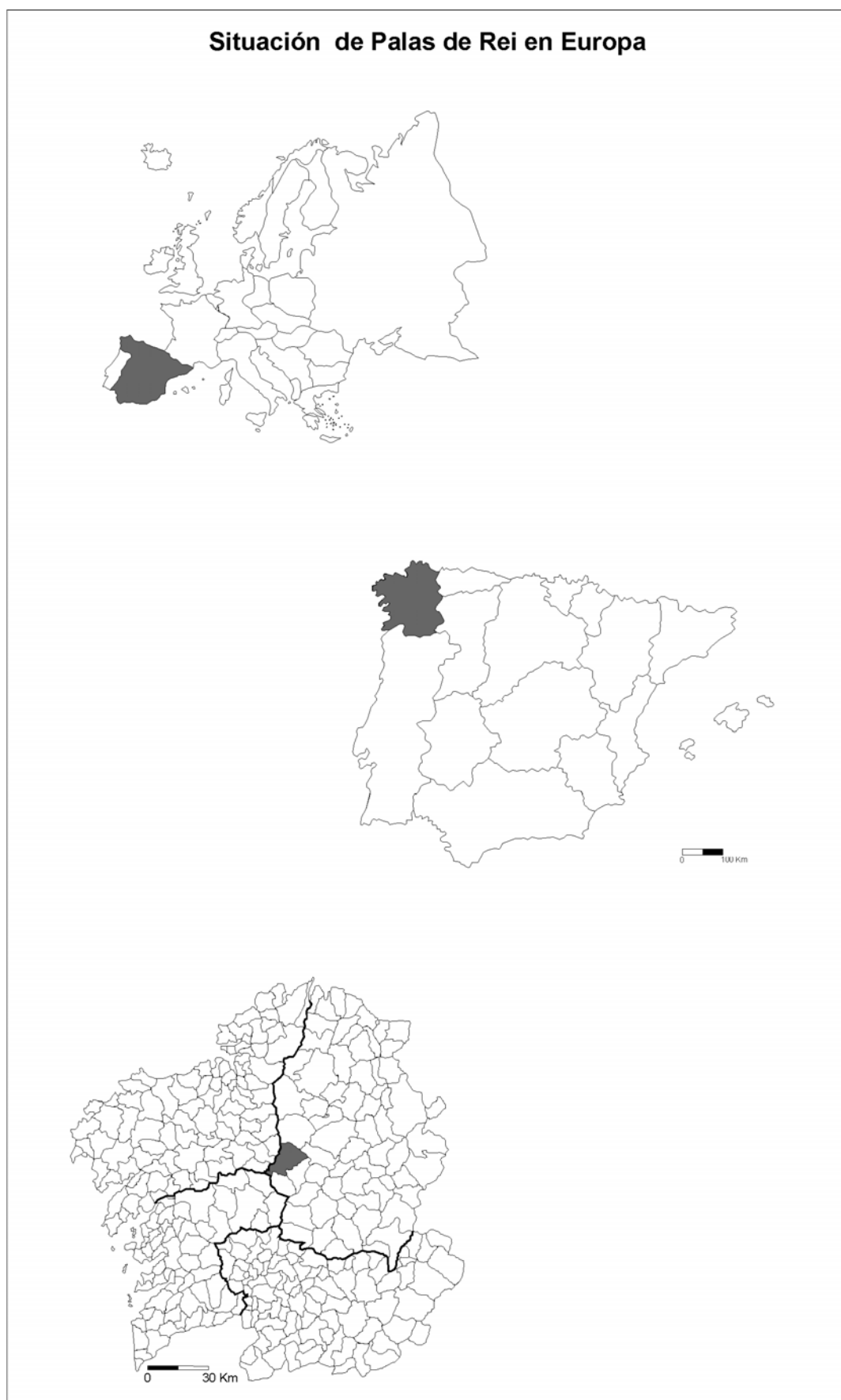
ás actividades agro-gandeiras. Exemplos disto último son os casos de Melide e Arzúa, a primeira na procura dun polígono industrial, a Segunda na aplicación dun programa "Leader" (C.E.E) na comarca. Tamén, segundo o meu criterio, Palas de Rei, a vila investigada por min, entraría dentro desta tipoloxía, compartindo con Monterroso funcións e significados de cabeceira comarcal da comarca da Ulloa (veremos isto en xogo creativo e detalle etnográfico ao longo da investigación).

Xa finalmente en terceiro lugar, hai que ter en conta as vilas de economía diversificada: Sarria, Monforte, O Barco, Verín, Carballiño, Lalín, A Estrada, Ordes e As Pontes. Son todas elas pequenas cidades que combinan actividades terciarias, comercio e servizos, con outras de carácter productivo e industrial. Así mesmo teñen un recoñecemento de escala inmediatamente inferior ás sete cidades maiores de Galicia, tanto pola ausencia de asentamentos entre 20.000 e 80.000 habitantes como polas actividades e funcións que concentran. Característica común destas pequenas cidades é o espectacular ritmo de crecemento demográfico, edificativo e funcional a partir da década dos sesenta, que favorece un rápido proceso de urbanización e desenvolvemento para este tipo de vilas. Tamén gozan dunha localización estratéxica, dunha grande accesibilidade respecto á rede viaria rexional, e duns volumes demográficos sempre superiores aos 5.000 habitantes. Todos estes factores adscriben a estas pequenas cidades unha grande atracción e reclamo para o retorno de moitos emigrantes, peza importante no crecemento demográfico e económico de grande parte das vilas galegas. Pero, a pesar do espectacular proceso de urbanización destas vilas de economía diversificada, tampouco isto puido frear o descenso demográfico do seu contorno rural entre un 20 e un 25% desde os anos 60. Un factor máis a considerar no caso destas vilas de economía diversificada ten a ver cun principio de economía política segundo o cal, estas vilas teñen un mellor e máis fácil acceso aos recursos debido aos intereses políticos que se moven nelas. Eso axuda a explicar os grandes investimentos nas mesmas do goberno autonómico, estatal e europeu.

Habitantes de dereito por entidades de poboación: Galicia

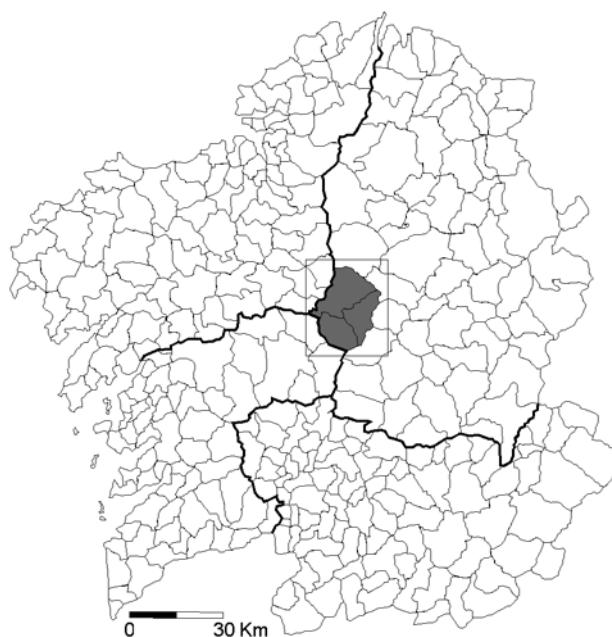
En aldeas	600.608 persoas
En caseríos	9.398 persoas
En lugares	780.174 persoas
En cidades	866.329 persoas
En vilas	337.077 persoas
En urbanizacións	12.743 persoas
Noutras	136.293 persoas
TOTAL	2.742.622 persoas

(Fonte: INE. Nomenclátor 1996)



MAPA 2: SITUACIÓN DE PALAS DE REI EN EUROPA

Situación da comarca da Ulloa en Galicia



MAPA 3: SITUACIÓN DO MUNICIPIO DE PALAS DE REI EN GALICIA



FOTO: CASTELO DE PAMBRE (CONCELLO DE PALAS DE REI)



FOTO: QUEIXO DA ULLOA



FOTO: PAISAXE DA ULLOA, SAMBREIXO.

2.3. LOCALIZACIÓN DA VILA (Ver mapas 2 e 3)

A vila de Palas de Rei⁽¹²⁾ atópase situada na parroquia de San Tirso de Palas de Rei, no municipio do seu mesmo nome, ao Sudoeste da provincia de Lugo, nas terras da comarca da Ulloa, no centro de Galicia. A vila e o municipio están intimamente ligados ao Camiño Francés de Santiago de Compostela, na vila de Palas iniciábase a última etapa ata Compostela, segundo o Códice Calixtino. Santiago de Compostela, a capital de Galicia, dista de Palas uns 72 kilómetros e Lugo, a capital provincial, uns 35 Km; por último a capital do partido xudicial, Chantada, tamén dista uns 35 Km. A principal vía de comunicación é a que une Lugo e Santiago (C-547), e a segunda en importancia é a que une a vila de Friol (Norte) coa cidade de Ourense (Sur). En canto aos aspectos orográficos que inciden sobre a localización da vila destaca o grao de altitude:

"E seguindo cara ó oeste, descendemos ó bloque achairado dos 500/600 metros en Palas de Rei, que se estira de novo en dirección a Melide..."⁽¹³⁾.

O núcleo da vila sitúase sobre unha pequena pendente inclinada lixeiramente cara ao Oeste e ao Sur. A súa localización está intimamente relacionada con factores socioculturais, e posteriormente veremos de qué maneira.

2.4. CARACTERÍSTICAS DEMOGRÁFICAS

2.4.1. Evolución da poboación

En Galicia só 84 dos 315 concellos experimentaron un incremento demográfico (Fonte: La Voz de Galicia, 9-11-1997, p. 8, referente ao padrón de 1996). Isto é visto xeralmente como unha “realidade obxectiva” e un problema enormemente negativo, cando verdadeiramente esas estatísticas só representan unha imaxe e un filtro de algo complexo que se quere aprehender e facer máis dixerible politicamente e mediaticamente. É por iso que debemos ir ao fondo da sobrexeneralización afirmada polas estatísticas, que só describen algúns aspectos da realidade. Basta pensar na importancia que en Galicia ten o que podemos denominar como “pendularismo”, entendido como aqueles movementos cara as segundas residencias nas fins de semana, nos periodos de vacacións, etc. Aínda que as estatísticas definan a esas persoas como membros de só un concello (xeralmente dun concello de gran concentración de poboación), desde o punto de vista antropolóxico é preciso salientar que viven e forman parte de dous, e son identificados como membros do corpo identitario dos dous, aínda que só paguen impostos municipais nun deles. As estatísticas priman o criterio de residencia (a través do empadronamento), a definición da identidade prima tamén outros criterios como son os de nacemento e/ou filiación. Estamos por tanto ante unha complexa realidade que é preciso ter en conta para entender, comprender, interpretar as realidades socioculturais, e para logo poder deseñar políticas e modelos de intervención axeitados.

A continuación podemos ver algúns datos da evolución demográfica referidos ao concello e á vila de estudo, intentando colocar estes datos en marcos contextuais comparativos que ilustren mellor os procesos.

Anos	Población municipal de feito
1842	3.224

1860	8.050
1877	8.253
1887	8.629
1900	9.800
1910	10.609
1920	11.230
1930	11.094
1940	12.189
1950	10.044
1960	8.674
1970	6.496
1980	6.398
1981	6.323
1991	4.812
1992	5.004 (Poboación de dereito)
1993	4.953 (Poboación de dereito)
1994	4.936 (Poboación de dereito)
1995	4.916 (Poboación de dereito)
1996	4.537 (Poboación de dereito)

Os anteriores datos sobre a poboación do municipio⁽¹⁴⁾ foron obtidos dos diferentes censos de poboación. A densidade demográfica no 1991 era de 24,06 habitantes por quilómetro cadrado, sobre un territorio municipal de 200 kilómetros cuadrados (un dos máis grandes de Galicia), o que representa unha escasa ocupación humana do territorio. Pero esta afirmación sobre a escasa ocupación humana do territorio debe ser relativizada e matizada, pois calquera observador da paisaxe pode decatarse do intenso uso antrópico e agrario que se practicaba sobre todo o contorno e que na actualidade tende a diminuír e a ser infrautilizada. Nunha prospección, os fitos do pasado (ex.: valados...) debuxan unha paisaxe intensamente ocupada, aínda que hoxe se nota sobre esta paisaxe o impacto da regresión demográfica: terreos sen cultivar, casas abandonadas, etc. Sen embargo estes elementos da paisaxe combínanse con outros nada despreciables que matizan a escasa ocupación humana do territorio: casas rehabilitadas para as vacacións e o turismo rural, segundas

residencias, pistas asfaltadas en todas as aldeas, hortas cheas de produtos traballadas nas fins de semana, etc.

No municipio⁽¹⁵⁾ existen 43 parroquias, e un total de 306 entidades de poboación. A evolución da poboación no concello⁽¹⁶⁾ ten no século XX dúas etapas claramente diferenciadas. Durante a primeira, ata 1940, produciuse un incremento no número de habitantes, consecuencia do elevado crecemento vexetativo, a pesar da emigración cara a Cuba e Arxentina do primeiro tercio do século. A partir do ano 1940 a poboación reduciuse en máis da metade, inciden neste descenso a partida cara a Europa (Suíza, Francia, Alemaña) e cara ás áreas industrializadas do estado español (País Basco e Cataluña) que culmina xa iniciada a década dos setenta. Ademais, desde mediados dos anos corenta, as taxas de natalidade comezaron a descender en todo o interior galego. Se observamos a poboación de feito dos outros municipios da comarca da Ulloa no censo do 1991, o municipio de Antas ten 3.122 habitantes (103 Kms cadrados e 32,2 h./Km. cadrado) e o de Monterroso (114 Kms cadrados e 40,1 h./Km. cadrado) ten 4.746. Son concellos que sofren similares procesos de decadencia, se ben máis intenso en Antas e máis moderado en Monterroso, debido sobre todo ao retorno de emigrantes e á instalación de industrias e servicios na capital municipal.

O descenso demográfico⁽¹⁷⁾ nestes tres concellos da comarca da Ulloa (Antas de Ulla, Palas de Rei e Monterroso) estímase nun 25% entre 1985 e 1995, polo tanto o proceso non está detido e moito menos freado. Esta baixa demográfica é sintomática do que acontece en toda a provincia de Lugo, xa que Lugo é a 2ª provincia do Estado español en perda demográfica (-3,36) despois de Teruel (-3,91), (fonte: El País, Domingo, 31-8-1997, p. 12, referente ao Padrón de 1996).

Pola contra o veciño concello de Melide presentaba no censo de 1991 unha poboación de feito de 8.210 habitantes, Melide, na provincia da Coruña, pero limítrofe co municipio lucense de Palas de Rei, representa nestes intres a imaxe da modernidade e o progreso de toda esta área do centro de Galicia e, polo tanto, exerce como polo de grande atracción. En Palas de Rei adoita dicirse que "en Melide sempre foron máis espabilados" en relación co seu espírito comercial e emprendedor, Melide une a esas razóns culturais de peso unha excelente accesibilidade como cruce de vías de comunicación principais,

unha orografía en planicie que facilita a planificación urbana e o crecemento, atraendo consigo moitos emigrantes retornados da súa comarca (Terra de Melide) e doutras do arredor (A Ulloa).

Pola súa banda a capital municipal de Palas de Rei experimentou a seguinte evolución poboacional⁽¹⁸⁾:

Anos	Nº de habitantes
1845	169
1900	296
1910	469
1920	523
1930	654
1940	652
1950	769
1960	843
1970	793
1981	921
1991	869
1996	845

Como podemos apreciar este núcleo reflicte un progresivo e lento ascenso do número de residentes nesta centuria, só detido pola incidencia da Guerra Civil Española e as consecuencias da emigración dos anos sesenta a Europa, ao País Basco e Cataluña. Nos anos 80 e 90 o descenso é motivado pola emigración ás cidades galegas fundamentalmente. A súa funcionalidade, que veremos en profundidade máis adiante, hai que poñela en relación coa instalación de servicios públicos e privados, que a converte nun lugar central de venda e intercambio, outro factor importante é o retorno de emigrantes.

No censo do 1991 as familias censadas na capital municipal, eran 332. En relación comparativa con outras capitais municipais observemos os seguintes datos:

-Melide (1991): 4.430 h., multiplicando por cinco a poboación de primeiros de século.

- Arzúa (1991): 2.527 h., multiplicando por tres a poboación do 1900.
- Monterroso (1991): 1774 h. (poboación de dereito).
- Antas de Ulla (1991): 509 h.
- Palas de Rei (1991): 867 h. (poboación de feito).

De tódolos xeitos hai que matizar estes datos estatísticos e considerar a poboación estacional censada noutros concellos de Galicia, orixinaria destas vilas, que regresa as fins de semana a elas; no caso da vila de Palas a estimación de conxunto eleva a poboación da vila a 1.300 habitantes⁽¹⁹⁾.

2.4.2. A natalidade

Décadas	Taxa en tanto por mil (Palas de Rei)
1901-1910	32,9
1911-1920	27,5
1921-1930	26,5
1931-1940	22,3
1941-1950	22
1951-1960	19,4
1961-1970	17,4
1971-1980	10

Estos datos obtidos por Severino Fernández Abel⁽²⁰⁾ poñen de manifesto un descenso da natalidade no século XX, de xeito semellante aos outros concellos da comarca da Ulloa. Nos últimos anos, e segundo o censo do 1991 temos os seguintes datos:

1981-1985			1991	
	Media de nacementos no quinquenio	Taxa de natalidade media	Número de nacementos	Taxa de nacementos
Palas de Rei	47	7,4	24	4,8
Antas de Ulla	30	7,0	21	6,3
Monterroso	45	9,4	34	7,4

Melide	88	10,6	61	7,3
--------	----	------	----	-----

2.4.3. A mortalidade

Inicia o descenso no ano 1900⁽²¹⁾, aínda que a gripe de 1918 fai que nesa data a variable se elevara bruscamente. Tamén o empeoramento das condicións de vida durante a Guerra Civil provoca un lixeiro aumento. Vexamos as taxas de mortalidade por décadas:

Décadas	Palas de Rei
1901-1910	20,5 por mil
1911-1920	18,7
1921-1930	15
1931-1940	13,9
1941-1950	13,3
1951-1960	11,3
1961-1970	13,7
1971-1980	12,7

Palas ata 1940 presenta unha poboación moi nova, e a mortalidade é relativamente baixa. Pero a partir dos anos 1940 a forte emigración dos mozos coincide cunha etapa de avellentamento e o aumento da taxa de mortalidade. O estancamento da mortalidade⁽²²⁾ coincide co descenso da mortalidade infantil (132,6 por mil no 1930 a 7,5 por mil no 1981 na comarca da Ulloa) e o aumento da esperanza media de vida ao nacer, no 1930, 38 anos nos varóns, e 40 nas mulleres. No 1981, 69 nos homes e 74,2 nas mulleres (na comarca da Ulloa).

Este percurso pon de manifesto algo que é común noutros contextos ibéricos, e que na actualidade aínda acontece na provincia de Lugo: unha poboación envellecida cunha taxa de mortalidade moi alta (11,8 por mil en 1996; fonte: El País, 31-8-1997, p. 12, referente ao Padrón de 1996).

2.4.4. O crecemento vexetativo

Esta variable mide a diferenza entre os nacementos e as defuncións dunha área determinada e dun período de tempo concreto. Segundo o estudio de

Amando Losada⁽²³⁾ entre o ano 1901 e o 1960 a poboación do municipio de Palas experimentou un crecemento vexetativo de 5.476 persoas. Segundo outra publicación⁽²⁴⁾ o crecemento vexetativo nos últimos anos foi negativo desde o ano 1970:

1970-75	-100
1976-80	-149
1981-85	-153

O que significa que morren máis persoas ca nacen nas últimas décadas. Isto entronca coa tónica galega xeral conforme a cal Galicia tiña en 1999 o índice de crecemento vexetativo máis baixo de toda España con -9.771 habitantes (Fonte: INE).

2.4.5. O crecemento real⁽²⁵⁾

Saldo migratorio (Inmigrantes menos emigrantes)

1970-75	161
1976-80	-85
1981-85	-7

Crecemento real (Crecemento vexetativo máis saldo migratorio)

1970-75	61
1976-80	-234
1981-85	-160

2.4.6. Os movementos migratorios

O seu estudo presenta unha falta de información, tanto por parte dos países emisores como dos receptores⁽²⁶⁾, polo que cuantificar datos con exactitude non é un labor doado, pero si é posible caracterizar cualitativamente eses

movementos de poboación no pasado. A nivel cuantitativo reduciremos a análise á máis inmediata actualidade.

Segundo Rubén Lois González⁽²⁷⁾ antes do ano 1930 tivo lugar, coma no resto de Galicia, a primeira grande onda migratoria (prioritariamente a Cuba e Arxentina), motivada polo exceso de poboación no campo, que supuxo a marcha de traballadores mozos. Nas tres décadas posteriores á Guerra Civil Española a emigración cambiou de rumbo, volvéndose cara a Europa (principalmente Suíza) e as áreas industrializadas do Estado español (lugares relativamente máis próximos como Bilbao ou a área metropolitana de Barcelona). Na actualidade a emigración paralizouse en gran medida e desde finais dos anos 80 do s. XX Galicia recibe entre 4.000 e 5.000 emigrantes retornados (Fonte: INE), o que a sitúa á cabeza do Estado Español en recepción de emigrantes.

A continuación presentamos unha serie de datos dos movementos migratorios⁽²⁸⁾ dos tres municipios da comarca da Ulloa referidos ao ano 1992. Lembrar que nos concellos só se recollen as altas e as baixas rexistradas.

Saldo migratorio interno

	Intraprovincial	Resto de Galicia	Total
PALAS DE REI	-30	-50	-80
ANTAS DE ULLA	-19	-17	-36
MONTERROSO	17	-2	15

Saldo migratorio externo

	Resto de España	Estranxeiro	Total
PALAS DE REI	7	0	7
ANTAS DE ULLA	7	0	7
MONTERROSO	-4	6	2

Saldo migratorio total (1992)

Palas	de	-73
-------	----	-----

Rei	
Antas de Ulla	-29
Monterroso	17

Emigración interna (baixas por concellos segundo a provincia de destino)

	A Coruña	Lugo	Ourense	Pontevedra	Total
Palas de Rei	35	47	0	1	83
Antas de Ulla	2	21	0	5	28
Monterroso	15	21	0	12	48

Emigración externa (baixas por concellos segundo lugar de destino)

	Andalucía	Asturias	Canarias	Castilla y L.	Cataluña	Madrid	País Basco	Outros	Total
Palas	0	1	1	1	1	1	4	0	9
Antas	0	0	0	0	1	2	6	1	10
Monte.	0	0	2	8	4	5	3	0	22

Inmigración interna (altas por concellos segundo a provincia de procedencia)

	A Coruña	Lugo	Ourense	Pontevedra	Total
Palas de Rei	13	17	0	3	33
Antas de Ulla	2	2	0	7	11
Monterroso	7	38	0	1	46

Inmigración externa

	Andalucía	Asturias	Canarias	Castilla y L.	Cataluña	Madrid	País Basco	Outros	Estra.	Total
Palas	0	0	0	4	0	12	0	0	0	16
Antas	0	0	0	0	2	1	10	4	0	17
Monte.	0	0	0	0	2	3	7	6	6	24

Neste índice podemos comprobar, aínda que a ínfima escala, o retorno de emigrantes do País Basco e Cataluña sobre todo. A súa preferencia de instalación vai ser nas vilas e cidades, aínda que a súa procedencia fose rural, experimentaron na emigración unha etapa intermedia de urbanización (adopción de valores urbanos). O retorno destes emigrantes hai que poñelo en relación con factores estruturais como o aumento do paro e a crise nas rexións urbanas e industriais españolas e europeas, pero isto non o explica todo, tamén hai que ter en conta factores culturais como o significado das xubilacións como tempo de retorno e a topofilia pola comunidade de orixe. A importancia deste grupo na configuración das vilas vai ser fundamental, desde o punto de vista económico hai que ter en conta que van a investir en vivendas, comercios, servicios, pequenas industrias, talleres, e explotacións agrarias; desde o punto de vista social e cultural iremos vendo ao longo do traballo como contribúen decisivamente a “modernizar” a vila e tamén a revitalizar diversos aspectos da cultura “tradicional”.

Migracións por concellos

	Total de inmigrantes	Total de emigrantes(*)
Palas de Rei	49	92
Antas de Ulla	28	38
Monterroso	70	70

(*) A emigración ao estranxeiro só se inclúe no total provincial por non dispoñer desta información disgregada por concellos.

2.4.7. Estructura da poboación por sexo, idade e estado civil

O Censo do ano 1991⁽²⁹⁾ debuxa a seguinte estrutura de idade da poboación do municipio de Palas de Rei:

Idade	Nº de habitantes
65-	1440
45-64	1372
20-44	1353

15-19	254
5-14	442
0-4	159
TOTAL	5.020

Do total dos habitantes censados (5.020), 2.497 son homes e 2.523 son mulleres. Se analizamos máis detalladamente a estrutura por idade e sexo da poboación⁽³⁰⁾ obtemos os seguintes valores:

Anos	Homes	Mulleres	Total
0-4	90	69	159
5-9	96	89	185
10-14	134	123	257
15-19	131	123	254
20-24	169	149	318
25-29	165	130	295
30-34	160	110	270
35-39	143	91	234
40-44	135	101	236
45-49	115	117	232
50-54	127	152	279
55-59	191	222	413
60-64	203	245	448
65-69	207	237	444
70-74	163	212	375
75-79	129	165	294
80-84	88	124	212
85-	51	64	115
TOTAL	2497	2523	5.020

Os anteriores datos están a falarnos dun tipo de estrutura demográfica moi determinada. O número de vellos é de 1.440 (persoas de máis de 65 anos), o que representa un 28,06 por cento da poboación. Esta porcentaxe supera aos 855 mozos (persoas entre 0 e 20 anos)(17,003 por cento). Este reflexo da

realidade está a indicar o difícil relevo xeracional. Ademais o significado do dato estatístico non debe levarnos ao engano de considerarmos todos os 1.468 mozos como residentes permanentes no municipio, senón que nalgúns casos por motivos laborais e de estudos residen a maior parte do tempo noutros concellos como Santiago, Lugo ou A Coruña. Estamos ante unha estrutura de poboación que experimenta un considerable avellentamento⁽³¹⁾, relacionado coa maior esperanza de vida (situada por enriba dos 75 anos), o retorno dalgúns emigrantes ao concello de Palas cando se xubilan, a continuidade da emigración en busca de traballo, e a baixa natalidade.

Outra variable, a do estado civil, proporciónanos os seguintes datos:

Solteiros	1.753
Casados	2.692
Viúvas	400
Viúvos	133
Separados e divorciados	12
Total	5.020

2.4.8. Conclusións das características demográficas

Analizando os anteriores datos demográficos e seguindo a Lois González⁽³²⁾, destacamos os seguintes apuntamentos:

1. A poboación do municipio de Palas de Rei experimenta nos últimos anos un proceso de avellentamento e de retroceso cuantitativo.
2. A despoboación prodúcese só no ámbito rural, e non na capital municipal, que experimenta un lixeiro proceso de concentración.
3. Detense a emigración, estáncase a natalidade e redúcese o crecemento vexetativo nas últimas décadas.
4. Todo este proceso enmárcase nun contexto xeral de despoboación e abandono do interior galego.
5. Recente auxe dos pequenos núcleos urbanos do Camiño Francés de Santiago vinculados a actividades comerciais e de servicios, como pode ser o caso da vila de Palas.

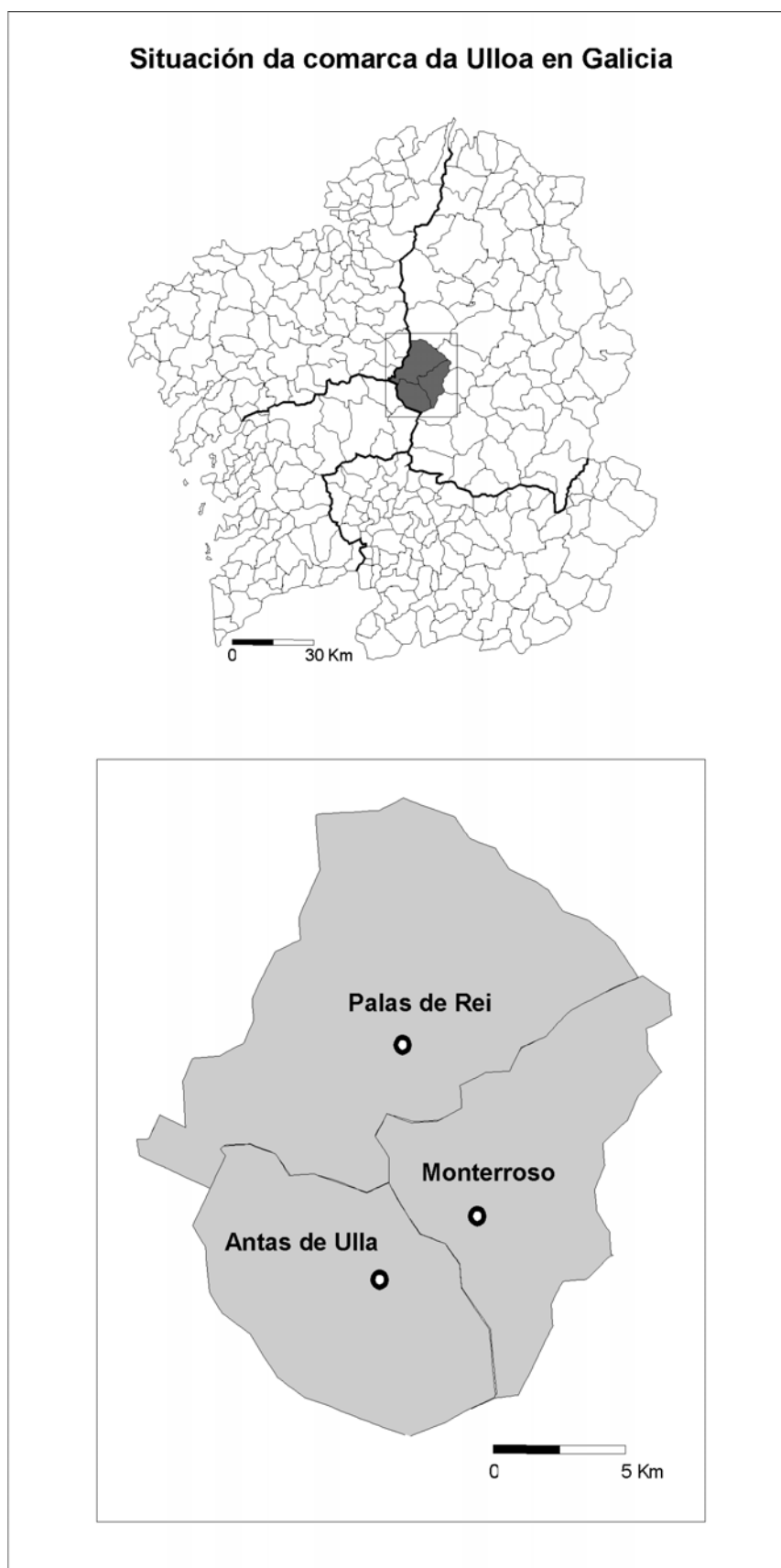
6. Entre 1960 e 1975 pérdese poboación polo éxodo rural, e entre 1975 e 1991 son o avellentamento e a caída da natalidade, consecuencias do éxodo rural, as determinantes esenciais do retroceso demográfico, aínda que continúe manténdose un pequeno fluxo demográfico de saídas ao exterior e cara a cidades próximas.

2.5.MORFOLOXÍA URBANA

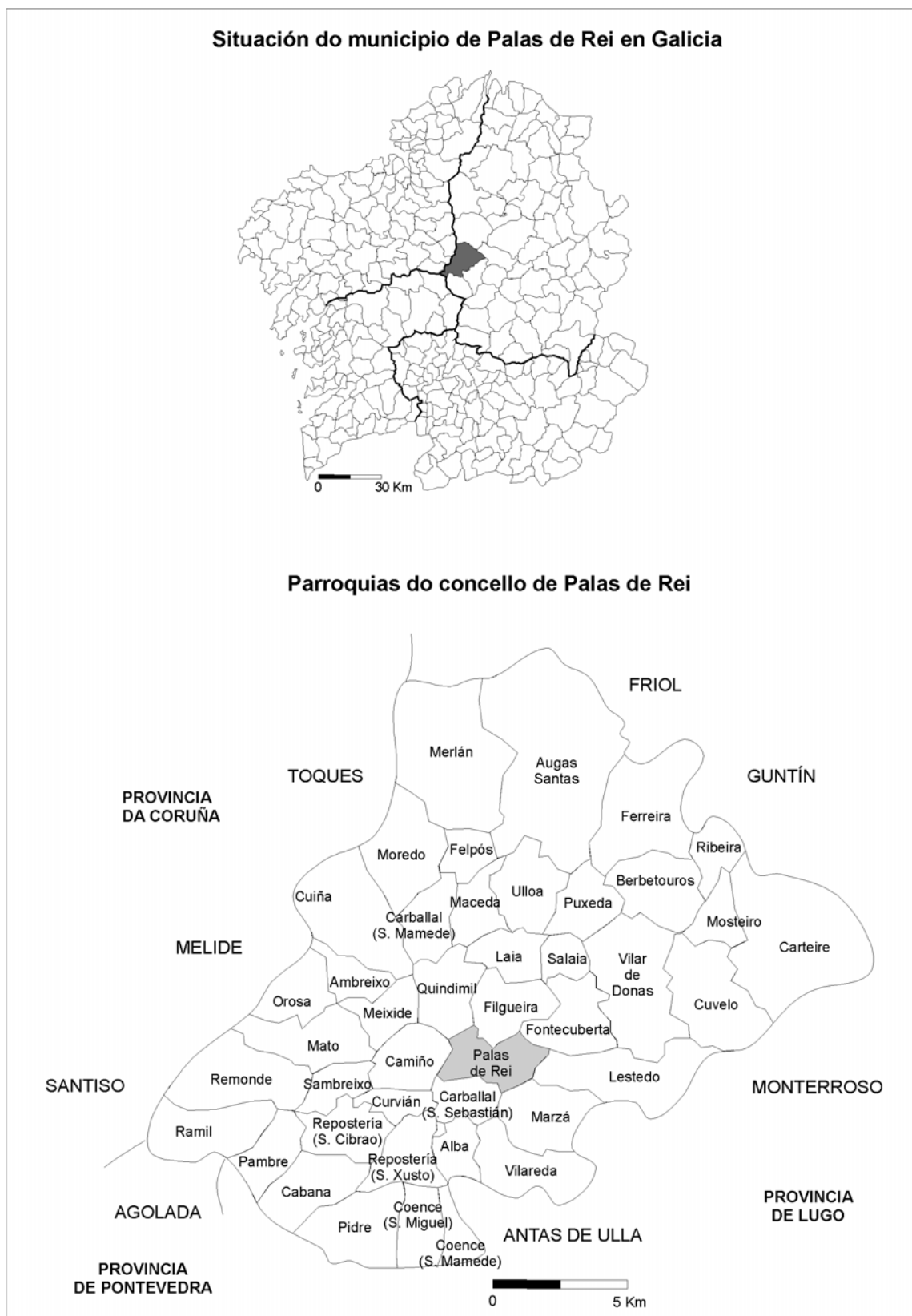
O aspecto externo da cidade constitúe a súa morfoloxía⁽³³⁾, nela non só inciden os condicionantes físicos do medio, senón sobre todo os históricos e os socioculturais. Elementos como o plano, o alzado das edificacións ou o uso do solo son en boa medida o resultado de dinámicas sociais e culturais, factores que non deben ser esquecidos e que intentan comprender holisticamente o fenómeno urbano.



MAPA 4: SECCIÓN OROGRÁFICA DO CAMIÑO FRANCÉS DE SANTIAGO



MAPA 5: SITUACIÓN DA COMARCA DA ULLOA EN GALICIA



MAPA 6: SITUACIÓN DO MUNICIPIO DE PALAS DE REI EN GALICIA e PARROQUIAS DO CONCELLO DE PALAS DE REI

2.5.1. A configuración administrativa e territorial (Ver mapas 4, 5 e 6)

As vilas nacen e medran ao longo do tempo segundo circunstancias de natureza humana e social, e no espazo poden quedar impactados os efectos desas circunstancias. Inciden nel a situación do núcleo, a posición respecto ás vías de comunicación, a localización, os medios de produción, as leis, a cultura, a historia, etc. A organización espacial é, polo tanto, o resultado da acción humana sobre un marco físico previamente dado. Tendo isto en conta, pódese concibir a inexistencia dun determinismo ambiental universal que condicione a estrutura territorial. No seu lugar considero a existencia de numerosos factores de índole social, cultural e humana que, de xeito interrelacionado con características do medio físico, supoñen procesos de configuración espacial.

Vexamos polo miúdo un breve panorama histórico que nos axude a comprender mellor a configuración do concello e da vila. Sen querer entrar na polémica sobre a existencia dunha hipotética sé do Bispo Pastor⁽³⁴⁾ na capital municipal de Palas de Rei a fins do século IV e primeiros do V, e tampouco na discusión sobre se aquí estivo o "palacio dun rei"⁽³⁵⁾, ben o godo Witiza (a primeiros do s. VIII) ou outro, débese constatar a existencia dunha portada románica na fachada da igrexa parroquial datada polos estudiosos a fins do século XII⁽³⁶⁾.

A relación de Palas co Camiño de Santiago dende a Idade Media vén demostrada por unha serie de documentos⁽³⁷⁾, entre os que destaca o Códice Calixtino, onde a vila é referida como remate da etapa XII e comezo da última e XIII. Esta ligazón ao Camiño Francés de Santiago ten a súa continuación da tradición na actualidade, incluso hoxe en día a afluencia de peregrinos (en bicicleta, a pé ou a cabalo) foi impulsada e incrementada coa celebración dos últimos anos santos (sentido relixioso) e xacobeos (sentido profano).

De 1507 dátase a antiga Torre de Ulloa⁽³⁸⁾, na Aldea de Abaixo (un barrio da vila), hoxe chamada Casa de Rouco e dedicada a vivenda e usos agrogandeiros. No Antigo Réxime⁽³⁹⁾ o actual concello de Palas tiña varias xurisdiccións, entre as cales a Ulloa era a máis grande, e en canto a parroquias que a integraban: Augasantas, Carteire, Érmora, Vilar de Donas, Moredo e Vasadre. A maioría das xurisdiccións pertencían ao Señorío de Monterrei. Pero

xa no 1821 os primeiros concellos constitucionais foron: Ulloa, Vilar de Donas e Augasantas, que pertenceron ao partido xudicial de Melide ata o 1822, data na que, coa división de España en provincias, pasan a pertencer os tres á provincia de Lugo e ao partido xudicial da Ulloa. A maioría das parroquias do actual concello de Palas pertencían daquela ao concello da Ulloa. Posteriormente, no ano 1840, fíxose unha reforma na organización municipal da provincia de Lugo, suprimindo moitos concellos e creando o de Palas de Rei, que inclúe os antigos termos da Ulloa, Vilar de Donas e Augasantas. Nese mesmo ano, Palas pasa tamén a formar parte do partido xudicial de Chantada, despois de formar parte do de Taboada durante un breve período (1834-1840).

Observando este proceso histórico creo que queda claro que a configuración da vila como centro dun amplo contorno rural xa ten precedentes no pasado e xa se lle adscribe esta centralidade en épocas pasadas.

2.5.2. A evolución do número de vivendas no século XX

O desenvolvemento dun núcleo urbano ten como factor máis visible o incremento do espazo edificado. Imaxinar o asentamento da actual vila a comezos deste século implica considerar dúas entidades propias, a "aldea de arriba" e a "aldea de abaixo". A primeira, en dirección ao actual Rosario (aldea en dirección á cidade de Lugo), e a segunda en dirección á Ponterroxán (cara Santiago de Compostela), perto do "regacho" Roxán. As dúas eran e son atravesadas polo Camiño Francés de Santiago e conformaban unha poboación aproximadamente duns 300 habitantes. Pero o posterior proceso de desenvolvemento motivou a conformación destes dous primeiros núcleos como fisicamente compactos, a vila.

Evolución municipal do número de vivendas⁽⁴⁰⁾

Ano	Nº de vivendas do concello
1900	1.848
1930	2.440
1960	2.128
1970	2.132

1981	2.344
1986	2.714
1991	2.785

Evolución do número de vivendas da vila⁽⁴¹⁾

Ano	Nº de vivendas da vila
1845	28
1873	40
1900	61
1910	85
1920	93
1930	122
1940	129
1950	173
1960	201
1970	241
1981	398
1991	567

Hoxe en día⁽⁴²⁾ a vila componse de 567 vivendas (318 principais, 95 secundarias e 150 desocupadas), o que representa un 20,35 % do total municipal. Trátase dun conxunto de 567 vivendas para unha poboación de 869 habitantes, estruturados en 332 familias. Pero de feito os 869 habitantes non poden ocultar a poboación estacional máxima, estimada en 453 persoas, as que residen só temporalmente nas fins de semana e/ou en época de vacacións, que completan un total de 1.322 persoas.

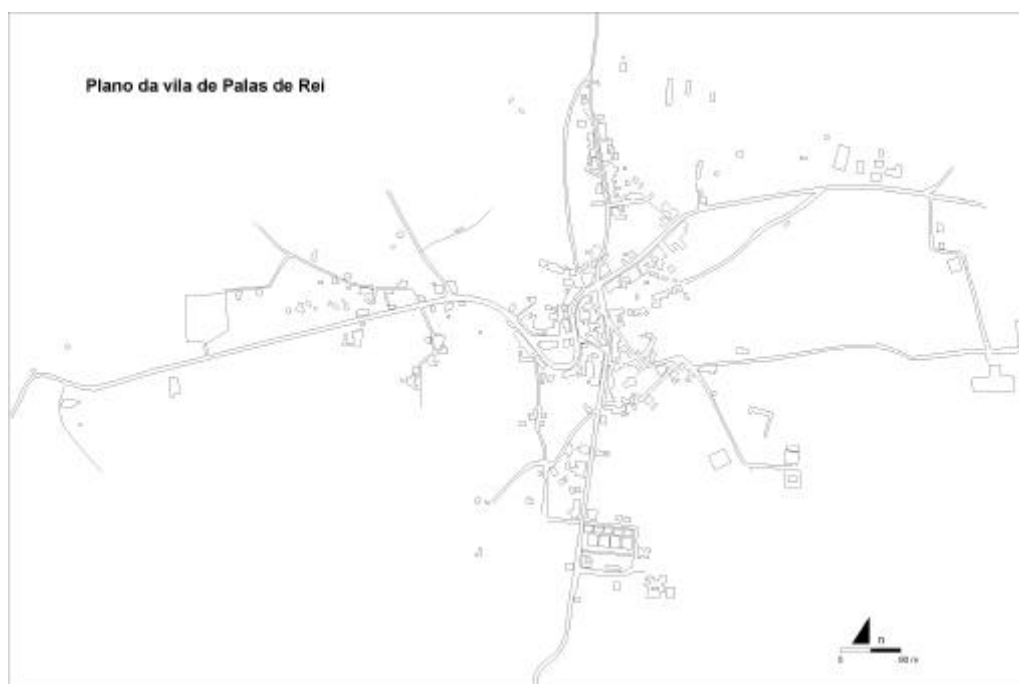
Comparación con outros municipios do nº de vivendas familiares:⁽⁴³⁾

Palas de Rei	2.785
Antas de Ulla	1424
Monterroso	2.183
Melide	3.830

Comparación con outras vilas do nº de vivendas familiares:⁽⁴⁴⁾

Palas de Rei	567
Antas de Ulla	429
Monterroso	849
Melide	2.177

2.5.3. O plano actual da vila (Ver mapas 7 e 8)



MAPA 7: PLANO DA VILA DE PALAS DE REI



MAPA 8: PLANO DA VILA: RÚAS PRINCIPAIS

A vila de Palas, situada a uns 565 mts de altitude⁽⁴⁵⁾, organízase en torno a unha serie de vías de comunicación principais, que son as estradas entre Lugo e Santiago, a que conduce ao municipio de Friol, e a que se dirixe cara a Monterroso e Ourense. Estas estradas converxen nun determinado lugar, espacio que é denominado "Cruce" polas xentes de Palas. Ao longo das rúas que forman esas vías de comunicación principais sitúanse a maior parte das vivendas do núcleo, dun xeito semellante ás cidades medievais do Camiño Francés de Santiago, aínda que cunha salvidade, o camiño orixinal que atravesa a vila non é unha vía principal de comunicación rodada, non é unha estrada, senón que discorre por rúas e camiños empedrados formando varios "eses" sobre o terreo en descenso dende o Rosario.

Do ano 1990 data o "Proxecto de Delimitación do Solo Urbano de Palas", e do 1992 o Proxecto das normas subsidiarias⁽⁴⁶⁾. Un dato interesante dos citados proxectos é a limitación a tres alturas das edificacións da vila, norma de eventual aplicación polo goberno municipal desde os anos oitenta deste século, limitación que non esixe de prácticas culturais edificativas contrarias á norma, como en tantas vilas de Galicia. Estamos ante un caso de vivencia cultural particular dunha norma xeral que trataremos de analizar polo miúdo en vindeiros capítulos.

Un dos eixos principais da vila fórmano a estrada ou avenida de Lugo e a estrada ou avenida de Santiago ("a Carretera"), que se estenden ao longo de 1.720 mts⁽⁴⁷⁾, o que pon de manifesto a aliñación das edificacións ao longo da estrada e o estiramento do plano.

O outro eixo máis importante da vila é o que cruza á estrada Lugo-Santiago, trátase das rúas: Agro do Rolo e Estrada de Monterroso ou Estrada de Ourense (tamén chamada "Carretera de Monterroso"). Polo tanto a forma da vila está moi influída polas vías de comunicación á hora de expandirse, o que provocou o seu estiramento edificativo, e os edificios agrupáronse en torno a dúas liñas principais, se ben isto trata de paliarse coa apertura de novas rúas diagonais e perpendiculares, o que provoca unha maior densidade de edificacións e maior concentración de residentes no centro da vila.

A forma de cruz do núcleo trata de converterse en estrela gracias ao comentado proceso de edificación nas marxes das novas rúas secundarias de recente creación. Outro proceso que se está desenvolvendo é o do crecemento dalgunhas edificacións en altura, imitando as edificacións e os materiais das grandes urbes, en relación con iso hai que poñer as novas construcións e o derrubamento de antigas, o que supón unha ruptura coa tradición. Se contrastamos estas observacións coas da fotografía aérea de xullo do 1983 corrobóramos as seguintes observacións:

- A principal vía de comunicación que atravesa a vila (a estrada entre Lugo e Santiago) ten un maior ancho que o resto.
- A maior parte das rúas denominadas por min diagonais eran nesa data camiños de terra non-urbanizados.

2.6. ESTRUCTURA SOCIOPROFESIONAL⁽⁴⁸⁾

A taxa de actividade era no 1991 dun 45,31 por cento, o que dá un total de 1.985 persoas que traballan ou están en paro no municipio de Palas de Rei (como xa observamos, gran parte dos habitantes teñen 16 e máis anos de idade). Cun número de 1.755 ocupados e 230 parados, a poboación activa é maioritariamente masculina (1.236 homes e 749 mulleres), os solteiros e solteiras suman 633 e os non-solteiros 1.350. Pero estas cifras ocultan unha

realidade⁽⁴⁹⁾, que é o encubrimento do traballo feminino, cunha importancia moi grande no interior de Galicia.

En xeral podemos dicir que case todo o mundo entre os 20 e os 65 anos traballa⁽⁵⁰⁾ (o 60 por cen dos ocupados), pois como veremos a taxa de paro é moi baixa(11,59 por cen), inferior á media galega e á estatal. E non podemos falar dun paro absoluto na maioría dos casos, senón dun paro rexistrado que na realidade se traduce en formas de subemprego.

En canto á distribución sectorial comezaremos dicindo que a principal actividade do concello é a agrogandeira(1.138 persoas, 64,84 % dos ocupados) ou tamén chamado sector primario, que no ano 1981 mesmo correspondía a un 83,6 % dos ocupados. O sector secundario ou industrial (madeira, fábricas de queixos, construción...) daba emprego no 1981 a un 5,5 % dos ocupados, e no 1991 a un 8,09 %. O sector servicios ou terciario encadra unhas 373 persoas, o que supón un 21,25 % dos ocupados, experimentando un considerable incremento respecto ao 10,9 % do ano 1981. Pola contra, a poboación inactiva era no 1991 de 2.365 persoas: retirados, xubilados, pensionistas e amas de casa que seguen mantendo esta consideración nas estatísticas oficiais.

Poboación activa por sexo e nivel de estudos

	Homes	Mulleres	Total
Analfabetos	9	22	31
Sen estudos	467	409	876
Primeiro grao	313	118	431
Segundo grao	381	145	526
Terceiro grao	57	53	110
TOTAL	1.236	749	1.985

Poboación ocupada por sexo e sectores de actividade

Agricultura	Pesca	Industria	Construcción	Servicios	Total
621	1	67	147	236	1.075 homes
516	-	23	5	137	680

					mulleres
1.137	1	90	152	373	1755 persoas

Poboación ocupada por sexo e profesión

	Homes	Mulleres	Total
Profesionais, técnicos e similares	43	51	94
Directivos e xerentes da administración pública e de empresas	6	1	7
Servicios administrativos nas empresas e na Administración pública	35	20	55
Comercio	52	34	86
Hostelería, servicios persoais, de protección e seguridade, domésticos e similares	39	38	77
Agricultura, ganadería, silvicultura, pesca e caza	618	520	1.138
Construcción, industria, minería e transportes	184	14	198
Peóns e traballadores non especializados	85	3	88
Profesionais das forzas armadas	8		8
TOTAL	1.075	680	1.755

Número de parados

Homes	161
Mulleres	69
Total	230
Taxa	11,59%

A expresión cuantitativa da estrutura socioprofesional do concello reflicte unha tendencia ao descenso da ocupación agraria, e ao aumento do emprego no sector de servizos. Pero esta expresión oculta unha realidade máis complexa, referímonos á agricultura a tempo parcial de asalariados ou persoas con empregos noutros sectores distintos do primario ou agrogandeiro, realidade sociocultural que non concretan as estatísticas oficiais e que non é fácil de

contabilizar. O cambio operado entre os anos oitenta e noventa deste século con respecto á estrutura profesional, ilustra en toda a bisbarra da Ulloa o proceso de terciarización capitalizado polas vilas e a diminución na adicación agrícola:

COMARCA DA ULLOA (Palas de Rei, Antas de Ulla e Monterroso)				
	AGRICULTURA	INDUSTRIA	CONSTRUCCIÓN	SERVICIOS
1981	81,34%	2,61%	3,66%	12,39%
1991	59,58%	4,94%	9,09%	26,39%
(ANTAS DE ULLA)				
1981	78,47%	3,70%	3,32%	14,51%
1991	60,55%	5,11%	8,86%	25,48%
(MONTERROSO)				
1981	80,99%	2,51%	4,11%	12,39%
1991	53,69%	4,63%	9,66%	32,02%
(PALAS DE REI)				
1981	83,61%	1,91%	3,60%	10,89%
1991	64,88%	5,13%	8,67%	21,33%

(Fonte: Gabinete de Planificación e Desenvolvemento Territorial. Xunta de Galicia)

2.7. FUNCÍONS DO NÚCLEO

Pretendo neste apartado realizar un pequeno comentario sobre as actividades predominantes da vila de estudo. Véñse insistindo que a vila é o núcleo de máis accesibilidade do seu contorno, o núcleo de máis poboación, o de máis espacio edificado, o de mellores vías de comunicación, pero tamén é o lugar onde se concentran máis recursos, servicios e investimentos. Todos eses factores contribúen a adscribir a vila como centro articulador dun amplo contorno. A súa actividade predominante é a comercial e de servicios (bancarios, administrativos, médicos...), que se localizan maioritariamente perto das vías de comunicación principais. Cuantificamos algunhas actividades comerciais:

Bares	24
-------	----

Entidades bancarias	6
Panaderías	4
Funerarias	2
Supermercados	7
Taxis	10
Farmacias	2

(Fonte: Elaboración propia)

Licencias comerciais

1986	Ao por maior	Ao por menor
Antas de Ulla	2	32
Monterroso	4	69
Palas de Rei	4	77

(Fonte: Cámara de Comercio da Provincia de Lugo)

1987	Ao por maior	Ao por menor
Antas de Ulla	9	36
Monterroso	11	69
Palas de Rei	11	83

(Fonte: Cámara de Comercio da Provincia de Lugo)

1988	Ao por maior	Ao por menor
Antas de Ulla	9	34
Monterroso	12	75
Palas de Rei	11	70

(Fonte: Cámara de Comercio da Provincia de Lugo)

1989	Ao por maior	Ao por menor
Antas de Ulla	10	38
Monterroso	11	89
Palas de Rei	18	75

(Fonte: Cámara de Comercio da Provincia de Lugo)

1990	Ao por maior	Ao por menor
Antas de Ulla	13	41
Monterroso	29	101
Palas de Rei	24	72

(Fonte: Cámara de Comercio da Provincia de Lugo)

1992	Ao por maior	Ao por menor
Antas de Ulla	6	22
Monterroso	14	73
Palas de Rei	9	43

(Fonte: Cámara de Comercio da Provincia de Lugo)

1993: PALAS DE REI (Comercio minorista)	
651: Productos textiles, confección, calzado, pieles e artigos de coiro	7
652: Medicamentos e productos farmaceuticos, artigos de droguería e limpeza, perfumería e cosméticos e de productos químicos en xeral	3
653: Artigos para o equipamento do fogar e a construción	2
654: Vehículos terrestres, aeronaves e embarcacións, maquinaria, accesorios e pezas de recambio	7
655: Combustibles, carburantes e lubricantes	3
659: Outro comercio minorista	2
661: Comercio mixto ou integrado en grandes superficies	0
662: Comercio mixto ou minorista	6
663: Comercio minorista fóra dun establecemento comercial permanente	3
TOTAL	48

(Fonte: Cámara de Comercio da Provincia de Lugo)

1993: PALAS DE REI (Comercio maiorista)	
612: De materias primas agrarias, productos alimenticios, bebidas e tabacos	5
617: Outro comercio maiorista (excepto minería e química)	1

TOTAL	6
-------	---

(Fonte: Cámara de Comercio da Provincia de Lugo)

Estas estatísticas, están a poñer de manifesto o incremento do número de establecementos comerciais nos núcleos dos tres concellos da comarca da Ulloa a partir de mediados dos anos 80. Este proceso hai que poñelo en íntima conexión co aumento do consumo e coa centralidade desta función capital nas vilas.

1993: ALGÚNS MUNICIPIOS DA PROVINCIA DE LUGO (Comercio de minoristas)	
Antas de Ulla	42
Monterroso	93
Palas de Rei	48
Ribadeo	230
Foz	230
Viveiro	409
Lugo	1.863
Mondoñedo	108
Vilalba	320
Chantada	219
Sarria	283
Monforte	516

(Fonte: Cámara de Comercio da Provincia de Lugo)

Os anteriores datos están a poñer de manifesto a maior importancia comercial das vilas da costa e das vilas que son cabeceiras comarcais no interior da provincia de Lugo. Pero faise necesario explicar aquí algunhas cuestións importantes para entender as estatísticas (NOTA DE RODAPÉ: Conversa con Jesús Varela Carnero -Asesoría Costas, Lugo-). Ata o ano 1991 estaba en vigor o "Importo de licencias fiscais", e xunto con outros como o "imposto de publicidade", o de "gastos suntuarios", etc. gravaba ás actividades comerciais. No ano 1992 entrou en vigor a Lei 39/88 de 28 de decembro, pola cal se regulaban as facendas locais establecendo o I.A.E. (Imposto de Actividades

Económicas). Este imposto engloba aos anteriores e engade un novo concepto, o de erradicación, baseado no pago conforme aos metros cuadrados do local comercial. O IAE iría aumentando progresivamente ata 1997 e supoñía unha taxa máis elevada con respecto á licencia fiscal anterior. Co IAE tamén houbo un cambio nos epígrafes e obrigou aos comercios a inscribirse nos novos epígrafes (cubriendo a correspondente solicitude), pero foron moitos os que non o fixeron por diversos motivos: Uns por falta de información, xa que creían que era válido a súa anterior alta no rexistro correspondente. Outros, a sabendas da nova subida impositiva continuaron realizando actividades comerciais sen a correspondente alta no IAE. Neste segundo caso podían ter en regra a licencia de apertura do local (previa ao IAE) e non a alta en Facenda (IAE). Podemos entender esta práctica como unha estratexia económica local adaptativa ante novas circunstancias dun novo marco lexislativo global; é un exemplo de como se vivencia o capitalismo en contextos locais específicos.

Fruto de todo o dito, o número de comercios reflectidos nas estatísticas oficiais de Facenda son moi inferiores ás reais no ano 1992. Podemos estimar un descenso de perto duns 3.000 comercios en toda a provincia de Lugo, pasando de 8.500 a 5.500 aproximadamente. Posteriormente a maior inspección, xunto coa obriga de darse de alta no IAE antes da obtención dunha licencia municipal de apertura de local, e a maior información contribuíran para o incremento do número de comercios descritos polas estatísticas oficiais. Outro factor importante deriva dos contextos locais, trátase do interese dos Concellos (institucións municipais) en que haxa máis comercios nos seus municipios, de cara a recadar máis diñeiro para as arcas municipais.

Outra das actividades centrais da vila é a se liga á función de Centro de Educación Formal por escelencia. Na vila de Palas hai dous centros de ensino, un de educación secundaria obrigatoria e de formación profesional, con máis dun cento de alumnos matriculados, e tamén un colexio público no cal se imparten o ciclo infantil e o ciclo medio do ensino primario. Un pavillón polideportivo cuberto (ademais do do grupo escolar), un campo de fútbol e unha piscina ao aire libre que se utiliza no verán, completan a infraestrutura educativo-deportiva, situada na zona denominada "Os Chacotes", na periferia do núcleo urbano, perto da aldea do Rosario e atravesada polo "Camiño Francés de Santiago". Nese sector tamén hai unha zona de acampada para

peregrinos e as instalacións do campamento xuvenil da Xunta de Galicia. O Centro de Saúde ("Centro Médico") tamén nas inmediacións da zona deportiva, cumpre os servizos de atención primaria, consultas e urxencias. Un albergue de peregrinos parroquial e outro municipal acollen aos numerosos peregrinos (que realizan o Camiño a pé, a cabalo ou en bicicleta), que se deteñen na vila sobre todo nos meses do Verán.

Nesta terciarización da vila teñen incidido o aumento das rendas no rural, o cambio nas pautas tradicionais de consumo (aumento do consumismo), a modernización tecnolóxica, as decisións institucionais e administrativas, o retorno de emigrantes, a axuda das pensións de xubilación, etc. As actividades industriais da vila e os seus contornos máis inmediatos son escasas; destacan tres queixerías, unha empresa de construción de mobles, dúas serras, unha ebanistería, unha empresa de carpintería metálica, unha de tecnoloxía para parques eólicos, dúas cooperativas de confección, e catro empresas de construción. Tamén na aldea de Campomaio (San Vicente da Ulloa-Palas de Rei) sitúase unha das empresas de ovos máis importantes de Europa, o que incide no desenvolvemento da vila e no contorno.

As actividades agrogandeiras na vila ocupan a diversas persoas nunha ampla gama de matices:

1. Aqueles que se dedican á agricultura dunha forma parcial (ATP), ben teñen unha horta a carón da casa ou nunha leira da súa propiedade. Significa para eles un ingreso complementario e poderen dispor de produtos da terra cultivados directamente, sen necesidade de seren mercados.
2. Aquelas familias que se dedican á gandería (teñen un par ou dous de vacas) e á agricultura dun xeito complementario, tendo outras actividades como principais. Contabilizamos nove familias, catro delas localizadas na Aldea de Abaixo.
3. Aquelas familias dedicadas en exclusiva á agricultura e á gandería. Só contabilizamos dúas familias en todo o núcleo urbano.

Se ben pequenas actividades agrarias como o cultivo da horta mantéñense e intensifícanse, as actividades gandeiras mostran visos de

desaparición na maioría dos casos, en relación coa idade avanzada dos mesmos e a falta de transmisión xeracional do seu estilo de vida.

As feiras son dúas mensuais. Os días 7 de cada mes hai un pequeno mercado na vila, ao cal os palenses acoden a adquirir produtos de primeira necesidade, se ben está en proceso de decadencia. Sen embargo a feira mensual dos 19 aínda se celebra con certa vitalidade. O recinto do mercado gandeiro está na periferia, na saída cara a Santiago de Compostela, e no núcleo intercámbianse queixos, coellos, galiñas, mel, froita, roupa e polbo, comida distintiva desta data. Non cabe dúbida de que a principal área de influencia da feira é o municipio da vila, formado por 43 parroquias, cunha poboación de perto de 5.000 persoas. Pero tamén hai que considerar a atracción que sobre o exterior exerce a feira do dezanove, en primeiro lugar atrae as xentes do contorno municipal (Antas de Ulla, Monterroso, Guntín, Friol), aínda que esa atracción adoita ser mutua, en segundo lugar atrae tratantes de gando vacún de Asturias, Santander, Castilla-León, Aragón e Cataluña, e a queixeiros da cidade de Lugo. É de destacar como a cooperativa agrogandeira da vila (200 socios aproximadamente) integra a socios de máis alá do contorno municipal, principalmente de Friol e Guntín.

Os servicios de transportes comunican a vila con Lugo e Santiago, con Coruña e Ourense, e tamén co País Basco, cunha periodicidade diaria.

Son estas dúas últimas actividades da vila e na vila, exemplos de fluxos e intercambios que caracterizan definen dunha maneira central o que entendemos por cultura.

⁽¹⁾ELLEN, R.(1988): "Persistence and change in the relationship between anthropology and human geography", en *Progress in Human Geography* nº 2, vol. 12, pp. 229-262.

⁽²⁾LOIS GONZÁLEZ, R.C.(1988): *A Gandería na Ulloa. Repercusións nas paisaxes agrarias*. Santiago: Xunta de Galicia.

⁽³⁾PRECEDO LEDO, A.(1996): "Os asentamentos humanos", en RIO BARJA, F.J.(coord.): *Galicia. Xeografía*, tomo XVII. A Coruña: Hércules, pp. 312-371. Difiro da tipoloxía do autor en incluír todas as vilas (grandes e pequenas) no sistema intermedio entre o urbano e o rural.

Ver tamén:

-SOUTO GONZÁLEZ, X.M.(1988): *Xeografía Humana*. Vigo: Galaxia.

-RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, R.(1993): "As cabeceiras comarcais no proceso de urbanización de Galicia", en *Pontenova* nº 0, pp. 113-126.

⁽⁴⁾VIEIRA VIERA, J.L.(1993): *A Mocidade Galega. Informe 1993*. Santiago: Xunta de Galicia, pp. 18-30.

Nesta tipoloxía o concello de Palas de Rei é calificado de semirrural, e o de Monterroso e o de Antas de Ulla coma rurais.

⁽⁵⁾ LOIS GONZÁLEZ, R.C.(1993): "Problemas para a delimitación dos espazos urbanos e rurais", en A.G.H.(editora): Concepcións Espaciais e Estratexias Territoriais na Historia de Galicia (Actas da I Semana Galega da Historia). Santiago de Compostela: Tórculo, pp. 201-221.

⁽⁶⁾ Ob. cit. nota (3), p. 316.

⁽⁷⁾a. TORRES LUNA, M.P.; LOIS GONZÁLEZ, R.C. e PÉREZ ALBERTI, A.(1993): A montaña galega. O home e o medio. Santiago: Universidade de Santiago.

b. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, R.(1996): As vilas do interior. Análise xeográfica dun proceso de urbanización. Santiago: Universidade de Santiago (Tese de doutoramento presentada en outubro de 1996 na Fac. de Xeografía e Historia).

Ver tamén:

-PRADES, J.(1997): "Todos los que somos", en El País, 31-8-1997, p. 12.

-DOMÍNGUEZ, R. (1997): "Sólo 84 de los 315 ayuntamientos han ganado población en los últimos seis años", en La Voz de Galicia, 9-11-1997, p. 8.

⁽⁸⁾ RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, R.(1996): ob. cit. nota (7) b.

⁽⁹⁾ TORRES LUNA, M.P. e outros (1993): ob. cit. nota (7) a.

⁽¹⁰⁾ Núcleo terciarizado: Unha grande parte da súa poboación activa emprégase nos sectores secundario e terciario como primeiras actividades. Pero esta definición será matizada e relativizada ao longo da investigación xa que moitos empregos terciarios seguen a practicar unha agricultura a tempo parcial (ATP).

⁽¹¹⁾ RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, R.(1996): ob. cit. nota (7) b., p. 65 e ss.

⁽¹²⁾ LOIS GONZÁLEZ, R.C.(1984): "Palas de Rei", en Gran Enciclopedia Galega, tomo XXIII. Xixón: Silverio Cañada, pp.231-235.

A latitude da vila de Palas é 42 graos, 52 minutos e 23 segundos, Norte; e a súa lonxitude é de 7 graos, 52 minutos e 00 segundos, Oeste. Estes datos son de elaboración propia, tomando como referente o cruceiro da igrexa parroquial. Son datos que se obteñen consultando o Mapa Topográfico Nacional, na folia nº 96, as outras follas do municipio de Palas no MTN son a nº 97 e a nº 122.

⁽¹³⁾ VALCÁRCEL DÍAZ, M. e outros(1993): As paisaxes do Camiño Francés en Galicia. Santiago: Xunta de Galicia, p. 30.

⁽¹⁴⁾ FARIÑA JAMARDO, X.(1993): Os concellos galegos, Parte Especial, tomo VII (Ouro-Pontedeume). A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, p.140.

Tamén GIZ RAMIL, J.(1991): Palas de Rei, Regio Palacio. León: Everest, p. 20.

Do ano 1992 ao ano 1996 utilicei as rectificacións dos padróns municipais do I.N.E., que só sinala a poboación de dereito.

⁽¹⁵⁾ LOIS GONZÁLEZ, R.C.(1991): "O concello de Palas de Rei, aspectos demográficos e económicos", en Palacio do Rei nº 0, Palas de Rei (Lugo), pp. 11-14.

⁽¹⁶⁾ Ob. citada na nota (15).

⁽¹⁷⁾ TORRES LUNA, M.P.(1995): Los Caminos de Santiago y la Geografía de Galicia. Rutas, Paisajes, Comarcas. Santiago: Xunta de Galicia, p. 60.

⁽¹⁸⁾ a.FARIÑA JAMARDO, X.(1993): Os concellos galegos..., ob. cit. nota (14), p. 146.

b.MADOZ, P.(1986, or. 1845): Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar, tomo V, Galicia. Santiago: Breogán, p. 962.

⁽¹⁹⁾MINISTERIO DE ADMINISTRACIÓN TERRITORIAL(1993): Encuesta sobre infraestructura y equipamiento local 1993. Palas de Rei. Lugo: Inludes (inédito).

⁽²⁰⁾FERNÁNDEZ ABEL, S.(1984): La población y los asentamientos rurales del Alto Ulla. Santiago: Universidad de Santiago de Compostela (memoria de licenciatura inédita), p. 36 e ss.

⁽²¹⁾Ob. cit. nota (20), p. 43 e ss.

⁽²²⁾Ob. cit. nota (20), p. 44.

⁽²³⁾LOSADA DÍAZ, A. (1967): "Evolución demográfica de Palas de Rei en el siglo actual", en Revista Lucus nº 22. Lugo: Deputación Provincial de Lugo, pp. 81-82.

⁽²⁴⁾ARIAS VEIRA, P.(1990): Las 313 Galicias, Guía socioeconómica de los 313 municipios gallegos. A Coruña: Galicia Editorial S.A., pp. 278-279.

⁽²⁵⁾Ob. cit. nota (24), pp. 278-279.

⁽²⁶⁾DURÁN VILLA, F.R. e outros (1986): Viveiro. Achegamento á realidade dun núcleo urbano galego. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, p. 50.

⁽²⁷⁾Ob. cit. nota (2), p. 51.

⁽²⁸⁾INSTITUTO GALEGO DE ESTATÍSTICA (1994): Movements migratorios en Galicia, 1992. Santiago: Xunta de Galicia.

⁽²⁹⁾Ob. cit. nota (19).

⁽³⁰⁾INSTITUTO GALEGO DE ESTATÍSTICA(1992): Censos de poboación e vivendas 1991, Lugo. Santiago: Xunta de Galicia, pp. 260-270.

⁽³¹⁾Ob. cit. na nota (2). Tamén GRAÑA LÓPEZ, J.J(1993): "Evolución da Poboación do concello de Palas na "última década(1981-1991) e outros datos", en Revista Palacio do Rei nº 4. Palas de Rei (Lugo), pp. 11-14.

⁽³²⁾Ob. cit. nota (2).

⁽³³⁾GARCÍA BALLESTEROS, A. e REDONDO, A.(1982, or. 1976): Hacia el Hombre, Geografía 1. Madrid: Alhambra, p. 193.

⁽³⁴⁾ROMERO-POSE, E.(1991): "Pastor, Obispo de Palas de Rei", en Revista Palacio do Rei nº 0. Palas de Rei (Lugo), pp. 4-5.

⁽³⁵⁾LOSADA, A. e SEIJAS, E.(1966): Guía del Camino Francés en la provincia de Lugo. Lugo: Deputación Provincial de Lugo, pp. 189-190.
Tamén RIELO CARBALLO, N.(1984): "San Tirso de Palas de Rei", en Gran Enciclopedia Gallega, tomo XXIII, Xixón: Silverio Cañada, p. 235.

⁽³⁶⁾YZQUIERDO PERRÍN, R.(1983): La Arquitectura Románica en Lugo. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, p. 197.

⁽³⁷⁾RIELO CARBALLO, N.(1984): "San Tirso de...", ob. cit. nota (35).

⁽³⁸⁾VÁZQUEZ SEIJAS, M.(1970): "Torres de los Ulloas", en Fortalezas de Lugo y su provincia, tomo V. Lugo: Imprenta Excma Diputación de Lugo, pp. 141-151.

⁽³⁹⁾Ob. cit. nota (14) p. 135 e ss. .

⁽⁴⁰⁾Ver ob. cit. nota (14).
Tamén ver ob. cit. nota (24), pp. 278-279.

Tamén ver I.G.E.(1994): Galicia en cifras, Anuario 1993. Santiago: Xunta de Galicia, p. 282.

⁽⁴¹⁾I.N.E.: Nomenclators(1873-1991), Instituto Nacional de Estadística, Madrid.
Tamén ver ob. cit. (18)b., p. 962.

⁽⁴²⁾Ob. cit. nota (19).

⁽⁴³⁾I.G.E.(1994): Galicia en cifras, Anuario 1993. Santiago: Xunta de Galicia, pp. 280-282.

⁽⁴⁴⁾I.N.E.(1993): Censos de Población y viviendas 1991, Lugo. Madrid.

⁽⁴⁵⁾Ob. cit. nota (19).

⁽⁴⁶⁾Ob. cit. nota (19).

⁽⁴⁷⁾Ob. cit. nota (19).

⁽⁴⁸⁾CENSOS DE POBOACIÓN E VIVENDAS 1991(1992): Poboación en vivendas familiares.
Lugo. Santiago: I.G.E.-Xunta de Galicia, pp. 260-270.

⁽⁴⁹⁾LOIS GONZÁLEZ, R.C. (1992): "O Concello de Palas de Rei, aspectos demográficos e económicos (e III)", en Revista Palacio do Rei nº 2. Palas de Rei (Lugo), pp. 11-15.

⁽⁵⁰⁾Ob. cit. nota (49).

Capítulo 3: A HISTORIA COMO ESTRATEXIA E RECURSO DA IDENTIDADE

3.1. Introdución

3.2. Vivencia, memoria e recordo

3.3. Patrimonio, historia e valores

3.4. A creación da tradición

Notas

3.1. INTRODUCCIÓN

Hai unha tendencia poderosa nas identidades culturais colectivas a crear unha historia do grupo, tratando de lexitimar así a súa existencia (ex.: a nación), do seu pasado seleccionan e reconstrúen feitos⁽¹⁾ que son reinterpretados⁽²⁾ no presente e dotados de significado. Neste sentido a historia (construcción do pasado) é un recurso e unha estratexia da identidade, e na súa utilización como recurso, o pasado reactualízase mediando entre dous niveles: o individuo e o grupo. Búscase con iso dar un sentido social ao presente, sentido social construído sobre a diferencialidade do "nós" e "os outros", do "eu" e "o outro". Ese acudir aos tempos pasados representa a expresión dunha cultura na cal moitas veces o individuo se confunde co grupo e o pasado representa un modelo moral e cultural nunha única entidade cohesionada⁽³⁾.

Neste capítulo analizo cómo a vila e o seu territorio de influencia constrúen a súa identidade cuns fins estratéxicos, cómo as vivencias e recordos do pasado inciden no presente pero tamén no futuro, cómo o patrimonio cultural non pode ser entendido sen estudar os seus valores e o seu dinamismo, e finalmente como as tradicións non son algo dado, e si creadas socialmente para satisfacer as necesidades presentes.

3.2. VIVENCIA, MEMORIA E RECORDO

"Si se pudiera romper y tirar el pasado como
el borrador de una carta o de un libro. Pero
ahí queda siempre, manchando la copia en
limpio, y yo creo que eso es el verdadero
futuro."

(Julio Cortázar: Cartas de Mamá)

¿Como a xente recorda en sociedade e colectividade?, ¿que recorda a sociedade?, ¿cal pode ser a incidencia do recordo no presente e no futuro?, ¿cal é o sitio da memoria e a memoria do sitio?, ¿podemos ler o pasado na memoria da xente?. As preguntas anteriores non teñen unha resposta simple, abren unha complexidade sobre a que pretendemos dar algunha luz a partir do noso traballo de campo na vila de Palas. Os palenses usan o pasado para se

orientaren no volátil presente e para se outorgaren a si mesmos un sentido de estabilidade en circunstancias de manifesta inestabilidade estrutural. O pasado é neste sentido un recurso ao servizo da identidade, non ilimitado e condicionado polas normas culturais da comunidade. O pasado⁽⁴⁾ é constantemente reconstruído, é un recurso cultural (ademais dun instrumento retórico e ideolóxico) que contribúe a concienciar á xente da súa diferenza e dos seus límites como comunidade. Os vilegos reconstrúen os seus pasados á luz das circunstancias presentes, e as percepcións que a xente ten do seu pasado cultural inflúen na súa adaptabilidade ao cambio presente, e nas súas actitudes para manteren relacións entre a comunidade e a sociedade ampla. Esa percepción social do pasado contempla unha complexa pluralidade de percepcións e relacións que poden converxer ou diverxer, (e teñen un carácter intencional) e que poden incluír a xustificación do cambio, a creación dunha satisfacción presente con relación a un pasado ou a representación da continuidade ou discontinuidade.

O pasado vivenciado é filtrado no presente a través do recordo, o cal interpreta desde novas circunstancias enmarcadas en diferentes contextos, sobre os que pesan novas consecuencias ou efectos daquilo que se lembra. O recordo supón algún tipo de aplicación para comprender mellor e dar sentido ao momento presente; é algo máis que unha evocación de eventos illados no espazo e no tempo. O recordo ten un papel hexemónico na comprensión da permanencia, e unha das súas expresións é a transmisión oral interxeracional. Un exemplo etnográfico destes enunciados teóricos é o seguinte: cando falece alguén nunha familia da zona, aínda anos despois teño escoitado expresións como: “Teu avó, que en paz descanse, tamén facía coma ti e gústaballe recuncar...” Este exemplo mostra ben a continuidade do pasado no presente, a súa permanencia e a ruptura dunha linealidade.

Pero o recordo é un proceso colectivo. Dese xeito os grupos dunha mesma xeración experimentan xogos de reforzos de lembranzas compartidas, deformacións parciais progresivas e amnesias colectivas. Do pasado recordamos só partes, rexistradas na memoria. A xente recorda aprendendo do pasado que vive en memorias colectivas⁽⁵⁾. É un proceso creativo no cal o pasado é elaborado, reproducido e reinterpretado en sociedade.

A memoria⁽⁶⁾ retén no presente un arquivo das experiencias e vivencias tidas no pasado, e tamén o coñecemento adquirido a través das experiencias doutras persoas vivas e mortas. Ao mesmo tempo, a memoria condénsase en moitos elementos da cultura material, que serven de soporte simbólico para a mesma, como analizarei no próximo apartado.

A través dos relatos sobre o pasado e as historias de vida é destacadamente evidente que as situacións de guerra e represión marcan as lembranzas e a memoria da xente. Neste sentido a Guerra Civil Española e a represión posterior constitúen dous fitos, unhas vivencias de referencias significativas, que destacan con claridade no recordo e que deixaron unhas pisadas ás veces imborrables, polo que serven de marcadores desde os cales interpretar o cambio.

Na vila as persoas de máis de 65 anos adoitan ter uns recordos emerxentes e compartidos: a chamada á fronte dos homes, a soidade das mulleres, as rupturas familiares, a fuxida ao monte dalgúns republicanos como o fuxido de sona Curuxás, a requisa de produtos para a fronte, a "Falange", as cartas da guerra, a morte do alcalde por unha besta e a recompensa en especie ao propietario pola accidental morte, a suspensión dos dereitos e liberdades, as vinganzas entre veciños, o contrabando de café e outros produtos traídos de Portugal.

Todos estes recordos e outros son narrados desde diferentes enfoques e puntos de vista, pero estruturan vivencias persoais nun contexto social e cultural colectivos. Esas vivencias inciden nun aspecto central que mide o tempo e a mudanza, trátase do binomino escaseza-abundancia. Este binomio é unha constante que simboliza dous tempos vitais e os percursos dos cambios que vivimos nas últimas décadas. Pero estes dous tempos non son nen lineares nen dicotómicos, porén e moi ao contrario conviven culturalmente nas vivencias presentes.

A experiencia da Guerra Civil é relatada con verdadeiro dramatismo tanto polos homes que acudiron á fronte a combater como polas persoas que permaneceron en Palas. Nas entrevistas realizadas son moi comúns os silencios, silencios de tristeza e de repulsa, acompañados ás veces de bágoas:

"Ai meu fillo, como se fora hoxe, paseinas máis negras ca María Santísima!, algunha hora aínda me poñía de fronte a ver se me mataban!".

(Home, 84 anos, 27-9-1996)

Ese pasado vivenciado ten nestes fitos violentos algúns recordos deprimentes para as persoas; uns prefiren esquecer e non queren lembralo, outros queren que o coñezamos para que non volva suceder. Un dos feitos comúns nos anos da Guerra foron os "paseos" de xentes da esquerda política ou sospeitosos de selo. Un exemplo foi o asasinato de Camilo Díaz Baliño (pai do actual Isaac Díaz Pardo), que foi traído desde Santiago ata Saa (parroquia de San Pedro de Meixide, en Palas de Rei) xunto con outra persoa (fonte: rexistro civil). Na memoria dos máis vellos consérvase o recordo de "os mortos de Saa" e os límites simbólicos establecidos entre esquerda e dereita, dicotomía que supoñía unha elección case obrigada:

"P: E ti víralos, os de Saa, os mortos de Saa?

M: Eu vira ho!, enterráranos en San Pedro, ao lado do cementerio, pois daquela, daquela non eran católicos, eran da CNT, e algúns déranse ao monte, i eu se tivera quen me acompañara tamén porque eu non era político nin a puta que os pariu, nin iba defender nada, que iba defender eu?"

(Home, 78 anos, 14-4-1990)

Neste testemuño tamén achamos unha disposición simbólico-espacial moi importante: trátase do cemiterio; ao seu carón, e fóra dos límites onde se enterraban os católicos, eran enterrados as persoas vítima da represión franquista, considerados non-católicos, os cales debían de ser enterrados fóra do espazo simbólico ideal de enterramento para a comunidade.

No inicio da posguerra o ambiente de represión dificultaba a expresión crítica no espazo público do poder establecido, tabú extendido entre as xentes:

"...daquelas non podías falar moito en contra de Franco, porque senón se te collían pois xa sabes(silencio), látigo, (silencio)."

(Home, 78 anos, 14-4-1990)

Reforzo compartido xeracionalmente é o clima de violencia xustificada, exercida pola garda civil e a "Falange", clima que serve como marco de referencia para explicar o cambio, que contrasta cun clima actual de liberdade. É este un proceso de moralización do pasado, que non desexan que se volva a repetir nos seus aspectos máis dramáticos:

“O Freán (garda) multaba aos que entraban na vila con carros que cantaban, sobre todo os de eixes de salgueiro. Tamén pegaban aos que se portaban mal no Delicias (hoxe Bar Plaza), un antigo cine” .

(Home, 76 anos, 13-2-1994)

O límite e a autoridade da vila foi reafirmado á hora da requisa de parte da produción agraria. Neses recordos podemos introspectar a primacía da vila expresada a través das accións expresivas dos executores da autoridade:

“O Brocho vello ía a Palas con Coello de Sambreixo, e estaba na entrada o Félix (garda) dando cachetes. Coello quixo ir por outro camiño, pero o Brocho déralle ao guardia un ferrado de millo pola mañá e recordoulle ao guardia cómo pola mañá lle dera o ferrado de millo, e deulle dous cachetes en vez dun” .

(Home, 60 anos, 13-2-1994)

Outro dos fitos da memoria colectiva da posguerra é o da emigración primeiro á Arxentina e Cuba ata o primeiro tercio de século, posteriormente a Europa(Suíza principalmente) a mediados de século, e finalmente a Bilbao(principalmente), Barcelona e Madrid nos anos 60 e 70. A emigración supuxo entre outras cousas unhas rupturas xeracionais que incidiron decisivamente na vida social e cultural da vila e do concello. Continxentes poboacionais importantes tiveron que optar por este camiño, algúns pensaban nunha emigración temporal e no regreso definitivo á terra, outros aínda permanecen nos seus lugares de destino e prolongan a vida identitaria da comunidade vilega, coa cal renovan vínculos en vacacións e nalgunhas festividades.

Pero as lembranzas da posguerra non se limitan a unha memoria da represión e do dramatismo; os vilegos tamén comparten outro tipo de recordos da posguerra que conforman unha memoria feliz en relación coas festividades,

os cursos de cociña e baile organizados pola Sección feminina, os paseos das feiras, os cines, os bailes no Dulceiro, os noivados, os casamentos, etc. Este tipo de recordos mostran o necesario peso afectivo dos procesos de reaxuste, as emocións compartidas, as relacións estreitas, o refuxio no humor como forma de protesta e rebeldía. Ao mesmo tempo que salientan unha reanclaxe humanizante necesaria para a superación dos tempos da “miseria”, e tamén expresan un significado intencional: o de que esas lembranzas sexan coñecidas para que permanezan e non se esquezan totalmente no futuro. De aí que toda memoria social sexa intencional e significada:

“Eu recórdome o primeiro cine que houbo na Casa do Pequeno, a casa de Pequeno é a que fai esquina para a carretera de Quindimil, naquela casa grande que hai alí... sendo eu un chaval, tiña dez anos,... Pouco tempo durou; sí que non había. Logo pecharon porque despois, despois foi cando abriran o Delicias... Fixeron cine, facían sala de baile, café,... O de abaixo quen o abriera fora Ruíz, e o de arriba abriuno un cuñado de Ruíz amais un, un de Plateiro de Gundiá. Inda durou (o Delicias), inda durou... catro ou cinco anos debeu durar... Logo arruináronse e marcharon pá Arxentina. Non había pa cine en Palas; non daba. As películas e, e teatro... Alí unha vez vin a Xan das bolas, facendo teatro, e, e foi cando cantaba:

Gústame o touciño frebudo e con pelos,
i o rabo do porco cunhos bos cachelos.
O que non me gusta con moita razón,
son as catro fabas que dan da ración,
e xa non se comen do duras que son.

Claro, daquelas había ración; acabábamos de salir da guerra e había ración".
(Home, 60 anos, 21-2-1994)

A vivencia do pasado e a súa lembranza non só teñen un rexistro na mente das persoas, senón tamén no arquivo fotográfico dos vilegos, que está sendo publicado por unha revista da vila (Palacio do Rei) e que supón unha recuperación gráfica e visual do pasado, do evento, un recurso mnemotécnico, pero tamén supón unha invitación á reinterpretación do pasado con relación ao presente, e ao recordo, que se comenta e reforza entre os grupos xeracionais. É ésta unha recuperación social do pasado pensando no futuro, a través dun

proceso de "documentofilia", unha maneira de manter e fixar o recordo da vivencia do pasado, que serve para dotar de certa aparente continuidade á identidade da vila. Polo tanto non só podemos ler o pasado na memoria da xente, senón tamén nos libros, na memoria escrita e visual; pero o interesante non só é reconstruír ese pasado, senón darnos conta de cómo as sociedades recordan, e de cómo recordan o seu pasado para manteren e crearen a súa identidade. O caso de Curuxás é ben significativo neste eido: Curuxás (Ramón Rodríguez Varela) foi un anarquista da CNT que viviu fuxido desde que comezou a Guerra Civil (1936) ata a súa morte (1967). Natural do veciño concello de Toques (Provincia da Coruña), a súa familia traballou como "caseiros" na propiedade do lugar denominado Curuxás (perto da vila de Palas); el casou cunha vilega de Palas. A súa biografía converteuse en mítica para os palenses, pero hai dúas versións que exemplifican ben cómo o pasado serve para moralizar o presente.

Na primeira versión⁽⁷⁾ recórdase e interprétase ao fuxido como un ser á marxe da cultura, que vivía no "monte", na natureza (oposta á cultura), sen relación social coa xente ("non se trataba ca xente"), e un asasino perigoso ("tamén matara a algúns, guardiaciviles"), alguén a quen hai que condenar moral e socialmente. É esta unha interpretación do pasado cunha intención claramente moralizante.

Na segunda versión⁽⁸⁾, a máis estendida, Curuxás é recordado coma un heroe, coma un defensor da xustiza social fronte á represión e inxustizas cometidas pola garda civil e os falanxistas da zona do Alto Ulla, coma un home valente que non tiña medo e que desafiaba o autoritarismo, coma un valente que non daban nin deron collido as forzas do Estado.

Estas dúas versións de vivencias permanecen na memoria colectiva dos máis maiores, son transmitidas interxeracionalmente, con preponderancia da versión do heroe –ex.: a peña futbolista do "Komando Curuxás"–, e serven á construción dun sentido diferencial do presente identitario da vila. Pouco importa nas versións a correspondencia ou non coa veracidade, por outra banda afirmada e reafirmada nunha firme crenza de realidade. O que importa é que o recordo da vivencia intersubxectiva sirva a unha intencionalidade, a un interese por destacar e moralizar a identidade presente no camiño cara ao futuro. A miña experiencia serve para ilustrar a anterior idea, pois teño

vivenciado verdadeiros choques frontais con esas interpretacións cando eu intento mostrar algúns aspectos históricos comprobados por serios estudos (como os de José Antonio Durán), tal que o seu coñecemento da escritura ou a súa actividade política anarquista (ás veces rexeitadas).

Pero tamén o video de Curuxás elaborado pola TVG (Televisión de Galicia) ilustra o choque frontal coas identidades locais. O dito video non gustou moito aos vilegos polas súas poucas referencias a Palas; pola contra a reportaxe (elaborada polo historiador José Antonio Durán) resaltaba a súa actividade como mineiro e político en Noia e a súa etapa de fuxido na zona coruñesa e en moito menor grado na lucense de Palas de Rei. É este un caso que demostra a importancia do pasado como recurso e estratexia da identidade local, un pasado que se presume vivenciado e recordado, e que serve á construción da identidade local.

O labor do antropólogo incidiu na memoria histórica e non na reconstrución de datos históricos como faría o historiador, de cara a comprender os sentidos que no presente ten o propio pasado para construír o espacio-tempo local. Dous son os comportamentos culturais colectivos que condicionan esa construción do cronotopos local: o primeiro incide no que se denomina “anamnesia”, que supón unha negativa a esquecer o pasado e unha vontade de transmitir algúns aspectos deste ás futuras xeracións; o segundo é a denominada “amnesia”, que supón unha vontade colectiva de sano esquecemento para a necesaria convivencia en multidiversidade cultural.

3.3. PATRIMONIO, HISTORIA E VALORES

O patrimonio cultural no seu concepto máis amplo é aquilo que se considera herdanza común dunha colectividade. Esta herdanza moral e material constitúe un conxunto de bens que marcan e contribúen a construír a identidade dunha comunidade dada; non existe na natureza per se e expresa en símbolos unha identidade. O patrimonio cultural serve para que a comunidade se vexa a si mesma no presente (actúa neste sentido como un espello), pero tamén serve para explicar o seu pasado; neste outro sentido pode converterse nun evocador que recorde o pasado, nun estímulo da nosa memoria.

A antropoloxía sociocultural⁽⁹⁾, cando se dispón a estudar o patrimonio cultural, outórgalle un carácter global á investigación, e relaciona aquel coas

necesidades sociais, unha das súas razóns de ser actuais, porque o patrimonio só cobra sentido no contexto no cal se produce e se reproduce. Fronte aos neofolcloristas (que pretenden recuperalo todo), e a certos museólogos (que pretenden musealizar obxectos no seu centro museístico), os antropólogos interpretan o patrimonio cultural cun carácter global, o que implica, no campo da xestión, establecer unha selección da herdanza cultural e uns criterios en colaboración com outros estudiosos, ou hai que conservalo todo?, cales son os límites da conservación?.

Para o antropólogo o patrimonio é unha construción social, historicamente cambiante, que debe recrear as necesidades do presente, na representación da globalidade en traducións locais, específicas, con reinterpretacións na especificidade e servindo ao desenvolvemento socioeconómico; polo tanto, cabe ser entendido como un recurso. Así e todo os bens do patrimonio cultural non son autónomos dos seus valores culturais. Cada sociedade enche de valor e significado os seus bens culturais, e eses valores e significados son cambiantes ao longo do tempo; non se pode manter permanentemente o significado dos bens culturais.

A que debe de atender o antropólogo no estudio do patrimonio?. Como humanista ou científico social está chamado a ser a conciencia crítica da sociedade, e para isto debe estudar a historia vital do patrimonio, o xogo de valores mediante o cal dotamos de valor aos bens culturais; debemos comprender o xogo social actual, a función social no seu contexto actual e a dinámica do valor social implicado nel. Na vila de Palas, na búsqueda de explicación do seu pasado, hai un achegamento ao patrimonio cultural, achegamento que se fai inevitablemente desde o presente e que se manifesta a través de diferentes expresións. O primeiro que quero mostrar é cómo dentro da comunidade vilega hai unha xerarquía perceptiva á hora de simbolizar o seu patrimonio cultural colectivo. Para isto tratamos de indagar na intensidade perceptiva que producen os seus monumentos e cómo se entenden e valoran estes. Deconstruímos así a visión neofolclorista segundo a cal é preciso conservar todo o patrimonio cultural porque todo ten a mesma importancia.

"Cal pensa que é o monumento máis importante de Palas?" foi a pregunta dunha ampla enquisa⁽¹⁰⁾. Vexamos sinteticamente os seus resultados polo seu interese demostrativo e clarificador:

O Castelo de Pambre	39 casos
A igrexa (da vila)	35 casos
A capela do mosteiro de Vilar de Donas	27 casos
O edificio do concello	7 casos
O pazo da Ulloa	4 casos
A igrexa de Fontecuberta	1 caso
A igrexa de Coence	1 caso
Vinte igrexas románicas	1 caso
O Ecce Homo	1 caso
Casas antigas	1 caso
Unha casa de moitos pisos novos	1 caso
O que non hai	4 casos
Non saben, non contestan	3 casos

Por unha banda utilicei o concepto de "monumento"⁽¹¹⁾ porque é un concepto de amplo uso "emic", moi difundido a partir da declaración como "monumento nacional" do mosteiro de Vilar de Donas (no concello de Palas de Rei). Somos nosoutros, desde o presente e a modernidade os que atribuímos ese concepto, pero xeralmente non era ese o seu sentido orixinal, senón que eran non-intencionados. Os monumentos poden ser artísticos ou escritos. Os artísticos son xeralmente concibidos como unha obra de clara magnificencia, de certa escala, pero tamén de certa dimensión estética:

"A Capela de Vilar de Donas, esencialmente polo valor que ofrecen as pinturas murais debido á súa orixinalidade con respecto ao resto de pinturas románicas doutras igrexas".

(Home, 23 anos, 27-8-1994).

Pero o monumento tamén é un estímulo da nosa memoria, que nos avisa e advirte. É neste sentido un recordatorio, unha obra humana que mantén vivo dalgún xeito o pasado no presente:

"A Igrexa románica de Palas, o Castelo de Pambre".

(Home, 21 anos, 29-8-1994)

"A portada románica da igrexa (da vila)".

(Home, 24 anos, 27-8-1994)

`A igrexa, un asunto romano, unha chispa tirou a igrexa, o cementerio foi feito de novo´.

(Home, 73 anos, 24-8-1994)

Pero o patrimonio, alén de ser un instrumento conformador da memoria colectiva, tamén está a expresar unha versión da identidade, versión que porta uns significados e valores que poden ter a súa contestación crítica. Así, no noso caso de estudio é usada a retransmisión para poñer de manifesto o mal estado e funcionamento da xestión do Castelo de Pambre, o monumento de máis intensidade perceptiva da zona, verdadeiro condensador simbólico da identidade local e signo icónico inmerso no escudo municipal:

"Os escombros da Torre de Pambre".

(Home, 74 anos, 27-8-1994)

`A Torre de Pambre, pero pasou a un privado e déixalla ver a quen quere´.

(Muller, 69 anos, 17-6-1994)

Para os vilegos a importancia outorgada ao patrimonio cultural está en relación coa produción de conciencia de identidade colectiva. Están inmersos nunha revalorización xeral do patrimonio que avoga polo seu disfrute e uso colectivo. Este é un empeño xeneralizado na vila, e aínda que non poden volver vivenciar o seu pasado, negociano e utilízano simbolicamente. Cabe recordar só dous exemplos: o nome da queixería da vila, "Castillo de Pambre", e a etiqueta dos

chourizos artesáns dunha carnicería na cal se inscribe un debuxo do dito castelo. Observemos detidamente os problemas dos valores outorgados aos tres elementos monumentais máis importantes do patrimonio cultural desde o punto de vista “emic”: O Castelo de Pambre, A Igrexa da vila de Palas e o Mosteiro de Vilar de Donas.

O **Castelo de Pambre** é unha fortaleza situada na parroquia de Pambre, no municipio de Palas de Rei(Lugo), ao oeste da capital municipal, a vila de Palas. Ao mesmo chégase por Sambreixo, seguindo a beira esquerda do río Pambre, por San Cibrao da Repostería ou por Ramil, xa case na desembocadura do río Pambre no Ulla. O castelo aséntase sobre un mazizo rochoso na marxe esquerda do río que leva o seu mesmo nome. A construción da fortaleza dátana os estudiosos na segunda metade do século XIV⁽¹²⁾.

O valor histórico deste monumento radica en que é testigo e testimonio material da Idade Media, ten por tanto un valor rememorativo, que estimula a nosa memoria sobre o pasado, un tempo distinto da vida cotiá. O seu valor histórico radica na aparente permanencia da súa forma orixinal, sen mutilacións, tal e como xurdiu na súa orixe de mans dos seus creadores, así pretendemos contemplalo ou reconstruílo co pensamento, a palabra ou a imaxe. A súa biografía ten unha vida interna e tamén unha relación co seu medio. A vida interna está estreitamente vinculada coa súa estrutura construída, e esta non pode ser vista como unha esencia inmutable, senón como unha estrutura en transformación, dese xeito se lle incorporou unha casa barroca ao mesmo e experimentou a caída de partes das súas murallas e torres, pero sempre tratando de manter e conservar e imitar a traza orixinal. A biografía do castelo enriquecese se relacionamos a súa construción co medio no cal se ubica. Fronte ao castelo, na outra marxe do río Pambre ten a súa ubicación o castro de Remonde, o que nos está a indicar desde o punto de vista do valor histórico un asentamento poboacional na zona máis antigo que o medieval, pero fronte á esa maior antigüidade cronolóxica a historia recreada intensamente é a do castelo construído na Idade Media, esto hai que poñelo en relación co seu valor de antigüidade, que radica na idea que emite do tempo transcurrido desde o seu xurdimento, que se revela palpablemente nas pisadas que o monumento nos deixou, na súa vellez, nas influencias do deterioro

provocado polos elementos naturais, este valor de antigüidade é produto da percepción sensorial e non parece necesitar para a súa satisfacción de ningún coñecemento adquirido pola cultura histórica, aspira a chegar a todo o mundo sen distinguir a súa formación intelectual. Xa no curso do río temos que destacar os chamados "Muíño do Vilariño" e o "Muíño de Enrique", exemplos da arquitectura popular da zona. Non podemos esquecer unha ponte medieval de dous arcos que se localiza entre os dous muíños, o lavadeiro do castelo nun prado de perto do edificio, e a propia aldea de Pambre (onde residen 16 veciños), conxunto que ilustra a maestría da arquitectura popular, feita en pedra de gra traída de canteiras próximas e da veciña parroquia de Cabana. A selección do valor de antigüidade polo tanto podería ser outorgado a outros elementos da zona ou a toda a zona, pero a construción social do valor de antigüidade elixe e outorga maior preeminencia ao castelo, por que sucede esto?

O castelo ou "torre de Pambre" é estimado e percibido como algo "antigo" e "moi vello" (expresión do valor de antigüidade), e tamén "mítico" (a lenda di que foi construído polos mouros nunha soa noite). Polo tanto estamos ante dous tipos de valores ascritos ao monumento, o primeiro o seu valor histórico e en certa medida tamén o artístico⁽¹³⁾, pois non só representa o castelo certa etapa da evolución histórica senón que ademais contén toda unha serie de elementos artísticos (forma, concepción ...) e preséntase como un eslabón imprescindible na cadea evolutiva da historia da arte, estes dous valores teñen unha pretensión de valor obxectiva e son ascritos xeralmente por persoas de certa formación intelectual, o segundo valor ascrito ao castelo é o seu valor de antigüidade, que conleva unha pretensión de valor subxectivo, que aprecia o vello e o antigo, a idea do tempo transcurrido desde a súa creación, esta é unha pretensión de validez xeral que aspira a chegar a todos.

A interpretación do seu pasado é feita desde o presente, e por elo ocorre que está exposto á invención de tradicións, así dise que non foi derrubado polas revoltas irmandiñas medievais, e que foi o único de Galicia que non foi derrubado, este evento é unha especulación imaxinada polos intérpretes, e máis aínda a súa pretensión de exclusividade como o único non derrubado en Galicia, sen nin siquiera estar documentado o ataque ao castelo dos irmandiños debuxa un sentido de autenticidade, de ascrición do "auténtico" como valor do

monumento, como victoria do valor histórico sobre a súa destrución física. Pero o castelo non só é pasado senón tamén é futuro, un futuro que é interpretado e discutido en termos de "conservación", "restauración", "rehabilitación", "recuperación" etc., categorías que queren simbolizar discursivamente a posibilidade futura do cambio de uso e reutilización dos seus espazos, así por exemplo se pensa nun "museo medieval" ou nun "museo etnográfico", esto supón a primacía e reafirmación do seu valor histórico como documento da súa orixe no pasado. Pero observemos a dinámica do significado, o castelo era na Idade Media unha fortaleza con eminente utilidade militar baixo un sistema feudal, pero na actualidade é entendido como un monumento, pretensión non inicial dos seus creadores, na actualidade conta cun valor histórico e tamén artístico, algo "bonito", fetiche que se ritualiza en fotografías e postais, arquitectura de formas belas construída pola percepción dos seus visitantes, arquitectura de valor artístico con pretensión de obxectividade e que desexa ser contemplada, admirada, abarcada e adentrada. Así a xente, sobre todo os turistas visitantes, admiran o porte da edificación en consonancia coa paisaxe do seu contorno. Pero á vez a expresión do seu valor histórico e artístico non se completa se non é abarcado e circunvalado coma se fora unha escultura barroca invitando a un movemento circular do espectador, de aí que a xente queira circunvalalo nun xogo artístico pluriperspectivista, e ao cal se lle impoñen límites físicos e simbólicos por parte do seu propietario, defendendo a concepción privada do patrimonio. "Privado. Gracias. No molesten" é o cartel que rezou durante algún tempo na porta de entrada do castelo, e outro se lle sumaba: "Quiten el indicador que hay en la ruta a Lugo y así no molestan", en relación co indicador instalado polo Mopu na estrada Lugo-Santiago. Esta autodefensa do privado e da privacidade entra en conflito co desexo das xentes de entrar no interior do castelo, e o visitante síntese frustrado se non o consegue, e os veciños tamén pero por un distinto motivo e valor, no interior do castelo está a capela ou "igreja parroquial" na cal celebraban culto hai xa séculos.

En boca dos palenses o castelo é o "monumento" máis importante do concello, por diante da igrexa de orixe románica da vila e o mosteiro de Vilar de Donas. Os tres son símbolos condensadores da historia local, son referentes de gran potencia simbólica. A "torre de Pambre" foi elixida como un dos

elementos do escudo municipal xunto ao río Pambre, a cruz santiaguista de Vilar de Donas, e a serra e a palma. Tamén é elixido en folletos turísticos, incluso naqueles que inclúen a toda a comarca da Ulloa. Neste sentido o monumento é un importante referente condensador e creador de significados emblemáticos, atractivo turístico, resumo vital e cultural de toda unha bisbarra. Pero completando este discurso sobre os monumentos condensadores da propia historia e os valores outorgados aos mesmos, existen outra serie de discursos e expresións que enriquecen a comprensión dos mesmos, trátase da experiencia social das xentes da zona, que vivencian e vivenciaron o monumento ao longo de moitos anos e co cal conviven ás veces enfrontados ao mesmo.

Desde o punto de vista dos campesiños da zona, o couto do castelo ten tanta ou igual importancia económica como o propio castelo, a importancia das "terras" radica na súa utilidade eminentemente agrícola, na súa extensión e produtividade, o couto é calificado como "unha gran propiedad", de "moita madeira", "de grandes soutos". Este é o sentido do valor como produtividade, do bonito unido ao útil, diferente á concepción do valor como prezo. Non estou dicindo que os veciños non son conscientes do posible alto prezo de venda (valor mercantil) que puideran pagar polo edificio, pero si que "as terras" son de grande estima desde a óptica campesiña.

Desde o punto de vista relixioso os veciños da parroquia tiñan como única igrexa a do castelo, unha pequena capela construída no século XII, polo tanto anterior á edificación do propio castelo. Os veciños enterrábanse en Pambre no pasado, pero logo os enterramentos trasladáronse ao cemiterio da veciña parroquia de Remonde, e posteriormente ao de Cabana, a uns dous kilómetros, onde cada domingo acoden á misa. Estes cambios obeceron segundo os veciños á interpretación dun sacerdote sobre a falta de espacio físico e de profundidade no terreo para realizar os enterramentos, de aí o cambio a Remonde, pero había que cruzar o río e isto entrañaba moitas dificultades polo alto caudal que leva o río no inverno, por iso o novo cambio de culto á parroquia de Cabana, claro que estamos tratando con explicacións "emic". Pero pola festa de San Pedro (patrón da parroquia), nalgunhas vodas e bautizos, a celebración relixiosa ten lugar no Teleclub da parroquia, un edificio construído nos anos sesenta e que albergaba numerosos actos sociais. Na

actualidade o teleclubes reconvertiuse en asociación veciñal. O culto parroquial⁽¹⁴⁾ foi suprimido no 1787 polo bispo de Lugo, pero isto non significa que os fieis perderan o dereito a visitar a "igreja parroquial", nen que a diócese de Lugo perdera a propiedade do templo do interior do castelo, os veciños tamén criticaron a conversión temporal do templo en corte de animais. Isto sucedeu en décadas pasadas e numerosas voces criticaron este uso dos caseiros adicados á agricultura, pois significada reconvertir un espazo sagrado en espazo profano, algo antihixiénico, unha especie de profanación perigosa, de desorden no sentido de Mary Douglas⁽¹⁵⁾. Hoxe en día "a capilla" foi rehabilitada na súa arquitectura polo seu propietario, que restaurou o seu teito, esta restauración, que supón o triunfo do valor histórico, foi condenada moralmente polos veciños ao realizarse as obras sen permiso de obra municipal, nen da Diócese de Lugo, nen da Dirección Xeral do Patrimonio, o cal foi denunciado por diversos colectivos.

Neste eido da conservación e da xestión patrimonial quero considerar a política local como productora de significados. Os grupos políticos locais coinciden en que o monumento está declarado B.I.C.⁽¹⁶⁾, confirmado pola Dirección Xeral de Patrimonio. Polo tanto o propietario do castelo, conforme á lexislación vixente, debería presentar coa debida antelación o calendario para as visitas, fixadas pola lei en catro días ao mes, pero o propietario do castelo non permite esas visitas. Ante esta situación o grupo municipal socialista propuxo que se cumprira a lei, e o grupo do PP no goberno municipal chegou a declarar que era moi difícil facer cumprir a lei porque nos atopabamos ante un propietario moi poderoso, pola súa banda o BNG propuxo a adquisición da fortaleza con cartos públicos.

Por outra banda o propietario non participa como membro da comunidade parroquial e municipal, reside na cidade de Vigo e permanece bastante á marxe da parroquia, conde de Borraxeiros, título nobiliario, un dos poucos "Grandes de España", a el lle interesa primordializar o valor da propiedade privada do castelo e tamén o da súa privacidade. Expresión deste sentido foi o discurso ecolóxico sobre a zona utilizado estratexicamente a principios do ano 1991, cando o goberno municipal en vísperas electorais asfaltou un camiño de terra que discurría entre as aldeas de Sambreiro e Pambre pola marxe esquerda do río Pambre. Vontade dos veciños era asfaltar

o camiño, para ter mellor acceso á aldea de Sambreixo e unhas mellores comunicacións e servizos coas súas leiras e propiedades. Os antecedentes hai que situalos a finais dos anos cincuenta, cando os fillos do anterior propietario e os veciños convenceron ao mesmo para que construíra un camiño que comunicara coa aldea de Sambreixo, por aquela época o discurso estaba interesadamente xustificado pola instalación dunha minicentral de enerxía eléctrica nas inmediacións do castelo por un veciño de Sambreixo, a quen foi cedido o terreo da hidroeléctrica a cambio de luz de balde para o castelo. Pois ben, o actual propietario ante o asfaltado do camiño en 1991, opúxose de novo aos desexos dos veciños e ao Concello de Palas argumentando a preservación dos valores ecolóxicos da zona, para o cal o acceso motorizado estaba xa servido por outra estrada que chegaba á aldea, ademais califica o feito de "esteticidio", "me imagino que el siguiente paso será poner semáforos en los cruceros"⁽¹⁷⁾ chega a dicir. O certo é que a pista asfaltada discurriría polos seus terreos, dividiría en dúas partes a propiedade, e definiría como público o dereito a atravesar a súa propiedade privada. Alén diso os propios usufructuarios do castelo utilizan a ladeira do castelo como vertedreiro de lixo, feito que pon en dúbida a veracidade do discurso sobre a preservación dos valores ecolóxicos e mostra o seu sentido táctico. A intencionalidade que hai detrás do recurso ao valor ecolóxico é o grande valor simbólico da propiedade privada dun castelo, edificio que no pasado pertenceu aos nobres e que agora é propiedade doutro nobre, o conde de Borraxeiros, título que está entre os poucos Grandes de España que quedan na actualidade.

A expresión democrática en relación coa xestión pública do castelo tivo a súa máxima expresión a principios do ano 1993, cando diversas asociacións veciñais do concello de Palas de Rei organizan unha "Marcha Irmandiña"⁽¹⁸⁾, cun sentido diferente das medievais:

"Esta andaina convócase coa idea de chamar a atención das distintas Administracións e de concenciar a opinión pública sobre o estado en que se atopa o Castelo de Pambre, tentando se lle busque unha solución por quen corresponda. O nome de marcha Irmandiña obedece somentes á connotación histórica do mesmo, buscando a sonoridade de cara ó chamamento. Por tanto, anque a Marcha é REIVINDICATIVA, é ante todo PACIFICA, FESTIVA, e de

fomento da CULTURA e da AMISTADE. Calquera actitude distinta vai ser rexeitada pola Organización, considerándoa de responsabilidade persoal. Pregámosche o máximo cuidado do Medio Ambiente e que atendas en todo momento as indicacións dos guías da Comisión. GRACIAS POLA TUA PARTICIPACIÓN.

A Organización".

A marcha tivo moita repercusión informativa e recibiu o apoio de moitos colectivos, entre eles o de Greenpeace. A manifestación popular iniciouse na vila de Palas e rematou ante as portas da fortaleza, este movemento en liña recta (recordemos como as manifestacións políticas tenden a desenvolver movementos rectilíneos no espazo, fronte ás manifestacións relixiosas que debuxan percorridos circulares), constituíu unha expresión de reclamación da fortaleza para o pobo. Esta reclamación significaba diferentes cousas para a xente: uns conformábanse con que o propietario permitira a visita ao recinto interior do castelo, outros ían máis alá e pedían a adquisición por parte das administracións para a creación dun museo medieval ou outro de tipo etnográfico, complementando esto cunha explotación turística, esto suporía a conversión dunha propiedade privada en pública, suporía unha activación patrimonial dun monumento histórico.

Un significado radicalmente distinto dos anteriores é expresado polos actuais residentes no Pazo de Vilamaior de Ulloa, que adoitan dicir:

‘Non dou un peso por ver esas catro pedras mal postas’

Eles non entenden como hai tantas visitas ao castelo e ao seu pazo. Para eles o pazo é unha vivenda rural sen importar o seu valor histórico ou artístico, e son reacios a que os visiten os turistas. Esta interpretación resalta o valor da contemporaneidade do monumento, baseado na capacidade de satisfacción das necesidades materiais ou espirituais dos humanos, necesidades que poderían ser igualmente satisfeitas polas novas creacións modernas, é desta maneira como destacan o valor instrumental do monumento por cima dos seus valores históricos ou artísticos.

Polo tanto estamos descubrindo diferentes maneiras de entender o patrimonio cultural, voces xeralmente non escoitadas, comprensións e valores diferentes do puramente valor histórico insistido e perseguido por moitos. Para os residentes do pazo da Ulloa, o pazo é o edificio onde viviron e viven, e non un espazo monumentalizado polas versións oficiais da identidade e o patrimonio.

A monumentalización⁽¹⁹⁾ de edificacións privadas ataca aos valores sostidos polo propietario (privacidade,...), esto é compensado ás veces por presións económicas. No caso do pazo citado, agora en venda, os seus propietarios cambiaron estratexicamente de discurso e publicitan o valor de antigüidade do pazo, pero a súa aspiración de futuro é mercar un piso e residir na vila de Palas.

Outra perspectiva de abordaxe do patrimonio cultural e do monumento en particular é a súa utilización como recurso patrimonial, a súa reutilización, coa cal comeza a súa historia despois da historia. Isto conleva problemas de activación patrimonial e de xestión do mesmo. Se os inmediatamente anteriores propietarios utilizaban o castelo como residencia de vacacións e residían na cidade de Lugo de cotío, o actual fai del un uso semellante, pero a súa relación cos veciños é tensa, a súa condición de "foráneo" e "estranho" é utilizada en expresións de condena moral por parte dos veciños cara o mesmo. No castelo residiron e residen uns caseiros que traballan na propiedade agrícola. Os caseiros dos anteriores propietarios foron veciños da aldea de Pambre cos cales mantiñan unha boa relación, logo o actual propietario alugou a propiedade a uns portugueses que cuidaban os invernadoiros nos cales cultivaba grandes cantidades de flores, no momento actual "ten como caseiros" a un matrimonio novo da aldea, que traballan as terras. O actual propietario reafirmou os límites simbólicos do castelo cun límite físico, unha alambrada que impedía o acceso ás terras do contorno inmediato do castelo, intentando impedir que a xente circunvalara o monumento, dito límite físico chegou a impedir incluso o paso dos pescadores pola beira do río.

En canto ás intervencións máis recentes sobre o propio castelo, hai que destacar a restauración da capela románica, o arranxo da porta principal de acceso e os da súa muralla; estas recuperacións foron feitas polo seu actual propietario e supoñen un triunfo parcial do valor histórico, pero a pesar desas

actuacións a hedra come día a día a pedra, sobre todo na muralla e nos torreóns. O futuro débátese entre quedar convertido en reliquia arqueolóxica ou ruína (triumfo radical do valor de antigüidade), e unha recuperación e rehabilitación que permita a súa conservación e disfrute por parte de todos (triumfo do valor histórico). O valor histórico e o valor de antigüidade son ámbolos dous rememorativos, pero se diferencian no punto de vista da restauración, o valor histórico pretende cuidar o estado orixinal do monumento, impedindo a normal actividade destructiva das forzas naturais. Canto maior é o valor histórico menor é o valor de antigüidade, supón unha competencia de relación inversa. O valor histórico pretende manter o castelo como un documento o menos falsificado posible, serve neste sentido á identidade da comunidade e tamén á investigación histórico-artística. As paredes do castelo, teñidas polo tempo debaten a batalla do futuro do pasado.

As xentes de Palas significan o castelo como un símbolo evocador e condensador da identidade da vila e do concello, pero tamén como un espacio vivencial, un contexto de experiencia social, un cronotopos no cal se condensan visitas, paseos, encontros, namoros, etc. Mostrar o castelo aos invitados forma parte dun dos rituais de identidade máis típicos na vila de Palas e o seu contorno, ao mostrar e guiar a visita ao castelo o que se mostra é o símbolo primordial da identidade local, a representación daquelo que somos. Constrúese así a mirada sobre a paisaxe e o territorio, dunha maneira ritual, este tipo de turismo cultural une o local co global, ao mostrar ao exterior aquilo que nos define mellor.

O debate céntrase agora no futuro: convertírase o castelo de Pambre en anónimo sitio arqueolóxico?. Contra esa inercia os palenses, os lucenses e os galegos en xeral utilizan tácticas retóricas de autodefensa como por exemplo a marcha irmadiña, ou as presións políticas para a súa compra e uso público. En xogo está non só a preservación duns valores históricos ou estéticos, porén a preservación da memoria histórica e o desenvolvemento da zona mediante unha estratexia de turismo cultural de calidade. Este caso representa, polo momento, o triunfo do interese privado sobre a experiencia e a aspiración social dos intereses públicos dos actores sociais, actores sociais aos cales ninguén parece querer escoitar, resultando difícil de conxugar os intereses privados co valor e interese públicos.

Outro dos elementos monumentais do patrimonio cultural elixido polos vilegos como xerarquicamente moi importante nunha escala de valor intersubxectivo é **“a igrexa da vila”**. O templo orixinal é xa mencionado no século IX segundo algúns historiadores⁽²⁰⁾. Posteriormente, e no sitio do actual, construíuse unha igrexa en estilo románico na segunda metade do século XII. Esta experimentou varias reedificacións⁽²¹⁾, a última das cales se realizou a mediados do século XX. Xa máis perto da actualidade, nos anos 90, reconstruíuse a torre derrubada a mediados de século. Na actualidade só é testemuño da súa traza románica alén da estrutura da súa planta, a fachada.

Este fenómeno de "fachadismo" está a poñer de manifesto o predominio do valor de antigüidade outorgado polos vilegos ao monumento. A expresión deste valor segue a dicir que "a igrexa é románica", "é moi vella" a pesar da súa historia despois da historia e da insistencia dos estudiosos en sinalar que só é románica a fachada; o que manifestan os vilegos é a súa aparencia non-moderna, aparencia que non reside tanto no seu estilo non-moderno (que podería ser imitado) senón na súa oposición ao presente, na súa erosionada vellez. A igrexa é un testemuño da permanencia identitaria da vila a través dos séculos, ten un valor rememorativo, e representa a continuación do tempo pasado no presente, un presente que ascribe á igrexa a categoría de monumento.

Polo tanto, malia os seus cambios, intervencións e segundas historias, que sintetizan ben a historia da súa transformación e debuxan unha combinación estilística con predominio da modernidade, o monumento segue a ser interpretado coma "vello" e cumpre un obxectivo fundamental na conformación da identidade vilega, que recorre á historia para sustentar a súa tradición e permanencia ao longo dos séculos, permanencia que ten a súa obxectificación mental e materialización na igrexa. É aquí onde para o vilego o valor de antigüidade ten a súa expresión democrática, por riba do seu valor histórico e artístico. Esta idea do predominio do valor de antigüidade está moi ben expresada na seguinte conversa, na cal os vilegos poñen por diante o valor do antigo, a percepción sensorial do vello, sobre o valor histórico e artístico que puideran ter outras persoas con certa formación intelectual:

“-Peregrino: Que es lo más bonito e interesante del pueblo?

-Señora 1: Vayan por esa calle arriba y encontrarán la iglesia.

-Señora 2: Muller, como lles dis eso, se en Palas non hai nada bonito!

-Señora 1: Bueno, ao mellor para nos non é tan bonito pero a eles tenlles gracia ver esas cousas e veno con outros ollos. ´

(Caderno de campo, xullo de 1995)

E se continuamos observando o xogo de adscrición de valores podemos deternos a examinar o caso da reconstrucción da torre nos anos 90 deste século, o cal motivou un choque de interpretacións entre o párroco e parte dos vilegos⁽²²⁾. A postura crítica dos veciños entendía a reconstrucción como inversión innecesaria, como unha repatrimonialización non-prioritaria, como un novo patrimonio sen valor de antigüidade, e tamén como un símbolo de caciquismo e clientelismo: xaora, o feito foi calificado coma "cacicada", pois a obra foi financiada a raíz da relación de amizade e veciñanza entre o cura párroco e o conselleiro de obras públicas da Xunta de Galicia, relación que foi afirmada e publicitada polo párroco, cunha reafirmación simbólica explícita nun sermón dominical, no cal agradeceu a financiación como un signo de amizade (esta circunstancia foi criticada por entendela como unha invitación implícita e tendenciosa ao voto político).

Pola súa banda, a reconstrucción física da torre contou co apoio e aceptación doutro grupo de vilegos⁽²³⁾. A recuperación material e mental da torre supuxo tamén a rehabilitación no seu interior da vella tribuna (antigamente á altura da entrada da fachada), pensada como un espacio no cal puidera tocar a banda de música municipal nas festividades, o cal suporía unha restauración mental dunha vella práctica, dun vello costume. A reconstrucción da torre foi interpretada por esta outra postura como unha especie de recuperación nostálgica do pasado, unha recuperación mental de espazos e sentidos orixinais, un intento de continuación da tradición. O novo proxecto debía evocar o pasado, recordar o pasado. Para isto debía ter en conta as características do vello proxecto, e así se fixo. Supuxo o triunfo do valor histórico sobre o valor de antigüidade, supuxo unha reconstrucción perturbadora para a vellez da igrexa, sobre a cal destacou a torre pola súa nova pátina.

E neste entender a historia como proxecto e futuro, a historia experimenta cambios no seu significado: na actualidade o reloxo da igrexa metaforiza a ordenación do tempo da vila, que parece controlar a través dos

sons emitidos ás "medias horas" e "a en punto"; os sons do reloxo constitúen todo un sistema de ordenación temporal da vida cotiá da vila.

Pero xunto a eses cambios, outras prácticas semellan unha tendencia á permanencia; así, a campá conforma unha canle de comunicación que emite mensaxes cheas de significados organizados nun sistema: avisa tres veces antes do comezo das misas dominicais, avisa dunha morte na parroquia, e tamén pode avisar dunha catástrofe, perigo ou incendio. Un case-código permite aos vilegos descifrar os contidos emitidos, xeralmente polo sancristán, papel exercido por un vilego elixido polo párroco de entre aqueles con conducta moralmente exemplar.

Outro interesante caso de estudio na relación entre o patrimonio, a historia e os valores, é **“o mosteiro de Vilar de Donas”**⁽²⁴⁾, situado na parroquia do mesmo nome do concello de Palas de Rei, e ligado ao Camiño de Santiago (que dista tres kilómetros). Foi construído no século XII en traza románica e declarado monumento histórico-artístico nacional⁽²⁵⁾ no ano 1931. Na actualidade só queda en pé a igrexa e unha mínima parte do claustro. A igrexa foi construída no século XIII sobre unha capela anterior (e restaurada no 1958). O mosteiro está en estado de semiruína aínda que está sendo restaurado e rehabilitado o seu conxunto⁽²⁶⁾, por ser "un dos máis emblemáticos de Galicia"⁽²⁷⁾.

Para os vilegos e os palenses en xeral a súa repatrimonialización permitirá monumentalizar o tempo e recuperar un testemuño da historia e da identidade do concello de Palas de Rei. A ruína (o claustro do mosteiro) vai ser convertida en museo arqueolóxico e está por ver a valoración que disto fan os veciños, que están interesados e preocupados por poder continuar celebrando o culto relixioso na igrexa, pero tamén por poder ser eles mesmos os que mostren a igrexa e o mosteiro aos visitantes, nunha afirmación do valor da hospitalidade ante o visitante, e do dereito a construír a propia imaxe simbólica da comunidade.

Pero para os vilegos e palenses a valorización deste monumento como dos máis importantes do concello apunta cara ás pinturas medievais da ábsida da igrexa, pinturas (estilisticamente do gótico internacional) que destacan segundo as xentes de Palas pola súa magnificencia (ocupan as paredes de toda a ábsida), polo seu valor estético ("o bonitas que son"), e polo seu valor de

antigüidade, que escapa ao espacio do recordo vivencial da súa orixe. Estas pinturas están mitificadas no exagrupado baixo a cualificación de auténticas, únicas, peculiares e exclusivas:

"Las pinturas murales de la iglesia de Vilar de Donas están consideradas como el conjunto más importante de Galicia, debido a los escasos ejemplos de pintura mural románica que existen en la comunidad".

(La Voz de Galicia, 17-2-1996, p.27)

Esta mitificación e revalorización do exagrupado motiva unha revitalización da propia identidade do monumento e do intragrupado, a comunidade palense. Os palenses son conscientes de que o concello de Palas é máis coñecido no exterior por monumentos como este que por outros motivos. Vilar de Donas é como unha bandeira da identidade local, un símbolo condensador que se proxecta cara ao exterior. Esta mitificación vén reafirmada polos centos e centos de visitas que recibe, e pola revitalización institucional promovida polas distintas administracións, a cal está a ser igualmente promovida e aceptada polos actores sociais, polos propios feligreses e palenses, a favor da recuperación e rehabilitación do mosteiro. Son os propios veciños os que participan na repatrimonialización e incitan a ela. Esa participación democrática e ese protagonismo dos actores sociais motivan ademais un acordo e un consenso coa propia revitalización cultural.

Neste caso triunfa o valor histórico sobre o valor de antigüidade, e pretende fixarse o monumento imitando o seu estilo orixinal, preservándoo da corrosión que experimenta ante os efectos dos axentes naturais (humidade...) que lle outorgan unha imaxe de vello e antigo. Pero o valor de antigüidade non se deixa a un lado como se deixara de existir, senón máis ben que se combina co valor histórico en xogo creativo, en conxunción do valor rememorativo que os dous comparten e que tan importante é para os palenses na súa construción da identidade ao acudir á historia. Nos casos do castelo de Pambre e a igrexa da vila de Palas a competencia entre o valor histórico e o valor de antigüidade non é virulenta en cuestións referentes á conservación destes, mais no caso da restauración da torre da igrexa da vila e do mosteiro de Vilar de Donas os cambios na forma dos monumentos e na súa cor

experimenta unha imposición sobre o valor de antigüidade, máis sensible aos cambios en cuestións de restauración.

Un aspecto moi importante que hai que considerar é a relación de valores inferidos do **“patrimonio cultural documental”** actual na vila. A súa importancia radica en que os seus creadores son membros da comunidade simbólica ideal dos palenses, forman parte da identidade do grupo; eles mesmos son adscritos simbolicamente á propia comunidade, e son mitificados e ensalzados nas afirmacións e expresións da identidade local. Estes creadores son ás veces verdadeiros eruditos. O seu enfoque cara á historia e a súa maneira de escribila é unha versión da historia escrita en grande medida polos seus propios protagonistas, que fala das relacións internas entre os membros da comunidade, da vida cotiá da xente. Diversifícanse así as mensaxes sociais e os propósitos sociais da historia. A historia como tal democratízase. Dese xeito, nas últimas décadas aumentou o número de publicacións e a atención a unha variedade de problemas e perspectivas (xeográfica, etnográfica, histórica, antropolóxica). Desta maneira o erudito local Xosé Luis Otero Cebal escribirá no xornal "El Progreso" diversos artigos sobre historia e etnografía local.

O sacerdote palense Jesús Taboada García publicará un calendario anual titulado "O mintreiro verdadeiro", coñecido popularmente como o "repositorio gallego" en contraposición ao calendario "zaragozano" (os dous son de ampla difusión dentro e fóra de Galicia). Neste calendario escribe artigos de investigación histórica, de investigación agraria, anécdotas, ditos, contos, refráns, informa sobre as feiras de Galicia e o seu contorno, etc., pero en primeira instancia é todo un signo da identidade palense. Outra publicación moi importante que expresa a identidade da vila é a revista "Palacio do Rei", boletín da Asociación Cultural Musical de Palas de Rei, que se comezou a editar no ano 1991. As súas seccións tratan sobre historia local, etnografía, xeografía, opinión, etc. Nas súas páxinas centrais son publicadas fotografías antigas da vila de Palas e das súas xentes. Estas fotografías conforman a revitalización do recordo do pasado, evocan un pasado vital e experiencialmente vivido, non xa unha simple historia das elites. "Palacio do Rei" é distribuída gratuitamente nunha tirada de aproximadamente 2.000 exemplares, gracias ao apoio das institucións administrativas (concello de

Palas e deputación provincial), e tamén é presentada nun acto ritual ante o público. En "Palacio do Rei", se ben nos primeiros números eran poucos os palenses que escribían nela, posteriormente tendeu a aumentar a participación destes, os artigos son encargados puntualmente a persoas e autores en concreto. Os sentidos e os seus propósitos sociais non son sempre claros. A adscrición desta publicación ás clases políticas dirixentes é evidente, e a súa manifestación é expresa. Dese xeito, na sección "Sauda", a carón da súa foto, escribiron as seguintes personalidades políticas: o presidente da Deputación Provincial de Lugo, o delegado provincial de Cultura, a directora xeral de Cultura da Xunta de Galicia, o conselleiro de Relacións Institucionais e Portavoz do Goberno, o secretario xeral técnico do anterior, a conselleira de Familia, Muller e Xuventude e o secretario xeral para o deporte da Xunta de Galicia. A sacralización e a idealización da vila de Palas e do establecido é un dos seus propósitos sociais. Esta idealización caracterízase pola ausencia de críticas de calquera tipo ou pola falta de problemas actuais, conflitos ou alternativas. Esta idealización ten o seu cume na contraportada, cunha sección titulada "Rigurosamente Certo" na cal son ensalzadas grandes obras, infraestructuras e actividades da vila e do concello: a Casa da cultura, a torre da igrexa, o Albergue de Casanova, o éxito do Xacobeo 93, unhas xornadas de seguridade vial, o pavillón polideportivo. Alén desta intención de ser voceira do "faraonismo" político, outro dos propósitos sociais desta publicación e o máis importante é o de se converter no voceiro da identidade vilega e local de cara ao exterior, identidade que ten a súas bases na permanencia desde un pasado, que estudia con ánimo de achar as claves desa permanencia e transformación identitaria:

"Dentro da nosa modestia, trataremos de que a revista "PALACIO DO REI", sexa un expoñente de canto nestas queridas terras sexa digno de ser destacado e coñecido, para que Palas de Rei ocupe o posto que lle corresponde na nosa comunidade galega"⁽²⁸⁾.

"...desexa se-lo canle de cantos teñan algo que dicir sobre as Terras de Ulloa, e así mante-las raíces mais profundas da nosa personalidade comunicativa e convivencial herdada dunha tradición e dunha historia vinculada á influencia e receptividade dos

pobos e culturas de toda Europa a través da primitiva vía romana Lucus Augusti Ad Iriam ou ó Camiño Francés de peregrinación a Compostela"⁽²⁹⁾.

Esta idea da revista "Palacio do Rei" coma elemento patrimonial voceiro da identidade local, reforzouse xa desde o seu inicio como tal publicación. Un exemplo etnográfico ilustra moi ben esta idea: un erudito galego non-vilego criticou a adopción da palabra "Palacio" como parte do título da revista por non ser "galega"; no seu canto propoñía a voz galega "pazo", que sería a galega segundo un valor de autenticidade e corrección idiomática. Pero desde o punto de vista antropolóxico o auténtico entra dentro dun xogo creativo social; dese xeito o consello de redacción da revista defendeu a forma "palacio" en base á tradición local, considerada tan galega ou máis que a forma "pazo". O certo é que nese xogo creativo social a voz "palacio" utilízase para referirse a moitos "pazos" (galego normativizado). A palabra "palacio" é considerada polas xentes da zona coma algo "tradicional", lexítimo e auténtico, que `sempre se escoitou´ e que `sempre se dixo´ ; non podemos esquecer que os máis vellos adoitaban e adoitan dicir a expresión "Vou a Palacio!" cando se desprazaban ata a vila de Palas. Ademais o debate non acabou aí e o consello directivo da revista encomendou un estudo a un dos grandes filólogos mundiais, que defendeu a seguinte tese:

"Según Moralejo Laso es incomprensible la "deformación de pacio o palacio. Se esperaría más bien una forma Pazo o Pazos, y Palas choca por la conservación de la "l" intervocálica y más aún por la retrotracción del acento"⁽³⁰⁾.

Foi así como os vilegos defenderan a identidade local inmersa nun proceso de construción social e de activación patrimonial, neste caso documental; unidos para defender o nome da súa revista, creada para estudar e defender a súa tradición, os vilegos sustentaron aínda máis a súa elección na autoridade e prestixio da interpretación do historiador e filólogo, procurando o valor histórico para engadir ao valor de antigüidade.

E se a revista "Palacio do Rei" é considerada "oficial", por estar promovida polos representantes do partido gobernante e editada pola Deputación Provincial de Lugo, a revista "Garavanzo negro" constitúe a alternativa á anterior idealización do presente que acode ao pasado para

xustificalo. Iniciada no ano 1994, os contidos de "Garavanzo negro" son máis críticos e propoñen alternativas como a agricultura ecolóxica e a saúde. Alén diso dan voz aos diferentes grupos políticos do concello e a diferentes asociacións. A revista atende máis á sincronía e aos problemas de actualidade que á diacronía e ao pasado (como fai "Palacio do Rei"). Os seus creadores son a inmensa maioría vilegos e dáse unha ampla liberdade e aceptación de artigos; a súa apertura cara ás vivencias e expresións espontáneas é maior que en "Palacio do Rei", tamén en contraposición a "Palacio do Rei" teñen unha sección de fotografías, pero non xa daquelas que idealizan o pasado nos seus momentos extraordinarios (como fai "Palacio do Rei"), senón con intencionalidade crítica e de motivar o seu cambio; de aí que a súa sección de fotografías sobre a vila sexa titulada "Puntos negros en Palacio". O formato de "Garavanzo negro" é de maior pobreza con respecto a "Palacio do Rei": o branco e negro fronte á cor. "Garavanzo negro" é vendida a un prezo módico, pois non dispón de apoios oficiais; polo tanto os propósitos sociais de "Garavanzo negro" son doutra índole, máis ou menos obvios: a súa maior atención aos problemas actuais da vila de Palas son unha das claves da súa existencia; é unha revista de debate, de cuestionamento da propia identidade vilega, fronte á outra publicación referida, e, nela a historia é unha aspiración de futuro, é un proxecto de cambio, un cuestionamento da vida social da vila.

A dialéctica entre estas últimas publicacións está a poñer de manifesto diferentes propósitos sociais, pero tamén versións diferentes da identidade vilega e ao mesmo tempo diverxencias na estrutura social vilega, forzas que interveñen na construción social da identidade vilega. Os diferentes propósitos sociais fan un distinto uso da historia, mais as dúas teñen en común a busca do sentido dos cambios producidos ao longo da historia, a construción de sentidos futuros, e a creación dinámica dunha identidade cultural.

3.4. A CREACIÓN DA TRADICIÓN

A historia, entendida como unha práctica semiótica⁽³¹⁾, exercece sobre algunha forma de ausencia ou de lonxanía, reconstrúe contando o que xa non está, pero partindo do que nos queda, é dicir, a historia reflexiona sobre o pasado desde o punto de vista do presente, alén deso a historia é un relato, un relato que non pretende ser unha invención (como son as novelas) senón que se

presenta como verídico, é unha reconstrucción a partir de indicios ou de testigos oculares e confiamos na súa veracidade nos seus rasgos máis decisivos, confiando na veracidade do discurso histórico transcendemos a nosa identidade sentindo que pertencemos a un pobo, a unha tradición, a un grupo, caracterizados polo seu pasado, por elo nos fiamos da historia e elaboramos criterios sobre os relatos aos cales hai que prestar fé e a cales non. Pero a pesar delo, a historia non está exenta de refutacións, constestacións e como non de invencións. Un problema central é que a xente recorre á historia(ao pasado) para atopar un sentido social ao presente, sentido social construído sobre a diferencialidade do "nosoutros" e "os outros", do "eu" e "o outro", a historia é fundamentalmente unha reactualización do pasado para dar sentido social e diferencial ao presente, a humanidade, os continentes, as nacións, ao igual que as provincias e as vilas necesitan do pasado para fundamentarse.

¿Que é unha tradición?, ¿que é unha tradición inventada?. Unha tradición⁽³²⁾ é moitas veces sinónima dun costume, dun uso, dun hábito, do pasado, é o contrario da modernidade e da actualidade. Pero a dicotomía tradición e modernidade é unha falsa dicotomía, e como observaremos a tradición pode convivir na modernidade, non son polo tanto tan opostos e contrarios. Unha tradición é fruto da amonestación, da toga, dos comportamentos formais e as prácticas ritualizadas, unha tradición é unha convención, unha rutina, que poden adquirir dun xeito accidental funcións rituais ou simbólicas(por exemplo as cancións dos cumpreanos). A tradición adoita ter unha orixe máis recente do que pensamos de cotío("a súa orixe pérdese na noite dos tempos", dise moitas veces) e ás veces é inventada. Unha tradición inventada hai que entendela como aquel conxunto de normas e prácticas abertamente ou tacitamente aceptadas e dotadas dunha natureza ritual ou simbólica, co propósito de inculcar determinados valores e normas de comportamento repetitivo, nas mesmas está automaticamente implícita a continuidade co pasado. O que fai a tradición inventada é seleccionar oportunamente un pasado histórico continuado hoxe no presente, contrasta coa innovación e o cambio constantes do mundo moderno e trata de atribuír unha estrutura inmóbil e inmutable a certos aspectos da vida social. Polo tanto as características básicas de toda tradición inventada son a pretendida inmutabilidade e a interpretada perpetuidade e permanencia.

Como se inventa unha tradición?. A invención dunha tradición consiste nun proceso de ritualización e formalización caracterizado pola referencia ao pasado e sen outro motivo impón a repetitividade. Pero non hai que entender as invencións como feitas a partir da nada, non son produto da ficción, senón que se producen a partir do pasado dun grupo, non a partir da nada nen da ciencia ficción senón a partir da creación e reinterpretación do pasado para dotar de sentido social ao presente. Podemos establecer tres tipos de tradicións inventadas⁽³³⁾:

1. Aquelas que simbolizan a coesión social, a pertenza a un grupo ou comunidade.
2. Aquelas que fundan ou lexitiman unha institución, un estatus ou unha referencia de autoridade.
3. Aquelas que se relacionan coa socialización, que inculcan crenzas, sistemas de valores e convencións de comportamentos.

As barreiras entre eses tres tipos son ás veces difíciles de delimitar, as primeiras son necesarias para sustentar a identidade da vila como tal grupo humano, apoiada nesa imaxe tendente á permanencia ao longo do tempo cronolóxico. Delas temos exemplos á hora de interpretar o significado do topónimo e a orixe da vila. Os vilegos sinalan como orixe do topónimo e da vila de "Palas de Rei" a existencia na vila dun "palacio" do rei Witiza, o último rei visigodo que segundo algunhas fontes históricas reinou entre os anos 702 e o 710, e que segundo a interpretación mítica dalgúns vilegos tería o seu "palacio" nunha actual leira denominada "devesa do rei". Falo de interpretación mítica no sentido de relato para ser crido, que narra feitos básicos da cosmovisión do grupo social, alén de ser intemporal e permanente. Esta interpretación do pasado ten a súa permanencia na expresión que as xentes do contorno rural dicían cando se desprazaban ata a vila: "Vou a Palacio!", aínda hoxe pervive esta expresión en boca dos máis vellos. Algunhas reactualizacións deste símbolo son o nome da auto-escola "Palacio" e a revista "Palacio do Rei".

E se deconstruímos o relato, algo que moitas veces non convén ao sentimento de identidade do grupo en moitos casos, descubrimos como noutros lugares de Galicia a tradición local sinala como estivo alí o pazo do rei

Witiza, é o caso da freguesía de Tui "Pazos de Reis"⁽³⁴⁾, e sen ir tan lonxe no mesmo municipio de Palas hai diversos topónimos denominados "devesa do rei" cunha interpretación moi semellante e que apuntan a mesma orixe nun "palacio" dun rei. Alén do dito unha historiadora sinala:

"Aparece en los itinerarios con distintas denominaciones: Palaciou Regis en el Calixtino y en A. von Harff; Palais de Roy, en el Sr. de Caumont. Aquí comienza la última de las trece etapas que habían de recorrer los peregrinos, desde los Pirineos hasta Compostela, de cuya ciudad dista 69 Km por carretera. Si bien es indemostrable que haya sido residencia de Witiza, según cuenta la tradición, es probable que el topónimo derive de "palacio"⁽³⁵⁾.

No texto anterior afírmase rotundamente que non se pode demostrar a residencia de Witiza na vila, non se pode demostrar, di a historiadora, é unha afirmación feita no sentido da non existencia de fontes escritas e/ou documentais que o testimonien e testifiquen. Pero noutro texto da mesma historiadora, chega a especular coa existencia do mesmo e a veracidade da tradición, esa evidencia especulativa da tradición o que faría é confirmar a hipótese da historiadora, non faría máis que servir aos seus fines interpretativos e tamén sustentaría a interpretación popular ao ser afirmada por unha persoa de prestixio e autoridade intelectual:

"También se sabe, según ciertas tradiciones no probadas, que fue residencia de Witiza, de cuyo palacio probablemente le sobrevino el nombre, lo cual confirma que a principios del siglo VIII debía ser un burgo importante,..."⁽³⁶⁾

Outra das tradicións inventadas, refírese á posible ubicación na vila dunha sé obispal no século V presidida polo bispo Pastor⁽³⁷⁾, un bispo antipriscilianista que algúns discuten que era bispo de Palencia. Esta reconstrución do pasado foi feita polo historiador Casimiro Torres no seu estudo sobre a Galicia sueva⁽³⁸⁾:

"...Personalmente opinamos que (Pastor, s. V) era obispo de Palatium, pues así se le llama aún en el Códice Calixtino, que hoy corresponde a Palas de Rey, diócesis de

Lugo... No importa que esta deixara de ser sede episcopal; pues también dejaron de serlo Chaves y Celenes(Caldas de Reis)".

Esta tradición creada desde o presente serve para fundar ou lexitimar o estatus da vila cun halo de autoridade histórica, pero no fondo o que pesa é o valor de antigüidade que lle outorga á vila, estamos ante unha tradición que pretende reafirmar a permanencia identitaria da vila ao longo da cronoloxía e o seu elevado estatus no pasado, semella querer estirar a tendencia a permanecer, constitúe toda unha metáfora do que a vila foi no pasado e do que debe ser no futuro, un núcleo de importancia simbólica, para elo se buscou unha referencia de autoridade nunha hipotética sé episcopal.

"De ser cierto la tesis de D. Casimiro Torres, no sólo se habrá rescatado para la historia de Galicia una antigua sede episcopal, sino que sería Palas la cátedra del autor del "Libellum in modum symboli" y el primer escritor que utiliza la fórmula trinitaria del "filioque", fórmula que tanta trascendencia tendría, con el decurso de los siglos, en la controversia de Oriente con Occidente..."⁽³⁹⁾.

No caso do "palacio do rei Witiza" tamén se persigue unha referencia de autoridade histórica, pero en menor grado, o que pesa é o significado social como símbolo da identidade do grupo, o "palacio" simboliza a coesión social da vila a un nivel ideal. A tradición do bispo Pastor é unha creación e invención especulativa dun historiador culto que non está moi extendida a nivel popular na vila. Nos dous casos a invención ten unha orixe relativamente recente e non se perden na noite dos tempos, senón que son construídas e reconstruídas socialmente desde o momento presente.

Outro exemplo etnográfico mostranos o poder da creación dunha tradición e a necesidade das mesmas para coexionar socialmente e crear unha imaxe de marca. Situándonos en contexto, asistimos recentemente á unha reorganización territorial de Galicia mediante a creación de "comarcas", a dirección de caa unha delas corresponde a unha "Fundación Comarcal". Este proceso recente implica unha recreación da identidade galega, facéndonos creer despois de 150 anos de concellos que tamén pertencemos a unha comarca. Este proceso creativo precisou de símbolos que lexitimaran a coesión

social dos membros desas comarcas, e no caso da Ulloa (Antas de Ulla, Palas de Rei e Monterroso) procurouse e afirmouse que a escritora Emilia Pardo Bazán⁽⁴⁰⁾ inspirouse nos pazos da comarca da Ulloa para escribir a súa obra “Los Pazos de Ulloa”(1886). Se indagamos na veracidade histórica do relato descubrimos⁽⁴¹⁾ como:

-A invención da Ulloa é unha creación para darlle valor e reclamo a un territorio.
 -O argumento da novela de Emilia Pardo Bazán está localizado fóra do que entendemos hoxe por Ulloa (Alto Ulla), pois a Ulloa no século XIX era todo o conxunto das terras do Ulla, e a condesa inspirouse nos pazos da zona da Estrada (curso medio do Ulla).

Os potenciadores máximos desta invención foron os responsables da “Fundación A Ulloa”, procurando coexionar a identidade representada en símbolos tales como a obra da autora citada.

Outra tradición inventada que quero mostrar en proceso é a do rosario que presuntamente os peregrinos rezaban e rezan á súa chegada ao Rosario(aldea da parroquia de San Tirso de Palas de Rei) punto desde o cal divisan o Pico Sacro, montaña perto de Compostela que está simbolizando e anunciando a próxima chegada ao seu destíño, esta práctica daría lugar á denominación do topónimo "Rosario". Esta tradición é recollida e recreada pos dous eruditos locais⁽⁴²⁾ a mediados dos anos 60 deste século, pero falan da práctica do rezo do rosario nun pasado remoto e ambiguo, polo tanto non vixente na súa época. Esta tradición volta a ser recreada na XIX Romaxe de Crentes Galegos celebrada no Rosario e en Vilar de Donas en setembro de 1996. A "Romaxe" é unha celebración festiva e relixiosa que congrega entre cinco e oito mil crentes galeguistas e que unha vez ao ano se reunen nun sitio simbólico de Galicia para celebrar dúas ideas: a súa crenza no Deus católico e a galeguidade de Galicia. O núcleo organizador desta "Romaxe" estaba composto fundamentalmente por palenses, a miña colaboración tivo unha experiencia que mostra ben ás dúbidas a importancia da tradición e da invención da mesma para o grupo, pero tamén o choque que os cuestionamentos reflexivos e críticos sobre as identidades provocan.

Recibín o encárgo de redactar un pequeno informe sobre o máis significativo da comarca da Ulloa no cal incluíra os motivos centrais de elección

do Rosario e de Vilar de Donas como lugares de celebración da Romaxe. No meu primeiro borrador escribía:

"Por unha banda o Rosario é o punto onde por primeira vez os romeiros que peregrinaban a Compostela polo Camiño Francés divisaban o Pico Sacro, o cal anunciaba ás romeiras e romeiros a proximidade de Compostela, segundo sinala a tradición rezaban un rosario en agradecemento".

Este párrafo foi materialmente censurado polo grupo organizador local baixo o meu consentemento, e se me instou a rectificar o texto utilizando o presente e non o pasado, a primeira persoa de singular e non a de plural. Así quedou o párrafo no programa de actos:

"Por unha banda O Rosario é o punto onde por primeira vez o romeiro que peregrina a Compostela polo Camiño Francés divisa cara o Oeste o Pico Sacro, o cal anuncia ás romeiras e romeiros a proximidade da súa meta, rezando o rosario en agradecemento."

Alén do dito no meu primeiro borrador eu escribía unha nota a pé de páxina na cal me refería a unha historiadora que con evidentes fontes documentais cuestionaba o significado do topónimo e a propia antigüidade do rezo do Rosario. En concreto, Josefina Castro Vázquez⁽⁴³⁾ dubidaba da versión pola cal a tradición do rezo do rosario outorgaría o nome á aldea porque a difusión do rezo do rosario é posterior ao apoxeo das peregrinacións. A historiadora especula con posibles significados alternativos do topónimo, por un lado sinala que pode facer referencia a unha roseira inesperada nesa elevación do terreno, por outro sinala que tamén pode proceder do nome dalgunha persoa con posesións en dito lugar, e tampouco desbota a posibilidade da existencia dalgunha ermida moi antiga adicada á Virxe.

Polo tanto o que eu experimentei foi un choque coa invención da tradición, tradición que eu cuestionaba e que poñía en pasado no primeiro borrador, non en presente como no programa final, porque na actualidade non está vixente esa práctica, como tampouco parece que estivera vixente a mediados dos anos 60 deste século, e como tampouco parece ser unha práctica medieval moi común. Pero o interesante para o antropólogo é

descubrir a intencionalidade dese presente e a súa relación co pasado e o futuro, poñer en presente o texto conleva unha intencionalidade oculta, que é a de mostrar unha pretendida permanencia da tradición, aínda que en realidade non sucedera dese xeito como afirma a Historia, esa unión coa tradición dotaría de sentido á identidade presente e lexitimaríala o poder plantexar a perpetuación e continuación da práctica desa tradición no futuro. Voltamos a preguntarnos: por que se inventa a tradición? por que se recrea o pasado?. As respostas están en relación coa necesidade humana de dotar de sentido social ao presente, coa intencionalidade de fundamentar e lexitimar a elección dun sitio simbólico central e fundamental para a Romaxe, así como non se deben cuestionar os lugares centrais sacralizados en espacio e tempo concretos(a Romaxe) tampouco se deben cuestionar ou poñer en dúbida os seus fundamentos(o rezo do rosario). Pero esta tradición inventada ten unha relación central co terceiro tipo da tipoloxía citada e ten moito que ver co mundo das crenzas e a súa inculcación.

Polo tanto o obxectivo das tradicións inventadas é simbolizar unha identidade, como vimos, lexitimar un estatus(o de vila importante no pasado destiñada a continuar sendo importante no futuro) e socializar nas crenzas, nos sistemas de valores e nas normas de comportamento do grupo. O seu poder e forza radica na coesión social que crean, son en definitiva soportes das identidades culturais e da súa transmisión.

⁽¹⁾ CHAPMAN, M., MCDONALD, M. e TONKIN, E.(1989): "History and social anthropology", en CHAPMAN, M. e outros(eds.): History and Ethnicity. London: Routledge, pp.1-21.

⁽²⁾ HAMER, J.H.(1984): "Identity, Process, and Reinterpretation. The Past Made Present and the Present Made Past", en *Anthropos* 89, pp. 181-190.

⁽³⁾ AZCONA, J.(1984): Etnia y Nacionalismo Vasco. Una aproximación desde la Antropología. Barcelona: *Anthropos*, pp. 139-151.

⁽⁴⁾ COHEN, A.P.(1987): Whalsay. Symbol, Segment and Boundary in a Shetland Island Community. Manchester: Manchester University Press, pp. 98 e 132-133.

⁽⁵⁾ HALBWACHS, M.(1980, or.1950): The Collective Memory. New York: Harper and Row.

⁽⁶⁾ SHILS, E.(1981): Tradition. London: Faber y Faber, p. 50.

⁽⁷⁾ PEREIRO PÉREZ, X.(1995): Narracións orais do concello de Palas de Rei. Santiago de Compostela: Sotelo Blanco, p. 171.

⁽⁸⁾ Ob. cit. nota (7), p. 172.

⁽⁹⁾ PRATS, LL.(1993): "Introducción", en PRATS I CANALS, LL., INIESTA I GONZÁLEZ, P.(coords.): El Patrimonio Etnológico, VI Congreso de Antropología. Tenerife: Asociación Canaria de Antropología, pp. 7-12.

⁽¹⁰⁾ Enquisa feita a 100 persoas en xuño de 1994.

⁽¹¹⁾ LLEÓ CANAL, V.(1995): "El pasado en el presente de Sevilla: La Giralda como monumento disputado(1198-1568)", en RDTP, tomo L, caderno 1º, pp. 121 e ss.

-RIEGL, A.(1987, or.1903): El culto moderno a los monumentos. Madrid: Visor, p. 23.

⁽¹²⁾ A construción do castelo de Pambre dátana os estudosos na segunda metade do século XIV. Mandouno construír o nobre galego Don Gonzalo Ozores de Ulloa, quen foi partidario do rei Don Pedro I na súa loita polo trono de Castela contra Don Enrique de Trastámara. Esta loita polo trono resolverase a favor de Don Enrique trala batalla de Montiel no 1369, batalla na cal queda preso Don Gonzalo Ozores de Ulloa durante uns anos. Regresa á Ulloa Don Gonzalo anos despois, pero as súas posesións foron ocupadas polo señor de San Paio de Narla, Fernán Gómez das Seixas. Don Gonzalo vai recuperar as súas terras e vai erguer logo o castelo de Pambre. Estamos no século XIV, época na cal os castelos foron os centros da vida social, económica e política; foron o símbolo do feudalismo. No século XV, cando se produciron as revoltas dos Irmandiños, estes non derrubaron o castelo. Logo pasou a mans dos condes de Monterrei e despois aos duques de Alba. Xa no 1702 arréndaselle á familia Moreiras, permanecendo aforado ata principios deste século. En 1912 foi redimido o foro polos seus aforados, Andrés e José Moreiras Blanco, mercando así o castelo. Andrés e José morren sen sucesión e déixanllo en testamento ao seu irmán por parte de nai, Manuel García Blanco. Logo as fillas de Manuel véndenllo ao actual propietario, o conde de Borraxeiros, Don Manuel Taboada Roca, a mediados dos anos 1960.

⁽¹³⁾ A súa planta rectangular de cen por sesenta metros aproximadamente, presenta catro torreóns nos ángulos e unha torre no centro, chamada "a da homenaxe". Todas estas torres son de planta cuadrangular. Están unidas por unha longa muralla de pedra que se adapta aos desniveis do chan. A entrada principal está no sureste, onde se supón que habería un foso; nela hai unha gran porta de arco de medio punto que na doela central leva o escudo da familia dos Ulloa consistente en quince xaques de enxadrezado. Se conseguimos entrar penetramos no primeiro gran patio no cal destaca a casa de labranza, un grande hórreo restaurado recentemente, e a capela románica do século XII, polo tanto anterior á construción do castelo. Ao segundo recinto, o da torre da homenaxe, chega un cruzando unha porta gótica de forma oxival lanceolada. Outros elementos de interese artístico son as seteiras para a defensa estendidas por toda a muralla e os canciños das partes superiores das torres, de influencia árabe.

⁽¹⁴⁾ VILLASANTE, T.(1993): "Pambre ou o esquecemento", El Progreso, xoves, 21-1-1993, p. 17.

⁽¹⁵⁾ DOUGLAS, M.(1991, or. 1966): Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Madrid: S. XXI, p. XXVIII.

⁽¹⁶⁾ VÁZQUEZ, F.(1992): "El Castillo de Pambre es Ben Cultural desde 1985", El Progreso, martes, 23-9-1992, p. 15.

⁽¹⁷⁾ PUIALTO, P.(1991): "Lega el asfalto a Pambre", El Correo Gallego, domingo, 24-2-1991, p. 33.

⁽¹⁸⁾ OTERO CEBRAL, X.L.(1993): "O pobo reclama para sí o castelo de Pambre", El Progreso, domingo, 24-1-1993, p. 11.

⁽¹⁹⁾ HERZFELD, M.(1991): A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town. New Jersey: Princeton University Press, p. 11.

(20) YZQUIERDO PERRÍN, R.(1983): La Arquitectura Románica en Lugo. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, p. 197.
 -VALIÑA SAMPEDRO, E.(1976): Inventario del Patrimonio Artístico de España. Madrid: Ministerio de Cultura, p. 30.
 -VÁZQUEZ SACO, F.(1945): "Iglesias románicas de la provincia de Lugo", en BCML, tomo II, p. 333.

(21) Ampliación de 1929 e 1951-55. Ver:
 FAILDE CORTIZO, M.(1992): "La torre de la iglesia, una realidad", en Palacio do Rei nº 2, contraportada.

(22) Fundamentalmente xente nova, xeracionalmente entre 20 e 50 anos, politicamente votos do PSOE e BNG.

(23) Xeracionalmente xubilados e politicamente votantes do PP. En relación cun xogo de reforzos de recordos compartidos.

(24) NOVO CAZÓN, X.L.(1989): O legado santiaguista de Vilar de Donas. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
 -CASTRO VÁZQUEZ, J.(1991): El camino de Santiago (entre Portomarín y Compostela). Lugo: Deputación Provincial, pp. 76-78.

(25) Decreto do 3-6-1931, Gaceta do 4-6.

(26) O Mosteiro de Vilar de Donas está sendo restaurado en virtude da aplicación da nova Lei do Mecenado pola empresa Construccions Malvar. O arquitecto Mario Crecente realizou o proxecto de restauración e rehabilitación, e as obras iniciáronse en agosto de 1996. O orzamento é de 41,5 millóns de pesetas para a súa primeira fase.

(27) "un dos máis emblemáticos de Galicia", Victor Manuel Vázquez Portomeñe, ex-conselleiro de Cultura, El Progreso, 17-2-1996.

(28) ASOCIACIÓN CULTURAL MUSICAL(ed.)(1991): "Editorial", en Palacio do Rei nº 0, p. 1.

(29) ASOCIACIÓN CULTURAL MUSICAL(ed.)(1991): "Editorial", en Palacio do Rei nº 2, p. 1.

(30) CASTRO VÁZQUEZ, J. (1991): El Camino de Santiago (entre Portomarín y Compostela). Lugo: Deputación Provincial de Lugo, p. 129.

(31) ECO, U. (1992): "El semiólogo y la Historia", en Claves nº 22, pp. 53-54.

(32) HOBSBAWM, E. J. e RANGER, T. (1987, or. 1983): L'invenzione della Tradizione. Torino: Einaudi, pp. 3-17.

(33)) HOBSBAWM, E. J. e RANGER, T. (1987, or. 1983): L'invenzione della Tradizione. Torino: Einaudi, pp. 3-17.

(34) CABEZA QUILES, F. (1992): Os nomes de lugar. Vigo: Xerais, pp. 328-329.

(35) CASTRO VÁZQUEZ, J. (1991): El Camino de Santiago (entre Portomarín y Compostela). Lugo: Deputación Provincial de Lugo, p. 129.

(36) Ob. Cit. Nota (35), p. 33. Ver tamén:
 ARES, N. (1995): "Palas topónimo", en Palacio do Rei nº 6, pp. 4-5.

(37) ROMERO-POSE, E. (1991): "Pastor, Obispo de Palas de Rei", en Palacio do Rei nº 0, pp. 4-5.

(38) TORRES RODRÍGUEZ, C. (1977): Galicia sueva. A Coruña: Fundación Barrié de la Maza, p. 154.

⁽³⁹⁾ Ob. Cit. Nota (37), p. 5.

⁽⁴⁰⁾ Emilia Pardo Bazán naceu na Coruña en 1852 e faleceu en Madrid en 1921. Cultivou a crítica literaria, a filosofía, a crónica, a historia, a traducción, etc. Foi unha escritora feminista e profesora de literatura no doutoramento da Universidade de Madrid. Pero o seu maior prestixio logrouno como novelista e autora de contos. Entre as súas obras destacan: Estudio Crítico de las obras del Padre Feijoo (1876), Viaje de novios (1881), La tribuna y la cuestión palpitante (1883), Los Pazos de Ulloa (1886), La madre naturaleza (1887), Insolación y Morriña (1889).

⁽⁴¹⁾ LOIS GONZÁLEZ, R. (1998): "Introducción", en AA.VV.: O Patrimonio Bibliográfico da Ulloa. Guía de publicacións da comarca. Palas de Rei: Asociación "Os Lobos".

⁽⁴²⁾ LOSADA A e SEIJAS, E. (1966): Guía del Camino Francés en la Provincia de Lugo. Lugo: Deputación Provincial de Lugo, p. 170.

⁽⁴³⁾ Ob. Cit. Nota (35), pp. 137-138.

4. ESPACIOS: LÍMITES, USOS E SIGNIFICADOS

4.1. Arquitectura e espacio: A Casa

4.2. Topografía sociocultural do espacio da rúa

4.3. O centro da vila

4.4. Os bares: Sociabilidade e límites sociais

4.5. A vila: Entre o mundo rural e o mundo urbano

4.6. A comarca: Identidade e Territorio

Presento neste capítulo unha análise de seis ámbitos socioespaciais fundamentais para mellor comprender a mudanza sociocultural de carácter urbano operada en Galicia. Os seis presentan unha conexión entre esferas que van do espacio privado ao público e viceversa, da identidade familiar, pasando pola identidade parroquial e municipal até a comarcal e nacional. Tamén son tidas en atención as conexións entre o local, o supralocal e o global, xunto cos sentidos bi-espaciais dos espazos rurbanos estudados.

Estas seis unidades de análise son tidas en conta como xanelas de observación e cronotopos nos quais se estudan as rearticulacións do proceso de urbanización. A escolla destas xanelas xustifícase non só polas delimitacións do obxecto de estudo que realiza o investigador, senón tamén pola importancia que os locais outorgan a estes ámbitos socioespaciais para a rearticulación e reconstrucción dos marcos convivenciais de significado.

4.1. A CASA

4.1.1. Introducción

4.1.2. Vivenda, edificio e cultura

4.1.3. Cambios entre a tradición e a modernidade

4.1.4. Xénero e organización interna do espacio da casa

Notas

4.1.1. INTRODUCCIÓN

Entendendo a arquitectura non só como a arte de escribir no espacio, senón tamén coma un sistema semiótico que expresa formas de organización social, ideas e valores culturais⁽¹⁾. E é na cultura onde achamos as claves para poder interpretala; unha casa, un barrio, unha cidade, teñen unha dimensión simbólica, é dicir, toda ordenación espacial adopta uns códigos para seren utilizados e ter sentido. A arquitectura non é só resultado de factores materiais, senón que pode ser estudada desde unha perspectiva sociocultural como algo significativo, é dicir, que fai referencia a uns xeitos de vivir e de entender a realidade⁽²⁾. Incluso unha vivenda en ruínas posúe unha linguaxe que nos transmite mensaxes sobre o seu ordenamento espacial e, a fin de contas, o uso e significado do seu habitar. Na compartimentación da vivenda reflíctese a orde estrutural da familia, esa morfoloxía da vivenda ten unha lóxica que outorga sentido ao texto arquitectónico. Ao mesmo tempo os espazos interiores de calquera edificio manteñen unha relación coherente entre eles, esa é a súa lóxica estrutural, integrada por uns principios organizadores que iremos descubrindo. No espacio da Casa no seu sentido máis amplo e integrador escríbese unha forma de entender o humano. Pero a organización espacial da vivenda non só reflicte o tipo de familia, senón que tamén debuxa a liturxia que os seus membros realizan dentro dela, o uso que os seus actores fan dela. Como observaremos, cada subespacio do microcosmos da casa-vivenda ten unha adscrición sexual de xénero, pero o uso da arquitectura é dinámico, é dicir, os actores non son só definidos polos diferentes espazos, senón que tamén os actores outorgan significados ós espazos, podendo sufrir os espazos modificacións ou perdas de significado. Se a retórica é a arte eminentemente verbal de persuadir e seducir para convencer, de certo tipo de retórica non verbal se vale a arquitectura, a través da ornamentación, que se destaca nas fachadas, cara e reflexo simbólico da edificación, que engade significacións á mesma.



MAPA 9: PLANO DA VILA DE PALAS DE REI

4.1.2. VIVENDA, EDIFICIO E CULTURA (Ver mapa 9)

Para introducir a análise, creo ben significativo comezar mostrando o crecemento do número de vivendas da vila, para logo determe a sintetizar algunhas arquitecturas de intenso contido cultural. Se a mediados do século XVIII temos que imaxinar unhas 19 casas-vivenda⁽³⁾ e 73 veciños na parroquia da actual vila, o proceso de construción arquitectónica do espazo da vila experimentou un considerable incremento do número de vivendas⁽⁴⁾, incremento reflectido na táboa nº 1 e que pon de manifesto un proceso de construción física e social da vila, que dunha pequena aldea deveu en capital municipal, núcleo rector do seu contorno rural. Este proceso tamén se acompañou, sobre todo a partir dos anos 20 e 30 deste século XX, dun aumento das edificacións con dous andares ou "pisos"; estas edificacións máis altas son máis propias dunha vila cada vez máis comercial, nas cales a parte baixa se usaba como comercio e as partes altas como vivenda familiar. Tamén nun primeiro achegamento á táboa podemos observar como a partir dos anos 70 se incrementa notablemente a construción de vivendas, o que hai que poñer en relación cun factor socioeconómico fundamental, que é a emigración a Europa, Euskadi, Catalunya e Madrid; estas emigracións suporán un refluxo monetario fundamental, pero susténtanse na idea dunha emigración temporal

cun retorno futuro a curto prazo, era non desexar desvincularse coa comunidade identitaria de orixe, cousa que non sempre sucedeu.

Táboa nº 1: Vivendas

	Constantemen te	Temporalment e	Non habitada s	1 andar	2 andare s	3 andare s	total
187 3	34	2	4	24	14	-	40
190 0	59	0	2	16	45	-	61
191 0	79	4	2	17	68	-	85
192 0	87	5	1	20	67	6	93
193 0				24	92	4	122
194 0				24	118	4	146
195 0							185
196 0							201
197 0							241
198 1							398
199 1							567

Na actualidade o número de vivendas na vila de Palas rolda o número de 600, sobre unhas 2.785 en todo o concello⁽⁵⁾. Pero hai que considerar que unhas 150 vivendas están desocupadas, é dicir, un 25% delas, alén diso a súa

propiedade recae en 332 familias. Este panorama hai que poñelo en relación con dous aspectos fundamentais, a imaxe dunha “comunidade partida” e o intento por continuar os vínculos da familia extensa. O primeiro refírese aos vilegos que residen fóra pero que retornan temporalmente á vila as fines de semana ou en tempo vacacional. O segundo hai que conectalo co intento de amarrar á comunidade de orixe os membros da familia extensa que residen fóra da vila, facilitando así o seu regreso, e unha posible instalación e retorno futuro á vila; esta última idea é moi ben expresada na herdanza e no valor cultural local de deixarlle un “piso” a cada fillo, aínda que non resida habitualmente na vila. Esta lóxica cultural permite un hibridismo entre valores tradicionais e modernos, pois desta maneira facilítanse as relacións da familia extensa ao mesmo tempo que se garante a independencia e os novos valores de intimidade dos descendentes.

Seguindo un criterio arquitectónico, este conxunto de vivendas mostra unha notable variedade tipolóxica tanto no que se refire a estruturas como a tamaños e usos. Ó mesmo tempo evidencia unha superposición histórica que se pon de manifesto de inmediato.

Centrándonos na tipoloxía dos edificios da vila, quero atender en primeiro lugar ós edificios de uso público, debido a intensa condensación simbólica de discursos e significados que experimentan, alén das súas funcións inmediatas como servicios públicos, expostos a interpretacións públicas máis frecuentes, ó implicar a toda a comunidade vilega. Todo edificio é unha expresión visible da importancia relativa atribuída a diferentes aspectos da vida e dos distintos xeitos de percibir e concibir a realidade; vexamos isto detidamente na vila de Palas:

A **igreja** é o baluarte emblemático da antiguidade da vila, situada na parte alta domina case todo o conxunto; a súa portada románica outorga unha autenticidade e un valor histórico á vila, e asemade a portada románica constitúe un referente inmediato que está a significar a continuación da identidade vilega ó longo do tempo; este valor do vello e antigo é expresado nos moitos discursos sobre a orixe do asentamento; así o expresaba un informante: “a igrexa, un asunto romano, unha chispa tirou a igrexa, o cementerio foi feito de novo”. A pesar da confusión entre romano e románico, a

igreja ten pouco da traza románica orixinal, e na actualidade é o froito dunha ampliación de 1929 e dunha restauración de mediados deste século logo de ser derrubada nunha tronada a súa torre⁽⁶⁾ en 1950, aplastando parcialmente o edificio. A recente reconstrucción da torre carrexou un enfrontamento entre dúas posturas, a primeira defendía unha reconstrucción o máis semellante posible á torre dos anos 30, e a segunda cría innecesaria a torre, denominada "a torre do cura", por ser considerada innecesaria e non prioritario o investimento realizado nela por parte da Xunta de Galicia. Á restauración outorgáronse tamén connotacións políticas, culminadas na inauguración da torre por parte dun conselleiro da Xunta de Galicia; o cura párroco insistiu durante semanas no sermón dominical sobre a necesidade de agradecer efusivamente que o seu amigo, o conselleiro, subvencionara o alto custo das obras de reconstrucción da torre, destacando a relación de veciñanza e de amizade que mantiña con el. A personalización da subvención á reconstrucción, e a explicitación do párroco foron intensamente criticadas por moitos veciños e pola oposición municipal socialista; o argumento de contestación baseábase na idea de que un espacio sagrado como a igrexa non pode ser politizado dese xeito; igrexa-institución e Estado xa foran separados había algún tempo, eses eran os eixos da crítica.

Outro dos edificios públicos con certo valor de antiguidade é a actual **"casa do concello"**, construída a mediados deste século; é o centro político-administrativo municipal, pero tamén nel están instalados outros servizos como o rexistro civil, o xulgado de paz, telégrafos, a oficina de información xuvenil, a oficina de información ó consumidor, os servizos veterinarios, etc.

Alén da igrexa e a casa do concello, a vila dispón doutros edificios de uso público, como o albergue de peregrinos, o centro médico, o instituto de bacharelato, o grupo escolar, a casa da cultura, o pavillón polideportivo, o mercado gandeiro. Lonxe de seren unhas arquitecturas espidas de sentido, estes edificios contribúen a dotar de sentido á vila, á cal converten en centro do seu contorno rural, centro administrativo, comercial e de servizos, pero ó mesmo tempo a vila dota a estes edificios de particulares e específicos sentidos. O papel rector da vila non pode ocultar, sen embargo, unha controversia vilega interna sobre a localización destas edificacións de uso público; as conceptualizacións sobre o centro e a periferia da vila, e máis aínda

sobre o que debería ser céntrico e periférico experimentan choques de interpretacións de intensa riqueza cultural.

O “**centro médico**”, construído a mediados dos 80, é percibido como ben situado por uns: “un sitio fresco, rodeado de árbores”, “no centro non hai solares”, “non hai outro remedio”, “é un sitio sano”. Esta positividade en relación coa categorización cultural do espazo pon en escena conceptos como o de sitio san ou fresco, é dicir, soleado, ventilado, con abundante luz. O contradiscurso da súa negativa situación está baseado na súa perifericidade e non centralidade: “debía estar máis cerca del pueblo”, “lexos do pobo e moi costa arriba”, “a xente que non teña coche ten que andar moito”, “mui arriba pódos vello”, “os vellos non dan andado, catrocentas pesetas de taxi, e logo voltar á farmacia”. Este contradiscurso aposta polo valor da centralidade dun servizo público considerado esencial, o cal está “moi mal atendido”, cousa que, segundo o contradiscurso, non sucedería baixo o control da centralidade, ó servizo inmediato dos vilegos, sen ter que desprazarse ata a periferia.

Outro edificio público que quero poñer en escena é o da “**casa da cultura**”, construído a mediados dos anos 90 en asociación coa zona escolar, e aínda que en íntima relación co núcleo urbano; é categorizado por moitos como periférico: “lexos do núcleo cultural”, “pouco a la vista del foráneo”, “lonxe”, “demasiado lonxana”, “moi aislada”, “hai niebla, é insano, en calquer sitio menos íse”, “aquele é mui húmido, cacicadas”. Como observamos a negativa situación está en íntima relación coa categorización cultural do espazo, considerado un sitio frío, húmido, insán, sen calefacción, pouco coidado, en definitiva pouco atractivo para os vilegos, alén da súa perifericidade. Pola contra, a positiva situación é posta en relación de contiguidade coa zona escolar e co seu posible frecuente uso por parte dos escolares, cousa que non sucede así, pero querendo reducir o seu uso ós escolares: “la mejor que hay”, “é un lugar que se chega pronto”, “preto do instituto de bacharelato e do colexio”, “ben pero lexos”, “preto do grupo, F.P., pódos nenos”. Como no caso do centro médico o uso do coche é concibido como fundamental para achegarse ata ela, a pesar da súa situación relativamente máis céntrica, a carón do chamado “barrio dos bilbaínos”; o certo é que os vilegos adoitan usar o coche para desprazarse ata ela, en expresión simbólica

da súa distancia. A alternativa proposta é traela ó centro e utilizar o actual albergue de peregrinos (perto da praza) como casa de cultura, ó cal acudirían de cotío os vilegos: "mellor no centro, na casa do peregrino", "mejor en el ayuntamiento", "hai que cambiar a casa do peregrino pola da cultura". Pero esta alternativa compréndese mellor se nos detemos a considerar a localización do **"albergue de peregrinos"**, en pleno centro da vila, perto da praza, é un edificio de pedra rehabilitado e acondicionado como albergue con motivo do ano xacobeo 1993. A maioría dos vilegos⁽⁷⁾ considera positiva a súa situación: "está no núcleo, así poden facer as súas compras, salir sen ter que desplazarse máis", "por estar en el camino", "dálle moito movemento e viveza ó pobo", "no centro do pobo, para que os peregrinos deixen algún carto no pobo", "ben, polo de Ribadiso queixanse os de Arzúa(lonxe da vila), o certo é que dá vida ó pueblo". Como podemos observar a centralidade vai unida a unha percepción de fonte de ingresos para os vilegos, a un estar a carón do tradicional Camiño francés, e a unha imaxe de vila importante visitada por peregrinos de paso. A negatividade da súa localización é posta tamén de relevo por algúns vilegos: "mejor non meterlo en el medio del pueblo", "demasiado metido na vila", "mellor como casa de cultura", "moi no centro", "mal meter alí peregrinos, tirados na carretera...", "tiña que estar nunha ala do pueblo". En innumerables conversas puiden profundar nestes sentidos, que teñen que ver coa ambigua imaxe que o vilego ten do peregrino, como fonte de recursos e como perigoso e estraño. A desconfianza ante o peregrino, a súa vestimenta, a súa suciedade, o seu sentarse en calquera sitio logo de camiñar, a súa mochila, o seu non traballo, a súa vagancia... son adscricións estereotipadas que se lles atribúe a estes exóticos e estraños persoaxes, os cales deberían ser situados na periferia da vila segundo algúns; de aí a idea da periferización do estraño cara a casa da cultura, de aí que se considere positivo que a casa da cultura se adicara a albergue de peregrinos e ó revés, a periferización do peregrino diminuiría así a súa perigosidade e ameaza ós valores da comunidade vilega, sedentaria, e non cuasinómada coma os peregrinos, cualificados tamén co estereotipo de "gitanos" nun sentido desprezativo.

Seguidamente quero determe a mostrar a tipoloxía de vivendas da vila, seguindo criterios arquitectónicos e socioculturais, para así comprender mellor

cómo se reflicte nela a estrutura social da vila, e tamén indagar sobre novos e vellos valores que se debaten entre a tradición e a modernidade, e que están a incidir decisivamente sobre a construción socioespacial da vila.

Unha tipoloxía sinxela de vivendas vilegas debe distinguir entre a casa labrega tradicional, a casa vilega con galería, o bloque de pisos e o chalé.

A chamada “**casa labrega tradicional**” foi obxecto de varios estudos en Galicia⁽⁸⁾ desde a antropoloxía e tamén hai dous estudos sobre a arquitectura popular do concello⁽⁹⁾. Na vila de Palas só unha media ducia de familias se dedican á agricultura como primeira actividade, e unha ducia delas son propietarias de gando vacún. Estas casas labregas localízanse principalmente na aldea de abaixo, pero o certo é que moitas delas deixaron de ser unidades agrarias productivas para se converteren unicamente en vivendas rehabilitadas e restauradas. As características descritivas que as definen son a cachotería de pedra de gra, as cortes do gando a carón da casa e as dependencias adxectivas tradicionais (alpendres, palleiras, forno, hórreo...). En canto á súa semántica estas casas labregas son signos de todo o que é a aldea, daquilo que foi antes a vila e daquilo que non quere volver a ser. O apego á agricultura destas poucas casas labregas esmorecerá no futuro, pois en ningunha delas está asegurada a súa reprodución como unidade socio-productiva, xa que os seus herdeiros elixiron un traballo asalariado e non continuar coa explotación agraria.

O segundo tipo de edificación referida é a “**casa vilega**”; estoume a referir ás moitas vivendas construídas na vila despois da guerra civil española. Hoxe podemos contemplar algunha en calquera das rúas céntricas da vila. Estas vivendas vilegas foron construídas, en pedra, de cara a albergar un comercio ou obradoiro artesanal no seu baixo, compatible nalgúns casos coa corte do gando, á cal se lle reservaba unha parte do baixo separada da entrada do público; foron así pensadas para que o público penetrara no ámbito da privacidade da casa, como un lugar de intensa sociabilidade. No seu primeiro e único andar, adoitaba distinguir estas edificacións unha varanda ou unha galería -“corredor”-. A galería é unha solución arquitectónica importada dos barcos na Idade Moderna, e característica arquitectónica das cidades do litoral do norte da península ibérica. A galería permitía gañar luz e ventilación para os cuartos, pero tamén observar con detalle o teatro da vida pública. Tanto a

varanda como a galería reinterprétanse hoxe nas rehabilitacións dalgunha casa vilega, nos chalés e nos bloques de pisos, pero xa adoptan novos usos, sentidos e significados.

A semantividade deste tipo de edificacións expresa con relación á vila o que a vila quixo ser a partir de mediados deste século, signos dos comercios e talleres máis variados ("ultramarinos, relojería, zapatería, tabernas, carpintería..."), actividades polas cales optaron campesiños do contorno rural que sumaron un considerable esforzo e risco ao abandonaren parcialmente a actividade agraria.

O terceiro tipo de edificación é o **“bloque de pisos”** –adosado ou non-, caracterizado pola construción en novos materiais (ladrillo, formigón...), dúas, tres ou catro alturas, con garaxe no seu baixo e un comercio en moitos casos. Estes conxuntos de pisos adoitan pertencer a unha familia, que os reparte en herdanza, aluga ou vende algún deles. Representan a contraposición á casa unifamiliar da vila, pero un tanto lonxe de seren entendidos coma nunha cidade, onde o mercado de venda parece ser aberto, na vila cando alguén constrúe un bloque de pisos pensa como ideal na familia extensa, na herdanza dos fillos, en combinar nun pretendido equilibrio os valores da independencia unifamiliar e os da familia extensa. É difícil facer unha contextualización espacial por sectores para localizar estes bloques de pisos, pois a súa construción xeneralízase dende os anos 1980, e xorden en diversos sectores da vila. Representan unha modernidade urbana, unha adopción dunha solución arquitectónica propia da cidade, pero ao mesmo tempo son unha solución cultural local aos novos valores da modernidade, ter pisos na vila significa a posibilidade de renovar lazos coa familia extensa que reside fóra da vila, significa a posibilidade do seu regreso para estar perto dos seus maiores, pero tamén significa un investimento coa posible venda ou instalación dun comercio no seu baixo. Toda esta lóxica vilega está a construír física e socialmente a vila do futuro, nunha nova realidade identitaria que formalmente representa unha ruptura cos referentes arquitectónicos propios da zona e unha mobilidade ascendente de novos grupos sociais intermedios ou emerxentes.

Finalmente a derradeira tipoloxía establecida é a do **“chalé”**, caracterizado pola construción en novos materiais, de só unha altura e adicado unicamente a vivenda. A súa contextualización espacial localízase

sobre todo na periferia da vila (Estrada de Lalín, Rúa do Muíño, Estrada de Quindimil, Aldea de Abaixo, As Lagartas, Estrada de Marzá). O chalé representa para os seus contempladores e veciños un exercicio de ostentación moi intensa, aínda que non ten por qué ser así para os seus propietarios; a súa construción representa "ter cartos", "unha persoa con vida", "o que fai un chalé é porque ten con qué"; isto é interpretado a través de signos como a pedra exterior de gra branca ou rosada das famosas canteiras do Porriño (Pontevedra), un invernadoiro, un hórreo, o xardín ou tamén a horta. Deixar o chalé "a medio facer" pode constituír a imaxe dun fracaso, as paredes de ladrillo espidas ou o cemento sen calear son signos de negatividade para o propietario, que nalgúns casos realiza a construción en varias etapas. Os contornos dos chalés da vila adoitan estar pechados por un muro, límite expresivo que garante o valor da privacidade e que subliña o valor do aumento da privacidade para os seus moradores, "sen ter que escoitar ós de arriba ou ós do lado" di un informante. Algúns semellan "casas fortaleza", pero o valor da independencia non exclúe tamén, no caso dos chalés, unha sociabilidade veciñal intensa en momentos festivos regularizados ou extraordinarios, aínda que o ideal é "non deberlle moitas obrigacións a ninguén", ideal que non pretende excluír graos de solidariedade nos máis diversos eidos, senón máis ben é unha aspiración a unha autonomía relativa, "sen ter que pedir nada prestado".

Ata aquí a tipoloxía establecida, aínda que hai outros tipos ou subtipos de edificios, pero penso que non alterarían a tipoloxía básica, que só pretende facer comprender algo mellor a construción social da vila. E para unha mellor comprensión da futura tipoloxía de vivendas da vila debemos ter en conta as normas subsidiarias de planeamento da vila⁽¹⁰⁾, realizadas nos anos 80, e que categorizan o futuro espacio residencial da vila como:

- "Solo urbano", esencialmente o centro da vila, no cal se poderán construír edificacións pechadas ou en liña cun baixo e tres plantas; mínimo obrigatorio será un baixo e dúas plantas.

- "Zona contigua ó solo urbano", un anel que circunvala o centro (Estrada de Quindimil, Aldea de Abaixo, Camiño do Muíño, Estrada de Lalín), e que se caracteriza pola posibilidade de edificar vivendas unifamiliares formadas por un baixo e unha planta.

- "Polígonos de actuación", trátase da apertura dunha serie de novas rúas (A Diagonal, Estrada do Mercado Gandeiro...) para seren urbanizadas posteriormente en planos parciais, e sen condicións previas.

Polo tanto, a construción social da vila no futuro aposta por un urbanismo e un abandono da actividade agraria nas vivendas da vila; presenta o plano de urbanismo unha vila comercial, residencial e centro administrativo, deixa en mans dos veciños a construción dun centro urbano moderno de pisos en altura, derrubando así as vivendas antigas. Estamos ante unha posible ruptura co pasado e a creación dun futuro a partir dos cimentos derrubados do pasado.

Para concluír este apartado quero referirme aos espazos ideais para residir; unha vez debuxado en proceso histórico o aumento do número de vivendas, as tipoloxías culturais de edificios actuais, e o futuro que pode deparar á vila no plano de ordenación urbana, quero destacar o punto de vista do vilego para imaxinar e categorizar o espazo no cal vive. A pesar de que algunhas interpretacións enuncian criticamente unha "estética de mal gusto" nalgúnhas vilas galegas, dáse o feito de que os vilegos experimentan un fenómeno de topofilia⁽¹¹⁾ con respecto á vila na cal residen, e para clasificar os seus espazos usan os seguintes binomios categoriais:

- "abrigoso"/"frío"
- "plano"/"en costa"
- "casa"/"piso"
- "centro"/"retirado do centro"
- "pobo"/"saídas ou entradas dos pobos"
- "ruídos"/"non ruídos"
- "bonito"/"feo"

Para os palenses un sitio "abrigoso" é un espazo "quente", resgardado do vento, soleado, non moi húmido nin frío e con tendencia á planitude; é o lugar ideal para residir, e tamén pode ir asociado co "bonito", que é unha categoría de amplo contido non só estético, senón tamén funcional; entre estes espazos elixen a Avenida de Ourense, a de Compostela e a Estrada de Quindimil. Pola contra, un sitio "frío" tende a ser ventilado, tende a estar na costa, na cima dun

outeiro, desprotexido do vento do norte-noroeste, onde non dá o sol, lugar de xeadas, laz e nevadas, nel dise que "dá o fresco". En canto ós conceptos de "casa" e "piso", o terreo dun piso tende a ser máis caro, e máis cara e a súa construción, pero o obxectivo pode ser vendelos, obtendo así amplos beneficios. Estes dous últimos conceptos están intimamente relacionados cos valores da intimidade e privacidade, entendidos xerarquicamente como maiores nunha casa independente; na casa "se cagas un peido non te sinten" di unha informante. O binomio centro e periferia é asociado neste punto á posibilidade de instalación comercial ou industrial; por iso o centro é valorado como zona de instalación comercial, podendo usar como tal a propia vivenda, e a periferia como zona de instalación industrial. Os sitios de ruídos son categorizados como achegados ás principais estradas, sobre todo a Avenida de Lugo e de Compostela, de maior tráfico rodado e zonas menos tranquilas. E finalmente as categorías "bonito" e "feo" están lonxe de integrar só contidos estéticos, senón que o bonito tamén integra connotacións do sitio útil, cultivable, soleado, no cal pode cultivarse unha boa horta, para o cal é necesario unha boa administración de auga; un sitio bonito tamén é un sitio "alegre", "independiente, pero á beira dos veciños porque senón non tes con quen falar, non tes con quen alegrarte"; por outra banda o feo tende a entenderse como árido, ermo e de pouca produtividade, pero tamén illado socialmente: "sen un veciño con quen falar", recalcando así a negación da posibilidade de relacións de veciñanza inmediata e da importancia das mesmas. Ata aquí os sentidos destes binomios categoriais de clasificación do espacio, espacio pensado en primeira instancia para vivir e residir nel, pero estes binomios non deben ser entendidos como opostos radicalmente, senón máis ben como graduais, con puntos intermedios de contacto entre os aparentemente opostos. Estas categorías son articuladas nos mapas mentais que interrelacionan diferentes espazos, cheos de valores e de carga semántica.

4.1.3. CAMBIOS ENTRE A TRADICIÓN E A MODERNIDADE

Cando falamos de casa na vila de estudio debemos distinguir entre casa-institución e casa-vivenda; o primeiro é un concepto máis amplo e o segundo máis restrinxido ó cal podemos denominar centro doméstico⁽¹²⁾. Tamén para comprender mellor o concepto poderíamos distinguir entre casa (arquitectura) e

"casa" (unidade social). Estes dous esquemas dicotómicos son artificiais, e a realidade é moito máis complexa, pero serven de grande axuda para entender a complexidade do concepto. Os estudos sobre a casa en Galicia⁽¹³⁾ poñen de manifesto estes dous sentidos fundamentais do concepto "casa"; por un lado, o edificio ou centro doméstico, e por outro, o grupo familiar, as terras, o gando, etc. Polo tanto, a casa tradicional é concibida como unha institución de natureza ecolóxica, económica e social, con capacidade para subministrar ós seus membros ideas, valores, símbolos e cosmovisións; é un lugar central na organización económica, social e política. A casa-institución estaría composta por unha base económica (medios materiais, patrimonio) e por uns recursos humanos (o grupo familiar); ao mesmo tempo debe organizar a produción, e garantir a subsistencia e reprodución do grupo familiar. Alén de todo o dito, un referente simbólico é atribuído ó edificio no cal se habita ou traballa, ós seus instrumentos ou útiles, ás propiedades e ós seus membros. No nome da casa é incorporada a memoria dos antepasados, polo tanto condensa o tempo nun símbolo, símbolo que identifica. Pero, ó mesmo tempo, a casa en sentido máis amplo sofre un proceso de transformación, moi intenso nas últimas décadas; nese proceso cobra primacía cultural o cambio de valores imperante. Debuxar ese proceso de transformación entre a tradición e a modernidade axudaranos a comprender mellor o ámbito espacial e cultural da casa na vila de estudio. Entre as diferentes posturas ante a tradición arquitectónica da casa-vivenda recoñecemos:

- Aqueles que substitúen a vivenda de pedra e constrúen unha totalmente nova no seu lugar, un chalé ou un bloque de pisos. Este feito constitúe unha ruptura da tradición, sen evocar o vello proxecto, ó cal non conceden valor histórico.

- Aqueles que restauran, reconstrúen ou rehabilitan a vivenda tradicional, normalmente conservando a fachada e transformando o interior, adaptado ás novas necesidades e valores; é unha maneira de continuación da tradición, pero entendendo o pasado como proxecto futuro, non xa coma pasado estático, senón como revalorizado no futuro.

- Aqueles que constrúen unha nova vivenda "exnovo", ben sexa un chalé ou un bloque de pisos, supón este feito contribuír á nova tradición, nova tradición que é unha adopción cultural de fóra, pero á cal os vilegos dotan de

significacións particulares. Veneran así a modernidade, adaptándose ós novos materiais e formas, pero tamén facéndoas súas, respondendo ás súas necesidades e intereses.

Todas estas maneiras de entender a tradición poñen de relevo diversas actitudes ante ela, pero, como observaremos, calquera das posturas participa ao mesmo tempo da tradición e da modernidade aínda que en diferentes graos e en diferente combinación de valores; será así como no aparentemente e máis moderno bloque de pisos habitará unha familia extensa de tres xeracións formando unha "communitas" particular, ou como na casa de pedra con forma tradicional disporá de dous baños e dúas televisións, aceptando de bo grado o cambio tecnolóxico.

Chega o momento de preguntarnos ¿que cambia?, ¿como cambia? e ¿que matiza o cambio?. Para dar algún sentido a estas cuestións pretendo contrastar a casa-institución tradicional⁽¹⁴⁾ e a casa-institución da vila de estudio. A lóxica cultural da casa tradicional era o ideal autárquico baseado no policultivo de subsistencia e microparcels e nunha fragmentación extraordinaria en relación coa herdanza; a casa-vivenda estaba composta por tres ámbitos fundamentais: a corte, a cociña e o sobrado; a súa horta era a despensa viva que debía estar perto da casa; o seu estatus real ou pretendido era expresado a través de diferentes signos: alpendres, paleiras, hórreos, pombais, medas, eira... Pero nesta casa tradicional comezaron a introducirse cambios na organización do seu espazo interior; así un corredor separou corte e cociña e o sobrado foi substituído polo piso cun faiado, todo isto en relación coa idea dunha maior separación no binomio natureza/cultura, coa idea dunha maior limpeza no piso (novo "sancta sanctorum") e de aproveitar tamén o faiado como lugar de almacenaxe. O sobrado, onde estaban os cuartos, era o espazo da privacidade da casa por excelencia, e constituía un ámbito indiviso, sen portas entre as camas, representaba o quefacer colectivo da familia (día e noite) no cal dificilmente había momentos para o privado, que en todo caso tería lugar á marxe do institucional. Pero na actualidade podemos observar diversas rupturas parciais da unidade interna da casa-institución; os novos graos de intimidade e privacidade dividiron o piso en cuartos e habitacións separadas, o novo ideal é o do maior grao de independencia e intimidade da familia nuclear e dos matrimonios, pero tamén do fillo, do neto e do individuo. A

división en cuartos motivou a apertura de máis fiestras, o que implicou a entrada de máis luz na casa, e se anteriormente a casa dispoñía de poucas ventás, "pa que non viñera ninguén asalar e escoitar", salvagardando así a intimidade familiar e abaratando os custos de construción da casa-vivenda, pois a construción dunha "luz" supoñía o pago de traballo a un canteiro durante dous días. O cambio na maneira de entender o valor da privacidade asociou a división do piso en cuartos coa apertura de ventás, modificación explicada polo "gusto do dueño", pois "queda mellor e máis bonita", pero tamén pola "necesidá", pola "falta que lle fai a cada habitación" para a entrada de luz natural e ventilación. Alén diso o cambio tecnolóxico facilitou a auga corrente e un novo concepto da hixiene e a limpeza; así ó baño dáselle maior importancia, chegando a ter dous moitas casas. O centro da vida familiar era na casa tradicional a cociña, e se ben hoxe aínda se mantén esta centralidade na vila, é compartida co salón, onde a familia ve a televisión, toma decisións importantes para o grupo, e recibe ás visitas. Nas casas da vila a comida da festa ten lugar no comedor, lugar distinto do cotián, da cociña, de honra e luxo para os invitados e a festa. Sen embargo estas rupturas ou cambios son tamén matizadas pola propia estrutura da unidade familiar, o sistema de parentesco, a veciñanza e o apego a outras prácticas tradicionais como a conservación da cociña de leña, aproveitando as árbores das súas fincas, a matanza do porco, o cultivo da horta, a celebración do velorio no piso. Pero o ideal na vila é ter "unha casa arregladiña", que é aquela que ten "comodidades" (piso de plaqueta, mobiliario adaptado, reparto en habitacións...). O valor da comodidade vai unido por tanto ó do aumento da privacidade no interior do grupo familiar. Estes novos valores hai que poñelos en relación coa división laboral, coa especialización e o traballo asalariado e coa sociedade de consumo máis ampla, que permitiron abandonar o traballo agrícola. Todos estes factores concretan unha forma cultural específica de intenso datum etnográfico. É así como a casa-vivenda da vila deixou de adicarse á agricultura e a gandería como primeira actividade; e a agricultura é agora entendida polos vilegos como unha agricultura a tempo parcial, principalmente cultivando produtos de horta que sirvan de despensa á cociña, ou criando algunha galiña ou coello, en relación coa idea de que "o da casa é mellor que o de fóra". A nova casa-vivenda será pensada para responder aos novos valores e

necesidades, organizando espacialmente o garaxe do coche, o almacén da leña, o baixo do comercio, a habitación dos pais, as habitacións dos fillos, a habitación dos invitados, o salón-comedor, a cociña, os baños... A nova casa-vivenda adquirirá novos usos e significados, e así non só será única e exclusivamente primeira residencia familiar, senón que está a se converter en residencia das fins de semana e das vacacións, servindo así á comunidade identitaria máis ampla, que retorna estacionalmente á vila a renovar os seus vínculos con ela. Alén do dito, a casa-vivenda da vila pode cumprir unha función que pode ser esencial para a reprodución da unidade familiar, a de servir como lugar de traballo de cara ó público, estamos a referirnos a un comercio ou taller, abríndose así ó público que penetra parcialmente na privacidade familiar.

4.1.4. XÉNERO E ORGANIZACIÓN INTERNA DO ESPACIO DA CASA

Neste apartado pretendo poñer de manifesto as maneiras distintas de entender os papeis masculino e feminino en relación co ámbito espacial da casa, o cal inflúe na súa maneira de organizar a vida social a partir da concepción dos mesmos. Non son simplemente unha maneira de pensar, senón que a través de normas morais implican toda unha maneira de actuar. As relacións entre homes e mulleres, os dous xéneros da nosa cultura, están condicionadas pola normativa cultural imperante en cada momento histórico. Observemos a través dalgúns exemplos etnográficos algunhas sospeitas de significado desta normativa cultural. Voltemos por un momento ó pasado da vila; como se dun regreso no tempo se tratara intentemos voltar ós anos 30 e adentrarnos no corazón dunha casa labrega; a lareira está acendida e o fume foxe entre as tellas, sobre a lareira "os tres pés" que sosteñen o pote co caldo, entre o mobiliario non faltan o cunqueiro, o vertedoiro, a hucha e os escanos, todo sobre o piso terreo; un "lanzado" de táboas separaba a cociña da corte e a "tenda"; a pouca luz exterior conxugábase coa luz do lume da lareira; na mesma cociña estaba a "capoeira das galiñas", crendo así na súa mellor crianza. Chega a hora de xantar e cada un ocupa a súa posición simbólica, a patroa perto do vertedoiro para servir o caldo, o patrón nunha esquina do escano e os seus fillos e sogro á súa dereita, todos cara ó lume, á esquerda da patrona, no banco de enfronte sentábanse as fillas, e os nenos na hucha nun

lateral. Arriba, no piso, un cuarto foi reservado para a familia da filla primoxénita casada na casa, outro para os fillos varóns dos patróns, e outro para os patróns e as súas fillas non casadas. A división sexual do traballo mostra cómo na cociña a muller debe preparar e servir o alimento, e as posicións simbólicas sitúan ós homes no banco da dereita, ás mulleres no da esquerda e ós nenos na hucha.

Voltemos por un momento á actualidade para descubrir algunhas das claves dun centro doméstico labrego da vila; o grupo familiar está composto polos patróns xa xubilados e un fillo casado na casa tamén a punto de xubilarse, o matrimonio máis novo traballa unha explotación media de vinte vacas, coida ós vellos e reciben a visita da súa filla casada as fins de semana, filla que reside na cidade. A familia conserva a casa vella de pedra, onde residen, pero tamén fixeron unhas cortes modernas separadas desta e unha vivenda nova que só usan nas festas para honrar ós seus invitados; a casa vella dispón na parte de abaixo de cortes utilizadas como almacén, a carón da vivenda e pechando o curro un hórreo e unha palleira; no primeiro andar, unha cociña de leña e os cuartos que nunca vin, á hora de xantar o home presidirá a cabeceira, a muller servirá o xantar e atenderá ás visitas, o home ordenará á muller que as atenda, que lles ofrezca de comer e de beber, a muller levantarase da mesa tantas veces como faga falla cumprir con atencións; a explotación dispón de maquinaria agrícola moderna, pero a muller segue fabricando os queixos de xeito artesanal; o forno xa non funciona desde hai uns anos; á horta acode cada día; polo inverno realizan a matanza, que van compartir coa filla casada e algúns familiares; ata hai pouco vendían o leite das súas vacas ós veciños vilegos, pero agora véndeno ás industrias lácteas; cando vou ás cortes con eles teñen medo que lixe o meu calzado e advírtenmo, e antes de subir á cociña recórdanme que limpe os pés.

Agora cambiemos de ámbito e penetremos nunha vivenda vilega moderna; trátase dun edificio dunha familia nuclear, o pai e o fillo maior forman unha pequena empresa familiar. Na cociña o pai presidirá a mesa na cabeceira, o seu fillo maior, enfronte, na outra cabeceira, a nai á carón do marido, perto da cociña moderna, e os fillos máis novos nun lado. No salón o pai ocupará a butaca fronte ó televisor, o fillo primoxénito a do outro lado e a nai e os outros dous fillos repartiranse o sofá-cama. En canto ás habitacións os

pais disporán da habitación máis grande, con baño nela, e cada fillo terá a súa habitación individual. Esta vivenda disporá dun soto usado como almacén de leña, adega e despensa; tamén dispón dunha cociña francesa, vertedoiro, e ademais desde el accédese á horta da parte posterior da vivenda. O baixo sobre o soto é usado como garaxe dos dous coches da familia e almacén dos materiais de traballo do pai, tamén hai un baño, no cal o pai limpa a suciedade propia do seu traballo de pintor, antes de acceder ós pisos superiores do edificio. No primeiro andar, a cociña moderna, a cociña de leña, o salón, tres habitacións, un baño e unha terraza. No segundo andar fíxose outra habitación, un baño, a oficina do pai, e unha terraza na parte de atrás do edificio.

Os tres exemplos etnográficos creo que son ben significativos para tratar de demostrar algunhas claves comúns na organización espacial da casa-institución; as decenas e decenas de casos estudados creo que son ben representados polos casos anteriores, aínda que con pequenos matices, e creo poder introspectar algunhas claves culturais comúns que nos axuden a entender algo mellor esta problemática. Se a casa labrega tradicional foi moi ben descrita por Fernández de Rota⁽¹⁵⁾, a casa aquí presentada xa experimentou certos cambios camiño das actuais concepcións; así o sobrado foi feito "piso" con "faiado" e dividido en tres cuartos, o "sancta sanctorum" da limpeza seguía os principios organizativos da separación entre persoas e animais, a distintos niveles e alturas, e a separación sexual entre a familia da primoxénita, os fillos varóns, e os patróns e as fillas: esbózase xa a incidencia do valor da privacidade interxeracional. Na casa labrega actual, na vila, a separación entre o limpo e o sucio no binomio natureza/cultura acentúase cada vez máis e por isto será común separar as cortes da vivenda e adicar as antigas cortes a almacén ou garaxe; esta modificación do espacio será unha constante na vila. E xa na casa vilega non-labrega podemos observar como o valor da privacidade interxeracional e intersexual aumenta ata o extremo a compartimentación dos cuartos, e se anteriormente a cociña era o corazón da casa, agora ese papel é compartido co salón, onde se ve a televisión, se reciben as visitas e se toman as decisións importantes. Pero a pesar dunha mitificada modernidade, na loita entre a tradición e a modernidade, o que antes foi moderno, a cociña de leña ou "cociña de plancha", hoxe é xa algo tradicional que se mantén nas vivendas máis modernas como parte fundamental do

mobiliario e en combinación coa cociña moderna e a calefacción, incluso hai casos en que xunto ós dous tipos anteriores de cociñas, se construíu unha "cociña francesa" que representa toda unha evocación da tradicional "lareira" e tamén unha ostentación e revalorización da tradición. Por outro lado, os cuartos seguen a ser un ámbito espacial de privacidade máxima en diferente grao con respecto ó visitante, non mostrados normalmente a estraños, pero si ás amizades, todo un signo de modernidade, confianza e veciñanza. Outra clave fundamental para entender a lóxica cultural que organiza o centro doméstico é o culto moderno á hixiene, e se na actualidade non hai vivenda sen o seu baño, nalgúns casos dous, o baño converteuse na vila nun signo máis de modernidade e ostentación, mostrando ás visitas con presunción esta obra do deseño. Alén de todas estas claves culturais hai que ter en conta a concepción cultural de cada xénero, para entender mellor a normativa cultural imperante. Así podemos establecer as asociacións:

- a). muller-cociña-alimento-horta-vivenda-interior.
- b). home-salón-sustento económico-exterior-público.

O home ocupa unha posición simbólica dominante a nivel ideal e normativo, e así o observamos nos diferentes ámbitos da casa-vivenda, pero sobre todo na cociña e no salón; o folclore reforza esta idea: "o patrón debe estar na cabeceira da mesa". O home tradicional debe mostrarse dominante en público, superior ó xénero feminino, o ámbito público é o seu por excelencia:

‘Os homes teñen a partida, o traballo, o bar e o fútbol’.
(Muller, 26 anos, 29-1-1996)

E cando o home adopta aspectos propios do rol feminino como cociñar adoitase dicir: "Cociña e fai todo como unha muller". Sen embargo nas parellas modernas da vila as relacións entre os xéneros tenden a cambiar, e a muller adopta un novo protagonismo nos ámbitos públicos, traballa e participa da vida social da vila, aínda que sempre baixo os presupostos do control social tradicional que a reclúen na casa-vivenda.

A muller ocupa unha posición e rol inferior na familia e na vila ó realizar as súas tarefas tradicionais, pero ese rol é menor cando esta traballa nun

comercio ou cando se adica a calquera actividade pública que achegue ingresos á unidade familiar; esta muller está representando o papel e a imaxe dunha muller moderna, sen embargo a muller tradicional da vila manipula a sociedade do centro doméstico, é a primeira socializadora dos fillos, é ama de casa, realiza a transformación culinaria e a reprodución biolóxica. Aínda que fagamos esta diferenciación dicotómica entre a muller moderna e a tradicional, é posible con distintas gradacións a asunción de roles intermedios. A muller tradicional, sen embargo, adquire un estatus secundario na vila, hai un control social da súa conduta sexual, ó servizo da comunidade dentro do vínculo matrimonial, así se expresaba unha informante referente ó caso dunha viúva que volvía a ter noivo:

“Mal non está, pero parece unha verghonza”.

(Muller, 84 anos, 3-11-1994)

Esta idea está conectada coa reclusión da muller na casa-vivenda para o seu mellor control social; a casa-vivenda é un lugar arredado dos territorios onde se exerce o poder real, o espazo público. Esta reclusión cultural en ámbitos espaciais concretos é moi ben sinalada por unha moza vilega:

“As mulleres non teñen nada, a casa, a misa e a calceta... As reunións da asociación de amas de casa dos venres son como unha cura de saúde, unha escusa para saír da casa...”

A asociación e as reunións curan moitas depresións, van alí, comunícanse, din catro tonterías, ríense e vanse tranquilas para a casa, ademais deso é unha escusa para decirlle ó marido: ¡reunión!’. (Muller, 26 anos, 29-1-1996)

Neste sentido, a asociación de amas de casa adquiriu un valor terapéutico fundamental, motivou a saída da muller vilega do seu ámbito por excelencia, o privado, a casa-vivenda, motivou tamén a concienciación de grupo de xénero con problemas comúns e a súa visibilidade pública. E a pesar de que a organización do espazo da casa e a construción do espazo da vila están orientados a manter as mulleres en espazos que concorden cos roles familiares tradicionais, máis que a promover a súa incorporación á sociedade en xeral, as novas pautas modernas e a incorporación ao mundo laboral están

a outorgar novos sentidos e posibilidades distintas ó seu papel tradicional, pero é un proceso lento e de loita entre a tradición e a modernidade, onde é máis doado asumir o cambio tecnolóxico que o cambio ideacional, este último máis lento e a longo prazo.

⁽¹⁾ ECO, U.(1981): "La estructura ausente", en *Introducción a la Semiótica*, Barcelona: Ed. Lumen, pp. 323-389.

⁽²⁾ SÁNCHEZ PÉREZ, F.(1993): "El Espacio y sus símbolos. Antropología de la casa andaluza", en LISÓN ARCAL, J.C.(ed.): *Espacio y Cultura*, Madrid: Ed. Coloquio, pp. 10-30.

⁽³⁾ CATASTRO DEL MARQUÉS DE LA ENSENADA(1752), Libro 767-770.

⁽⁴⁾ INSTITUTO GEOGRÁFICO Y ESTADÍSTICO(ed.): *Nomenclators*.

⁽⁵⁾ INE(1991): *Nomenclator de 1991*, Madrid: INE.

⁽⁶⁾ FAÍLDE CORTIZO, M.(1992): "La torre de la iglesia, una realidad", en Palacio do Rei nº 2: 18. A torre foi derrubada o 22-12-1950.

⁽⁷⁾ Un 75%, segundo unha enquisa realizada en xuño de 1994.

⁽⁸⁾ FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A.(1984): *Antropología de un viejo paisaje gallego*. Madrid: CIS-S.XXI.

-LISÓN TOLOSANA, C.(1978): "La casa en Galicia" en *Ensayos de Antropología Social*. Madrid: Ed. Ayuso, pp. 111-166.

⁽⁹⁾ RODRÍGUEZ CASTRO-RIAL, R.; SÁNCHEZ RANCAÑO, C. e TABOADA ACEVEDO, R.(1996): *Estudio de construcción rural en el Camino de Santiago. Palas de Rei*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

-PEREIRO PÉREZ, X.(1992-93): *Inventario do patrimonio inmobiliario do concello de Palas de Rei*, Santiago de Compostela: Consellería de Cultura(inédito).

⁽¹⁰⁾ GESA(1992): *Normas subsidiarias de planeamiento del término municipal de Palas de Rei(Lugo)*.

⁽¹¹⁾ Topofilia: apego e afecto polo lugar no cal se vive. Enquisa de xuño de 1994 sobre o lugar ideal para residir:

74% na vila

8% na aldea

18% noutras vilas e cidades

Ver BACHELARD, G.(1967): *La poética del Espacio*, México: FCE.

⁽¹²⁾ FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A.(1984): *Antropología de un viejo paisaje gallego*, Madrid: CIS-S.XXI, p.52. Distingue os dous conceptos dun xeito claro e significativo.

⁽¹³⁾ Véxase entre outros:

-FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A.(1984): *Antropología de ...* (ob. cit. nota 8).

-LISÓN TOLOSANA, C.(1978): "La casa en Galicia"... (ob. cit. nota 8).

-LISÓN TOLOSANA, C.(1979): "La casa en el suroeste orensano", en *Antropología Cultural de Galicia*, Madrid: Ed. Akal, pp. 301-331.

-HERRERO PÉREZ, N.(1995): *As Encrobas. Unha Memoria Expropiada*, Iria Flavia-Padrón: Ed. Novo Século.

⁽¹⁴⁾ Sigo a FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A.(1984): *Antropología de ...*(ob. cit. nota 8), pero o meu traballo de campo na zona de Palas confirma os seus datos e interpretacións.

⁽¹⁵⁾ FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A.(1984): *Antropología de ...* (ob. cit. nota 8).

4.2. TOPOGRAFÍA SOCIOCULTURAL DO ESPACIO DA RÚA

4.2.1. Introducción

4.2.2. Xerarquía espacial

4.2.3. Publicitando e privatizando a rúa

4.2.4. A veciñanza

Notas

4.2.1. INTRODUCCIÓN

A casa condensa valores e sentimentos, expresados na arquitectura da súa fábrica e na súa denominación, sempre en relación co seu contexto cultural específico e inmediato, cara o cal se proxecta; é así cómo no noso caso de estudio se proxecta no conxunto da vila, na cal é categorizada e identificada, pero mediando co conxunto da vila o contexto máis inmediato: a súa rúa, o seu sector ou barrio. Nesta configuración espacial concéntrica, na cal poderíamos situar como centro a casa-institución, interaccionan a estrutura espacial, a estrutura social e a normativa cultural. Polo tanto á hora de entender a configuración espacial hai que ter en conta a forma urbana, pero a estrutura social e os valores culturais non poden ser minimizados na nosa análise, análise que atenderá neste apartado aos significados do espazo da rúa. A rúa é unha categoría espacial cuns usos e significados culturais específicos, a rúa representa o espazo público por excelencia, pero non é algo exclusivo, e como observaremos, a mesma rúa pode ser "privatizada", e moitos dos seus microespacios poden converterse en proxeccións do espazo doméstico, convertendo a rúa nun espazo social distintivo e complexo, e non exclusivamente reducido á categoría de espazo público.



MAPA 10: PLANO DA VILA: RÚAS PRINCIPAIS



FOTO: FEIRA DO 19-08-2011



FOTO: AVENIDA DE MONTERROSO, TAMÉN CHAMADA AVENIDAD DE OURENSE, 19-08-2011



FOTO: EDIFICACIÓNS DA AVENIDA DE MONTERROSO, 19-08-2011

4.2.2. XERARQUÍA ESPACIAL (Ver mapa 10)

Antes de analizar a normativa cultural, os comportamentos sociais directamente relacionados co espacio da rúa, pretendo mostrar cómo son percibidas e conceptualizadas as diferentes rúas e tamén sectores da vila, o cal nos achegará a unha comprensión da maneira en cómo parcelan os vilegos o espacio da vila e das relacións entre o mapa arquitectónico e o mapa cultural.

As necesidades sociais de orientación espacial e de identidade de grupo existen unha intensa elaboración cultural, a cal os vilegos realizaron organizando culturalmente os seus espazos. Se indagamos sobre a rúa considerada máis importante⁽¹⁾ a maioría entenderá que esta é a Avenida de Compostela e secundariamente a Avenida de Lugo. As dúas forman unha continuidade física que é denominada "A Carretera"; é a rúa de maior ancho da vila, pero a pesar disto a cualificación de "avenida" debe ser entendida no seu contexto cultural específico: non podemos imaxinar unha grande avenida urbana, senón unha estrada de dobre sentido direccional con beirarrúas. Así e todo a mesma categoría de "avenida" representa e evoca o desexo de urbanizar a vila xa desde os anos 60 deste século. Alén do seu ancho é a rúa de maior tráfico rodado, a rúa máis comercial e a máis céntrica da vila, pero ademais de entender esta rúa como vía de circulación con edificios ao lado, defínese tamén como:

"A Carretera de Santiago, a Carretera de Santiago é a máis limpia, si; foi sempre, e inda é hoxe; é donde mellores edificios hai"

(Home, 60 anos, 21-2-1994)

A súa limpeza é sinónima de certa orde arquitectónica e social representada nas súas edificacións, pero vexamos tamén outro sentido básico:

"Valórase porque sexa ou non sitio de vivendas, pa solares nos que se poida edificar"

(Home, 60 anos, 31-3-1994)

Esta é unha innovación de sentido que define un urbanismo máis moderno en función do cal o espazo valórase pola súa edificabilidade. Acostúmase pensar na vila que quen ten un solar ten un bloque de pisos.

Pero a consideración valorativa da Avenida de Compostela hai que tamén poñela en relación con outros microespacios cos cales está interrelacionada: o Cruce, o edificio do concello, a praza e o cuartel da guardia civil. Representan estes microespacios centros condensadores simbólicos que irradian unha gran potencia simbólica á propia rúa, á cal dotan de preeminencia e asimetría espacio-cultural. Mais a preeminencia simbólica desta rúa presenta un xogo discursivo que ten que ver coa produción do espacio, coa capacidade para modificar e transformar un espacio público. Para entender o problema quero apuntar primeiro a percepción dunha persoa cega cando pasa en coche por esta rúa:

‘Ao pasar por Palas, en coche, doume conta porque hai moitos socavóns e adoquines, e o coche vibra, e tamén hai dúas curvas moi acentuadas. Os adoquines non os noto en Melide’

(Home, 48 anos, 22-11-1995)

O problema esbozado anteriormente entronca co xogo discursivo sobre a responsabilidade do coidado e arranxo desta travesía, e nun nivel teórico rearticula os ámbitos de organización espacio-temporais ligando contextos locais con contextos estatais (globais), e significando o espacio como local e global ao mesmo tempo. Durante dez anos e ante as queixas veciñais sobre o mal estado do pavimento do eixo Avenida de Lugo-Avenida de Compostela, o grupo municipal gobernante (PP) sinalou que esa responsabilidade corresponde ao organismo estatal: Ministerio de Fomento de das Obras Públicas. Pola contra o grupo municipal opositor (PSOE) fixo responsable do feito ao concello, ao non solicitar tal arranxo do pavimento ao organismo estatal, nen ao organismo provincial (Deputación Provincial de Lugo). A pesar da coincidencia discursiva sobre a necesidade de modificacións concretas no espacio da rúa, non está claro o actor político responsable da acción sobre esta. Os veciños están a observar o problema como un mal menor e con certo sentido de positividade: afirman que dese xeito os coches tenderán a diminuír e limitar a súa alta velocidade ao seu paso pola travesía, o cal podería incitalos a

deterse a consumir nela. Debaixo ocúltase a preocupación grupal e aspiración futura de non converterse nunha vila de paso e de vacacións; de aí o discurso por esmerarse en pavimentar a rúa máis importante da vila, pola cal circula un gran número de persoas entre as cidades de Lugo e Santiago de Compostela. Pero tamén hai unha preocupación grupal por construír unha imaxe de vila moderna, neste sentido o tramo da travesía sen arranxar con asfalto e formigón é denominado por moitos "camiño de carros", en clara alusión infravalorativa que bebe metaforicamente das orixes rurais. sinónimo do "atraso". Continuando nesta liña, en xaneiro de 1997 o Ministerio de Fomento⁽²⁾, ante unha pregunta parlamentaria dun deputado palense (D. Xosé Blanco), sinalou que a travesía da vila "no presenta mal estado" e non considera axeitado aplicar "un refuerzo con una rodadura de aglomerado asfáltico", sen embargo o ministerio afirmou que procedería a arranxar o tramo de travesía sen formigón, arranxo previsto no proxecto de melloras da estrada N-547 entre Lugo e Santiago. Estamos ante un exemplo da interconexión cronotópica entre un contexto local e outro global.

Seguindo a liña argumentativa, a clasificación cultural do espacio da vila divídease en diferentes sectores ou barrios. A tradición da antropoloxía urbana define un barrio ou vecindario como un grupo baseado nun territorio residencial común⁽³⁾. Con esta simple definición case todos poderíamos estar de acordo, e podería dicirse que todo grupo humano organizado baséase nun territorio residencial común. A diferenza é que un barrio se sitúa no interior dunha cidade ou pequena cidade. Pero o certo é que un barrio non é exclusivamente un segmento urbano residencial, un distrito, un cacho de vila, senón que constitúe un grupo de casas habitadas por persoas que viven, senten e definen en diferentes graos o seu barrio. O simple feito da contiguidade física non conforma un barrio, non é unha implicación automática. Alén diso os barrios da vila de Palas conforman entidades vividas e sentidas dun xeito secundario con respecto á vila, a vila chega a ser a unidade social ideal que se celebra a si mesma cada día na vida cotiá; a propia interrelación social e os movementos cotiás no espacio demostran isto. A categoría de pertenza dos vilegos desborda o marco da rúa e do barrio, veciñanzas próximas e inmediatas, para plasmar prioritariamente a súa identidade e as súas relacións sobre o marco contextual e espacial da vila. A vida social cotiá ten como ámbito espacial

primordial o contexto da vila e non se limita ao ámbito do barrio. Aínda que este constitúe un ámbito espacial de pertenza, non se limitan a el as relacións de coñecemento mútuo. Así "ser veciños" implica á veciñanza inmediata que inclúe á súa rúa, sector ou barrio, pero en segundo lugar implica a toda a vila (veciñanza formal vilega). Observaremos isto con detalle un pouco máis adiante, pero convén que quede clarificado desde este intre.

E voltando á clasificación cultural dos sectores ou barrios, cómpre sinalar que estes, xunto coa rúa son percibidos espacialmente, o que significa que a súa definición pode atoparse nunha topografía mental. Os barrios da vila son percibidos como discontinuidades simbólico-espaciais, sempre subordinados á vila, e a discontinuidade é percibida máis intensa nalgúns casos que outros: na percepción espacial destes prodúcese un fenómeno de estandarización perceptiva ou "eidos"⁽⁴⁾, pola cal os vilegos perciben intensivamente como barrios ou sectores da vila de Palas:

- 1º Agro do Rolo
- 2º Aldea de Baixo
- 3º Estrada de Monterroso
- 4º O Outeiro
- 5º O Grupo Escolar
- 6º A Avenida de Compostela
- 7º A Avenida de Lugo

Esta clasificación cultural é eminentemente xerárquica e mostra diferentes sectores da vila. Algúns como o Agro do Rolo ou a Aldea de Baixo manteñen certa identidade de barrio e son percibidos como os máis importantes da vila e con intensa vida social interna (veciñanza inmediata).

O Agro do Rolo é unha rúa que comunica con Friol, municipio ao norte do concello de Palas. A memoria evoca este espacio como un agro cunha correioira con saída cara á parroquia veciña de Filgueira. Nos anos 40 deste século comezou o proceso de apertura e urbanización desta rúa, e recibiu o nome de "Avenida del 18 de Julio", nome evocador do inicio da guerra civil española imposto polos alcaldes da posguerra para cristalizar na memoria oficial do rexime franquista, pero na actualidade o nome oficial é o de "Agro do

Rolo", nome máis usado na vila e que fixa a memoria local. Nesta restauración do topónimo galego, o mesmo barrio converteuse nun sitio distinto: de agro colindante coa Aldea de Arriba pasou a ser unha rúa con entidade de barrio. Con todo, a pesar da restauración do nome máis antigo, que evoca un pasado distinto a aquel que evoca o 18 de xullo e que pretende ser esquecido na vila, o barrio experimentou unha construción material, funcional e formal sobre todo a partir de mediados deste século XX. O feito de restaurar o nome máis antigo noutra época distinta ao da súa creación implica distorsións no campo do significado: recuperouse a materialidade da palabra (Agro do Rolo), pero non o seu vello valor referencial descriptivo (un agro). Esta rúa é a máis percibida como barrio na vila. A súa discontinuidade esconde relacións de veciñanza internas, pero tamén establecementos comerciais e profesionais polos que é definido o seu espacio. Así acolle a unha notaríia, un supermercado, dous bares con clientela fixa entre os veciños da rúa, unha ferretería, un almacén de viños, a oficina de correos da vila e un obradoiro de carpintería metálica. Como observamos ninguén se dedica nesta rúa exclusivamente á agricultura. E os seus espacios comerciais e de servicios connexionan as casas coa rúa (barrio) dunha maneira incluínte a través de portas que vinculan o espacio privado e o espacio público. Outra das imaxes da topografía mental vilega que incide decisivamente sobre a definición desta rúa como barrio é a súa proxección na vila. É común ás veces escoitar que os do Agro do Rolo `viven alá no estranxeiro´. A impresión de certa discontinuidade física e social con respecto á vila é subliñada polo feito de que os seus habitantes adoitan ir en coche ata as zonas céntricas da vila, a pesar da pouca distancia real respecto ao centro. A distancia percibida é maior que a real, pero tamén é unha maneira de simbolizar a súa discontinuidade como barrio dentro da vila. A composición social do barrio pode axudarnos como reflexo parcial: 47 familias, só tres das cales conviven como familia extensa de tres xeracións; non obstante, moitas das outras funcionan culturalmente como tales ao renovar vínculos familiares cada certo tempo que oscila entre os que retornan as fins de semana e os que retornan en vacacións. Entre o grupo social do barrio hai 26 xubilados, 56 persoas en idade laboral e 22 están estudando. Tamén hai que considerar o número de 5 emigrantes retornados. Esta composición social do barrio só reflicte e axuda a comprender mellor a da vila, pero non nos aclara máis a

discontinuidade perceptiva do barrio. En xeral hai que ter en conta que os mesmos vilegos non adoitan usar o concepto de "barrio" como termo "emic". Mais o que si nos axuda a entender o proceso de construción social do Agro do Rolo son algunhas relacións sociais continuadas: unhas cinco familias levan residindo alí desde a apertura da rúa; esas cinco familias "fixeron vida", é dicir, experimentaron un progreso económico que foi recoñecido e prestixiado na vila. A reprodución sociocultural de ditas familias perpetúa certa identidade familiar, que se apropia da rúa, prodúcea e compartiméntaa en solares para construír edificacións en altura, proxectos de futuro nos cales se poden instalar os seus descendentes. O que define o barrio está expresado na vinculación entre casa-rúa-vila dentro dunha xerarquía, pero tamén a continuidade e permanencia físico-social da memoria do barrio, o coñecemento mútuo das historias de vida dos residentes, a identificación colectiva dos veciños, o "falarse entre eles" (signo de relacións próximas e persoais) e as obrigas mútuas tales como visitar aos doentes, axudar en caso de necesidade ou ir aos enterros dos familiares veciños.

O segundo sector da vila máis intensamente percibido e conceptualizado é a "Aldea de Baixo", na parte baixa da vila, que como o seu nome evoca era unha aldea na parte de abaixo do conxunto. O valor de antigüidade deste sector da vila é testemuñado pola "Casa de Rouco", unha vivenda de orixe medieval que aínda hoxe en día conserva diversos escudos, testemuñas da permanencia no tempo; pero a súa permanencia é máis fachada e forma exterior que auténtica realidade, xa que o seu interior está acondicionado como vivenda labrega. Como sinalaba, este sector foi na súa orixe unha aldea, hoxe incorporada física e culturalmente á vila. Así e todo, se ben aínda mantén certa discontinuidade, a esta contribúe a súa perifericidade física, a conservación de varias casas labregas tradicionais e a evocación da súa antiga sociabilidade interna, como a festa do San Xoán, celebrada no "Campo do Romeiro" ata os anos 60 deste século XX. O "Campo do Romeiro" é un lugar central deste sector da vila, que toma o nome do costume dos peregrinos a Santiago, que se reunían alí antes de iniciaren camiño cara a Compostela -non esquezamos que Palas é final de etapa do Camiño Francés de Santiago-, pero esta práctica está en desuso na actualidade. Esta evocación da memoria dos vilegos é utilizada por eles para interpretar ese sentido de certa discontinuidade identitaria e de

pertenza da "Aldea de Baixo". Este e outros sectores da vila non deixan de ter os seus límites na topografía mental da vila, son apoiaturas materiais e simbólicas. Un dos límites físicos e simbólicos da "Aldea de Baixo" é a "Carretera de Quindimil", non sen certa carga de ambigüidade, pois son moitos os vilegos que a inclúen na "Aldea de Baixo", malia os propios vilegos rexeitaren ás veces tal inclusión. Intentemos comprender o seu sentido: a "Carretera de Quindimil" é denominada despectivamente "Zona residencial", unha zona de chalés construídos por xentes nadas fóra do concello englobados baixo a categoría "ser de fóra"; entre esas xentes habita "o cacique do pobo", un político conservador que lidera o goberno municipal desde hai 15 anos. A evocación dos máis vellos subliña ás veces ese valor despreciativo por este espacio límite, recordando o antigo nome de "Corredoira da merda", un antigo basureiro de lixo de mediados de século. Estamos ante o límite simbólico do barrio e da vila, ante un proceso de construción simbólica do límite da comunidade vilega, límite que é eminentemente social, e que expresa o sentido de exclusión-inclusión "emic" da identidade vilega seguindo o criterio de nacemento na localidade, esta definición da identidade non está exenta de debates, tensións e conflitos que se viven no día a día.

En síntese hai que destacar de novo que a clasificación cultural en sectores ou barrios da vila non responde en grande medida hoxe ao patrón dun barrio con algún tipo de asociación veciñal formal: nin celebran festas, nin organizan actividades deportivas, recreativas ou culturais, e tampouco adoitan presentar reivindicacións en común. Sen embargo si cabe falar dunha sociabilidade informal da rúa, pero máis circunscrita á veciñanza inmediata da casa. Alén desta veciñanza inmediata, as redes de amizade e veciñanza entre mozos e adultos non se circunscriben ao marco da rúa ou da vila, porén amplíanse a todo o concello, a comarca e a concellos limítrofes. Isto demostra que a separación física non é necesariamente un símbolo de segregación social, non é unha implicación automática, e ao mesmo tempo indica a ampliación das redes de solidariedade, protagonizadas fundamentalmente pola xuventude e dando lugar á formación de novas xerarquías espacio-identitarias.

4.2.3. PUBLICITANDO E PRIVATIZANDO A RÚA

A rúa hai que entendela en principio como un espacio de tránsito, pero tamén como un espacio de pertenza co cal se identifican os seus veciños, que constitúen unha categoría de persoas que comparten unha relación. A rúa como espacio de pertenza é na vila de Palas unha prolongación do espacio doméstico. Polo tanto o contexto máis inmediato da casa, e antes que a vila, é a súa rúua. Alí ten a súa proxección pública, aínda que ás veces o seu espacio pode ser "privado" unhas veces, "privatizado" ou "publicitado" outras. Unha proxección pública fundamental da casa ten a súa expresión na denominación destas, denominación que pode continuar aínda co cambio de propietario, fundíndose así o pasado no presente. Os tipos referenciais que atopamos desas denominacións son os apelidos, os oficios, os nomes propios e os alcumes. Estas denominacións son partes dun código particular, inintelixible fóra da vila, que significativamente son masculinas no 90% do censo de familias vilegas, o que reforza a idea do preeminente protagonismo público concedido ao xénero masculino. Se temos en conta a xeración máis nova, a adscrición á súa casa-institución é fundamenal na vila, sobre todo por parte dos adultos, pero incluso entre os mozos. Así, dunha estimación de 30 mozos vilegos despréndese que un 45% teñen alcumes relacionados coa súa casa-institución.

Outra proxección pública fundamental do centro doméstico na rúa é a colocación na beirarrúa das casas de bancos de madeira ou pedra, ocupados en caso de bo tempo polos membros da casa-vivenda; é o momento de "tomar o fresco", do contacto visual coa rúa e o seu tránsito, de encontro cos veciños e paseantes, de saúdos usando fórmulas preestablecidas, de conversas longas. E se ata hai pouco o costume era que as mulleres varreran cada mañá a parte da beirrarúa de diante da súa vivenda, hoxe esta pauta está xa en desuso, pero unha práctica iniciada nos anos noventa é o rego e coidado das camelias instaladas polo concello en vésperas electorais nas beirarrúas da vila. É así cómo algúns veciños coidan as camelias instaladas diante das súas vivendas. Outra pauta é a consideración do dereito a reservar a beirarrúa ou o pavimento de diante das vivendas para que aparquen neses sitios os coches propiedade da familia. Incluso eses espazos da parte dianteira das vivendas serán

reservados para os convidados os días de festa na vila, e ningún non-familiar poderá aparcar alí o seu coche sen obter o correspondente permiso. Observamos cómo o grupo doméstico ten certa responsabilidade sobre o cacho de rúa de diante da súa casa-vivenda, e aos seus dereitos culturais máis que xurídicos hai que sumar os seus deberes, como poden ser o de manter limpa a fachada cando así o ordene a alcaldía, ou permitir instalar as bandeiras e as luces das festas nos seus balcóns. Estamos observando matices culturais que detallan maneiras específicas de entender e usar o espacio público por excelencia, a rúa, "privatizada" en certo grao e medida. Alén do dito os propios veciños crean microespacios nela, como poden ser os curros de persoas formados "na porta da casa" para charlar e conversar⁽⁵⁾. Outra "privatización" do espacio público é representada pola instalación das terrazas dos bares entre xuño e setembro. As terrazas, ademais de interconexionar os espacios da casa e os da rúa, constitúen espacios privilexiados de observación do que sucede na rúa, son espacios xeralmente ocupados pola mocidade e os adultos máis novos, aínda que os adultos tamén teñen as súas propias, formando verdadeiros espacios xeracionais, con límites mentais entre eles. Neste sentido de "privatización" do espacio da rúa, a propia parada de taxis, recentemente regulada, significou a conclusión dun proceso de apropiación individual do espacio público da vila, para rematar nunha apropiación colectiva dun espacio común na Avenida de Monterroso, espacio e uso regulamentados por unha ordenanza municipal. Chegar á converxencia e ao consenso chocou coa maneira tradicional de entender o espacio público como prolongación do centro doméstico, pois algúns taxistas tiñan a súa "parada" diante da súa vivenda, e a nova regulamentación supuxo cambiar esta maneira de entender o espacio, cambio impulsado pola institución municipal na crenza de mellorar o servicio ao cidadán e na idea de facer unha vila moderna, imaxe exterior que debe dar a nova parada. Outro exemplo etnográfico serve para clarificar mellor esta idea da proxección pública do espacio privado: a rúa pode chegar a ser de propiedade privada e de servicio particular, como ocorre no caso da "Rúa Leboreiro", un camiño urbanizado polo concello que serve a dúas vivendas, na esquina dunha das cales un veciño situou unha placa outorgando o seu nome á rúa.

Se ata agora atendemos ás proxeccións do espacio doméstico no público e ás "privatizacións" culturais que poden ser operadas nel, agora referireime ás "publicitacións" na rúa. Diciamos antes que a rúa ten un sentido primordial de espacio de tránsito, pero as rúas da vila tamén adquiren outros múltiples sentidos, os cales teñen que ver con actos públicos fundamentais para a vila (feira, festas, procesión etc.), pero tamén con outros como ser un lugar de encontro cotián, ou un lugar no cal se colocan anuncios, esquelas e carteis en puntos estratéxicos para a súa publicidade e información. Os mesmos veciños adoitan ceder terreo para a apertura e urbanización básica con puntos de luz e rede de sumidoiros. A cambio reciben e perseguen unha revalorización do seu espacio, que se converte en potencialmente edificable en altura, o que pode significar unha suma de ingresos considerable para eles, ou a posibilidade de albergar temporal ou definitivamente á súa familia extensa. Pero tamén pode suceder que algúns vilegos aferrados á maneira tradicional de interpretar o espacio público como prolongación do seu espacio doméstico se enfronten con interpretacións máis modernas. Vexamos un caso significativo: O Camiño Francés de Santiago de Compostela cruza a parroquia e a vila desde O Rosario, aldea cun empedrado moderno instalado no ano 1993 e que está a evocar o pasado para revitalizar o presente, un pasado no cal as poboacións importantes do mesmo tiñan empedradas algunhas das súas vías e un presente que cobra nova vitalidade. O Camiño entra na vila polo Cruceiro, baixa pola "Travesía da Igrexa" e continúa pola "Travesía do Peregrino". No segundo tramo da "Travesía da Igrexa" e nun dos seus extremos o concello instalou en 1996 tres marquesiñas e unha cadea co obxectivo de que non aparcaran nesa rúa os coches. Dous veciños afectados reaccionaron quitando a cadea e as marquesiñas e denunciando ao concello, que tamén denunciou aos veciños, os cales recolleron algunhas sinaturas de apoio entre os vilegos. Por unha banda os veciños usaban esa rúa para aparcaren o seu coche diante das súas vivendas, polo tanto entendían ese espacio público como prolongación do espacio doméstico. Pero por outra banda a alcaldía apoiaba o seu discurso en que era unha rúa peatonal pechada ao tráfico, un tramo do Camiño Francés de Santiago no cal non deben aparcaren coches para non molestaren aos peregrinos, polo tanto o Camiño era salientado como un elemento cultural, patrimonial e estético (en relación coa

imaxe que daba da vila). Outra postura foi a dun dos líderes da oposición municipal, que criticaba a mesma instalación das marquesiñas sen previo diálogo cos veciños afectados, e cría problemática a súa instalación, poñendo como exemplo a necesidade de que entrara unha ambulancia na rúa ou o coche de bombeiros en caso dalgunha urxencia. Para entender estas tres posturas hai que ter en conta que a rúa experimentou no ano 1993 unha restauración física, ao ser empedrada con motivo do ano xacobeo, sinalándose o Camiño de Santiago ao seu paso pola vila e dando imaxe de vila importante. O que trataba a alcaldía no ano 1996 era unha restauración mental e cultural do propio Camiño, pero chocou coa tradicional maneira de entender o espacio público por parte dos veciños, que entendían este como proxección do seu espacio doméstico. Fronte a eles a postura do alcalde, unha persoa nova, e recalco o de novo porque é fundamental para entender o choque coa tradición, proxectou publicitar o espacio público en base a razóns culturais e estéticas froito dunha racionalidade moderna. Ese era o seu proxecto, pero a súa metodoloxía foi criticada por un dos líderes políticos socialistas, a oposición dos políticos populares no concello, pois aínda que no fondo estaba de acordo coa idea moderna da peatonalización pensaba que o método empregado debería ser o do diálogo previo cos veciños e a concienciación de todos, sen gobernar "por decreto", e na súa versión antropolóxica da política cría que se podía lograr o obxectivo de ruptura da tradición, ben situando as marquesiñas ou ben non situándoas, pero sempre baixo o método da empatía e do diálogo. Na actualidade a marquesiña central e a cadea non se atopan situadas, e a reacción dos veciños tende a aceptar a idea moderna de non aparcar os coches na devandita rúa.

Acabamos de analizar maneiras de entender e organizar o espacio da rúa, as súas conexións tradicionais co espacio da casa, e algunhas novas maneiras de usar e significar o espacio público por excelencia, que pasan polo reforzamento do significado público do espacio da rúa e que non está exento de tensións e conflitos coas maneiras tradicionais de entender e usar a rúa.

4.2.4. A VECIÑANZA

Continuando o “zapping sociocultural” polo espacio da rúa, e máis concretamente pola vinculación entre o espacio privado e o espacio público,

debemos preguntarnos: ¿que é un veciño?, ¿en que medida podemos falar dun “nosoutros”?, ¿dentro de que marco espacial?. Son todas elas preguntas que pescudan a elaboración cultural de relacións e interrelacións fundamentais entre os vilegos. Observemos a través das súas interpretacións a definición que dan da categoría e os seus niveis espaciais.

Un veciño é aquela persoa (pero tamén por extensión a casa-institución) da túa rúa, á que lle coñeces o pasado e el o teu:

"Estamos alí todos, toda la vida, bueno!, _____ desde que iba en tercero o cuarto de EGB"

(Muller, 23 anos, 1-1-1996)

Pero tamén todos os vilegos son considerados como veciños, trátase da veciñanza formal :

"Todos os do pueblo son veciños"

(Muller, 45 anos, 17-1-1996)

Sen embargo a relación co veciño de rúa ou barrio mostra unhas peculiaridades específicas, e o nivel espacial do veciño de rúa é definido por límites simbólico-mentais:

"Hombre!, como el pueblo es pequeño todos somos vecinos no?, pero esos más... Claro porque yo por ejemplo cruzo pa casa de _____ en zapatillas, e estou alí,... y yo por ejemplo no voy a la Guntina en zapatillas, ... y mamá va en bata, si tiene que ir por unas medias, o al _____, pero a partir de aí ya te mueves vestida, no!, quiero decir que esas casas, suele coincidir a veces que vas en zapatillas, o a lo mejor con el pantalón del pijama o así, pero yo ya, pues a Dosinda o arriba yo ya no voy en zapatillas, ni en pijama ni cosas así... Las llaves las dejamos a veces en Casa del _____ o en las de _____"

(Muller, 23 anos, 1-1-1996)

Este discurso foi escollido entre outros moitos porque mostra ben ás claras o sentido da veciñanza inmediata como relación próxima, persoal e de confianza, na cal transparenta e traspasa certo grao de intimidade para o espacio público;

desa maneira os veciños franquean os umbrais do espacio privado máis facilmente que os non veciños. Por tanto hai conexións de privacidade fundamentais (ex.: ir en zapartillas, en bata ou en pixama á casa do veciño) que definen ao mesmo tempo o próximo e o lonxano, o íntimo e o non íntimo. Esta veciñanza inmediata é definida localmente moitas veces como “veciños de porta” e “veciños de casa”, fronte ao outro tipo de veciñanza, a veciñanza formal máis ampla.

No nivel da veciñanza inmediata a proximidade física é un factor fundamental, e entre os veciños de rúa hai obrigas mutuas que se deben ao feito de ser veciños. Así adoita dicirse: “débolle obrigación porque é un veciño”, o cal afecta a innumerables actos e celebracións, e alén do seu coñecemento mutuo deben axudarse (“botarse unha man”), saudarse e falarse (“non se falan” dise en caso de conflitos), e ter confianza e certa liberdade para entrar no espacio doméstico do outro. Polo tanto ademais dunha proximidade física hai que ter en conta unha proximidade social, unha reciprocidade e unha comunicación verbal. Por suposto, estamos a falar dunha veciñanza ideal desexable sen entrar no nivel das tensións e conflitos. Sen embargo esta categoría da veciñanza inmediata é desbordada pola categoría de veciño de vila, na cal as relacións e redes de amizade, parentesco e solidariedade amplían o ámbito espacial da veciñanza inmediata, aínda que as obrigas da veciñanza inmediata diminúen segundo o grao de coñecemento e trato mutuo:

“Pero bueno, de todas formas aínda concretamente pos aquí ao lado, nesta zona de aquí, os veciños prestámonos axuda uns aos outros, aquí axudan a meu sogro,... meu sogro vailles axudar a eles,... falámonos, hai relación de veciños... Pa min é igual de veciño o que teño aquí enfrente que, os de abaixo, que os da gasolinera”

(Home, 45 anos, 17-1-1996)

En ocasións o ámbito espacial da veciñanza de todos os vilegos é utilizada táctica e discursivamente como argumento reivindicativo dos seus dereitos ante a institución municipal:

“Soy un vecino de Palas y pago mis impuestos como cualquier vecino”

(Home, 66 anos, 30-10-1994)

Pero tamén poderíamos preguntarnos se hai algunha diferenza na relación entre os vilegos residentes nun edificio de tres pisos e os vilegos residentes nunha casa vilega, é dicir, ¿cal é a relación entre o mapa cultural e o mapa arquitectónico?. Así responde de xeito elucidativo un vilego:

"O edificio non é un edificio, é a forma estética, o edificio non deixa de ser unha casiña como a que me comentas aí arriba no Cruceiro, porque é familiar, entón non é que no primeiro, no segundo, no terceiro, non é tipo ciudad, entón aquí é unha casiña, claro! é unha casiña, solamente que aquí ten tres plantas, pero non deixa de ser unha casiña e temos veciños, veciños, falamos con eles, levámonos,..."

(Home, 45 anos, 17-1-1996)

De novo a arquitectura non basta para definir o tipo de relacións sociais. Así, o tipo de relacións operadas nun bloque de pisos da vila son entendidas de maneira distinta ás do bloque de pisos da cidade, donde o refuxio no anonimato é unha estratexia e opción posible. Na vila encontramos un límite ao posible desanclaxe⁽⁶⁾ total urbano:

"... o veciño da cidade, -buenos días!, -.buenos días!, cada un vai ao seu traballo, -buenas tardes!, -.buenas tardes!, se fixeches amistad ao millor con algún pos paras, café na casa dun, e café na casa doutro, pero aí acabou todo o trato, Non, aquí non, todos, botámonos a mao,... non é concretamente cos veciños de aquí, eu considérome pos veciño dos de aí arriba tamén."

(Home, 45 anos, 17-1-1996)

E aínda que só falamos a un nivel de normativa cultural, a un nivel ideal, esta imaxe da vila como un paraíso de veciñanza ideal só debe servir para comprender mellor o concepto de veciñanza, pero non pode ocultar sen embargo as iniciais desconfianzas cara aos novos veciños, aceptados finalmente se se mostran fortemente inclinados cara á integración e a participación na vila. O descoñecemento do que vén de fóra crea un espazo de tensión subxacente que ás veces se mantén no tempo, como o caso que estudiamos á hora de explicar un dos límites simbólicos do barrio da Aldea de Baixo. Para rematar quero determe a analizar o binomio categorial bo veciño/mal veciño, categorías cheas de intensos contidos morais e culturais, e

se xa observamos a un nivel ideal o que debería ser un bo veciño, esta categoría é reforzada e expresada en expresións como:

"É moi social, non fai mal a ninguén, lévase con todos, lévase ben con todo o mundo, é moi servicial, bon, noble, formal, traballador, faiche o favor que lle pidas".

Pola contra a categoría moral do "mal veciño" é significada en expresións do tipo:

"Ruín, ruín coma os piollos, rellante, atravesado, falso".

Dese xeito están a conceptualizar aquel veciño que non cumpre coa normativa cultural ideal e operativa do bo veciño (axuda mutua e reciprocidade, confianza, comunicación...). Así se cataloga moralmente ao mal veciño, aquel que non saúda e fala cos outros, e é esa ruptura da palabra a que se interpreta como unha ruptura da relación de veciñanza:

"...porque vivimos en un pueblo pequeño y todos nos conocemos, pero después hay gente pues que es desagradable, pues que a lo mejor estudió contigo, te ve y no te dirige la palabra, cosas así no, a mi no me parece normal, o gente que a lo mejor cualquier tontería pues e, por problemas de cualquier tipo, políticos, o no se qué, pues a lo mejor pues que pasa de ti, de saludarte o así, y eso pasa mucho en el pueblo."

(Muller, 23 anos, 1-1-1996)

Ao mesmo tempo cando se quere suavizar unha tensión entre veciños recórrese á representación da veciñanza ideal: "somos veciños e temos que convivir cada día", expresando ese obxectivo de veciñanza ideal desexable. Polo tanto a categoría "veciño" está chea de moral e significado que articulan as pontes entre o privado e o público, e os espazos arquitectónicos construídos (ex.: bloques de pisos) non coinciden necesariamente con espazos culturais modernos, máis ben asistimos a un caso de "loci" híbrido entre o tradicional e o moderno, onde este último modelo se reaxusta en función de modelos e valores locais.

⁽¹⁾ Enquisa de xuño de 1994:

47% na Avenida de Compostela
17% na Avenida de Compostela + Avenida de Lugo
14% na Avenida de Lugo
14% na Avenida de Ourense

⁽²⁾ El Progreso, 17-1-1997, p. 26.

⁽³⁾ MAIRAL BUIL, G.(1995): Antropología de una ciudad. Barbastro. Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología, p.166.

⁽⁴⁾ BATESON, G.(1990, or.inglés 1958): Naven, un ceremonial iatmul. Xixón: Júcar Universidad, p.220.

Fala do "eidos" como o proceso de estandarización dos aspectos cognitivos da personalidade dos individuos e a súa expresión no comportamento cultural. Enquisa de xuño de 1994:

Agro do Rolo	49 casos
Aldea de Baixo	43 casos
Estrada de Monterroso	33 casos
O Outeiro	22 casos
O Grupo Escolar	21 casos
Avenida de Compostela	14 casos
Avenida de Lugo	12 casos
O Rosario	9 casos
Rúa da Paz	6 casos
A Torna	6 casos
Penela	6 casos
A Praza	4 casos

⁽⁵⁾ Esta pauta cultural tamén se encontra noutros contextos culturais como Aragón (Véxase: Mairal Buil, G. (1998): "La vecindad inmediata como espacio cultural", en Pereiro Pérez, X.; Castro Seixas, P. e Mota Santos, P.: Cultura e Arquitectura: Incursións Antropolóxicas no Espacio Construído. Santiago de Compostela: Lea, pp. 169-186) e Portugal. En Montalegre – Trás-os-Montes - utilízanse as seguintes categorías cronotópicas:
"estar à fresca"-estar á sombra despois do xantar (almoço) entre as 14:00 e as 16:00 aproximadamente; "estar à soalheira"- estar a conversar ao atardecer; "fazer serão"-despois da cea (jantar) os veciños conversan na porta da casa, tamén pode ser no espacio interior da casa-vivenda. Estes datos foron facilitados por Fernanda Alves da Moura, natural de Montalegre.

⁽⁶⁾ GIDDENS, A. (1994): Las consecuencias de la modernidad. Madrid: Alianza.

4.3. O CENTRO DA VILA

4.3.1. Introducción

4.3.2. O centro tradicional: "O Cruce"

4.3.3. O centro moderno: "A praza"

Notas



MAPA 11: O CENTRO DA VILA

4.3.1. INTRODUCCIÓN (Ver mapa 11)

Neste apartado pretendo mostrar algúns dos procesos que interveñen na construción cultural do espazo denominado "centro". Estoume a referir aos procesos que converten o espazo nun elemento activo da cultura, dotándoo de significados, ao mesmo tempo que se escenifican nel as estruturas culturais e sociais dos grupos que interactúan nos diferentes ámbitos espaciais.

Os significados atribuídos ao espacio están intimamente relacionados cos valores, as normas, as crenzas, os intereses, as prácticas etc. dos actores sociais que o protagonizan. O espacio é expresivo e, ao mesmo tempo, posibilita o desenvolvemento de accións expresivas por parte dos grupos humanos⁽¹⁾. Polo tanto, a interpretación do significado dos ámbitos espaciais, neste apartado o significado do "centro" da vila, achéganos ao coñecemento de claves que condensan a experiencia das xentes que o utilizan e que lle dan sentido, claves que obedecen a unha lóxica cultural. Nesta lóxica cultural do espacio coido preciso considerar imbricados mutuamente as tramas de significación simbólica e os procesos sociais nel operados, e esta imbricación mutua non pode ser ben comprendida se non se teñen en conta as dúas tramas.

A continuación analizaremos o problema da polisemia do ámbito espacial denominado "centro", e descubriremos cómo os ámbitos espaciais denotan significados diversos e cambiantes en proxectos pasados, presentes e futuros.

4.3.2. O CENTRO TRADICIONAL: "O CRUCE"

Os vilegos perciben o espacio da vila e asígnanlles nomes aos diferentes ámbitos⁽²⁾, tamén identifican eses ámbitos espaciais con relación a outros, nun sistema de clasificación cultural, no cal simbolizan os diferentes ámbitos. Pero esa clasificación cultural pode variar ao longo do devir histórico, como froito dos xogos creativos das experiencias humanas sucedidas en procesos sociais complexos. Aínda que teríamos que asumir diversos tipos de centros (casa, igrexa, praza...), con relación ao espacio público, e dentro da clasificación cultural vilega é moi importante a significación outorgada ao "centro", observemos detidamente os motivos.

Se preguntamos aos vilegos cál é o centro da vila⁽³⁾, a resposta maioritaria será "o Cruce" (estimación do 65% sobre cen persoas entrevistadas), e a segunda resposta será "a Praza" (estimación do 29%) e en relación con ela a "avenida de Compostela entre o Cruce e a Praza" e "o edificio do concello e o seu contorno".

No caso do "Cruce", e nunha visión morfolóxica da vila, estamos en primeiro lugar ante un lugar físico no cal se cruzan os dous eixos organizadores do espacio físico da vila, as dúas rúas principais. O "Cruce" vén ser un punto organizador e un sitio aparente e morfoloxicamente central. Pero adentrándonos na observación e nos significados culturais do espacio do "Cruce", moitas veces ocultos, podemos descubrir cómo este espacio non é simplemente un lugar físico central. Á luz da introspección histórica, da historia vivida e recordada, este espacio era o campo da romaría profana de moitas festividades, como a do patrón parroquial "San Tirso". Esta práctica festiva no "Cruce" desapareceu nos anos 60 deste século XX conforme o aumento do tráfico rodado e a construción física da "Praza", á cal se lle outorgou o papel de novo campo da festa. Alén do dito e continuando baixo a luz do recordo dos máis vellos da vila, o "Cruce" era un lugar central de encontro entre os mozos nos paseos celebrados os días de feira (os días 19 de cada mes) e os

domingos. Reforzo compartido é a imaxe colectiva do pouco tráfico rodado que cruzaba a vila ("daquelas non había coches") e a súa lenta velocidade ao cruzárense en contraposición co aumento do tráfico rodado e a súa velocidade na actualidade. Pero o "Cruce" tamén foi "tradicionalmente" un sitio sacralizado, era o eixo articulador que servía para unir a parte de "arriba" e a parte de "abaixo" da vila nos percorridos procesionais. Outorgábaselle ese sentido de nexo (nel se detiñan algunhas procesións), que unía ao mesmo tempo que dividía. Constituía, polo tanto, un espacio central e límite ao mesmo tempo; nesa ambigüidade estaba no medio pero tamén estaba na periferia, así separaba e unía dous ámbitos espaciais simbólicos por excelencia na vila, "arriba" e "abaixo". Polo tanto, alén dun sitio físico central, o "Cruce" significou tamén un sitio social central, expresado nos contextos anteriores, que contribuía a participar do control do tempo (festividades e feiras), e que viña ser unha especie de lugar ideal no cal se expresaban valores primordiais do grupo.

E se regresamos á actualidade o "Cruce" débátese dentro do xogo da tradición e da modernidade, da aparente permanencia e do cambio. O sitio conservará o seu nome, pero a forma arquitectónica do seu contorno variou profundamente no proxecto de urbanización física da vila, e tamén mudaron as súas funcións e os seus significados, a pesar do cal aínda hoxe é maioritariamente percibido como "centro". Eu denominareino "centro tradicional", fronte ao "centro moderno" que é a "praza". As aparentes permanencias dan a imaxe de certa continuidade como "centro"; así, na actualidade, o centro da feira do día 7 de cada mes aínda é o "Cruce". A pesar de que esta feira está en intensa decadencia, aínda hoxe en día son instaladas nas súas esquinas as coles e as verduras, elementos gastronómicos fundamentais desta feira mensual do día 7, na actualidade infravalorada. Tamén, na feira mensual do 19, este ámbito convértese nun lugar fundamental de encontro entre as xentes do contorno rural da vila que acoden á feira. Como se dunha evocación dos paseos se tratase, as esquinas, beirarrúas do contorno e as súas inmediacións son ocupadas por grande número de curros de persoas⁽⁴⁾. Pero ademais as rodas chegan a ocupar e a "invadir" o mesmo pavimento da estrada, dificultando o tráfico rodado e ofrecéndose ante a pasmosa ollada dos conductores a sorprendente tranquilidade dos curros de persoas, xeracionalmente formados por vellos que evocan nas súas prácticas o

tempo de cando "non había case coches". É así como as esquinas⁽⁵⁾ se converten en centro, en tempo e lugar concretos son as esquinas onde se establecen máis encontros e conversas, conversas que tenden a ser máis longas entre os homes, máis acostumbrados a ocupar o espacio público.

Outro sentido de centro que permanece é outorgado na procesión do San Cristovo, anualmente celebrada no mes de xullo e que ten como acto central a bendición dos engalonados e floreados automóviles no "Cruce", ante unha grande expectación. Así é sacralizado aínda hoxe este "centro tradicional", no único percorrido procesional que se realiza hoxe na vila.

Recentemente instalouse a única parada de taxis que hai na vila nas súas inmediacións, pero esta innovación nas súas funcións o que fixo foi reforzar o contido de centro físico outorgado tradicionalmente ao sitio, que semella equidistante entre as diferentes periferias da vila. A instalación da parada de taxis supuxo a ordenación espacial dun servicio público fundamental na vila segundo presupostos de racionalidade moderna, fronte á anterior situación dos taxis en diversos puntos da vila. O que se fixo significou a ordenación racional do espacio tradicional seguindo principios e patróns modernos.

Outro feito que considero fundamental na innovación dos contidos culturais do "Cruce" é a creación, a mediados dos oitenta, dun bar cunha grande galería desde a cal se observa o "Cruce" e desde a cal se pode ver sen ser vistos, é así como os clientes do bar adoitan dicir que desde alí poden observar todo o que pasa na vila. Aínda que hai que decatarse da hipérbole do seu discurso, o significado está na metáfora do control visual dos coches e xentes que se moven polas rúas. Este bar foi ocupado xeracionalmente polos mozos e converteuse durante unha década nunha especie de clube xuvenil, no lugar de encontro xuvenil máis importante da vila. Ademais do dito, este bar permanecía aberto as vinte e catro horas do día, o que constituía un feito exclusivo na comarca e concellos do contorno do centro de Galicia, converténdose así nun lugar central de grande atracción e intensa condensación simbólico-espacial. Polo tanto este bar contribuíu a reforzar a idea do "Cruce" como centro, non só físico e territorial senón tamén social e ritual. Isto supuxo unha innovación material que reforzou a idea de "centro" baixo outras formas e novas prácticas, pero na actualidade a función de lugar

de encontro xuvenil desprazouse en certo grao cara aos bares do contorno da praza, o "centro moderno".

E baixo o prisma da modernidade no ano 1995 o Concello instalou unhas marquesiñas nas beirarrúas do "Cruce" co obxecto de impedir que os coches fosen aparcados sobre elas, como viña sendo práctica tradicional. A nivel discursivo o choque coa tradición foi importante, a algúns veciños da zona non lles gustou a medida, e tampouco aos asiduos dos bares da zona. A instalación material das marquesiñas converteu en tabú o espacio do "Cruce" e este reafirmouse simbólicamente como centro físico e centro público, baixo o prisma da modernidade que tenta universalizar o espacio. A nova medida debía ser asumida baixo unha racionalidade evitadora do risco e o perigo de accidentes. Supoñía a valoración dun necesario control visual para os condutores que se deteñen no "Cruce", pero tamén supoñía facer efectivo o exercicio e cumprimento dunha norma legal de circulación, incumprida na vila baixo os presupostos de prácticas tradicionais (aparcar sobre as beirarrúas e nos mesmos cruces) prohibidas pola norma xurídica legal. A prohibición xurídica non foi cuestionada, senón o cambio obrigado nas prácticas de utilización do espacio do "Cruce", o cambio da tradición baixo os supostos da modernidade. Pese a todo o "Cruce" quedou relegado aínda máis da súa función como centro social da vila, función que cedeu ao "centro moderno", á "Praza", espacio froito da construción cultural operada desde os anos 60 na vila, e que observaremos en detalle.

4.3.3. O CENTRO MODERNO: "A PRAZA"

No xogo de interpretacións sobre o "centro", os vilegos (estimación do 29%) adoptan outra postura para calificar o centro da vila e outorgan tamén o calificativo de "centro" á "Praza" e ás súas inmediacións, o edificio do concello e a Avenida de Compostela no tramo comprendido entre o "Cruce" e a "Praza".

En primeiro lugar quero mostrar este ámbito espacial á luz da diacronía histórica, a través dos recordos das xentes da vila. Os vellos vilegos recordan unha leira no actual espacio da praza, unha leira de cultivos, de propiedade privada, que foi mercada polo concello a mediados dos anos vinte, e cubriuna de terra. Unha vez convertida en espacio público pola institución municipal (o Concello), outorgóuselle unha diversidade de usos.

‘A plaza era orixinariamente de terra, nela había dous castiñeiros, e un palco da música diante da casa de Eladio, enterrado hoxe alí (o palco), xunto á casa de Eladio, era de ferro. O muro de contención fíxose a finais dos anos cincuenta, cando Fabar estaba de alcalde’

(Home, 74 anos, 14-9-1994)

Observamos cómo logo se converteu en espacio festivo, e tamén en espacio lúdico, así recordan os vellos como alí se xogaba ao fútbol, á billarda e ás bólas. A función de espacio lúdico e festivo tamén tiña lugar cos concursos de corta de troncos:

"Na plaza había concursos de cortar troncos de leña, cando se lles ocurría aos do Frente de Juventudes"

(Home, 60 anos, 28-9-1994)

E cobraba intenso sentido como espacio festivo na verbena da festa do San Cristovo, e nas Festas do Ecce Homo ou Festas do Catorce. Nestas últimas a normativa local sinalaba que a verbena era pola tarde no "Cruce" e pola noite na praza, e ao outro día ao revés. Estamos aquí ante un xogo entre os dous centros, o que eu denominei "tradicional" e o que eu sinalei como "moderno", un xogo de creacións no cal vai saír gañando o moderno, como mostrarei máis adiante.

Pero tamén a praza utilizouse como espacio laboral e comercial, nela instalábanse as táboas dunha serra de perto, e nela tiña lugar a feira:

‘Nas feiras poñíanse os tenderetes, as quincallas de roupa. Alí foi a feira dos queixos sempre, tamén, pero na mesma carretera’

(Home, 60 anos, 28-9-1994)

En relación coa feira a actual praza adoptou o nome de "Feira Nova" cando o gando vacún que nela se comerciaba se trasladou de sitio á parte alta da vila ("arriba" no Outeiro), o que significou nos anos vinte deste século unha primeira periferización e ordenación cultural da sociedade animal. Foi entón cando na "Feira Nova" se instalaron os postos dos tecidos ("as quincallas da roupa") e os

queixos no seu contorno. O que era vello converteuse en novo gracias a unha innovación funcional no espacio.

A praza no ano 1963 vai experimentar a súa primeira urbanización, coa instalación de beirarrúas, a creación dun muro, luz eléctrica, asentos, escaleiras de acceso e pavimentación. Pero esta urbanización física está imbricada cunha urbanización moral e cultural, unha aposta pola modernidade, a idea de fondo era facer de Palas unha vila moderna ("como Dios manda"), e por iso había que dar imaxe de pequena cidade e ocultar o máximo posible aquilo que tivera que ver co rural (signo do atraso). Foi así como esta idea de fondo se reafirmou coa urbanización da praza, e foi cando se lle outorgou o nome de "Plaza del Ayuntamiento", hoxe "Praza do Concello". Co novo nome tratábase de romper coa denominación de "Feira Nova", evocador do rural e labrego, aquilo do cal se quería distinguir a elite vilega. A mediados dos anos 60 a vila recibiu un premio provincial polo seu embelecemento, na concesión do cal foi decisiva a urbanización da praza. Isto confirmoulles aos vilegos a idea da necesidade de urbanizar física e culturalmente a vila. Esta idea foi herdada polos novos rexidores municipais; así a mediados dos anos oitenta pavimentouse de novo a praza, situouse nela árbores, bambáns e unha fonte no centro coa imaxe do patrón "San Tirso" presidindo e sacralizando o seu espacio. A finalización destas novas obras foi inaugurada en acto ritual polo presidente da Xunta de Galicia (Manuel Fraga) e o presidente da Deputación Provincial de Lugo (Francisco Cacharro Pardo), dotando de autoridade e prestixio a urbanización do centro "moderno". No ano 1995 e continuando a idea anterior reubicáronse bambáns na mesma.

Por unha banda hai que comprender este proceso baixo os presupostos da idea da urbanización da vila, pero por outra haino que facer baixo a idea de construír un centro "moderno", un novo centro que substituíse o centro "tradicional" no "Cruce", un tanto obsoleto para as novas necesidades. Foi así como a praza comezou a gañar dese xeito a partida ao centro "tradicional", a pesar de que aínda hoxe en día o "Cruce" é percibido como centro da vila, como centro físico e como unha evocación dos máis vellos; sen embargo en detalle observemos cómo o centro "moderno", a "Praza", é usado como centro da vila.

Se a permanencia do seu vello nome "Feira Nova" evoca nos maiores un pasado de significacións distintas, os máis novos tenden a usar os nomes máis novos de "plaza" e "praza". E entre as funcións modernas outorgadas á mesma é capital a de espacio festivo, a de centro de actividades extraordinarias e rituais, nela teñen lugar as "verbenas das Festas do Catorce" e os concertos das bandas de música, aínda que neste sentido festivo trátase de manter un equilibrio coa parte de "arriba" da vila ao celebrárense nela as verbenas das Festas do Verán. Pero este equilibrio rómpese a favor da "Praza" no caso de celebracións rituais como os Reis, o Antroido, o Triatlón, a Cea Medieval, a Carreira Pedestre, as Feiras do Queixo etc. Polo tanto, o peso e valor deste centro como espacio festivo é cualitativamente moi intenso.

A praza tamén é utilizada como espacio comercial nas feiras mensuais do 19, de aí que o seu ámbito reciba o nome de "feira do queixo" ou "feira das mulleres", nunha clara adscrición espacial de xénero. E neste sentido de sitio de actividades extraordinarias, a praza é un espacio para un tempo e un tempo para un espacio no cal a fonte do seu centro só bota auga nos días en que hai celebracións festivas ou rituais. Desta maneira a praza é un escenario de tempos sociais festivos, un escaparate da vila no cal se dramatizan e condensan valores fundamentais. Nela, a vila móstrase cara ao exterior unida, nela se miden a afluencia, participación e éxito nas festividades e rituais públicos, é un barómetro de participación que idealmente debe ser mostrado aos visitantes e ás xentes que cruzan a vila, expresando ante o extragrupo unha común identidade do intragrupo. A praza exemplifica e mostra o feito de compartir unha identidade cultural común; é, neste sentido, un espacio central, o centro social da vila que xun guiou as aspiracións humanas dos vilégos por construíren un espacio tal á imaxe e representación de si mesmos.

Pero alén deste sentido de centro de actividades rituais extraordinarias, de centralidade esporádica, na vida cotiá da vila teñen lugar na "Praza" outro tipo de funcións que nos achegan a outros significados funcionais e axiolóxicos. Dese xeito a "Praza" é utilizada como lugar de xogos dos máis cativos, logo do seu horario escolar ou en vacacións e cando hai bon tempo climático algunhas nais achéganse ata alí cos seus cativos. Este espacio lúdico tiña o seu complemento ata fai pouco na biblioteca instalada nos baixos do edificio do concello, pechada na actualidade en contra da vontade de moitos veciños e

asociacións. E tamén pola tarde é común a reunión dun grupo de adolescentes, que sentan no muro da praza, un límite físico que os une, un límite como espacio de relación xuvenil. Pola contra, algúns xubilados prefiren sentar nos bancos de madeira ("á sombra", "ao fresco"), como intermedio do seu paseo.

Outro grupo social que denota este ámbito espacial na vida cotiá da vila é o dos peregrinos, destacadamente en época estival, cando é cuantitativamente ampla a súa presenza na vila. Palas é fin de etapa e, polo tanto, detéñense a descansar aquí, e o lugar máis elixido para descansar é a praza, os seus bancos, os seus muros ou o propio pavimento, moitas veces á espera da apertura do Albergue de Peregrinos na beirarrúa de enfronte. A imaxe do peregrino para o vilego é ambivalente, por un lado é un recurso, unha fonte de ingresos económicos, pero por outro dá a imaxe do nómada, do estranxeiro, do estraño, do outro, daquel que está de paso e non pertence á comunidade, daquel que sua moito sen un motivo xustificativo importante (como podería ser un traballo manual). A súa mochila, as súas bermudas convírtense en signos metonímicos do "sucio", do que non está no seu sitio, do que non é da comunidade vilega. A súa imaxe, á cal se lle aplican os anteriores estereotipos, serve para definir por oposición o que os vilegos deben ser, para reafirmaren a propia identidade local. Peregrinos, nenos, nais, xubilados e adolescentes adoita ser a composición da paisaxe social cotiá do interior da praza, unha composición xerarquicamente secundarizada na escala social da vila e que contribúe a dotar de sentido ocioso a permanencia na praza, a convertela en espacio non-productivo cotiá (espacio productivo extraordinario nas feiras). Culturalmente está mal visto que outros grupos sociais, alén dos citados, frecuenten este espacio na vida cotiá.

Pero a mesma praza esténdese cara ao seu contorno; a beirarrúa do seu contorno inmediato, fisicamente a praza ten planta semicircular, non é entendida exactamente como un lugar de tránsito, senón como un sitio onde os vilegos aparcan os seus coches. Este ámbito constitúe todo un escaparate de exhibición e ostentación, ter un ou outro determinado coche aparcado alí é un signo do estatus do seu propietario e da familia do propietario en segundo lugar, pero que o coche estea aparcado alí é un signo de identificación persoal que informa da presenza do usuario do coche nas inmediacións da praza (bares, edificio do concello, comercios etc.). Esta apropiación do espacio

público é unha práctica común entre os vilegos, pero se nas beirarrúas das fachadas das vivendas este espacio público era interpretado como reservado para as mesmas, no caso da beirarrúa do contorno inmediato da praza a normativa sinala que é un aparcadoiro público, para todos os vilegos e as xentes do rural que se desprazan ata o centro "moderno". A carón da praza están situadas tres paradas de autobuses, as máis importantes da vila, convertendo tamén o contorno nunha especie de estación de autobuses pero con marcadores e horarios só instalados na topografía mental das xentes da zona, que frecuentemente regulan o tempo segundo os horarios das paradas dos autobuses entre Lugo e Santiago e entre Coruña e Ourense.

A praza está instalada culturalmente na parte de "abaixo" da vila, no seu contorno exterior comezan ou culminan os percorridos dos paseos⁽⁶⁾ ou "de viños" realizados as fins de semana e os días de feira antes de xantar e cear, entre os bares de "arriba" da vila e os de "abaixo". Pero eses bares, lonxe de seren considerados como periféricos ou liminais, a pesar da periferización física dun deles, son considerados socialmente como centrais, como verdadeiros centros sociais que contribúen a dotar dunha centralidade a zona.

E se ben nas actividades cotiás se observa reforzada a idea da praza entendida como centro esporádico da vila e non como centro habitual, máis ben nas actividades cotiás da vila a praza é entendida e usada como unha periferia dun centro alongado polos seus contornos.

Esta idea hai que poñela en relación con outros ámbitos percibidos tamén como centrais e usados como tales polos vilegos e labregos do contorno rural: en primeiro lugar o edificio do concello, a carón da mesma praza, centro administrativo e político, espacio simbólico do exercicio da autoridade e o poder; en segundo lugar a Avenida de Compostela (o tramo comprendido entre o "Cruce" e a "Praza"), a rúa percibida como a máis importante da vila, a rúa máis comercial da vila e lugar tradicional do paseo; e, en terceiro lugar o Albergue de Peregrinos, un edificio que fai lembrar a vocación da vila como final de etapa do Camiño Francés de Compostela. Neste último caso a súa funcionalidade é cuestionada por moitos vilegos, xa que para algúns a función correcta sería a de casa de cultura, en relación coa localización central do edificio, localización central física e simbólica, na cal non deberían estar

situados os peregrinos (mellor na periferia), pola cuestionada imaxe que proxectan da vila.

O que quero deixar claro é a idea da centralidade que ocupa e irradia este edificio, e, baixo unha cadea paradigmática de sentido, esta idea esténdese á praza, ao edificio do concello e á avenida de Compostela. Este centro tamén ten os seus límites, por unha banda, o "Cruce" e por outra o "Cuartel". A zona do "Cuartel" é o límite coa "Aldea de Abaixo", ata hai pouco reafirmado por unha separación física coas vivendas da Aldea de Abaixo, pero este límite mental viña reforzado na tradición por ser o punto de regreso das procesións á igrexa, procesións que en relación metonímica percorrían o centro da vila pero o seu percorrido era interpretado como "por todo o pobo". Alén diso, os máis vellos recordan este punto como lugar de pago do fielato⁽⁷⁾, imposto que reafirmaba o límite entre a aldea e a vila. Por outra banda o outro límite do centro da vila é o "Cruce", un centro "tradicional" convertido en límite, que articula categorías espaciais fundamentais ("arriba" e "abaixo") na vila, dificilmente comprensibles fóra do contexto de Palas. Ese espacio límite é, ao mesmo tempo, un centro xeográfico e xeométrico da vila, aínda que funcionalmente sexa cada vez máis un lugar de paso e non un lugar para estar e un sitio de encontro.

O debuxo realizado presenta, polo tanto, unha vila con dous centros, un xeográfico e outro simbólico-ritual. Desde os anos 60 deste século o primeiro cedeu ao segundo función e significados que antes dispoñía o primeiro. No segundo centro dramatízase a identidade da vila en actos sociais diversos, nel teñen lugar os actos profanos máis importantes e estimados pola comunidade. Pero, ao mesmo tempo, este ámbito espacial recibe críticas e aspiracións de novos deseños por parte dos vilegos, sobre todo nas súas funcións cotiás e non nas extraordinarias. A maioría dos vilegos parecen coincidir nun principio básico da beleza da paisaxe do centro da vila:

"...o máis bonito hoxe é, o, o centro, a plaza do concello, si claro, hoxe"
(Home, 60 anos, 21-2-1994)

Pero ante o que consideran un problema climático, como é a grande cantidade de choiva, algúns vilegos proxectan novos deseños para a praza:

"A plaza está mellor, pero tiña que estar cuberta"

(Home, 61 anos, 28-9-1994)

Esta idea xorde da remodelación feita na veciña vila de Monterroso, na cal se cubriu unha das prazas. Este modelo convenceu moitos vilegos, pero no caso de Palas o deseño faise difícil pola falta de proporcionalidade co contorno edificado, segundo argumentan outros. Unha crítica que recibiu a segunda urbanización da praza, realizada no ano 1986, foi a instalación por parte do Concello de cadeas e marquesiñas que impedían os vilegos aparcaren os seus automóviles sobre o pavimento, como viña sendo práctica tradicional. Un concelleiro da época sinalaba así a crítica:

"¿O es que tienen miedo que escape el santo?"⁽⁸⁾

(Home, 62 anos, 24-9-1986)

Pola súa banda o líder do equipo de goberno refutáballe en tono sarcástico:

"... no tenemos miedo que escape el santo, tenemos miedo que puedan entrar en la plaza los demonios"⁽⁹⁾

De novo a limitación do espazo público ante as prácticas tradicionais dos vilegos supón un choque de interpretacións que xogan creativamente entre a tradición e a modernidade. Pero outra das críticas á praza ten que ver co seu pouco uso cotián:

"Eu chameille sempre a Praza da Soledad, entonces creo que con eso xa che digo bastante, además acórdome da de Lugo que tamén por algo terá o nombre..."

(Home, 45 anos, 17-1-1996)

A expresión metafórica anterior reflicte criticamente a vida cotiá deste ámbito, en contraposición cos actos extraordinarios da comunidade. Para contrarrestar o seu pouco uso cotián, o concello instalou no ano 1995 uns bambáns, tratando de reafirmar o seu significado de espazo lúdico e de espazo feminino desde o punto de vista do xénero. Pero esta instalación trouxo consigo tamén voces

críticas; así, algúns vilegos entendían que os bambáns molestarían fisicamente as celebracións extraordinarias (feiras, festas...), outros relativizan que a instalación dos bambáns chegue a revitalizar a praza, así o salientaba unha persoa:

"...a ver se esperamos a que veña o vrao e decimos: oie!, pois queres ver que veñen moitas máis mais e máis nenos pas plazas e tal, despós nese, noutro sentido aquí chove moito pois, había que empezar a valoralo ao mellor no vrao ou por aí, si eso tiña, si eso ten efecto no centro do pueblo,..."

(Home, 45 anos, 17-1-1996)

A alternativa que presentan é deixaren a praza como centro dos actos extraordinarios, esporádico, e revitalizar outro espacio perto do "Cruce", "a Feira Vella", centro esporádico e extraordinario nalgunhas celebracións como as festas do verán ou a feira da froita e da roupa, pero periférico respecto ao centro na vida cotiá.

"...ahora ao millor volvemos ao que falamos moitas veces, e, toda esta parte da feira daquí de arriba que tamén está céntrica de todo, e, era aí onde tiña que levalos en vez de levalos abaixo, volvemos ao mesmo, eso necesítanse moitas valoraciós, esa plaza ao millor había que arreglala,..."

(Home, 45 anos, 17-1-1996)

Outra crítica que afecta decisivamente á praza e ao seu significado é a protagonizada por diversas asociacións, e diríxese contra o peche da biblioteca instalada nos baixos do edificio do concello, a carón da praza. Ata comezos dos anos 90 a paisaxe humana da praza e o seu contorno estaban compostos por grande cantidade de nenos que acudían polas tardes á biblioteca e a xogar na praza. O seu peche restou centralidade cotiá ao espacio da praza. A crítica foi máis dura cando se intentou periferizar a instalación dunha nova biblioteca na casa da cultura, un ámbito moi periférico, percibido fisicamente como moi lonxe do centro, e que exemplifica a idea pola cal os desprazamentos cara ao centro tenden a ser percibidos como máis cortos que cara á periferia⁽¹⁰⁾.

A idea de fondo das críticas está baseada na pouca utilización diaria e ocupación cotiá da praza pública da vila, un espacio moderno que representa

simbólicamente a imaxe da vila, e o espazo só ten significado ao ser atribuído polos actores sociais; desta maneira non gusta a proxección dunha imaxe de vila sen xente no espazo público, porque é unha imaxe negativa dunha vila “sen vida”, a vida é metaforizada pola propia visibilidade pública das persoas; esta preocupación é moi importante nunha vila que capitaliza unha zona en retroceso demográfico que non ten asegurada a reprodución sociocultural como tal grupo humano, así se expresaba un informante:

"...o que non se pode é ter as prazas paradas, as prazas vacías, dígoche nese sentido, bueno quizá esta praza aquí de arriba, pos oie, a verdá é que necesita unha, unha remodelación"

(Home, 45 anos, 17-1-1996)

⁽¹⁾ GÁRATE CASTRO, L.(1995): "Identidad y Patrimonio. Semántica espacial de la Alameda de A Guarda", en Revista de Antropología Social nº 4, pp. 57-81.

⁽²⁾ OHNUKI-TIERNEY, E.(1981): "Phases in human perception/concepcion/symbolization processes: cognitive anthropology and symbolic classification", en American Ethnologist, pp.451-467.

⁽³⁾ ENQUISA de xuño de 1994:

-O Cruce: 65%

-A Praza e o seu contorno: 29%

-Outros: 5%

-N/S, N/C: 1%

⁽⁴⁾ Estas rodas ou curros de persoas son reunións de adultos vellos sobre todo, nos cales conversan en primeiro lugar sobre o “tempo atmosférico” como tema ponte de entrada no grupo, despois sobre a saúde e finalmente sobre situación laboral e socioprofesional dos membros da familia extensa. Alén do intercambio de información verbal é moi importante a linguaxe non-verbal, na súa proxémica interveñen saúdos, palmadas nas costas entre os homes, e un contacto permanente ou oscilante cos brazos do interlocutor, acompañando a expresión verbal.

⁽⁵⁾ WHYTE, W.H.(1988): City. Rediscovering the center. New York: Doubleday, p.10.

⁽⁶⁾ Entendo o paseo como un percorrido a pé dunha persoa soa ou acompañada doutras, con obxectivos cumpridos ao longo do mesmo percorrido, polo tanto diferente dos percorridos instrumentais cun obxectivo cumprido nun punto final ou intermedio do mesmo (ex.: ir mercar algo nunha tenda). Os dous tipos de percorridos admiten combinacións entre os mesmos.

⁽⁷⁾ O fielato era un imposto municipal que se pagaba ás entradas das cidades ou vilas e que se aplicaba aos produtos que ían ser comercializados na feira ou mercado da mesma. O pagamento do mesmo era en moeda.

⁽⁸⁾ Xornal El Progreso, 26-9-1986, p.12.

⁽⁹⁾ Artigo citado na nota (8).

⁽¹⁰⁾ ZÁRATE MARTÍN, A.(1991): El espacio interior de la ciudad. Madrid: Síntesis, p.175 e ss.

4.4. OS BARES DA VILA: SOCIABILIDADE E LÍMITES SOCIAIS

4.4.1. Introducción

4.4.2. As categorías culturais dos bares

4.4.3. Usos e significados do espacio

4.4.4. Os bares e o "tempo"

4.4.5. Xogar "a partida" e outros rituais

4.4.6. Conclusións

Notas

4.4.1. INTRODUCCIÓN

Segundo un recente estudio da Unión Europea⁽¹⁾, España alberga o 90% dos bares da mesma, e á cabeza atópase Galicia: a vila coruñesa de Carballo dispón dun bar cada sesenta habitantes. A nosa vila de estudio, a vila de Palas, aínda que en menor contía, dispón de un bar cada 40 residentes. Estes datos sociolóxicos serven para poñer de manifesto a importancia deste ámbito espacial na área cultural de estudio, importancia e valor do cal son ben conscientes os seus protagonistas:

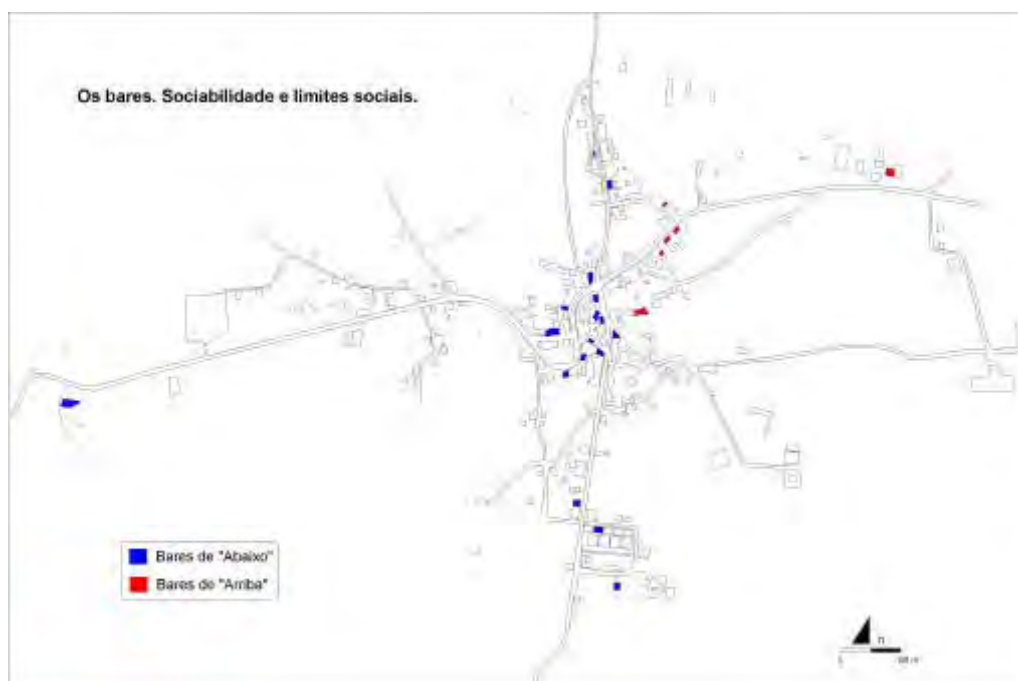
‘ Non sei qué sería de Palas sin os bares ’ .
(Home, 27 anos, 17-1-1996)

Neste apartado pretendo poñer de manifesto os múltiples significados outorgados ao espacio do bar e a súa importancia na vila de estudio, os usos dos mesmos, as categorías culturais que serven para definilos, a relación da nova ordenación temporal con contextos globais, e algúns debuxos das relacións sociais pautadas establecidas neles.

O bar⁽²⁾ é un establecemento, pero tamén un símbolo da vida da comunidade, o bar é un sitio no cal se toma algo, se come e se interactúa socialmente. Pero, ademais, o espacio do bar reflicte a estrutura social, a vida económica e os valores culturais da comunidade na cal está situado. Para entender o espacio do bar é necesario considerar os binomios traballo/ocio e dentro/fóra⁽³⁾. O traballo, entendido como tempo productivo ocupa hoxe en día boa parte da vida cotiá das persoas com emprego, como contraposición a sociedade moderna crea o ocio como forma de evasión e distracción, como "tempo libre". Neste marco o bar ten un papel e valor fundamental nunha sociedade que camiña cara a racionalización do tempo de traballo e do tempo de ocio, chocando como veremos cun tipo de racionalización local que reforza o tempo cíclico. A solución está camiñando cara a unha re-interpretación local da lóxica do tempo global bi-estacional (verán/inverno; traballo/lazer).

Por outra banda o bar é un dentro e un fóra, un "fóra da casa", contraposto ao fogar, pero tamén é un "dentro", un currunchito de encontro entre persoas, e un "fóra" cando se está na terraza ou se domina visualmente a rúa

dende o interior do bar. O bar é un espacio interior aberto ao público e decorado, creándose nel un ambiente. É un espacio no cal se celebran pequenos rituais como tomar alcohol, ver un partido de fútbol, etc. Algúns autores⁽⁴⁾ escriben sobre a taberna, o café e o bar en contextos europeos e mediterráneos, salientando estes espacios como puntos neuráxicos da sociabilidade, á volta de actividades rituais múltiples –centro público de recreación-, de encontros amigables –sitio neutral de encontro-, de local para os solitarios –centro da súa existencia-, de xogos diversos, de informacións e de comunicacións. Eses autores tamén describen eses espacios como lugares reveladores das estruturas sociais, das homoxeneidades, heteroxeneidades e especificidades. Observaremos cómo se expresan culturalmente estas concepcións, pero tamén as transformacións socioculturais deste espacio intermediario.



MAPA 12: OS BARES. SOCIABILIDADE E LÍMITES SOCIAIS

4.4.2. AS CATEGORÍAS CULTURAIS DOS BARES (Ver mapa 12)

Falar da categoría "bar" no contexto de estudio implica entender e desenmascarar o seu significado polisémico, é dicir, a categoría "bar" ten un significado amplo outorgado a numerosos espacios: "café, café-bar, casa de comidas, mesón, grella, e mesmo pub".

Na vila de Palas hai uns 25 "bares" ou establecementos categorizados como tales polas xentes da zona. Vexamos qué entenden por "bar" na vila de estudio e cómo denotan o seu concepto. A categoría "bar" engloba e clasifica a diversas subcategorías, pero "bar" é unha categoría relativamente recente no tempo, xa que ata os anos 60 e 70 deste século XX as categorías usadas para definir espazos con significados similares eran as de "taberna" ou "tasca", que era un sitio no cal era fundamental o viño que se servía á xente, viño principalmente envasado en "pipos", "barricas" ou "toneis"; nas tabernas tamén se podían servir comidas, ou café, pero de pucheiro. Outras categorías usadas en anteriores décadas eran as de "fonda" e as de "café"; a primeira era un establecemento dedicado a hospedaxe de clientes e tamén podía servir comidas; a frase clave na vila é a de "daba comidas e camas". A outra categoría referida, a de "café" (categoría que pervive aínda hoxe, mais con outro significado) representaba un establecemento no cal se servía café de máquina á xente, que se sentaba logo de xantar (entre tres e catro da tarde) á xogar a partida; esta práctica aínda permanece hoxe, como veremos.

Hoxe en día as categorías culturais que utilizan os palenses son dos tipos "café-bar", "o Toural", "o Central", clasificacións culturais que se relacionan con:

- A) Co servizo, e o ambiente que se crea no bar: "café, bar, café-bar, parrillada, sala de festas, pub".
- B) Co alcume outorgado ao propietario ou usufructario do bar: "o Toural", "o Devesa", "o Santos", etc.
- C) Co alcume asignado polos usuarios dun bar ao mesmo bar, alcume non relacionado directamente co nome ou apelido dos donos ou usufructuarios: "o Chiringuito", "a Sala", etc.

É interesante constatar que desde o punto de vista das estratexias económicas, os propietarios dos bares da vila teñen relación con retornos da emigración en seis casos (investimento de aforros na instalación de regreso e abandono da agricultura como primeira actividade), e con investimentos de aforros de labregos do contorno rural en dez casos (trasladándose a residir na vila) e con investimentos de labregos da vila en nove casos.

4.4.3. USOS E SIGNIFICADOS DO ESPACIO

Os considerados "bares" teñen, dende o punto de vista do significado cultural, unha semántica que pretendemos comprender, interpretar e descifrar. Os "bares" son e poden ser connotados culturalmente de moitas formas, pero teñen certos significados compartidos. Un deles é o gastronómico, a un bar pódese ir a tomar ou comer algo. Ese "tomar algo" pode significar almorzar, tomar un pincho, un viño, un café, un mosto, unha cervexa, xantar, cear, etc., e ten un sentido cronotópico e público básico e específico. Este significado gastronómico está cheo de normas culturais para os vilegos, que teñen por norma xantar e cear na casa. Fóra, entendido como en certos bares da vila, xantan ou cean os aldeáns cando veñen ao centro médico ou á feira, os peregrinos, os camioneiros que se deteñen na vila, etc. Se os vilegos transgreden a norma (agás en celebracións, festividade e invitacións) pode supoñer unha crítica social ao seu comportamento, por permanecer na orde excepcional. Polo tanto xantar ou cear fóra da casa conforma unha definición específica da identidade vilega.

Pero comer ou beber en público acompáñase sempre de actividades públicas e colectivas diversas. Aos bares da vila tamén se vai ver a televisión (só hai un bar que non ten televisión). Un uso importante desta acción aparentemente instrumental é a reunión en determinados bares para ver partidos de fútbol e películas de vídeo. Os deportes constitúen un importante evento que reúnen a bo número de mozos e adultos, principalmente homes. Xogar ao billar, ás "máquinas de marcianitos", ao fútbolín, ás cartas, ler os xornais, charlar cos amigos ou amigas, descansar entre un paseo, mercar tabaco, etc., son accións cun significado en primeira instancia lúdico e de ocupación do tempo libre, reforzan a idea de que consumir neles implica manter relación sociais.

Nos bares tamén se establecen transaccións económicas (camareiros-clientes), reunións políticas e de traballo (mítines, acordos políticos), e invitacións entre amigos e coñecidos ("rondas" e "fondo común"). No primeiro caso a camaradería entre camareiros e clientes pode chegar a ser de tal grado intensa que o cliente non pide a consumición esperando que o camareiro

recorde e lle sirva a bebida acostumada, outras veces o reforzo da relación co espacio do bar é expresada na conversa tipo que segue:

-¿Que vai ser?

.-¡O de sempre!

No segundo caso, o significado político dalgúns bares, éstos son connotados polas reunións informais de políticos e persoas votantes dun mesmo partido, así hai bares nos cales se reunen os líderes socialistas, os líderes populares, e os líderes nacionalistas. No caso dun bar rexentado por líderes nacionalistas galegos, a súa adscrición política constitúe un límite simbólico para que non entren moitas persoas de adscrición política diferente. Sen embargo tamén cabe referir que está pautada a transgresión deses límites e de que hai algúns bares que fuxen a esa lectura de límites políticos.

No terceiro caso, as "rondas" son trocas indirectas nas cales un grupo de amigos vai de viños, e un deles paga unha "ronda", desta maneira aumentase o tempo de relación do grupo e defínese a reciprocidade obrigando aos outros membros a pagar e invitar a outra "ronda" a quen invitou antes e aos demais membros do grupo. O "fondo común" é outro tipo de troca simbólica na cal todos os membros aportan a mesma cantidade de diñeiro a un "bote" ou "fondo común" do cal se responsabilizará un dos membros-portavoces do grupo. O principio que se manexa no "bote" define a reciprocidade da seguinte maneira: persoas con equidade social aportan ao grupo un montante de diñeiro igual para compartir tempo, espacio e sociabilidade, esta imaxe de equilibrio (aspiración máis que realidade), está expresada nos recursos comunais, e supón un ingrediente esencial do reforzamento de vínculos sociais desenvolvidos ritualmente e ligados a unha rutina de frecuencia de bares.

Outra característica semántica común é que os bares da vila son filtros de comunicación social, xa que son utilizados como lugares nos cales se colocan anuncios, carteis de festas, esquelas e outras informacións, ao seren considerados como espazos privilexiados para que a información chegue a moita xente.

Outros significados importantes son os que teñen expresión no uso das categorías formais do espacio local. Así, temos na vila bares de "arriba" e bares de "abaixo", os segundos máis perto da praza, en grao descendente de pendente, e así como en calquera das festas da vila, nalgún bar pódese dicir "vamos arriba", os demais entenden por iso o desprazamento a un dos bares da parte alta da vila. Temos ademais bares do centro e bares da periferia, aínda que a maioría localízanse no principal eixo de comunicación da vila (a Avenida de Compostela e a Avenida de Lugo). Ao mesmo tempo o centro da vila é connotado pola localización no seu contorno de determinados bares. Os bares da periferia da vila son menos usados polos vilegos, e moito máis por xentes de paso. Mesmo algúns bares constitúen verdadeiros centros de expresión da identidade dalgúns barrios, como os do Agro do Rolo.

Tamén hai na vila bares de "novos" e bares de "maiores"; esta connotación xeracional está en relación cun mapa cognitivo mental que posúen as persoas, mapa con límites transgredidos nalgúns casos, pero as normas culturais expresan usos privilexiados de bares para novos, e para maiores. Esta fragmentación é máis marcada no caso dos "pubs" e das discotecas de Melide aos cales acoden cada fin de semana os mozos da vila e o seu contorno. A visión dos máis vellos define moi ben esa delimitación xeracional do espacio, para eles os pubs e discotecas representan unha redución do tempo de comunicación normal realizada no bar. En primeiro lugar temos que considerar que o "pub" é un bar urbano de orixe inglesa no cal a música e o barullo conforman unha cacofonía especial, que xunto co consumo de alcohol, a luz, o tabaco e a cultura do ligue delimitan estes espazos xeracionais de marcado contido urbano. Se nos detemos no elemento alcohol o consumo de "gin tonic", "cuba libres", "cervexa", etc. representa unha transformación para un consumo tipicamente urbano, estamos ante un exemplo de urbanismo sen cidades. Poderíamos falar do paso de unha cultura do viño para unha cultura da cervexa, dentro dun hibridismo onde o contexto local se reafirma en recrear rasgos culturais locais como por exemplo a música ou a decoración de pubs con aparellos agrícolas da zona. Polo tanto, pubs e discotecas son espazos que se distancian das normas culturais das xeracións máis vellas, espazos de reafirmación de unha cultura xuvenil que estende a "mancha de valores

urbanos" desterritorializados do locus cidade e reinterpretados en contextos rurbanos como os que referimos.

Pero o bar, alén de constituír un espacio privado aberto ao público, ten unha connotación de xénero, é dicir, o bar constitúe na vila de estudio un espacio no cal se expresa o tipo de relacións entre o xénero masculino e o xénero feminino. En primeiro lugar, e detrás da barra, é o home o que predominantemente establece a relación co público; isto pódese relacionar cos alcumes maiormente masculinos que connotan aos bares ("o pub de Julio", "o Toural", "o Santos", "Frasco", "o Devesa"). Cómpre matizar que só en tres casos dos vintecinco un bar é atendido exclusivamente por un home, e noutros dous só exclusivamente por unha muller, polo tanto a maioría dos bares son atendidos por homes e mulleres, maioritariamente matrimonios, pero o que sucede está en relación co rol adscrito a cada xénero e coa división sexual do traballo. Así, xeralmente, a muller ocúpase da cociña do bar, para preparar comidas ou "pinchos" aos clientes, e o home pasa a maior parte do tempo detrás da barra na relación cos clientes (maioritariamente homes). En canto ás estratexias de axuda, os novos tenden a reproducir o esquema e algunhas normas culturais dos seus maiores, e así son os homes os que atenden ao público detrás da barra e as mulleres as que axudan á nai na cociña, se ben este esquema non é determinista, nin ríxido, e, como a cultura, pode cambiar, só é unha guía de comportamento.

Por outra banda, "está mal visto" culturalmente que as mulleres entren soas nun bar a tomar algo, agás se é unha moza nas horas pautadas como de lecer (xeralmente as fins de semana), da que se desprende unha imaxe moderna. Deste xeito as mulleres entran acompañadas dunha amiga, irmá, fillos ou co marido. As mozas tamén poden acompañarse de mozos, pero o casamento representa para moitas mozas, algo máis que un rito de paso, constitúe un límite mental que sanciona outro tipo de relacións con persoas do outro xénero e a súa entrada no bar⁽⁵⁾ é condicionada culturalmente polo novo estatuto social. Moitos dos vilegos non se detiveran a pensar no tema ata os meus inquéritos (a normativa cultural pode funcionar independentemente do seu grao de conciencia), e as mulleres vilegas interpretan a incidencia desta normativa cultural como que "non hai ese costume nas mulleres" , "sempre fumos máis aldeanas" (con relación a Lugo e Monterroso), "non hai esa tertulia

de mulleres mentras os homes xogan ás cartas", "as mulleres tamén atenden moitos negocios na vila e teñen uns horarios moi amplios que non lles deixan tempo" , "en Palas tampouco hai moitas empresas, con traballadores que logo da súa xornada laboral alternen nos bares e se atopen coas súas mulleres neles", "as mulleres saen á compra, atópanse, á misa, pero logo pa casa" . Como podemos observar e introspectar son as propias mulleres, preferentemente as máis adultas, as que xustifican o seu rol tradicional e non cuestionan a construción espacial de xénero, como así fan nalgúns aspectos as mulleres máis novas. Desta maneira, os bares da vila, espacio case exclusivamente masculino no cal os homes forxan a súa identidade de xénero, ábrense ao outro xénero. As mulleres novas irrumpen nos bares ao conectarse máis intensamente coa sociedade global, asistimos por tanto a un cambio na estrutura simbólico-mental da vila, non sen conflitos interxeneracionais e de xénero. Se as mulleres forxaban a súa identidade de xénero na compra, na misa, no monte, no fiadeiro, na fonte ou no lavadeiro; hoxe os contextos mudan para o bar e o pub, aínda que lentamente as máis novas xa non só se encontran na misa, senón tamén en espacios tradicionalmente masculinos como o bar. Pero esta mudanza tamén afecta ás mulleres máis adultas e vellas, que ocupan cada vez máis o espacio público, asistindo ás actividades organizadas polas asociacións de mulleres (asociacións formais que impulsan certos cambios), ao "local da terceira idade" recentemente inaugurado, e incluso ao salón de plenos do Concello (espacio da política municipal predominantemente masculino). Por tanto, observamos como cada vez máis, e incididos por novos valores emancipatorios, as mulleres ocupan e vivencian cada vez máis o espacio do bar, creando un espacio emancipatorio de comunicación terapéutica.

Acabamos de ver cómo un bar é algo máis que un sitio ao que se vai a tomar algo, o significado cultural desborda unha vez máis de significados a un espacio social e cultural como é o bar, ámbito espacial fundamental na vila para o encontro e a relación social, onde se reforzan os vínculos da comunidade e se manifestan tensións, pautas e principios culturais fundamentais para a comprensión de este espacio cronotópico.

4.4.4. OS BARES E O "TEMPO"

A vida social dos bares e outros referentes simbolizan en qué época do ano estamos, qué día de semana ou qué hora é. Por iso a vida dos bares axuda a entender o tempo cíclico e o tempo cotián da vila. Xa vimos cómo o coche constitúe todo un símbolo da identidade persoal, simbolizando metafóricamente a presenza do seu dono nun dos bares perto de onde está aparcado. E na categoría tempo, a diferenza entre "vrao" e "inverno" é simbolizada pola presenza ou non de "terrazas" na beirarrúa, de "toldos" que se estenden para protexer do sol ás persoas que nelas se sentan. As "terrazas" máis solicitadas son as da Avenida de Compostela, a rúa percibida como centro da vila no tramo entre o Cruce e a Praza. As "terrazas" comezan a colocarse a finais de maio e primeiros de xuño, e retíranse a finais do mes de setembro, son un símbolo do verán, do bo tempo climático, do regreso dos emigrantes, do aumento dos visitantes e as festas. Como vemos, o tempo cíclico anual é culturizado e expresado a través de categorías e símbolos. A categoría "vrao" é expresada simbolicamente a través da colocación de terrazas e toldos no tramo de beirarrúa achegada aos bares, outro símbolo é a presenza na vila de peregrinos que fan o Camiño de Santiago, presenza moi notoria nos meses de verán e que connotan o tempo de "vrao". Pero alén do tempo anual, a semana ou tempo semanal é significada mediante as categorías "pola semana" (luns a venres) e "fin de semana". "Pola semana non hai ninguén" adoita escoitarse, pois hai persoas que traballan e estudian noutras vilas e cidades, "pola semana é día de garabullos" di un home de 60 anos. Sen embargo na "fin de semana" a poboación da vila aumenta co regreso dos estudantes e persoas que traballan "fóra" e as interaccións aumentan e intensifícanse. É a imaxe dunha comunidade deslocalizada e partida en certa medida.

En relación cos bares, un día de semana acoden menos persoas aos bares da vila, a excepción dun día de feira "pola semana". As casas de comidas son as máis favorecidas "pola semana", pois a elas acoden obreiros, camioneiros e outras xentes de paso. Nas "fins de semana" a vida nos bares intensifícase, é cando o significado do bar como lugar de encontro se intensifica. Os venres pola tarde comezan a chegar "os vilegos da fin de semana" e xa pola noite, ao redor das oito da tarde, os bares experimentan unha maior presenza de xente, que está a tomar os viños, ritual que veremos con algo de detalle un pouco máis adiante na nosa exposición. O venres pola

tarde é un anticipo da fin de semana, a animación aumenta, o intercambio de saúdos entre xentes que non se encontran "pola semana" etc., debuxan na vila un esquema temporal binario e que ten a súa fronteira no venres. O sábado e o domingo son os días nos cales os bares teñen máis clientela. Os mozos saen a divertirse os sábados pola noite, e algúns pubs da vila abren as súas portas; ademais os bares constitúen verdadeiros centros de reunión onde os novos "quedan" antes de desprazarse en coche á veciña vila de Melide (A Coruña) a 15 Kms, para alí percorrer os seus bares, pubs e discotecas. Melide representa para a xuventude un tempo de distensión e desinibición fóra do control social rotinario das vilas e os seus contornos. Melide é a capital da diversión do centro de Galicia, á cal se achegan desde Palas de Rei, Monterroso, Antas de Ulla, Agolada, Lalín, Santiso, Arzúa, Toques, Friol, Sobrado dos Monxes, Boimorto e incluso desde cidades como Santiago de Compostela, Lugo ou Betanzos.

Nos sábados e nos domingos, "a partida" á hora do café (tres ou catro da tarde) adoita prolongarse máis, porque xeralmente a xente non traballa, polo que nos bares nótase unha maior presenza de persoas, xogando e relacionándose. Os domingos, logo da misa dominical da mañá, os vilegos acoden ao "vermú" e ao "mosto" nos bares, e está normalizado que os percorridos dos "viños" os fagan matrimonios. A fin de semana é a outra cara da vila:

‘En Palas non hai nin dios pola semana, non hai ninguén, o que pasa é que algúns somos moi aficionados a vir as fines de semana, bastante aficionados’.

(Home, 35 anos, 16-12-1995)

Finalmente o bar pode ser un espacio para pensar o tempo cotián ou diario. O tempo cotiá é ordenado pola cultura, e na vila de estudio este tempo distingue un día de "pola semana" dun día "festivo" e dun "día de feira". Uns poucos bares na vila abren as súas portas ás sete ou sete e media da mañá, os primeiros almozos son servidos aos madrugadores clientes; práctica na zona é a sanción moral de quen non madruga; madrugar é un dos signos da categoría "traballador", e quen non madruga é condenado discursivamente mediante expresións afirmadas no contexto do bar; son do tipo:

- "Pareces un señor". "Érgueste como os señores, e mira que guapiño vén e tal".
- "Madrugamos, eh!" (con retranca).
- "Ai, hoxe madrugaches!" (con retranca).

A retranca é na súa materialidade o dobre peito dunha porta, pero verbalmente é un dobre sentido usado nos contextos anteriores como sanción moral contra a "preguiza", afirmando o contrario do que realmente cremos que sucedeu, pero esa afirmación implica unha segunda intención; é unha arma expresiva, unha afirmación de valores, aínda que tamén pode ser unha defensa. Tamén pola mañá os xornais repártense entre os bares da vila, xornais que pode ir ler algunha persoa no descanso do seu traballo; lembremos que na vila hai numerosos funcionarios con xornada laboral de mañá e que á media mañá poden dispoñer dalgúns minutos de tempo libre, que adoitan ocupar tomando algo nalgún bar. Pouco antes de xantar (ás dúas da tarde) podemos observar cómo algunhas persoas (maioritariamente homes) toman algo nos bares, pauta denominada "tomar un viño", "tomar un pincho" ou "ir de viños". Logo de xantar, a partir das tres da tarde, os bares son connotados pola "partida" e o "café". Ás catro da tarde os comercios volven abrir as súas portas, pero os que só traballan pola mañá continúan coa "partida". De novo a partir das oito da tarde a pauta é "tomar un pincho" antes da cea, pauta que pode ir unida á reunión de persoas para ver o partido de fútbol televisado. "Pola semana" os bares da vila pechan as súas portas ao redor das doce da noite, e as fins de semana un pouco máis tarde, rompendo a orde cotiá e creando un tempo excepcional de catarse, e como dicía o filósofo Séneca⁽⁶⁾:

"A embriaguez barre as nosas preocupacións, sacúdenos profundamente e cura a nosa tristeza da mesma maneira que sana outras doenzas."

A diferenza doutros contextos culturais como o ruso e algunhas culturas da América Latina, a catarse non ten como meta ou fin a embriaguez, senón a desinibición en compañía. Na vila a embriaguez como meta é sancionada moralmente.

Polo tanto, observamos cómo o espazo do bar se relaciona coa ordenación cultural do tempo, e a variable do tempo serve para entender a

lóxica do espacio social e do espacio cultural, entendido como sitio con significados no cal se dramatizan accións pautadas. As dúas variables, espacio e tempo, son connotadas culturalmente. A continuación analizaremos a través de exemplos etnográficos concretos estas últimas consideracións.

4.4.5. XOGAR "A PARTIDA" E OUTROS RITUAIS

“Son catro arredor da mesa, e tres miróns, o cal, por casualidade –esa razón que non existe- fai o número sete, polo que se contan os lumiares do ceo. Mais son catro soamente os que fan o cadrado máxico do xogo. Os outros tres ollan o xogo desde a torre invisible do silencio.”

(Vicente Risco, 1970, Leria. Vigo: Galaxia, p. 137)

Esta práctica social ten nalgúns bares da vila o seu espacio privilexiado. A hora é a do "café", despois das tres ou catro da tarde. Referímonos ás partidas de cartas ou baralla que reunen de cotío ás mesmas persoas nalgúns dos bares. Tamén pode ter lugar a esa hora algunha partida de dominó, aínda que o xogo da baralla é o que máis se practica. As partidas reúnen predominantemente e case exclusivamente a homes; lembremos a adscrición hexemónica dos ámbitos espaciais segundo as normas da construción dos xéneros:

“Os homes teñen a partida, o traballo, o bar e o fútbol; as mulleres non teñen nada, a casa, a misa e a calceta” .

(Muller, 27 anos, 29-1-1996)

A composición dos cuartetos de xogadores connota ao bar como de novos ou de adultos, e así "pola semana" hai unha partida de novos e varias partidas de adultos. A partida dos mozos comeza ás tres da tarde aproximadamente, e adoita rematar ás catro, e logo os mozos marchan ás súas casas ou ao seu traballo. Entre os novos pode xogar algún home corentón pero non un vello: estamos ante un exemplo de distancia xeracional matizada. Esta distancia xeracional está en íntima relación coa celebración de partidas dos distintos grupos xeracionais en diferentes bares, contribuíndo así a connotar aos bares como de novos ou de adultos. As partidas dos adultos que non traballan pola

tarde adoitan comezar ás catro da tarde e prolónganse ata as seis e media ou as sete do serán.

Esta estrutura xeracional (partida de novos/partida de adultos) supón un cambio respecto á estrutura social de mediados deste século: partidas de señoritos/partida de campesiños, esquema social percibido e reflectido na memoria histórica das xentes de Palas.

A partida, práctica social regular e regulada, vén precedida de saúdos de recoñecemento e encontro⁽⁷⁾, norma formal de educación na cal interven o ritual do xesto e a palabra, logo séntanse na mesa da partida e pídenlle un café ao camareiro. A partida pode ser compartida por observadores que seguen o xogo e participan con algún comentario. O xogo de baralla elixido (tute, mus, birisca), os compañeiros cos que se xoga, a mesa e o asento, as normas para coller ou botar cartas ou fichas, os códigos proxémicos e kinésicos⁽⁸⁾, todo é ritualizado e ordenado no tempo e no espacio. A partida constitúe unha metáfora da vida cultural da vila: competencia, solidariedade, orde social, división social de xénero. Un elemento clave que envolve o ambiente da partida é a agresividade verbal entre os seus compoñentes:

- "Parecedes ferreiros, se non animo eu esto, non hai quen...!"

- "Peito lobo, moito lle petas!" (a un que apostaba moito).

- "Cazador!" (a un que vestía un chaleque verde).

- "As cuarenta, coño!"

- "Bota o as, carallo!"

- "Que coma o demo á sota!"

- "Me cago en quen pariu ao cabalo!"

O antropólogo Carmelo Lisón⁽⁹⁾ fala da agresividade dos galegos na comensalidade, nas regueifas e noutros contextos, e o da partida é un deles. Neste caso os comentarios agresivos xunto coa retranca, ironías, e outras armas verbais ("pullas", "tacos", "insultos", etc.) serven para definir os límites dentro dos cales a burla do outro é socialmente soportable. Desta maneira a partida alivia tensións e conflitos permitindo "pequenas vinganzas verbais" de sentido profundo e humano.

Pero alén do uso da agresividade como caixa de ferramenta cultural, a partida supón en moitos casos un espazo social de intercambio de información sobre o que sucede na vila, de sanción moral para determinadas accións dos veciños, e de crítica política.

Outro elemento clave da partida é a invitación aos cafés e ás consumicións feitas durante a partida; a norma na vila é que pague un dos membros da parella que perdeu a partida. Neste caso a invitación é expresión do recoñecemento da derrota, é o xogo quen decide o invitador, ser invitado vén ser o premio dos gañadores e o estímulo da competencia. Pero a invitación pode tamén producirse noutros contextos:

A) Cando alguén paga o que está tomando outra persoa coñecida no mesmo bar, pero coa cal non chegou incluso a intercambiar un saúdo ou a manter unha mínima conversa.

B) Cando alguén paga o que está tomando unha persoa coa cal comparte o tempo, unha conversa, un encontro, etc.

Nestes dous contextos o pago do convite está en relación cos principios de recoñecemento, reciprocidade, retribución e agradecemento á persoa invitada, persoa coa cal o invitador mantén certo tipo de relación de identidade (veciñanza, amizade, parentesco...) que se afirma nesta acción social.

Pero a invitación tamén vén influída por outras variables como a idade ou o estatus socio-económico. E por iso tende a invitar a persoa de máis idade ou o que ten un máis alto estatus socio-económico na xerarquía social (situación laboral, posición de clase, propiedades, estudos...); alén diso a tendencia na vila é que o home invite á muller. En contra do anteriormente dito falan as pautas "modernas" desde o punto de vista local, que tenden a cambiar as que anteriormente eran dominantes, desta maneira algúns grupos de mozos con aparente igualdade de estatus socio-económico tenden a reafirmar a súa equidade establecendo a pauta dun "fondo común" ou "fondo" ao cal todos achegan a mesma cantidade de diñeiro, e é unha das persoas do grupo quen administra ese fondo á hora de tomar algo, adquirindo o rol de "tesoureiro". Aínda que esta pauta non é moi común na vila, si é algo máis frecuente entre

os mozos cando se desprazan a divertirse á veciña vila de Melide, un dos seus obxectivos menos explícitos é o de prolongar o tempo de reunión festiva e o de consumo de sociabilidade dos grupos de amizade. O “fondo común”, practicado com asiduidade na vila de Melide, reafirma a equidade entre os participantes, e tamén o submetemento a unha disciplina común, pero nela o individuo é respectado nas súas preferencias de bebida e na hora de regreso ás zonas de procedencia.

Outra pauta que podemos cualificar de “moderna” é permitir que a muller pague invitacións nos bares, algo que non adoita producirse, e cando se produce ten lugar entre os mozos e as parellas mozas.

4.4.6. CONCLUSIÓN

O bar, espacio privado aberto ao público, é unha categoría espacio-temporal que expresa normas morais. O bar constitúe un locus de análise, un espacio de circulación de bens e persoas, un espacio de recoñecemento, de encontro, e de intensa sociabilidade. Ademais é un espacio xeracional, un espacio de contido político, e tamén de definición dos xéneros.

Nos bares da vila ten lugar a re-afirmación e re-creación do sentimento de pertenza á mesma, sustentada en prácticas rituais que definen o “sentido de lugar”, alimentan as ligazóns emocionais entre as persoas, e combaten o sentimento de desraizamento e desterritorialización da tardomodernidade tardía dos que viven na vila “a tempo parcial”, reforzan desta maneira a súa pertenza ao grupo humano vilego.

A memoria histórica volveu revelar unha maior comprensión destes espacios, e así descubrir os cambios de valores, as reconversións do local e os axustes ao global conforme á lóxica local e un hibridismo de pluralidades. Descubrimos como as accións sociais poñen límites ao desanclaxe total que tan á lixeira profetizan algúns teóricos, a lectura semiótica deste espacio polisémico mostrounos o bar como un espacio heterosincrónico, é dicir, nel conviven temporalidades heteroxéneas sobre un mesmo espacio. En definitiva, este cronotopo mostra ao meu modo de ver unha rearticulación particular do local, nun proceso xeral de construción in situ dunha glolocalidade non lineal nen homoxénea.

⁽¹⁾ La Voz de Galicia, 20-7-1996, p.29.

⁽²⁾ WRAY MCDONOGH, G.(1992): "Bars, Gender, and Virtue: Myth and Practice in Barcelona's Barrio Chino", en *Anthropological Quarterly* nº 1, vol. 65, p. 29.

⁽³⁾ GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A.(1983): "Temas de Antropología Urbana: Los Bares", en *Gazeta de Antropología* nº 2, pp. 11-20.

⁽⁴⁾ CUCÓ I GINER, J. (1995): *La amistad. Perspectiva antropológica*. Barcelona: Icaria, pp. 83-85.

-LAMELA VIEIRA, M. C. (1998): *La cultura de lo cotidiano*. Madrid: Akal, pp. 121-137.

-LEFEBVRE, H.(1971, or.1970): *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Península, p. 136.

-PAIS DE BRITO, J. (1991): "A taberna: lugar e revelador da aldeia", en O'NEILL, B. e PAIS DE BRITO, J. (coords.): *Lugares de Aqui. Actas do Seminario "Terrenos Portugueses"*. Lisboa: Dom Quixote, pp. 167-199.

-WYLIE, L. (1974, or. 1957): "At the Café", en *Village in the Vancluse*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 243-268. Esta obra está baseada nun traballo de campo feito no Roussillon francés.

⁽⁵⁾ En Miranda do Douro (Portugal) e noutros locais de traballo de campo como Boal (Asturias) e Alijó (Portugal) teño observado esta pauta de xénero. En Miranda do Douro unha informante díxome que o seu pai prohibía que saíran soas de solteiras, e de casadas o seu pai dicía: "Que vão fazer fora as casadas, agora que já estão casadas!". Tamén é preciso salientar a mudanza xeracional e o esforzo das mulleres por emanciparse de eses impedimentos á súa mobilidade e á posibilidade de ampliar as súas relacións sociais. Sobre esta cuestión tan tratada pola antropoloxía do mediterráneo –o papel da muller baixo o binomio da honra e da vergoña-, recomendo ler a seguinte obra crítica e rupturista: -COLE, S. (1994, or. 1991): *Mulheres da Praia. O trabalho e a vida numa comunidade costeira portuguesa*. Lisboa: Dom Quixote.

⁽⁶⁾ Citado en FOURNIER, D. (1992): "Del mosto al cuba-libre, la evolución de la "cultura de bar" en la Baja Andalucía", en *El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional*, nº 9, p. 98.

⁽⁷⁾ A dimensión do encontro foi moi ben estudada por:

-GOFFMAN, E.(1979, or.1971): *Relaciones en público*. Madrid: Alianza, p. 80 e ss.

O encontro como pracer foi estudado por:

-MINTZ, S. (1996): *Tasting Food, Tasting Freedom*. Boston: Beacon Press.

-HIRSCHMAN, A. O. (1997): "Función de las esferas pública y privada", en *Claves* nº 74 (xullo-agosto 1997), pp. 2-9.

⁽⁸⁾ Un valente uso do concepto de kinesia e proxémica aplicado aos rituais encóntrase en: LISÓN TOLOSANA, C. (1992): *La imagen del Rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la casa de los Austrias*. Madrid: Espasa-Calpe, p. 141.

⁽⁹⁾ LISÓN TOLOSANA, C.(1981,or.1974): *Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega*. Madrid: Akal, pp. 29-60.

4.5. A VILA: ENTRE O MUNDO RURAL E O MUNDO URBANO

4.5.1. Introducción

4.5.2. A vila

4.5.3. Entre a vila e a aldea

4.5.4. Entre a vila e a cidade

Notas



MAPA 13: SITUACIÓN DAS VILAS DO CENTRO DE GALICIA

4.5.1. INTRODUCCIÓN (Ver mapa 13)

¿Que é a vila?, ¿cales son os seus límites culturais?, ¿son os do seu municipio?, ¿que criterios definen a pertencencia identitaria á vila?. Estas son algunhas das preguntas que trataremos de responder neste apartado, que entronca directamente coa propia definición deste ámbito espacial. A vila contribúe a superar a vella dicotomía sociolóxica e antropolóxica de rural-urbano⁽¹⁾, a polaridade deses dous mundos é anodada e encadeada na vila, que en vez de fragmentar e dividir, participa de ámbolos dous na súa natureza heteroxénea, en parte rural e en parte urbana. É neste sentido unha realidade híbrida, un espacio rurbarano, unha subcultura, un cronotopos onde se expresa a creolización⁽²⁾ entre centros e periferias. Aquí, o mundo rural e o mundo urbano son simultáneos e conviven en espacio e tempo, o urbano deslocalízase do locus "cidade" e o rural deixa de se confundir con agricultura. Isto non significa que urbanidade e ruralidade forman parte do mesmo universo moral. Entendida desde esa perspectiva, a vila realiza na actualidade unha profesión de fe urbana, mediante a cal recoñece os valores urbanos como dominantes e en

proceso de implantación na consciencia dos vilegos. Neste sentido cabe entender a vila como un proceso, unha configuración en construción social e cultural.

A vila⁽³⁾ asume en Galicia o papel de bisagra entre o mundo rural e o mundo urbano, xeralmente é a cabeceira dunha área rural de hábitat disperso (capital municipal normalmente). A súa poboación pode variar entre os 1.000 e os 15.000 habitantes, pero a súa zona de influencia pode afectar entre 5.000 e 30.000 habitantes. O seu papel de intermediaria entre eses dous mundos dótaa dunha vida comercial e administrativa moi intensa. A vila é unha forma cultural específica, con aparencia urbana pero ao mesmo tempo partícipe de características rurais e de características urbanas. A súa propia especificidade distínguea tanto da aldea como da cidade, por iso vai ser definida desde dentro e desde fóra, mostrando unha serie de límites que reforzan a súa especificidade. Estes límites non están exentos en moitos casos de barreiras permeables e de ambigüidades aparentemente anómalas, pero en realidade conxugadas dentro dunha lóxica cultural e dun sistema de relacións ordenadas cos outros dous ámbitos considerados: a aldea e a cidade. Observaremos con detalle qué é o que a dota de especificidade e a converte nunha forma cultural orixinal.

4.5.2. A VILA

As definicións que os propios protagonistas dan do que é urbano e rural, do que é vila e do que é aldea, son moi importantes para entender este ámbito espacial. O punto de vista "emic" das persoas da comunidade de estudio foi observado durante o traballo de campo e contrastado nunha enquisa de preguntas abertas a xeito de entrevista semi-dirixida. Esta enquisa foi realizada a cen persoas da comunidade na cal investigamos, e os seus resultados achégannos interesantes contidos sobre a comprensión cultural deste ámbito espacial denominado vila.

En primeiro lugar tratamos de descubrir a polisemia e a categorización cultural do topónimo "Palas" en relación cun espacio concreto, nome que coincide co da parroquia e co do municipio. Tratamos de entender desde o punto de vista "emic" o significado e o entendemento da palabra "Palas", ben un "pobo", unha "vila", todo o "concello", etc. A polisemia está en relación co

nome do municipio, Palas de Rei, denominación que coincide co nome oficial da súa capital municipal, Palas de Rei, que os palenses denominan "Palas".

A observación e o diálogo descubren como o nome "Palas" ten o significado de "centro"⁽⁴⁾ capital para as persoas que viven nas parroquias do rural. Así, cando queren ou teñen que desprazarse ata a vila din: "Vou a Palas", e os máis vellos aínda adoitan dicir "Vou a Palacio", expresión cun significado que ten relación coas lendas de orixe de Palas, e que sitúan un antigo "palacio" do rei visigodo Witiza na vila de Palas. Esta lenda de orixe reafirma a centralidade simbólica da vila, confirmada polo valor de antiguidade da lenda e polo valor do pasado na construción da identidade local.

A pregunta da enquisa foi formulada do seguinte xeito: ¿Como chamaría a Palas: vila, pobo, municipio, concello, ayuntamiento, aldea...?. As respostas sintetizadas foron as seguintes:

Pobo	33%
"Pueblo"	3%
Vila	32%
"Villa"	1%

Concello	9%
"Ayuntamiento"	6%
Municipio	2%

Vila, concello, "ayuntamiento"	2%
Vila e concello	2%
Vila e municipio	1%
Pobo e concello	1%

Municipio e "ayuntamiento"	1%
----------------------------	----

Todos son posibles menos aldea	1%
--------------------------------	----

"O cu do mundo"	1%
-----------------	----

Vila, "no fondo creo que é unha aldea"	1%
"Villa", "Palas de Rei", aldea	1%
Aldea	2%
Aldea ou pobo	1%

Como podemos descubrir nas respostas, a maioría dos palenses, un 69 % (o 90% dos entrevistados residen na vila) cando di "Palas" identifica e percibe o espacio do núcleo urbano, a vila ou "pobo" capital do municipio. Pero non podemos esquecer que un 24% de persoas entrevistadas perciben un significado polisémico do termo e categorízano como "concello", "ayuntamiento", "municipio", "vila e concello", etc . Hai que sinalar cómo na vida cotiá a xente utiliza a palabra "pueblo" moi a miúdo, e tamén cómpre precisar que o significado depende do contexto da interacción, isto é, non é o mesmo contexto a interacción que realizan dous emigrantes no País Basco ao falaren de Palas (=concello), que a interacción entre dous campesiños da parroquia de Filgueira (Palas=vila). Polo tanto cando o actor se dirixe no ou para o exterior a vila confúndese semánticamente co concello porque sustenta a reprodución da vila, aínda que para o interior o contorno rural da vila reciba un atributo moral diferente. Para o interior, a vila é un espacio social diferente cheo de relacións sociais historicamente definidas, de ideas e de representacións específicas: "vila", "pobo" ou "pueblo".

De todos os xeitos a adopción elixida polo investigador é a de "vila", porque denota mellor a especificidade destas pequenas cidades desde o punto de vista cultural (como grupo humano), alén de destacar tamén o seu sentido de entidade espacial e administrativa; aínda que dependendo do tipo de vila do cal falemos a densidade de poboación e/ou outras variables poden variar. O que se destaca é que o referente inmediato da categoría "vila" para os vilegos e xentes do contorno é o núcleo urbano da capital municipal:

"A vila é o casco urbano definido polo P.X.O.U. e o plan sanitario".
(Home, 35 anos, 3-9-1996)

E ese casco urbano está plasmado nas Normas subsidiarias de planeamento, que tivo a súa primeira expresión no ano 1987. Pero, como veremos

detidamente, o núcleo urbano é fundamentalmente definido con relación á aldea e á cidade, e con relación a eles adquire a vila unha identidade propia.

Antes de afondar nesa cuestión, creo necesario profundar nalgúns aspectos da problemática da identidade local que nos axudarán a entender mellor a definición de "vila". A categoría identitaria "ser de Palas" pode ser entendida de diversas maneiras, pero hai que ter en conta que "ser de" non é o mesmo ca "pertencer a" nen que "residir en", tampouco "ser de" é necesariamente un sinónimo de "natural de...". Polo tanto, a categoría "ser de Palas" é unha categoría integradora que pode facer referencia en primeiro lugar a todo o concello e en segundo lugar á vila. As varias condicións posibles para formar parte de esa categoría de identidade son: o nacemento no municipio, ser orixinario do concello ou ter familia residindo no mesmo, e tamén residir no mesmo sen ter nacido. Polo tanto o nacemento, a filiación e a residencia son criterios básicos da identidade vilega, que crean unha unidade socioespacial de convivencia e pertenza.

Acontece que para integrarse nesta categoría identitaria non é preciso residir no concello ou na vila, senón que basta o criterio da filiación que cumplan moitas persoas que residen noutras vilas e cidades. Se a ese criterio unimos o de residencia temporal ou o de segunda residencia, as persoas reforzan a súa condición de vilegos e palenses. Estes últimos regresan temporalmente en vacacións ou nas fins de semana, tempos rituais nos cales se renovan os vínculos identitarios coa vila e a súa comunidade de orixe.

Descubrimos así diferentes gradacións de pertenza e dalgunha maneira estamos ante unha imaxe de sociedade partida e de identidades múltiples. Así son moitos os palenses emigrados en vilas e cidades de Galicia, no País Basco, Cataluña, Suíza, Arxentina, Cuba, Miami, etc. Os graos de integración na categoría "ser de Palas" baixo os que se inclúen os anteriores grupos tenden a xerarquizarse, e por iso os "palenses" residentes noutros lugares de Galicia (por exemplo moitos estudantes universitarios), que retornan cada fin de semana, son primordialmente considerados como membros da comunidade. Outro grao de integración na categoría está formado pola categoría "bilbaínos" e "jelines"⁽⁵⁾, que socialmente está composta por emigrantes palenses no País Basco que iniciaron a súa marcha a finais dos anos 60 do século XX. Xunto con eles, os emigrantes a Europa (Suíza principalmente) teñen un valor de

honra e de alcance limitado na definición "ser de Palas", porque teñen unha participación (residencia, convivencia, etc.) residual, a pesar de que as súas aportacións económicas poidan ser importantes.

Na actualidade o panorama identitario complicase co regreso e retorno dos emigrantes, principalmente xubilados que voltan ás súas orixes. É así como na vila hai un sector denominado por algúns como "La República" (zona do Grupo Escolar), no cal teñen a súa residencia e a súa impronta un nutrido grupo de emigrantes retornados do País Basco. E digo que o panorama identitario se complica porque estes retornados adoitan elixir como lugar de residencia as vilas e en menor medida as parroquias do rural das cales son orixinarios (cando isto sucede adoptan nelas un estilo de vida urbanizado, mímesese entre os arquetipos da tradición e da modernidade). Isto supón unha nova achega poboacional para a vila, fronte ao despoboamento do seu contorno rural. Pero esta dupla diáspora supón un problema de adaptación e integración na vila, que en primeira instancia manteñen relacións máis intensas co seu subgrupo de retorno.

Esta dupla diáspora dos dúas veces emigrantes, complicase cando estes retornados elixen outras vilas de perto como lugar de residencia, é o exemplo da veciña vila de Melide (a 15 kilómetros, na provincia de A Coruña), que representa a imaxe do progreso, do arquetipo da modernidade que nalgúns casos supón un grande atractivo para a volta destes emigrantes. Esta última escolla ten a ver co proceso de urbanización que acompañou a súa emigración, e que condiciona a escolla dunha vila ou cidade como locus de retorno.

Outro aspeito a considerar é a complexidade do criterio de residencia para "ser de Palas", xa vimos como non é implicitamente necesario residir na vila, pero imaxinemos por un momento unha persoa que non é natural de Palas, que case cun vilego e que decidan residir na vila, baixo un criterio estritamente administrativo esta persoa pasaría a formar parte da categoría "ser vilego", pero baixo un criterio cultural esta persoa (non natural de Palas) terá que experimentar un tempo ritual ata que sexa considerada plenamente como "vilego". Nese tempo ritual deberá tratar de integrarse e participar nos actos sociais da vila, e demostrar que asume un rol conforme á normativa cultural vilega de participación plena.

O recordo das vivencias de anteriores xeracións expresa tamén semellante problema de adaptación en xentes do rural que por diversos motivos pasaron a residir na vila. O propio intragrupo vilego reafirmaba o seu sociocentrismo baixo unha expresión de desconfianza co aldeán, que tiña que gañar a consideración de "vilego", unha muller dicíame cómo había que gañar un sitio nos lavadeiros comunais da vila, e cómo as propias vilegas lle negaban a palabra ata pasado un tempo estrutural no cal ela demostrou que podía ser culturalmente "vilega".

Criterios identitarios como o nacemento, a filiación e a residencia, non son aplicados determinísticamente e mecanicisticamente para integrar a unha persoa na categoría de vilego, para entrar dentro como tal viciño ten que ser recoñecido como tal, parecelo, o cal implica construír e manter unha ampla rede social de convivencia e obrigas mutuas. As categorías "ser de Palas" ou "ser vilego" dependen de quen as afirme e ante quen, non son homoxéneas senón heteroxéneas. Un dos moitos exemplos significativos que demostra esta heteroxeneidade en confronto foi o seguinte discurso dun concellal, pronunciado nun "Pleno Municipal" e dirixido a outro concellal:

‘Tu no eres de Palas, tu no tienes ambición de pueblo, de hacer cosas por Palas, a mi sólo me mueve la pasión y el sentimiento de pueblo, cosa que tu no tienes’.

(Home, 35 anos, 3-9-1996)

Estamos ante un discurso preconstruído, no sentido de representación amplamente compartida pola comunidade que serve como referente ao suxeito para construír un discurso con intencionalidade e sentido. Nese discurso expresase a idea primordial de unha identidade insular e excluín-te, seguindo o criterio pechado de nacemento. Esta afirmación de un límite simbólico nun momento de tensión dun pleno municipal molestou algúns vilegos non-naturais de Palas. O contradiscurso do político atacado relativizou ese modelo de identidade insular insistindo na súa pertenza á categoría "ser de Palas", baseándose no criterio de residencia na vila (permanencia duns vinte anos), e no de filiación (en ter fillos nados e criados na vila), todo elo a pesar de que o seu lugar de nacemento foi outro concello galego.

Outro caso interesante de estudio é o proceso de aceptación como vilegos dos alcaldes de Palas no século XX, pois máis da metade deles eran de procedencia foránea. Asentados hoxe na vila, pertenceron e pertencen a unha "elite" vilega que contribuíu a facer profesión de fe urbana na vila. Estes casos entroncan directamente coas condicións necesarias para ser considerado "vilego" e non "foráneo residente na vila" ou "marxinal". O estereotipo de "foráneo" ou "ser de fóra" aplicado aos novos vilegos residentes denota un sentido de menosprezo e defensa do propio límite simbólico da vila, ante a ameaza de instalación dun estraño, potencialmente percibido con desconfianza inicial, aínda que baixo o cumprimento dun tempo estrutural gañe a confianza e o merecemento para converterse nun membro máis da comunidade vilega e non nun membro marxinal. Baixo a categoría "ser vilego" e as súas expresións se está a reafirmar a orde ideal da vila ante a ameaza de posibles transgresores que poderían cuestionar a cosmovisión e o sistema de valores da comunidade vilega. Por outra banda "ser de fóra" supón un perigo⁽⁶⁾, porque o de fóra sempre é inicialmente indefinible, e ese perigo é controlado mediante os ritos que o separan do seu vello estado e o converten en vilego. Eses ritos están en relación coas pautas de integración e participación na convivencia vilega, baixo os presupostos dun movemento creador e superador da marxinalidade.

4.5.3. ENTRE A VILA E A ALDEA

Toda identidade constrúese en relación a outras, oposición, conflito, tensión, negociación e consenso son procesos por medio dos cales se constrúe esta. Neste sentido "vila" e "aldea" son dúas categorías de adscrición identitaria e moral⁽⁷⁾, son dous modos de vida que se interrelacionan e que mutuamente se desprezan, dúas distincións hierárquicas, asimétricas, quedando a preeminencia asignada ao primeiro termo. No recoñecemento do outro prodúcese unha discontinuidade asimétrica, unha concepción do aldeán e labrego como subalterno, como un antivalor. Pero na imaxe da xente da aldea construída polos da vila reflíctense mellor os valores dos da vila que os dos que viven na aldea. Esta imaxe é o resultado da esaxeración das diferencias e da supresión das similitudes entre a vila e a aldea, considerada na súa imaxe pexorativa como unha zona límite na cal se vive unha especie de tempo

distinto, en parte pertencente ao pasado. En certa medida os aldeáns son para certos sectores vilegos os seus "primitivos". No caso de Palas, a vila mantén unha relación intrínseca co seu contorno rural –43 parroquias, 235 aldeas, 1 aldea cada 1,2 km², 6,5 aldeas por parroquia-, e con relación á aldea é definida. Dese xeito a débeda para con ela é moitas veces recoñecida, como moi ben o expresaba un vilego:

"Palas de Rei é un pueblo de fai sesenta anos eh, cincuenta anos, é decir, que a xente que veu a Palas de Rei, fáloche dos meus pais e, a xente veu da aldea, non veu da emigración, algún da emigración de Cuba, da emigración de Cuba, que era mui típico ir á emigración facer os cartos e viñan, ...".

(Home, 36 anos, 29-12-1995)

Pero a pesar dese recoñecemento da débeda coa aldea no pasado e no presente, a aposta dos mozos é a modernidade urbana, entendida non só como unha aceptación do cambio tecnolóxico senón tamén como unha adopción dunha "mentalidade empresarial", "moderna" e "urbana" que debe ser extensible á aldea:

"...a xente tampouco era empresaria non?, unha visión empresaria da vida, e sin embargo, oie, máis ou menos, peor ou mellor, intentaron ser empresarios, que é un pouco a mentalidá que ten que ter o labrador hoxe, o labrador é un empresario, mentras non teña a mentalidá de que é un empresario, é decir, mentras sigamos coa punta colgada como meu pai, non é empresario, eso do papelito ten que se acabar, ten que se acabar, i o que gasto e donde sale?".

(Home, 36 anos, 29-12-1995)

E o protagonista dese impulso segundo os vilegos debe ser a vila, verdadeira intermediara e un ámbito espacial primordial no desenvolvemento da súa zona rural:

`Se a vila non tira, non tirará o concello´ .

(Home, 34 anos, 30-10-1994)

Estamos ante unha concepción do desenvolvemento como froito dun feito externo e unidireccional, desde a vila, sen concibir un cambio endógeno no rural, dese xeito se exclúen parcialmente os factores internos do cambio, e a interacción con factores externos, en certa medida esta postura vilega é paternalista.

Internamente a vila é entendida e definida en positivo como diferente respecto da aldea, así nela hai máis "comodidades" (perruquerías, médicos, tendas...), "no eido da vila teñen outros adiantos que non alí no medio rural", e "máis xente con quen falar", tamén "mellor ambiente de pasar mellor o tempo", "hai misa diaria", e ten "máis atracción"(feiras, festas...), "os de Palas falan máis castelán", "os de Palas comen máis variado", "a roupa dos de Palas en xeral é máis fina, moderna". Polo tanto os trazos tipificadores máis característicos da vila respecto á aldea son definidos polos vilegos como: un espacio de máis servicios, maior densidade de poboación e máis "ambiente" (lecer), alén da súa centralidade simbólica e liderato sobre o seu contorno rural; e os vilegos como: máis castelán-falantes, cualitativamente mellor alimentados e cunha maneira de vestir moderna.

Pola contra os trazos estereotipados seleccionados polos vilegos para definiren a aldea como un ámbito diferente á vila son: a súa maior tranquilidade e silencio, a dispersión, a vellez dos seus habitantes, e que "o vocabulario está cheo de tacos" (a fala), "os das aldeas teñen as mans máis brutas de traballar" (o aspecto físico), "os das aldeas son máis bastos" (comportamento cultural).

Podemos observar cómo a vila é interpretada cómo un ámbito espacial diferente con respecto á aldea, e como a vila proxecta varios tipos de imaxes con respecto á aldea:

1ª. A imaxe de que a vila é diferente da aldea, e que o medio rural representa outro xeito de vida respectable e necesario:. Esta imaxe adoita ser creada por vilegos con certo nivel intelectual que están convencidos da necesidade do desenvolvemento rural, e tamén de que o medio rural é fundamental e necesario para a propia supervivencia da vila. Buscan no campo unha "autenticidade" que non encontran na cidade. Esta imaxe ten a súa expresión en discursos do tipo:

"É un modo de vida tan bon e respectable coma calquer outro".

(Muller, 26 anos, 27-8-1994)

‘Hai que revalorizar o noso territorio, ¿como?, pois revalorizando os nosos produtos, transformando aquí, establecendo as nosas propias canles. Nas zonas rurais queda transformar neles as súas produccions, se queremos facer fronte á despoboación,... turismo cultural etc.’

(Home, 35 anos, 28-12-1995)

Pero esta imaxe tamén é denotada nalgúns casos por certa idealización bucólica e nostalxia do campo, pensado como un espacio exótico e refuxio da estresante vida da cidade, concibindo estereotipadamente o rural como un ámbito no cal non existen as tensións, as preocupacións e o estrés:

‘Quero facer unha casa de pedra na aldea, illada, para vivir nela retirado do mundanal ruído, e coa miña horta para traballar nela.’

(Home, 24 anos, 23-12-1995)

Noutros casos prodúcense discursos de tipo reivindicativo que entenden os aldeáns como oprimidos, vítimas da historia e inconscientes, os cales pretenden redimir para a súa liberación. Así se expresaba un mozo vilego ao falar da política municipal:

‘Quero abrírlles os ollos aos das aldeas, pa que se den conta do que pasa no concello’
.

(Home, 24 anos, 23-12-1995)

2ª. A imaxe do atraso da aldea fronte ao maior progreso da vila: A pesar da consciencia sobre o beneficio económico que o contorno rural achega á vila, menosprézano igualmente e culpan de atraso e de atrasados os labregos. Para os produtores desta imaxe a culpa do atraso está na mesma vontade do labrego para ser atrasado. Son vilegos que deixaron de lado a agricultura e que optaron por un traballo asalariado ou no sector dos servizos. Esta imaxe ten a súa expresión en discursos como:

"Os que viven na aldea son uns atrasados e máis escravos".

(Muller, 65 anos, 26-8-1994)

"¡Ignorantes!".

(Home, 33 anos, 28-8-1994)

`O labrego é o que mellor vive, déitase a dormir e ponlle o ovo a galiña, a vaca críalle leite e encima o que lle sobra da colleita bótalo á terra ´.

(Home, 53 anos, 5-9-1996)

`Hai pobres que nunca chegarán a ricos porque non queren, porque son burros porque non queren selo´.

(Home, 53 anos, 27-11-1995)

Esta imaxe é criada xeralmente polos que eu denomino "novos ricos" ou "emerxentes"⁽⁸⁾, que procuran certa amnesia imposible a respecto das súas orixes rurais. Este grupo, integrado por elites vilegas que medraron economicamente moito gracias ao comercio, a construción, o traballo asalariado, etc., non medraron en capital curricular, algo que deixararán para os seus fillos, pero si en capital de xestión da aparencia. Para definirse, afirmarse, distinguirse e clasificar persoas recurren ao principio de "eres en canto tes", e sobre iso xiran moitas das súas conversas e accións. Se no modelo campesiño a tenencia e a propiedade da terra eran esenciais para definir a posición social da familia, no modelo rurano o barómetro é un conxunto de cousas: o diñeiro, os bens inmobiliarios, o traballo asalariado, os novos bens de consumo –ex.: coches-, a propiedade da terra e o capital educacional dos fillos.

Pero paradoxalmente a necesidade de perpetuarse como membros do grupo vilego de elite, entra en conflito coa inestabilidade e inseguridade dos medios de definición, porque están constantemente ameazados pola posibilidade de redefinición, constantemente abertos a novos candidatos. Outra paradoxa dos mesmos é a súa relación amor/odio ante outras camadas sociais como os agricultores, aos cales infravaloran, pero dos cales dependen ao mesmo tempo economicamente. Eles non son, teñen, e o que teñen nunca é completamente asegurado, nunca é totalmente deles, poden sempre perdelo,

ou eso pensan. Para eles a distinción non é sempre por nacemento, é necesario alcanzala apropiándose do capital simbólico que utilizan as clases medias-altas das cidades. Pero contradictoriamente non poden abandonar outro capital simbólico, o da súa aculturación rural, eles continuarán a ser novos ricos, só os seus fillos poderán chegar á meta que colme algunhas das súas aspiracións, logo dunha forte aposta polo capital educacional.

A imaxe producida por estes novos ricos é a do atraso e menosprezo sobre o contorno rural da vila. Esta proxección é percibida por algúns labregos, que entenden esta imaxe como unha traba plasmada nunha práctica que está a dificultar o seu desenvolvemento, xa de por si difícil porque están vivindo baixo o seu punto de vista unha crise de identidade, problema cultural segundo eles que está a debater o desenvolvemento das zonas rurais:

"A explotación hoxe é rentable, i pero ¿que pasa?, que tamén é un pouco, o tema de, a imaxen que ten, o gandeiro tradicional, ou, aquí, un pouco, ser gandeiro pos para un, pois aínda sigue sendo un estado, un pouco, ou hasta agora era un pouco marxinal,...".

(Home, 36 anos, 28-12-1995)

"As mulleres non queren traballar na agricultura, a pesar de ter boa rentabilidade... Escápase da aldea, só se quere para pasear... hai que cuidar e mimar ao campo".

(Home, 37 anos, 31-12-1995)

3ª. Aínda cabe entender outra imaxe que completa as anteriores, a imaxe que expresa o atraso do pasado, un pasado xa pasado, e a modernidade actual do medio rural que superou esa imaxe de atraso. Os referentes desa modernidade teñen que ver sempre co progreso tecnolóxico aplicado no campo e coa "urbanización" da vida aldeán (electricidade, electrodomésticos, auga corrente, pistas de asfalto...). Ten a súa expresión en discursos do tipo:

"Antes si, hoxe non se nota".

(Muller, 45 anos, 28-8-1994)

"Televisión, teléfono público, auga corrente...".

(Home, 83 anos, 29-8-1994)

Pero ao mesmo tempo a aldea produce imaxes contradiscurso e antivalor da imaxe estereotipada do menosprezo da aldea, en primeiro lugar crea imaxes de menosprezo e involución da vila e os vilegos. Dese xeito os mozos da aldea catalogarán certos sectores de mozos vilegos como "jet", "jet set", "pijos", "elite", ou "españolistas", os cales caracterizan como de conversas superficiais e castelán-falantes.

A "jet" tamén é identificada simbólica e espacialmente con determinados bares, os cales son percibidos como verdadeiros coutos pechados para os aldeáns e "traballadores" (autodefinición dos aldeáns). Neses bares hai debuxados límites mentais de difícil transgresión para os mozos da aldea, que tenden a relacionarse máis cos mozos vilegos galego-falantes. A lingua empregada xoga neste eido un papel de símbolo identificador, chegando a confundirse lingua, identidade e política. No caso por exemplo do saúdo, na vila escoitase máis "¡Hasta luego!", saúdo en castelán que diferencia e distingue máis aos vilegos (aínda aos galego-falantes en moitos casos) dos aldeanos, que o pensan como límite simbólico e que adoitan dicir "¡Abur!", "¡Ata logo!", etc.

Outras expresións dos contradiscursos de menosprezo da vila e da alabanza da aldea atópanse condensados na categoría de "señoritos", "finos" e "plana maior" aplicados aos vilegos en diversos contextos e coa intencionalidade manifesta ou oculta de relativizar, deconstruír e cuestionar as hierarquías sociais. Ao mesmo tempo os labregos (aldeáns) necesitan dos vilegos nunha interdependencia difícil de superar, producen imaxes contradiscurso do atraso que reciben da vila, nas cales se rexeita que o atraso sexa exclusivo da aldea e dos aldeanos, esta imaxe é en certa medida matizada e compartida coa vila e os vilegos:

"Eu creo que hai unha pasividade total, xa á parte da xente maior, senón por parte da xente xoven, un pobo, que da por feito de que as cousas non se, que ti tes pouco, i por desgracia tal como están marcadas as cousas no sistema en que vivimos, de que as cousas veñen totalmente dadas, que ti tes pouco que facer en elas, como si, bueno este pobo está condenado a morrer e non hai nada que facer, pero esto os propios políticos dos concellos, por desgracia, pensan deste xeito, i esta é a súa forma de

pensar: iste está condenado... Pero bueno, algo haberá que facer por estas, por este concello, por este e pola comarca".

(Home, 36 anos, 28-12-1995)

Fronte á infravalorización do medio rural no cal está inmerso a vila, algúns aldeáns presentan críticas á vila con alternativas e aspiracións futuras que pasan pola reflexión sobre a tradición e a revitalización daqueles aspectos da tradición considerados máis positivos en xogo creativo coa modernidade.

"É triste, é penoso que nas casas de comidas pois non haxa queixo da Ulloa na, na carta de postres, flan, iogur, queixo, que che ofrezan unha carta de postres e que non che apareza o produto da casa, cando realmente o quere o consumidor..."

(Home, 36 anos, 28-12-1995)

Acabo de referirme á "vila" e á "aldea" como dúas categorías morais que se expresan en imaxes sociais; estas imaxes definen espazos sociais de relacións historicamente condicionadas. Estas representacións non só pertencen a un mundo mental ou creencial, pola contra, tamén se plasman en comportamentos culturais concretos que serán analizados no próximo capítulo.

4.5.4. ENTRE A VILA E A CIDADE

O papel cultural da vila pode comprenderse mellor no marco da relación coas cidades. E se a vila articula o espazo e o tempo dos seus contornos rurais (organización de mercados mensuais...), tamén ten unha peculiar relación coa cidade, que vén representar en moitos casos a sociedade máis ampla. A vila de Palas aparece entre dous mundos, o rural e o urbano, en certos aspectos identifícase coa cidade, ante a cal permanece cos ollos abertos, e en contraste máis que en oposición co medio rural do seu contorno. Na vila achamos diversas posturas con relación á cidade.

En primeiro lugar a postura daqueles que pensan que vivir en Palas é coma vivir nunha cidade, é unha postura amplamente maioritaria, neste sentido falan da "urbanización" da forma de vida da vila (tecnoloxía, servicios, pisos...) e conciben como ideal unha vila como unha pequena cidade á imaxe e semellanza do urbano.

"Aínda que hai menos xente, e faltan algúns servicios, practicamente é o mesmo".

(Home, 21 anos, 27-8-1994)

En segundo lugar está a postura dos que cren que vivir na vila é mellor que vivir nunha cidade. Aínda recoñecendo a asimetría da cidade sobre a vila, entenden a vila como unha cidade incompleta, como un ámbito espacial ideal ao cal atribúen unha identidade específica, propia e diferenciada da cidade e da aldea. Esta visión non está exenta de certa interpretación negativa da cidade:

"O que ten fillos, coma nosoutros, ten máis comodidades na cidade, pero é mellor vida a dun pueblo, nin aldea nin capital, a das villas é a mellor vida de todas".

(Home, 62 anos, 27-8-1994)

"Máis tranquila e sana que unha cidade".

(Muller, 54 anos, 28-8-1994)

"É mellor que a cidade".

(Home, 45 anos, 26-8-1994)

En terceiro lugar hai que ter en conta a postura dos que negan que a forma de vida da vila é semellante á da cidade. Nesta postura hai que incluír aqueles que identifican a vila máis co seu contorno rural e a aldea que coa cidade, pero tamén aqueles que interpretan a vila como un ambiente urbano aínda que diferente da cidade, incompleto pola súa falta de determinados signos identificadores da cidade (lugares de ocio, servicios etc.) e a permanencia dalgúns signos do "rural". Así o expresaban moi ben algunhas persoas:

"É un medio rural. Non hai cines, teatros, universidade, escolas de idiomas nin mentalidade cidadán".

(Muller, 26 anos, 25-8-1994)

"É unha aldea na que andan as vacas pola acera".

(Home, 67 anos, 26-8-1994)

"Tes moitas menos oportunidades de formación".

(Home, 26 anos, 25-8-1994)

"En pequeno, fáltanlle hospitales...".

(Home, 60 anos, 26-8-1994)

"É un pueblo pequenote, as cousas son máis caras, aínda que non hai tanta competencia, vívese coma nun pueblo grande, aínda que non hai tantos coches".

(Home, 83 anos, 26-8-1994)

Igual, mellor ou distinta da cidade, a vila é interpretada polos seus habitantes como un ámbito espacial e cultural específico, pero o seu ideal e aspiración é a urbanidade e o prestixio do urbano como modo de vida (consumo, traballo, relacións sociais, lacer, vacacións, servicios públicos,...), prestixio que en moitos casos contribúe á atracción e seducción que a cidade experimenta nos mozos da zona, que chegan a abandonar a zona na procura de novas formas de vida e de oportunidades de traballo, pero iso suporía adentrarnos no terreo das prácticas concretas que esas imaxes modelan e desvelan, nas cales de momento non vou a entrar.

Se os vilegos se manteñen nunha tensión constante entre o mundo rural e o mundo urbano, a aspiración urbana elabórase na perspectiva "emic" en contraposición á experiencia rural como nas primeiras teorías de antropología urbana⁽⁹⁾, pero tamén na imitación do modelo urbano como referiron algúns antropólogos urbanos para outros contextos⁽¹⁰⁾. Todo o que une á aldea pode desprestixiar á vila, pero non sempre é así, e por iso defino este espacio como rurano, partícipe de características de dous mundos: o urbano e o rural. O que une a vila á aldea é difícil de ocultar de un plumazo, e outras veces elementos rurais prototípicos como por exemplo determinados productos agrogandeiros (embutidos, verduras, frutas, queixos, ovos, etc.) ou a arquitectura de pedra (casas de turismo rural) son rebozados dun discurso neorural para consumo urbano, baseado na calidade, presentación e etiquetado. É esta unha forma de resolver a prototípica tensión rural-urbana, incorporando elementos rurais que logo se vernizan dun imaxinario urbano.

(1) Numerosos autores clásicos teñen insistido nesta dicotomía, ver por exemplo:

-MACIVER, R.(1917): *Community. A Sociological Study*. London: Macmillan.

-MARX, K.(1968 or. 1867): *El Capital*. México: FCE, 3 vols.

-MARX, K. e ENGELS, F.(1970, or. 1846): *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.

-MORGAN, L.H.(1976, or. 1877): *A Sociedade Primitiva*. Lisboa: Presença, pp. 16-17.

-REDFIELD, R.(1947): "The Folk Society", en *American Journal of Sociology* nº 41, pp. 293-308.

-TÖNNIES, F.(1987, or. 1931): *Principios de sociología*. México: FCE.

En obras posteriores estes e outros autores redefiniran e relativizaran esta dicotomía rural-urbano:

-MACIVER, R.M. e PAGE, Ch. H. (1949): *Society: An Introductory Analysis*. New York: Rinehart, pp. 218-219.

-REDFIELD, R.(1956): *Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

-REDFIELD, R. e SINGER, M.(1951): "The Cultural Role of Cities", en *Economic Development and Cultural Change* nº 3, pp. 53-73.

-WIRTH, L. (1979, or. 1938): "O urbanismo como modo de vida", en VELHO, O. (comp.). *O fenómeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 90-113.

Para unha crítica desta dicotomía, ver:

-COHEN, A.P. (1985): *The Symbolic Construction of Community*. London: Tavistock.

-GOETZE, D. (1994): "Reflexiones sobre la imagen de la comunidad", en SANMARTÍN, R. (coord.): *Antropología sin Fronteras. Ensayos en honor de Carmelo Lisón*. Madrid: CIS, pp. 279-293

-LEEDS, A.(1975): "La sociedad urbana engloba a la rural", en HARDOY, J. E. e SCHAEDEL, R. P. (eds.): *Las ciudades de América Latina y sus áreas de influencia a través de la Historia*. Lima: SIAP.

(2) HANNERZ, U. (1989): "Culture Between Center and Periphery: Toward a Macroanthropology", en *Ethnos* nº 54, p. 213.

(3) FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A.(1989): "Mundo rural y mundo urbano en una villa gallega: Betanzos", en LÓPEZ CASERO, F.(comp.): *La agrociedad Mediterránea*. Madrid: Ministerio de Agricultura, pp. 359-398.

(4) HANNERZ, U.(1986, or. 1981): *Exploración de la ciudad*. Madrid: F.C.E.

REMOTTI, F.(1989): "Introduzione", en REMOTTI, F.; SCARDUELLI, P. e FABIETTI, U.(eds.): *Centri, Ritualità, Potere. Significati antropologici dello spazio*. Bologna: Il Mulino, pp. 11-44.

(5) "Jolines": estereotipo de adscripción identitaria aplicado aos bilbaínos retornados nas vacacións. Posúe un sentido despectivo en relación coas queixas e críticas constantes que ás veces dan da vila e os seus servicios, tendendo a considerar a vila como inferior con relación ao País Basco, onde residen habitualmente e onde están acostumbrados a mellores servicios e atencións segundo a súa percepción social. No verán, e ata hai aproximadamente cinco anos, os "jolines" circulaban nos seus automóviles polas estradas da zona a grandes velocidades, reafirmando unha ostentación real ou pretendida do seu éxito social e económico na diáspora. Na actualidade as súas velocidades diminuíron e os seus discursos cambian afirmando o progreso experimentado por Galicia respecto ao seu pasado inmediato.

(6) Tomo esta idea de DOUGLAS, M.(1991, or.1966): *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI, pp.107-108.

(7) Noutros terrenos etnográficos peninsulares como o caso de Catalunya, os universos morais rurais e urbanos están en conflito. É a tensión entre "xavas" (urbanos, "barcelonins") e "els pagesos" (rurais, ligados á terra). As maneiras de actuar, os sistemas de valores, a idiosincrasia, as formas de ostentar a riqueza, o lazer e o refinamento distinguirían a esas dúas categorías. Ver:

-BARRERA, A (1985): *La dialéctica de la identidad en Cataluña. Un estudio de antropología social*. Madrid: CIS.

Unha visión relativista e histórica sobre a hexemonía do urbano sobre o rural aparece na obra do bispo de Mondoñedo Antonio de Guevara, quen no 1539 escribe: "Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea", dirigida ao rei João III de Portugal. Ver: www.filosofia.org/guevara.htm

(8) Tomo prestado o concepto brasileiro de "emerxente" porque creo que é o suficientemente expresivo e representativo do concepto antropolóxico significado.

(9) Coincido neste aspecto coa perspectiva que a antropóloga Carme Lamela da da cidade de Lugo. Véxase:

-LAMELA, M.C. (1998): La Cultura de lo Cotidiano. Estudio sociocultural de la ciudad de Lugo. Madrid: Akal.

Unha boa síntese desas teorías pode encontrarse en:

E tamén as obras de síntese:

-HANNERZ, U.(1986, or. 1981): Exploración de la ciudad. Madrid: F.C.E.

-BETTIN, G. (1982, or. 1979): Los sociólogos de la ciudad. Barcelona: Gustavo Gili.

-SPATES, J.L. e MACIONIS, J.J. (1987, or. 1982): The Sociology of Cities. Belmont (California): Wadsworth.

⁽¹⁰⁾ BANTON, M. (1989, or.1980): Las sociedades complejas. Madrid: Alianza Editorial.

4.6. A COMARCA: IDENTIDADE E TERRITORIO

4.6.1. Introducción

4.6.2. Sociocentrismo e Identidade

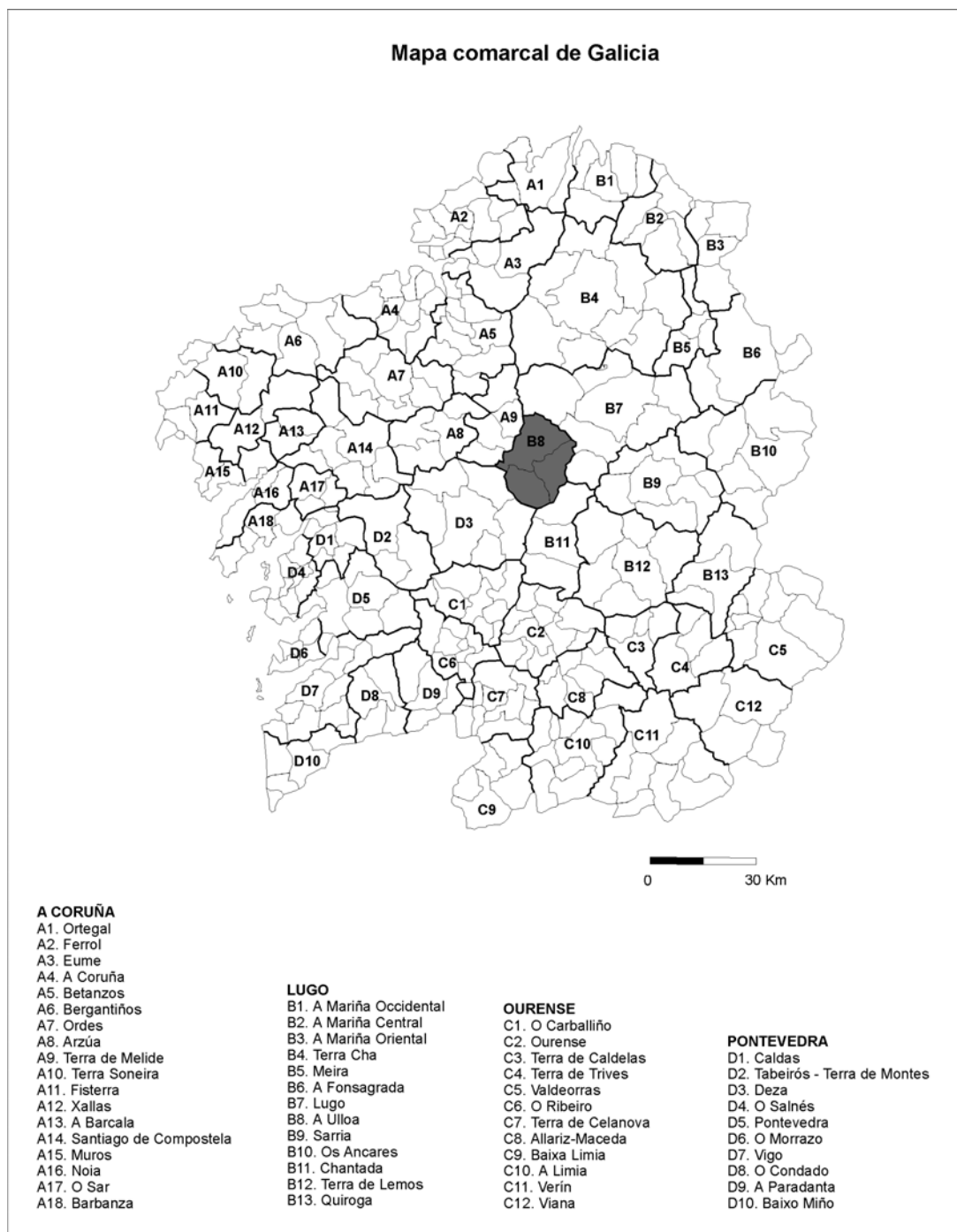
4.6.3. Identidade e Proceso de comarcalización

4.6.4. Localismo e comarcalización: Críticas e alternativas

Notas



MAPA 14: SITUACIÓN DE GALICIA NA PENÍNSULA IBÉRICA. SITUACIÓN DA COMARCA DA ULLOA EN GALICIA



MAPA 15: MAPA COMARCAL DE GALICIA

4.6.1. INTRODUCCIÓN (Ver mapas 14 e 15)

A relación entre a vila e o mundo global pasa nestes momentos en Galicia pola creación de comarcas e os procesos de comarcalización, mediante os cales se crean unhas novas entidades co gallo de intermediar entre o municipio e as administracións provinciais e supramunicipais (Autonomía, Estado, CEE). Desenvólvese así o artigo 40.1. do Estatuto de Autonomía de Galicia, e tamén o título preliminar do citado estatuto, sen embargo e como observaremos o actual desenvolvemento fai unha particular interpretación do citado texto, ao non concibir ás comarcas como entidades administrativas con plena capacidade de decisión sobre o seu territorio. Xeralmente a comarca non responde moitas veces a criterios administrativos nin xeográficos, senón que emerxen cando un grupo humano asume o feito de compartir uns vínculos ao redor dun espacio e adquire ese grupo humano certa autonomía, é dicir, o medio é en boa medida mental e cultural, e a comarcalización supón neste sentido unha nova ordenación cultural, un nicho ecolóxico-cultural.

Desde o punto de vista dos planificadores, a comarca susténtase primordialmente nun criterio xeográfico-economicista. A crítica antropolóxica⁽¹⁾ á primordialización deste criterio á hora de planificar baséase en que hai que contar co grupo humano no proceso de comarcalización e desenvolvemento, non coma o obxecto de destiño das nosas ideas planificadoras, senón máis ben creando unha dinámica sociocultural participativa que implique no proxecto á maioría de colectivos sociais posibles, se non queremos caer nun paternalismo ilustrado, perpetuar o sistema caciquil e/ou enfrontarnos a oposicións á comarcalización, como así sucedeu en moitos casos⁽²⁾. Polo tanto, creo que hai que entender que a comarca pode ser un ente afectivo, simbólico e identitario, baixo unha perspectiva sociocultural que hai que ter en conta á hora de planificar.

O concepto de comarca é un concepto español que responde ao concepto europeo de distrito e microrrexión; coa súa potenciación preténdese facerlles fronte aos problemas dos pequenos municipios, xa que non todos poden atender as súas obrigas; neste sentido a comarca serviría hipoteticamente para facer fronte á problemas económicos comúns, rendibilizando os servicios, dinamizando espazos e recursos desde dentro,

racionalizando o gasto e os investimentos. A comarca é un nivel de organización estratéxica que contribúe á procura de diñeiros da CEE (Proder, Leader, etc.) para desenvolvemento de rexións menos favorecidas ou obxectivo 1 como Galicia.

En Galicia, o artigo 27 do Estatuto de Autonomía posibilita a institucionalización e o recoñecemento xurídico da comarca como entidade intermedia propia de Galicia. O modelo de comarcalización que se está a aplicar en Galicia é un modelo, en teoría, descentralizado, non se trataría de crear unha duplicidade de servizos nen unha nova estrutura administrativa con máis burocratización, senón que se trata máis ben dunha coordinación supramunicipal e dunha coordinación de servizos. A comarca ou bisbarra serviría para organizar o desenvolvemento local e para racionalizar o gasto e os investimentos.

Noutro sentido a comarca supón unha reorientación das identidades locais, reorientación que, como veremos, implica problemas e tensións que dificultan o proceso de comarcalización, ao poñerse por diante a identidade municipal sobre a comarcal.

Nunha enquisa feita polo Consello de Europa⁽³⁾ ás rexións e federacións de municipios europeos, os propios municipios (61,11%) avogan polo seu mantemento como tales entidades, como elementos de referencia, preservando así a identidade municipal, aproveitando mellor os recursos e sendo conscientes do desbalde froito da descoordinación: queren racionalizar o gasto.

En Galicia os planificadores, principalmente xeógrafos e economistas, ante o que consideran unha perda actual de vixencia da parroquia pretenden potenciar as comarcas como entidades supramunicipais que lideren un proceso de desenvolvemento, pero non son comarcas administrativas do que se está a falar, quero insistir nesta idea para distinguir o caso galego doutros casos. O Plan de Desenvolvemento Comarcal de Galicia, "segundo establece a Lei 7/1996 do 10 de xullo, determina a organización territorial de Galicia co gallo de implantar un modelo de desenvolvemento a través dunha actuación territorial baseada na dinamización dos recursos endóxeos e das iniciativas locais"⁽⁴⁾. O obxecto fundamental deste plan é, segundo o discurso das administracións públicas, a planificación socioeconómica e a ordenación do territorio, xunto coa

coordinación das distintas administracións e dos investimentos públicos nas comarcas.

Neste particular observaremos algúns dos problemas culturais que xorden neste proceso, e de xeito central pero metafórico, o papel que xogan as vilas da comarca da Ulloa, a creación da comarca da Ulloa e da identidade comarcal como exercicio de re-creación das interrelacións entre a cultura local e a cultura global. Finalmente analizaremos algunhas críticas aos localismos xurdidos no proceso de comarcalización, e tamén estudiaremos algunhas alternativas ao propio proceso de desenvolvemento comarcal.

4.6.2. SOCIOCENTRISMO E IDENTIDADE

"Galicia está sementada de carteis e indicadores onde as respectivas cidades ou vilas ou pobos proclámanse capital de algo"
(Manolo Rivas: Galicia Bonsai Atlántico).

A identidade ten unha das súas expresións no sentimento de pertenza a unha determinada comunidade, nas súas expresións cristalizan as percepcións de identificación e de diferenciación respecto a outras comunidades. Con respecto a outros grupos humanos e territorios e tomando como centro a propia comunidade son elaborados mensaxes sociocéntricos u etnocéntricos⁽⁵⁾ pero tamén actitudes comportamentais, nun sistema relacional que expresa a identidade e a diferencialidade do propio grupo fronte a outros. O sociocentrismo é un fenómeno cultural que supón unha diferente valoración moral do propio grupo respecto a outros, está baseado na crenza e no sentimento de pertenza ao propio grupo, considerado valorativamente mellor que outros fronte aos cales se establece a relación e o punto de comparación. As modalidades dos mensaxes sociocéntricos que xera un determinado grupo poden ser emitidas en diferentes contextos de situación. A tipoloxía formal do folklore tradicional pode variar entre alcumes de grupo ou seudoxentilicios (ex.: "jolines"), ditos e refráns ensalzatorios do propio pobo ou insultantes do grupo rival que adoitan expresar unha actitude de rexeitamento ou crítica do outro (ex.: "En Ligonde (Monterroso) leva pan que che abonde, e coitelo para o cortar porque non cho han de dar"). Outros tipos formais son as coplas recitadas ou

cantadas⁽⁶⁾ en contextos festivos ou de reunión, os contos, os pregóns e relacións poéticas. Pero alén destas expresións folklóricas da identidade, nas cales se descubren valoracións e actitudes sociocéntricas, existen outro tipo de expresións e afirmacións da identidade local nas cales se manifesta o sociocentrismo, estas expresións teñen lugar en diferentes contextos de situación. Observemos agora algunhas destas expresións no que afectan á rivalidade entre as vilas da comarca da Ulloa e á creación dunha identidade comarcal, creación dificultada polas propias identidades locais e a rivalidade entre as mesmas.

En primeiro lugar o que pretendíamos averiguar é o grado de percepción dunha posible identidade comarcal de base, e tamén a percepción do nivel acadado pola dinámica de comarcalización desde principios dos 1990, polo tanto o noso interese radica en facer unha aproximación á maneira como se constrúen as identidades comarcais e os problemas que dita construción conleva. Unha enquisa realizada en xuño de 1994 plantexaba entre outras moitas, dúas cuestións de interese, a cabeceira comarcal da Ulloa e a vila da Ulloa considerada máis importante, vexamos como responderon os palenses:

A) Cal é a cabeceira comarcal, a capital da comarca da Ulloa?.

Palas de Rei	42%
Non saben, non contestan	22%
Monterroso	9%
Aínda non se sabe	6%
Lugo	5%
Chantada	4%
Lugo e Chantada	2%
Palas e Monterroso	1%
Ningunha	1%
A este paso Palas de Rei non	1%
A parroquia de San Vicente	1%
O alcalde	1%
Hacia Sambreixo	1%
Antas ou Monterroso	1%
Máis ou menos iguais	1%

Santiago	1%
Taboada e Palas	1%

B) Que vila é máis importante: Antas, Monterroso, ou Palas?.

Palas de Rei	3%
Palas	59%
Monterroso	30%
“Monterroso e Palas por aí andan”	5%
“Depende de como o mires”	2%
Non contestan	1%

Se esto fose un concurso, das respostas dadas á pregunta sobre a cabeceira comarcal, teríamos que premiar só seis, pois esas foron as persoas que afirmaron que nese momento (xuño de 1994) non existía unha cabeceira oficial da comarca da Ulloa (formada por tres concellos presididos por tres vilas). A pesar do dito, o 42% dos entrevistados manifestaron que era Palas de Rei, ou que lles gustaría que fose a capital da comarca da Ulloa, onde por outro lado é onde provisoriamente ten a súa sede a Fundación “A Ulloa”, organismo que desenvolve o Plan Comarcal. Outras afirmacións a ter en conta, son as dos que non saben ou non contestan (un 22%), e a dos que afirman que a capital é Monterroso (un 9%). A experiencia da enquisa e o traballo de campo demostroume como a xente da zona non dispón de gran información sobre o proceso de comarcalización, respondendo e adoptando actitudes como:

1. A grande maioría non ten conciencia do que é ou pode significar a creación dun ente como a Comarca, nen en que grado do proceso de comarcalización estamos.
2. Moitos sectores vilegos (42%), a pesar do pouco coñecemento do proceso de comarcalización mostran o seu interese e desexo porque a vila de Palas sexa a cabeceira da comarca da Ulloa, conscientes do beneficio que esto puidera supoñer.

3. Elaboran (como veremos) estereotipos sobre a maior importancia da vila de Palas con relación á vila de Monterroso, principal opoñente na loita por conquistar a cabeceira comarcal.

Lograr a cabeceira comarcal, segundo os habitantes da comarca, pode supoñer unha maior e mellor dotación de servizos públicos e un crecemento socio-económico da vila, pero a racionalidade planificadora moderna cicais faga un reparto racional de servizos entre os tres concellos, para o cal terá que buscar un consenso que choqa cos intereses das identidades locais. A seguinte cuestión, en relación coa anterior, parte da existencia dunha xerarquía simbólica entre as tres vilas da comarca da Ulloa (Antas, Monterroso e Palas). Como puidemos ver nas respostas á pregunta "B)", un 62% dos entrevistados sinalan Palas como a vila máis importante en relación con Monterroso e Antas de Ulla, pola contra Monterroso é percibida como máis importante por un 30% dos palenses, e Antas de Ulla case desaparece do eixe das súas respostas. Significativo é que nesta cuestión non houbo lugar para respostas do tipo "non sabe, non contesta" e a grande maioría dos entrevistados fixeron unha afirmación explícita. Na histórica rivalidade da vila de Palas coa de Monterroso, na actualidade o significado que para os palenses ten a vila de Monterroso é no nivel simbólico o de un "outro", un outro que para algúns palenses está superando á vila de Palas en que ten "máis vida", e esa vida significa que Monterroso é considerada unha vila máis comercial, con maior urbanización física, con máis industria, máis poboación e en resume máis moderna que a vila de Palas. Esta postura do recoñecemento do outro como superior dentro dunha xerarquía ten a súa expresión en discursos do tipo:

"Hoxe mesmo Monterroso. Ten máis vida, é máis comercial e urbanísticamente medrou máis". "Por desgracia Monterroso". "Monterroso. É máis grande, ten máis industria, e medrou moito". "Monterroso ten máis habitantes". "Monterroso é máis grande ca Palas". "Monterroso está máis adelantado hoxe". "Máis casas ten Monterroso, pero ten moitas vacías, teñen máis cuidado, con gusto; máis habitantes ten Palas, pero as edificacións non teñen gusto."

Por outra banda a postura sociocéntrica que valora unha superioridade da vila de Palas con respecto ás outras da comarca da Ulloa é unha postura

maioritaria na vila de Palas, trátase dunha afirmación de profundos sentimentos arraigados na memoria colectiva reproductiva, así se expresan moitos palenses:

- "¿Obxetivamente?, Palas". "Palas, eso non se pode comparar". "Máis grande sería Monterroso, pero ponlle Palas". "De habitantes din que é Monterroso, pa min é máis importante Palas". "Palas, por mui ben comunicados". "Pa min é Palas porque vivo aquí, máis evolución ten Monterroso". "Foi sempre Palas". "Palas de Rei por el Camino de Santiago". "Palas, claro, non hei decir o dos outros, ten máis habitantes". "Palas, con máis habitantes, e de extensión tamén, son de Palas e teño que decir Palas". "Eu tería que decir Palas pero seguramente sexa Monterroso".

Estamos ante expresións de construción e defensa da propia identidade local, aínda recoñecendo ao outro (a vila de Monterroso) e incluso recoñecendo o seu maior progreso comparativo, o que importa é o proceso de diferenciación, a similiariedade interna do grupo fronte e oposto a un definido como "diferente". Neste sentido a manipulación do discurso cumpre ese obxectivo retórico, así o tamaño da poboación e a escala territorial son unha constante manipulada discursivamente cunha intencionalidade oculta a primeira vista, que é a de ensalzar a propia comunidade incluíndo todo o concello, o tamaño é unha magnitude comparativa entre vilas veciñas e connota riqueza, potencia económica e administrativa, con elo se está a expresar implicitamente a independencia e superioridade respecto a outras vilas. As rivalidades identitarias entre os dous concellos, os alcaldes, as dúas vilas e as súas xentes teñen tamén manifestacións e expresións que recurren a estereotipos sociais:

"Ai esos (os de Monterroso) son unhos animalións, uns auténticos brutos, jope tío, nacidos en un monte, de verdad eh, hombre hay excepciones pero la mayor parte son más tontiños... idem (os de Antas), bueno, igual a los de Monterroso tío, hay de todo pero...".

(Muller, 18 anos, 1-1-1996)

"... porque a la gente no la conozco así, el pueblo y eso, tienen fama, los de Monterroso tienen fama de ser gente muy bestia y muy animal y muy así, pero, non sei".

(Muller, 23 anos, 1-1-1996)

Esta cualidade pexorativa de "brutos" e "animais" está moi xeralizada en diversas culturas, é un auténtico cliché, a intencionalidade deste tipo de discursos sociocéntricos nos cales se inserta é burlesca cara a poboación de referencia e pretende pasar por histórica esa cualidade. Son exo-valoracións das vilas rivais baseadas nun proceso de des-humanización do outro. A cualificación alude a modos colectivos de comportarse en acontecementos moi particulares e adoitan entenderse como modos de ser e rasgos do carácter. Estes estereotipos operan coa distancia social fronte ás vilas rivais e unha subhumanidade adscrita ás mesmas. Entre os compoñentes concretos que se inclúen no estereotipo de "brutos" destaca a exclusiva utilización da forza física para a solución de problemas técnicos, pero tamén o non correcto uso de determinados símbolos pola vila rival pode ser obxecto de burla:

`...sempre fomos máis aldeanas as de Palas, que en Monterroso arreglábanse e ían co bolso, pero en Palas levar o bolso estaba mal visto, pois logo dicían: e mira, esa quere parecerse ás de Lugo...´

(Muller, 38 anos, 16-1-1996)

Pero dentro do esquema relacional entre os tres concellos da comarca da Ulloa e as súas tres vilas en xeral non só se producen discursos sociocéntricos de superioridade respecto ao outro, senón tamén discursos de inferioridade e tamén de igualdade na diferenza (como veremos nas críticas ao localismo exacerbado). Competitividade e cooperación son dúas estratexias utilizadas polos tres concellos en diferentes contextos de situación, un exemplo moi destacado sucedeu coa organización da feira do queixo da Ulloa, que uns anos é unificada e acordada polas tres institucións municipais e outros anos prima a división entre Palas e Monterroso, celebrando cadansúa feira do queixo por separado. O recordo dos vilegos máis vellos expresa constantemente esa nostalxia con respecto ao pasado, pasado da posguerra na cal a vila de Palas parece ser que tiña unha preeminencia sobre as vilas do seu contorno, "todo

Monterroso, Antas e Melide viña a Palas" sinalaba un informante. Pero a situación actual deu un xiro a ese esquema relacional e na actualidade o esquema relacional complicouse, dese xeito e tomando como punto a comunidade de Palas, con respecto a Monterroso hai certo complexo cultural de inferioridade e competencia, fronte a Antas de Ulla hai un complexo de superioridade e cooperación, e fronte á veciña vila de Melide (A Coruña) existe certa subordinación (inferioridade) e cooperación. A vila de Melide, aínda que non membro íntegro da comarca da Ulloa supón un espello cultural a imitar pola vila de Palas, é unha fonte de exemplos á hora de organizar moitas actividades, o seu asociacionismo é idealizado polo seu dinamismo, tamén os seus mercados dominicais na praza, as súas festas, os seus pubs etc. pero tamén se toma como ideal a caracteroloxía dos seus habitantes, así o expresaba un informante:

"Traballadores, abren ás sete da mañá e non cerran, por non decirche están sempre traballando".

(Home, 45 anos, 17-1-1996)

En canto á imaxe de superioridade que se ten na vila de Palas a respecto de Monterroso ten que ver con ese 30% de vilegos que na enquisa da que falabamos anteriormente sinalaba como vila máis importante da comarca a Monterroso:

"...son más listos ca nos eh, porque volvemos ao mesmo, aquí témolo maná feito...".

(Home, 45 anos, 17-1-1996)

E a superioridade da vila de Palas concebida respecto á vila de Antas é unha superioridade subxectiva que tende á cooperación entre iguais (ex.: feiras do queixo), sobre todo porque nas dúas comunidades se percibe como rival a Monterroso, contra a que compiten na apropiación de recursos pensados polos locais como escasos, limitados e necesarios para asegurar a reprodución sociocultural.

"É un pueblo (Antas) que vexo que vai pa arriba, además gústame o pueblo,...".

(Home, 45 anos, 17-1-1996)

Un exemplo recente de loita contra esa subordinación cultural e simbólica foi a loita emprendida polas xentes de Antas de Ulla contra a supresión da Educación Secundaria Obrigatoria (E.S.O) na vila e o traslado dos alumnos do seu instituto ao de Monterroso, foron eles quen encabezaron as máis furibundas protestas e manifestacións na provincia de Lugo e en Galicia, liderando un movemento popular de oposición á perda do que consideraban o seu dereito. Este feito tamén hai que interpretalo como un choque máis da construción identitaria comarcal coas identidades locais que frean o proceso de comarcalización.

¿Que sentido ten trabar a recente comarcalización? En primeiro lugar temos que considerar que o proceso de comarcalización que se nos “vende” agora xa tiña principiado nos anos 1980 cando se organizaron en Galicia os servizos sociais, os servizos veterinarios, educativos, de saúde, xudiciais, de emprego, etc. Todo elo co obxectivo de achegar os servizos ao cidadán, nunha Galicia chea de núcleos de poboación moi dispersos, o que encarece moito os servizos. Esas diferentes comarcalizacións levaron a compartir servizos con diferentes concellos seguindo criterios dispares e descoordinados. O sentimento que esto xerou nas persoas foi desacougador, porque cada servizo esixía ter un mapa sociocognitivo diferente, isto motivou un refuxio na propia identidade local, e calquer novo servizo pasou a ser xulgado seguindo un modelo sociocéntrico. Un exemplo etnográfico, vivencial e sentido na vila de Palas é a obrigatoriedade de utilizar a oficina do INEM (agora Servicio Galego de Colocación) de Chantada (sur da provincia de Lugo), unha vila moi distante e mal comunicada coa de Palas, ademais de xerar pouco emprego; as alternativas de preferencia eran as da cidade de Lugo e a da vila de Melide (provincia da Coruña). No primeiro caso as boas comunicacións e as oportunidades de emprego facían que os desempregados tiveran unha residencia ficticia en casa dalgún familiar ou amigo na cidade de Lugo, xa que ofrecía mellores oportunidades de emprego. No segundo caso, Melide está situada a 15 quilómetros da vila de Palas, dispón dunha oficina de emprego moi importante, e mantén intensas relacións socioeconómicas con toda a Ulloa (provincia de Lugo), a pesar diso o criterio xeográfico e de residencia obriga ás persoas a censarse na oficina de emprego de Chantada.

En segundo lugar as trabas á comarcalización teñen un importantísimo significado político. A idea inicial dos planificadores era crear unidades pseudo-administrativas maiores que os concellos, porque desa maneira poderían ser máis eficientes e obter maiores beneficios das economías de escala, é por ese motivo que en moitos países europeos se unen pequenos municipios. Pero en Galicia, esa idea choca cos poderes municipais das cidades e das vilas, e tamén cos presidentes das deputacións provinciais. As comarcas supoñen para eses poderes o risco de perder peso político, e para solucionar ese problema evitando o conflito os planificadores non crearon comarcas interprovinciais, nen tampouco comarcas administrativas de ámbito supramunicipal, a pesar de que ás veces os orzamentos dos entes comarcais superan os dos propios concellos. Ese tabú da creación de comarcas interprovinciais plasmouse graficamente no Mapa Comarcal de Galicia. No caso concreto da Ulloa, cando se describen as relacións de mercado ocúltanse as relacións de toda a Ulloa con Melide (provincia da Coruña), Agolada e Lalín (provincia de Pontevedra). Así, todo bon mapa é unha boa representación do poder, neles tamén deixan de se representar as futuras cabeceiras comarcais, evitando así un maior sociocentrismo. Nese mapa tamén se “naturaliza” a identidade comarcal a partir das etiquetas “comarcas naturais” e “áreas funcionais”, esta estratexia serviu para lidar en parte co sociocentrismo e os intereses políticos, pero creo que xa ficou máis que demostrado o dominio da natureza pola cultura, e como as lóxicas culturais de construción das identidades están inmersas en sistemas de valores, procesos sociais, históricos e políticos.

Acabamos de analizar as xerarquías simbólicas entre as vilas do centro de Galicia, e as dificultades de creación dunha identidade comarcal supraparroquial e supramunicipal. Asistimos ao intento de crear unha mudanza nos mapas sociocognitivos dos galegos pero sin estudar os mesmos, nen tampouco os seus desexos para prospectar o futuro. Seguidamente analizaremos diacronicamente o proceso e cambio deses mapas sociocognitivos e o papel que os axentes sociais están a ter na conformación dos mesmos.

4.6.3. IDENTIDADE E PROCESO

A Identidade é un concepto estratéxico inmerso en procesos de construción social, non é unha esencia inmutable, senón un proceso no cal se redefine constantemente o grupo, ese algo que teñen en común, iso que comparten está inmerso en procesos sociais e históricos. No caso que nos ocupa o actual concello de Palas tiña no Antigo Réxime varias xurisdicións⁽⁷⁾, a maioría das cales pertencían ao señorío de Monterrei: A Ulloa, a máis grande en canto a parroquias que a integraban, Augasantas, Carteire, Érmora, Vilar de Donas, Moredo e Vasadre. Pero xa no 1821 os primeiros concellos constitucionais foron: Ulloa, Vilar de Donas e Augasantas, que pertenceron ao partido xudicial de Melide ata o 1822, data na cal, coa división de España en provincias, pasan a pertencer os tres á provincia de Lugo e ao partido xudicial da Ulloa.

A maioría das parroquias do actual concello pertencían daquela ao Concello da Ulloa. Posteriormente, no ano 1840, fíxose unha reforma na organización municipal da provincia de Lugo; suprimíronse moitos concellos e creouse o de Palas de Rei, que incluía os antigos termos de Ulloa, Vilar de Donas e Augasantas. Nese mesmo ano Palas pasa tamén a formar parte do partido xudicial de Chantada, despois de formar parte do de Taboada durante un breve período (1834-1840). A partir de todos estes cambios no territorio municipal non é difícil imaxinar as diversas pegadas que deixaron sobre a identidade dos grupos, dese xeito aínda hoxe permanecen na memoria dalgunhas persoas algúns recordos transmitidos polos seus antergos a través da oralidade, e por eso din que o Pazo da Ulloa "foi cárcere" e "foi xulgado", "alí cerca había feira no campo das tendas".

A documentación histórica achega novas e interesantes pistas para afondar no proceso histórico de construción das identidades municipais, pero non é agora o meu obxectivo pescudar nela. O meu obxectivo é mostrar cómo o actual proceso de comarcalización supón algo máis que un programa de desenvolvemento comarcal: supón un proceso de construción da identidade comarcal que entra en xogo creativo coas identidades municipais presididas polas vilas. Neste sentido a construción da comarca da Ulloa supón un paso máis de redefinición das identidades locais. En primeiro lugar, o que pretendía averiguar desde o punto de vista "emic" é o grao de percepción dunha posible

identidade comarcal de base. Unha enquisa⁽⁸⁾ deu, en síntese, o seguinte resultado:

A que comarca pertence Palas?.

Á da Ulloa	64%
Á de Chantada	17%
Non saben, non contestan	12%
Á de Lugo	4%
Á de Monterroso	1%
Á de Palas	1%
Á de Augasantas	1%

Como poñen en evidencia os palenses a comarca da Ulloa é percibida como o referente simbólico da identidade comarcal. "Chantada" é unha resposta dada xeralmente polos maiores de 60 anos, que evoca o pasado(que semella continuar) e pon de manifesto aínda máis a importante relación que tiveron con esta vila ao sur de Palas os vellos, Chantada era a capital do partido xudicial que leva o seu mesmo nome, e ata fai pouco era un importante centro administrativo e xudicial, "de alí viñan cobrar a contribución" di un informante (home, 82 anos). Chantada significaba para as xentes da zona un espacio neutral no cal se gañaban ou se perdían os preitos, un espacio de batalla cos veciños, o espacio da razón e da xustiza, pero tamén de gastar os cartos cos avogados e as testemuñas falsas.

Dentro do grupo dos que non saben ou non contestan (12%) predomina maioritariamente o grupo dos mozos. Pero tamén hai que destacar que un 36% dos entrevistados non perciben a Ulloa como comarca de referencia, isto pon de manifesto que a creación da identidade comarcal é un proceso lento que xoga cos intereses das identidades municipais. A continuación pretendo mostrar, nas súas liñas xerais, ese proceso, pero quero comezar amosando algúns datos de contexto que situen mellor o problema da comarca ou bisbarra da Ulloa. A Ulloa está situada no centro de Galicia e está integrada por tres concellos da provincia de Lugo (Antas de Ulla, Palas de Rei e Monterroso), que contan cunha poboación aproximada de 12.000 habitantes distribuídos en 101 parroquias e 502 entidades de poboación. A comarca da Ulloa ou Alto Ulla é

eminentemente gandeira, cunha especialización en gando vacún. O seu clima oceánico-continental e a súa orografía de montaña media incidiron e inciden na formación dun nicho ecolóxico e unha paisaxe antrópica que presenta certa unidade e continuidade. O problema da capital da comarca ou cabeceira comarcal é un problema por resolver, pero que nalgúñas publicacións⁽⁹⁾ se resolve sinalándoa como compartida entre a vila de Palas e a vila de Monterroso. O certo é que aínda hoxe o problema está sen solucionar, pero ao longo da última década a rivalidade entre as dúas vilas tivo numerosas expresións de concorrencia. Esta rivalidade é xa continuación da existente en épocas pasadas e está a dificultar por un lado o proceso de creación da comarca como entidade, e por outro o proceso de construción dunha sólida identidade comarcal. Unha das expresións desa rivalidade tivo lugar a mediados dos anos oitenta deste s. XX, con motivo da elaboración pola Xunta de Galicia do novo "Proxecto de Mapa Sanitario de Galicia", un dos primeiros proxectos comarcalizadores, o cal asignaba a Monterroso a categoría de cabeceira de comarca sanitaria, Monterroso argumentaba:

"Para la localización del centro de una comarca hemos de tener en cuenta, además de la situación geográfica, la distribución de la población, las vías de comunicación y los medios ordinarios de transporte, amén de otras muchas que estimamos que el Mapa Sanitario de la Comunidad Autónoma de Galicia contempla con toda veracidad y detalle".

Pola súa banda o Concello de Palas argumentaba en contra de tal asignación do seguinte xeito:

"Todo servicio público debe estar en función del usuario y no el usuario en función del servicio... la centralidad geográfica y las exigencias del crono se verifican plenamente en Palas de Rei como cabecera de esta zona".

Monterroso defendeu a súa capitalidade argumentando a súa preeminencia en canto a servizos educativos, comercio máis especializado e sobre todo servizos agropecuarios propios dunha auténtica cabeceira comarcal rural. Era así como Monterroso pretendía ir máis alá e conseguir a capitalidade da comarca logo de ser nomeada cabeceira comarcal sanitaria. En xogo estaban

os intereses da vila por se centralizaren nela determinados servicios para toda a comarca, o que podería supoñer o aseguramento da propia supervivencia da vila e un novo impulso socioeconómico cara adiante.

Pola súa banda o contradiscurso de Palas estaba baseado na súa preponderancia no número de servicios financeiros, no servicio de asistencia sanitaria, a súa nodalidade comunicativa, o seu subministro de butano e o seu maior censo gandeiro. A opinión que merece ao Concello de Palas a feira dos Santos de Monterroso (Feira Anual do 1 de Novembro) é a seguinte:

"... propaganda periodística aparte, ha perdido mucha importancia al mermar notablemente el ganado equino por la mecanización del campo".

O resultado final foi que a cabeceira comarcal do mapa sanitario repartiuse entre as dúas vilas, e aínda hoxe se discute por cál delas obterá un aumento do seu servicio sanitario coa instalación dun P.A.C. (punto de atención continuada).

É esta unha rivalidade que expresa un sociocentrismo mutuo entre as dúas vilas, pero esta rivalidade tamén tivo ao longo da década outro centro de disputa moi importante, trátase das feiras de exaltación gastronómica do queixo da Ulloa. No ano 1989 Monterroso celebrou a "Primeira Feira do Queixo da Ulloa" sen acordalo cos outros dous concellos, a pesar da preeminencia gandeira e queixeira destes. E nesa liña de rivalidade continuou ata o 1992, ano en que Palas de Rei celebrou a súa "Primeira Feira do Queixo da Ulloa" (9-2-1992), ao tempo que polas mesmas datas Monterroso celebraba a cuarta (16-2-1992).

Pero a estratexia da rivalidade identitaria bateu cun atranco ante o anuncio da Xunta de incluír a Ulloa na comarca de Lugo, con cabeceira comarcal en Lugo⁽¹⁰⁾. Esta información provocou un cambio de estratexia identitaria, e, ante o que consideraban unha ameaza para os intereses comarcais e municipais, os tres concellos reaccionaron opoñéndose á medida. Foi entón cando se volveu falar dunha identidade comarcal compartida sustentada historicamente, dunha "comarca natural", de "problemas e inquietudes comúns". Foi entón cando este feito se interpretou como unha ameaza aos intereses identitarios locais e se adoptou unha estratexia unitaria.

Dese xeito unha asociación veciñal recolleu sinaturas a favor da creación da entidade comarcal da Ulloa. A postura de unidade entre todos os líderes políticos locais e o apoio dos veciños motivou a rectificación do Plano comarcal da Xunta de Galicia, que en seguida sinalou que non habería inconveniente en recoñecer a comarca da Ulloa como entidade. A estratexia de rivalidade experimentou outro cambio no ano 1993, no cal os tres concellos deciden cooperar e celebrar unha feira do queixo unificada⁽¹¹⁾ con pretensión de que sexa rotativa e de que se cree un padroado. Esta primeira feira unificada, ao mesmo tempo que intentaba dar un impulso á concesión da denominación de orixe para o queixo da Ulloa, é paralela ao proceso de comarcalización impulsado pola Xunta de Galicia, e concibiuse como un sinal de identidade comarcal ante a inminente constitución da comarca da Ulloa. O alcalde de Monterroso chegou a afirmar⁽¹²⁾:

"Se podrán conseguir servicios pagados por los tres "Concellos", que de otra forma son imposibles de abordar por un Ayuntamiento solamente".

Dábase así unha imaxe de aparente unidade e acordo entre os concellos e as vilas da comarca ante as institucións autonómicas. Un erudito local falaba xa dos "ulloáns"⁽¹³⁾ como denominación identitaria comarcal dos habitantes da Ulloa. Pero, ao mesmo tempo, a unidade comarcal mostrará quebras froito dos intereses locais. Monterroso non deixará escapar a ocasión para intentar reafirmar e expresar o seu liderato entre as vilas da comarca, e na mesma feira o concello repartiu bolsas co emblema: "Feira do Queixo de Monterroso". Esta actitude e postura mostra a estratexia de apropiación identitaria da vila de Monterroso, encabezada pola seu Concello (institución municipal), Monterroso pretende liderar a comarca e conseguir a cabeceira comarcal, dese xeito moitos monterrosinos argumentarán que son o centro xeográfico de Galicia ou que son a vila con máis habitantes das tres da comarca.

Ao mesmo tempo outro exemplo da súa reafirmación identitaria é a colocación dun sinal ás entradas da vila na que baixo o símbolo da bandeira da C.E.E. reza o lema: "Monterroso vila de Europa". Pero moitos palenses tamén aspiran a conseguir a cabeceira comarcal e entran nun xogo relacional de competencia identitaria con Monterroso:

"...nos temos que facer un esforzo para, e, i digo que, que con tódolos veciños de Palas, para que sexa Palas a que lidere a comarca da Ulloa, e donde estén a sede da Fundación i donde esteña a sede, dos posibles, e, beneficios que se van a, ou da, ou da posible ubicación no que vai a supoñer o tema da comarca".

(Home, 35 anos, 30-10-1994)

Tendo en conta estas reafirmacións da identidade local, en xogo creativo coa imaxe de aparente unidade comarcal dada na feira do queixo do ano 1993, uns meses máis tarde a instancias dos tres concellos e aprobado pola Xunta, vaise constituír o Consello Comarcal de A Ulloa⁽¹⁴⁾, formado por representantes dos tres concellos, a Deputación Provincial de Lugo e a Xunta de Galicia, cuns obxectivos básicos: a ordenación territorial da Ulloa e o desenvolvemento comarcal.

É así como desde esa data a comarca da Ulloa adquire carácter de "comarca piloto", categoría creada polos planificadores⁽¹⁵⁾ para definir os pasos previos á consolidación das comarcas, para o cal será necesario un estudio previo en que participen os axentes sociais da comarca. Os seguintes pasos consistirán na elaboración duns estatutos comarcais e na creación da "Fundación para o desenvolvemento da comarca da Ulloa" cun xerente como responsable da elaboración dun estudio previo sobre a comarca. A fundación comarcal servirá como entidade que intente xuntar os xogos de intereses municipais, dese xeito presentará unha candidatura⁽¹⁶⁾ ao plan Leader II da C.E.E. solicitando 1.500 millóns de pts para un proxecto de desenvolvemento comarcal.

Pero as rivalidades identitarias continuaron e o pleno do Concello de Palas⁽¹⁷⁾ vai solicitar en novembro do 1994 que Palas sexa cabeceira comarcal, de novo os xogos de intereses locais priman sobre a creación dunha identidade comarcal. Con todo e no medio desta rivalidade a feira do queixo, como unha das máximas expresións da identidade comarcal, celebrárase conxuntamente de xeito rotatorio durante tres anos(1993-95), ata que no ano 1996 Monterroso decide celebrala de novo por separado en clara aposta pola primacía comarcal: "simplemente estamos recuperando lo que es nuestro"⁽¹⁸⁾, chegará a dicir o alcalde. Pola súa banda Palas entrará en competencia coa de Monterroso celebrando outra baixo o emblema de "Feira do Entroido". Pero xa a mediados

do ano 1995 consolídase de novo a ruptura, e ante unha reunión do padroado da fundación comarcal á cal non asistiu o alcalde de Monterroso, este sinalará⁽¹⁹⁾:

"La sede de la fundación tenía que ser rotativa, pero aquí hay muchos localismos de Palas y Antas".

Tamén afirmará o encargo dun estudio xeográfico sobre a comarca "para que me digan cual es el centro de A Ulloa, ¿como va a ser Palas la capital, si está en un extremo?". Unha das chispas que acende de novo a rivalidade identitaria será a localización provisional no edificio do Concello de Palas de Rei da oficina do xerente comarcal⁽²⁰⁾. Así, a expresión do sociocentrismo identitario e a manifestación da súa primacía como vila rectora da comarca levará o alcalde de Monterroso a esixir que a cabeceira comarcal se establezca en Monterroso seguindo criterios "obxectivos e non políticos", ameazando que se isto non se produce deixará a fundación comarcal. Ao mesmo tempo ofrecen terreos gratis para construír a sede da fundación comarcal, pero volve a sinalar:

"Ha pasado un año y aquí no se ha invertido una sola peseta".

(Ob. Cit. Nota (19))

Estamos ante unha reafirmación das identidades locais, por riba das ideoloxías e os partidos políticos (recordemos que os tres alcaldes da Ulloa eran do Partido Popular). É así como toda a corporación municipal de Monterroso vai solicitar a capitalidade da comarca argumentando que son o centro xeográfico de Galicia e da comarca e tamén que Monterroso é a vila máis importante. Esta reafirmación sociocentrista da identidade ten a súa correspondencia na competitividade ofrecida pola vila de Palas de Rei. Así a corporación municipal en pleno acordará solicitar tamén a capitalidade da comarca para a vila de Palas. Outra das rivalidades identitarias entre os tres concellos e as tres vilas terá como obxecto de disputa a localización dun PAC (Punto de Atención Continuada), adxudicado a Palas nun anteproxecto da Consellería de Sanidade.

Pero ningún dos tres concellos vai querer pertencer territorialmente ao PAC do outro⁽²¹⁾: Monterroso argumentará que é o municipio con menor

regresión demográfica do sur de Lugo e coa poboación menos envellecida; Antas de Ulla porá o peso en que Palas e Monterroso teñen outros servicios como o instituto ou o centro de FP e, polo tanto, hai que repartir os servicios.

Varias son as reflexións sobre os principios de desenvolvemento defendidos por uns e por outros. Nuns casos a teoría seguida é o formalismo económico⁽²²⁾ (NOTA 22), e o principio defendido é o da concentración de recursos e servicios na vilas de maior escala, dimensión cualitativa e cuantitativa. Desde este punto de vista economizar e desenvolver significa administrar recursos escasos. Este principio está asociado ao de competitividade polos bens e servicios que se pensan limitados, escasos, e necesarios para a reprodución da propia comunidade, pero tamén ao de necesidade, que sempre se pensa infinita. Este principio condiciona unha actuación estratéxica que chega a situarse estruturalmente por riba de divisións entre o rural e o urbano, e entre partidos políticos do propio concello, unindo a todos nunha reivindicación identitaria municipal que utiliza argumentos metadiscursivos cheos de retóricas que moitas veces poderían ser utilizados por calquera dos tres concellos, como por exemplo a súa centralidade xeográfica ou as súas mellores comunicacións. É un momento de consolidación das identidades municipais, cando paradoxalmente ao mesmo tempo perden intensidade as identidades parroquiais.

Noutros casos, a teoría aplicada é o substantivismo económico⁽²³⁾, segundo o cal non hai recursos en extremo escasos, senón que o problema é o da súa xestión e redistribución. Nesta teoría, a tensión estrutural resólvese aplicando o principio de redistribución de servicios, investimentos, beneficios, etc., ligando este principio ao de cooperación e a unha estratexia solidaria que traiga riqueza para todos, solventando os desequilibrios territoriais. Coa aplicación destes principios preténdese crear e revitalizar institucionalmente unha identidade comarcal que no pasado non tivo demasiadas expresións identitarias de relación en común. Non obstante, a partir da revitalización institucional desde mediados dos anos 80 deste século XX, potenciáronse actos conxuntos de afirmación identitaria comarcal como as feiras do queixo da Ulloa. Outras expresións produto deste impulso institucional foron a obtención da denominación de orixe do queixo Arzúa-Ulloa⁽²⁴⁾ e a publicación dun folleto e un video turísticos. Por outra banda, a sociedade civil protagonizou outras

expresións identitarias comarcais que representan unha alternativa de unidade comarcal ante as rivalidades identitarias protagonizadas polos políticos. Algunhas destas expresións da sociedade civil foron a creación da asociación de produtores de queixo da Ulloa e a da asociación de agricultores ecolóxicos da Ulloa⁽²⁵⁾ xunto coa organización de dous festivais folklóricos comarcais na parroquia palense de Albá. Este tipo de expresións da sociedade civil mostran un camiño diferente e alternativo na creación e consolidación dunha identidade comarcal, mostrando unha sociabilidade que xunta intereses comúns e aspiracións futuras. Estas aspiracións perseguen o desenvolvemento equitativo, sostido e xusto de toda a comarca, sen divisións localistas, coas cales non están de acordo estes movementos alternativos que perseguen a consolidación e o respecto dun conxunto de valores ecolóxicos claves para o desenvolvemento futuro da comarca.

4.6.4. LOCALISMO E COMARCALIZACIÓN: Críticas e alternativas

O localismo, como exacerbación da identidade local en xogo dialéctico coa construción dunha identidade comarcal recibe numerosas críticas por parte de xentes que cren no proceso de comarcalización e no proceso de construción dunha identidade comarcal como resposta creativa ao proceso de globalización intensificado nas últimas décadas. Pero ao mesmo tempo esa construción identitaria recibe suxestións alternativas de grande riqueza cultural, propoñendo proxectos que son aspiracións de futuro, é a mesma identidade en proceso de construción, aquilo que vai condicionar e definir un "nos".

En primeiro lugar quero considerar as críticas ao localismo, un localismo que ten a súa expresión en discursos sociocéntricos municipais e que vai ser criticado desde o punto de vista "emic" polos propios habitantes da comarca da Ulloa. Hai que ter en conta que este peso da identidade localista é un dos factores que tradicionalmente limitou en Galicia o xurdimento dunha identidade supralocal (rexional ou nacional) máis alá de certos grupos intelectuais que mantiveron e fomentaron a concienciación sobre unha identidade colectiva galega. A crítica directa na Ulloa está a afirmar rotundamente unha postura encontrada co localismo e o sociocentrismo extremo:

"Os localismos levados a un extremo non son positivos para realizar cousas en común na comarca".

(Home, 29 anos, 29-12-1995)

“A comarca da Ulloa non está definida a partir dun centro, como por exemplo sucede coa do Ribeiro, senón que ese centro é múltiple, e hai enfrontamentos, xúntanse dous contra un, etc., pero a lóxica dos enfrontamentos agrava a crise xeral e os problemas”.

(Home, 29 anos, 29-12-1995)

Outras críticas descubren claves da política municipal, ao utilizar o localismo como argumento de voto político, así o expresaba significativamente unha persoa:

"Unha das cousas claras da política municipal e das eleccións municipais é: o noso concello vai a ser mellor có do lado... a dinámica dos carneiros,... o meu concello ten que ser o primeiro".

(Home, 36 anos, 29-12-1995)

Unha crítica fundamental consiste en desenmascarar a apropiación simbólica do que é común como diferente, así o expresaba unha persoa⁽²⁶⁾:

"...pois si ben é certo que a feira do queixo da Ulloa naceu en Monterroso, tamén é verdade que na nosa fermosa comarca, os mellores queixos saen dos pastos de Antas de Ulla e de Palas de Rei, así como dos de algunhas parroquias monterrosinas."

O exclusivismo e o diferencialismo extremo son unha estratexia de reafirmación identitaria que aquí se expresa a nivel local. É unha construción da identidade por oposición ao outro. Ocultamente mostran o desexo de reafirmaren diferencias (normalmente inventadas e construídas socialmente) e non de afirmaren aquilo que se ten en común: xa non só a tremenda humanidade compartida por todos os grupos humanos, senón os intereses comúns dunha comarca que se enfronta, en especificidade intracultural a problemas tamén comúns.

Pero se consideramos o contexto da emigración o peso da identidade local no mundo simbólico ten unha expresión diferente ás expresións das rivalidades municipais, é o caso da "Asociación de los naturales de Antas de Ulla, Monterroso y Palas de Rey" existente no Centro Galego da Habana desde fai varias décadas, que uniu a todos os emigrantes da comarca da Ulloa, aínda que mantendo o nome dos tres concellos que a integran. Por un lado amosa a pervivencia nos lugares de emigración das identidades locais, e por outro vemos como neste contexto é superado o nivel municipal e lógrase unha identidade comarcal; é un exemplo máis da instrumentalidade da identidade segundo as situacións e os contextos, lonxe dunha concepción primordialista, esencialista ou apriorística incapaz de interpretar os fenómenos socioculturais.

En segundo lugar quero considerar as críticas ao proceso de comarcalización na Ulloa, críticas que poden achegar nova luz ao proceso de construción das identidades locais e tamén a maneira en que estas se articulan politicamente, contando parcialmente coas xentes, que van servir a este novo "experimento" de desenvolvemento.

"Non ten sentido, non ten sentido, que no Patronato, que é o órgano de dirección da comarca, exista só unha persona do concello, e ¿quen son as demais personas?, é dicir, a Diputación con un representante, i sete delegados ou seis delegados das consellerías da Xunta de Galicia, e que vai, é dicir, a configuración da comarca i o órgano de xestión da comarca vai ser dirixido por persoas alleas á propia comarca i á propia realidade da comarca".

(Home, 33 anos, 3-11-1994)

"No Patronato da Fundación só existen representantes do Partido Popular, porque a comarca ten que responder á pluralidade, a comarca ten que ser, non un órgano partidario, senón un órgano plural, porque plural é tamén as distintas representacións que hai na comarca da Ulloa, esa é xusto a razón, esa é a xusta razón, e non podemos facer un órgano monocolor, nin unha Fundación ao servizo do Partido Popular, deso se trata... eso é o que non quero que sexa a comarca da Ulloa".

(Home, 35 anos, 3-11-1994)

Como podemos observar un dos centros das críticas diríxense cara á falta de pluralismo na composición da "Fundación para o desenvolvemento comarcal da

Ulloa", pluralismo entendido como representacións políticas plurais por algúns e por outros como representación tamén de determinados colectivos e axentes sociais da comarca. Estamos ante unha loita polo exercicio de poder e de toma de decisións. Estas decisións poden afectar decisivamente á comarca e moitos non queren que sexan tomadas por "foráneos", aos cales se lles acusa dun descoñecemento da realidade da xente da comarca e os seus problemas, ou dun coñecemento imaxinado e filtrado a través de datos e estatísticas da pantalla dun ordenador. De aí que a xente da Ulloa pida e reivindique unha maior participación e poder de decisión da sociedade civil no proceso de comarcalización que dunha maneira ou doutra lles afecta:

"A comarca ten que obedecer a unha representación plural, donde todo o mundo poida opinar, porque pode haber opinións, pode haber ideas, pode haber proxectos que señan do interés dos asuntos da comarca".

(Home, 35 anos, 3-11-1994)

Os exemplos etnográficos que presento demostran como as fronteiras das culturas locais son cada vez máis permeábeis, e vense cada vez máis afectadas polas decisións exteriores das elites rexionais e estatais, que tentan controlar as racionalidades locais sen comprendelas siquer. Ante este aspecto da globalización, os locais reaccionan defendendo o "sentido do lugar"⁽²⁷⁾, máis autonomía local, a reconstrución do sentido de localidade, o retorno ás culturas locais reinventadas e o arraigo nun espacio cada vez máis encollido pola aceleración do tempo.

Outro dos puntos da crítica está en relación co anterior, e trátase da pouca información sobre a comarcalización que recibe e interpreta a xente da comarca, hai un ambiente de "secretismo" dime unha persoa da zona, que me pon de exemplo a pouca participación na redacción do Leader II (proxecto inspirado pola C.E.E.), "non miran polo labrego" dicíame unha persoa, e outra comentaba neste sentido:

"Nós esperamos que a administración veña á nosa casa a informarnos e a administración que a xente vaia a ela, total que non hai un achegamento todo o fructífero posible".

(Home, 27 anos, 14-6-1996)

Esta idea da falla de diálogo e negociación é unha constante queixa escoitada durante o meu traballo de campo na zona, a pesar de recibir bastante información, o problema está na unidireccionalidade da mesma, sempre de arriba a abaixo. As administracións públicas de todos os niveles –autonómico, estatal e europeo- estigmatizan ao administrado destes espazos rurais e rurbanos, e agora dinlle que o que vale é o turismo rural –entendido só como aloxamento pola administración autonómica-, que o anterior modelo agrario non serve –ex: produción de leite e de carne-, que ten que abandonar a explotación –a administración paga por iso-, o que crea no administrado unha sensación constante de crise, perplexidade, desprestixio e fracaso, nun momento paradoxal en que a agricultura é cada vez máis viable.

Finalmente quero considerar as alternativas que xentes da zona presentan a este proceso. Tento mostrar ben ás claras como a comarca é en tanto que se crea, unha nova “comunidade imaxinada”⁽²⁸⁾ na cal os seus membros (“ulloáns”) imaxinan que participan da mesma unidade. A primeira alternativa que se nos presenta é o reparto cooperativo de servizos entre as vilas da comarca xunto coa potenciación e a mellora dos mesmos.

"...baixo o meu punto de vista, pídennlle politicamente a un pueblo un instituto, bueno, baixo o meu punto de vista Palas de Rei non ten que ter instituto e acabouse, é decir, chegou onte Monterroso e ganoulle a partida a Palas de Rei e Monterroso ten hoxe un instituto pos cos seus 400 alumnos e cun bon instituto, pos Monterroso ten que ter o instituto da comarca e en Palas de Rei pos potenciar ao millor a FP, e ter unha FP, en vez de ter, administrativo i electricidad, pos que teña administrativo, electricidad, hostelería e cantería e non sei que máis, é decir, volvemos ao tema da comarca, Monterroso pos instituto, aquí un bon FP, en Antas un bon centro da Terceira Edad, así é como tíñamos que ser, é a miña opinión".

(Home, 45 anos, 17-1-1996)

"Non é posible ter tódolos servizos en todos os concellos, é irrentable, e de cara a un futuro poden entrar en decadencia e desuso pola despoboación existente".

(Home, 29 anos, 29-12-1995)

‘A lóxica positiva é poñerse de acordo e repartirse os servizos’ .

(Home, 29 anos, 29-12-1995)

Outras alternativas que se consideran teñen que ver coa dinamización social da comarca, a maior participación social no proceso de creación identitaria e o cambio de valores:

‘A solución pasa por dinamizar a comarca, invertir a dinámica, como exemplo temos o queixo da Ulloa, de cara á supervivencia das zonas rurais’.

(Home, 29 anos, 29-12-1995)

‘As inercias sociais poden ser rachadas polos concellos, non só polos que están no poder, senón polos que están na oposición, participando, animando a participar e rentabilizando politicamente as participacións’.

(Home, 34 anos, 29-12-1995)

‘È necesario un cambio de mentalidades, aínda que é un proceso lento, primeiro foron as cortes, logo pasouse a establos trabados e agora xa se fai estabulación libre’.

(Home, 29 anos, 29-12-1995)

O cambio de valores é unha alternativa pero tamén unha estratexia e unha finalidade deste proceso de reorganización do espacio que é a comarcalización. Esa mudanza pasa por dous tipos de conflitos:

1º. A nivel autonómico, pois as comarcas cuestionan os privilexios e o control das Deputacións Provinciais e dalgunhas Consellerías da Xunta de Galicia. É por iso, como xa vimos, que non hai comarcar interprovinciais.

2º. A nivel local, o aquí enfatizado, os concellos temen perder influencia e control sobre as redes clientelares de votantes, de aí os seus refuxios nostálgicos localistas que exaltan un sociocentrismo de tono esencialista. Ao mesmo tempo as relacións interpersoais entre as xentes da comarca de distinto concello son ás veces tensas e difíciles, explicadas moitas veces polas definicións culturais dos límites locais comunitarios e a dificultade en franquealos⁽²⁹⁾.

A mudanza tamén pasa pola creación de “imaxes-nos”⁽³⁰⁾ que desperten a memoria colectiva para constituír un sentimento forxado nunha identidade común que se reinventa a si mesma, pero este proceso de comarcagénese demorará en fraguar polos constranxementos que fomos analizando.

⁽¹⁾Ver por exemplo LISÓN ARCAL, J.C.(1993): "Reflexiones en torno a la comarca: El Somontano de Barbastro", en LISÓN ARCAL, J.C.(ed.): Espacio y Cultura. Madrid: Coloquio, pp. 33-49. E tamén GARCÍA, J.L.(1978): Antropología del Territorio. Madrid: Taller de ediciones J.B.

⁽²⁾Logo de publicarse a proposta do Mapa Comarcal de Galicia a mediados do mes de outubro de 1994, concedeuse o prazo dun mes para que os distintos axentes sociais presentasen as súas alegacións ao citado mapa. Isto conlevou diversas oposicións e intentos de reorganizalo. Na provincia de Lugo temos varios interesantes exemplos que creo que requiren dun estudio máis en profundidade, e dos cales só darei unhas someras notas:

-O concello de Friol opúxose pola perda de autonomía municipal. Solicitou a súa non inclusión na de Lugo e a formación dunha comarca en solitario. Tamén se opuxo á proposta do concello de Rábade de constituír a comarca sur da Terra Cha, xunto con Guitiriz, Begonte e Outeiro de Rei. Os motivos que alegou Friol para opoñerse a este intento de nova comarca é que Friol non comparte as vías de comunicación (N-VI, ferrocarril Madrid-Coruña, Autovía do Noroeste) dos outros municipios. Tamén alega que Friol é eminentemente agrícola e que os seus habitantes case non manteñen relación cos municipios propostos como bisbarra.
(El Progreso, 28-11-1996, p.14)

-O PP de Outeiro de Rei recela do poder das comarcas da Xunta, o grupo municipal gobernante alega que as comarcas poden converterse nunha administración paralela. Por iso solicitan que se articulen mecanismos para que non se perda a autonomía municipal e as súas competencias. O concello de Outeiro de Rei está dacordo con adscribirse á comarca de Lugo (como se propón no mapa de comarcalización) e rexeitan a proposta do concello de Rábade de formar con Begonte e Guitiriz a Comarca Sur da Terra Cha.
(El Progreso, 4-12-1996, p.16)

-O BNG de Meira non está dacordo co mapa comarcal "porque non contou coa opinión dos concellos". Xuntar Meira con Pol, Ribeira de Piquín e Riotorto pode ser perxudicial economicamente.
(El Progreso, 28-11-1996, p.14)

-Meira reclama unha comarca propia con Pastoriza e Castro de Rei.
(El Progreso, 27-11-1996, p.15)

-O concello de Pol non quere integrarse na comarca de Meira (Meira, Riotorto, Ribeira de Piquín e Pol), e si na de Lugo, por ser o "municipio de referencia".
(El Progreso, 30-11-1996, p.17)

-O concello de Portomarín fixo xestións para formar unha comarca propia, a do "Centro Miño", con Paradela, Guntín e O Páramo, que non aceptaron, e finalmente aceptou integrarse na comarca de Lugo.
(El Progreso, 29-11-1996, p.21)

-O Valadouro quere ter unha comarca propia con Alfoz, ou no seu defecto pertencer á de Viveiro, idea pola cal se inclina tamén Muras. Cervo tamén apoia entrar na de Viveiro.

-Burela aprobou que a Mariña sexa unha e non tres.

-Chantada non quere romper o actual partido xudicial, unindo a súa comarca coa de A Ulloa e o concello de Portomarín. Pero a Ulloa está máis satisfeita formando unha comarca independente.

-Baralla non está dacordo con integrarse na comarca de Lugo e quere incluírse na de Os Ancares.

(El Progreso, 27-11-1996, p.15)

Estas oposicións á conformación do Mapa Comarcal tamén ocorren nas outras provincias galegas, son por exemplo os casos de Noia, que se debate entrar na comarca do Barbanza ou na de Muros, e de Marín que quere pertencer á comarca do Morrazo e non á de Pontevedra.

Estamos tratando con expresións identitarias locais, que ante situacións efervescentes como esta emerxen con intensidade expresiva. Tamén é moi interesante considerar os conflitos entre os lindeiros municipais, na provincia de Lugo (Ver El Progreso, 27-11-1996, p.15) temos os seguintes casos: -Abadín/Vilalba, Vilalba/Xermade, Samos/O Incio. Tamén ocorren casos interprovinciais: Xermade (Lugo)/Monfero (A Coruña), e o caso particular de Os Peares, un territorio do sur de Lugo que pertence a 4 municipios (Pantón, Carballedo, A Peroxa e Nogueira de Ramuín) e a dúas provincias (Ourense e Lugo).

⁽³⁾Enquisa feita polo Consello de Europa, 61,11%. Dato facilitado por Andrés Precado Ledo, director do Gabinete de Planificación da Xunta de Galicia, nunha conferencia na cidade de Lugo en marzo de 1994.

⁽⁴⁾PRECEDO LEDO, A. (dir.)(1996): Proposta de Mapa Comarcal de Galicia. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia. Ver tamén:

-PRECEDO LEDO, A. e LÓPEZ COUSILLAS, J.L.(1993): "El Plan de Desarrollo Comarcal de Galicia. Un Modelo de Coordinación para el Desarrollo local integrado", en El Campo nº 127, pp. 285-296.

-PRECEDO LEDO, A.(1993): "Un modelo regional complementario de convergencia de desarrollo territorial: plan de desarrollo comarcal de Galicia", en PRECEDO LEDO, A. e VÁZQUEZ BARQUERO, A.(coords.): Desarrollo local y comarcalización. Santiago: Xunta de Galicia, pp. 181-218.

O Plan de Desenvolvemento Comarcal é un modelo de desenvolvemento rexional que parte da idea de que Galicia é unha rexión periférica de Europa, obxectivo 1 para a CEE. A inspiración está no artigo 130 c. da Acta Única que sinala o seguinte: "O Fondo Europeo de Desenvolvemento Rexional estará destinado a contribuir á corrección dos principais desequilibrios rexionais dentro da Comunidade por medio da participación no desenvolvemento e no axuste estrutural das rexións menos desenvolvidas e na reconversión das rexións industriais en decadencia." A resposta que o PDC dá desde 1992 a estes desequilibrios é a creación de un modelo de desenvolvemento dinámico e autosostido, onde as políticas se orienten a dinamizar os recursos endóxenos e a complementar os espazos intrarexionais. Ten como finalidade coordinar as administracións e articular as accións territoriais. A comarca funciona neste modelo como a unidade territorial estratéxica para lograr a coesión económica e social, a comarca é entendida como un ámbito territorial formado por un conxunto de municipios espacialmente contiguos que teñen unha coesión interna entre eles, baseada en feitos xeográficos, históricos, económicos, etc. Estratexicamente representaría en Galicia unha escala de xestión intermedia, un elemento corrector da litoralización e do despovoamento do interior galego.

⁽⁵⁾VELASCO, H.M.(1981): "Textos sociocéntricos. Los mensajes de identificación y diferenciación entre comunidades rurales", en RDTP XXXVI, p.84 e ss.

Teño tratado este asunto no meu libro:

-PEREIRO, X. (1998): Entre Asturias e Galicia. Antropoloxía da identidade e da alteridade. Santiago de Compostela: Editorial Lea.

⁽⁶⁾Ai Paliñas, Palas,
Paliñas de Rei,
desde que te vin
estou cheo de amor
ai Paliñas, Palas,
pobo encantador,
desde que te vin,

estou cheo de amor.

(Creada por emigrantes palenses nos anos 1960 e 1970 no seu retorno temporal a Palas)

Se ti viras o que eu vin,
alá arriba en Monterroso,
sete frades dun convento,
a cabalo dun raposo.
(Muller, 88 anos, 18-4-1998)

Outros mensaxes de identificación eran os seguintes: Os de Monterroso eran denominados “madamitos” e “folecheiros” (os que traían os sacos de cinza no Entroido, para protexer a cuadrilla). Os de Palas eran “momadas” e “pelegrins” (ligazón ao fenómeno da peregrinación a Santiago de Compostela). E dentro do municipio de Palas de Rei as identificacións entre parroquias utilizaban nomes xeralmente de animais como metáfora do seu comportamento cultural. Estas metáforas animais son un recurso de moitas culturas, e serven como predicado para que os suxeitos obteñan unha identidade, en Palas temos como exemplos:

“Os cucos”	Curvián
“Os ranchos”	Albá
“Os conexos”	Filgueira
“Os zorros” e “as meigas”	Marzá
“Os perdigós”	Orosa
“Os meigos”	San Cibrao da Repostería
“Os lobos”	Vilar das Donas
“As cabras”	Carballal de Xestrar e Moredo
“Os lagartos”	Cabana
“Os ratos”	Palas de Rei
“Os gorriós”	Vilareda

Informante: Muller de 88 anos, 18-4-1998

⁽⁷⁾FARIÑA JAMARDO, X.(1993): Os concellos galegos, parte especial, tomo VII(Ouroi-Pontedeume). A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza. Ver tamén:

-FERREIRA FERNÁNDEZ, X. A (2000): La comarca en la historia. Una aproximación a la reciente historia jurídica de la comarca. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.

⁽⁸⁾Enquisa de xuño de 1994.

⁽⁹⁾La Voz de Galicia, 16-12-1991, p. 8, Sección Galicia.

⁽¹⁰⁾Ver El Progreso, 16-2-1992, p. 9; 18-2-1992, p. 14; 1-3-1992, p.16.

⁽¹¹⁾O 21-2-1993 foi a I Feira do Queixo da Ulloa (unificada), (4 millóns de pts de orzamento).

⁽¹²⁾El Progreso, 15-2-1993, p.8.

⁽¹³⁾X.L. Otero Cebral en El Progreso, 21-2-1993, p.15.

⁽¹⁴⁾O día 25-5-1993, ver El Progreso, 26-5-1993, p.13.

⁽¹⁵⁾Gabinete de Planificación, dependente da Consellería da Presidencia (Xunta de Galicia), director: Andrés Precado Ledo, catedrático de Xeografía Humana da Universidade de Santiago.

⁽¹⁶⁾El Progreso, 25-11-1994, p.16.

⁽¹⁷⁾El Progreso, 13-11-1994, p.24; La Voz de Galicia, 1-3-1994, p.39, edición de Lugo. No 1932 creouse na vila de Palas a primeira fábrica galega de queixos e manteiga, “Leiriña”, e que xa etiquetaba os seus produtos.

⁽¹⁸⁾ El Progreso, 15-12-1995, p.13.

⁽¹⁹⁾ El Progreso, 27-6-1995, p.13.

⁽²⁰⁾ José Juan Gómez González, licenciado en Xeografía e Historia na Universidade de Santiago, natural de Olveda (Antas de Ulla), a súa procedencia fai aumentar os temores de Monterroso a non se converter en cabeceira comarcal. Actualmente é un dos responsables da xestión de 200 millóns de pts procendes do programa comunitario PRODER.

⁽²¹⁾ El Progreso, 20-12-1995, p.21; La Voz de Galicia, 31-12-1995, p. 37, edición de Lugo.

⁽²²⁾ FIRTH, R. (1974, or. 1967): Temas de antropología económica. México: FCE.

⁽²³⁾ POLANYI, K. (1994, or. 1977): El sustento del hombre. Barcelona: Mondadori.

⁽²⁴⁾ DOGA 7-11-1995: Declarou a denominación de orixe Arzúa-Ulloa, o que molestou algúns monterrosinos porque: "...la denominación Ulloa-Arzúa es un despropósito y poco afortunada. No pongo en tela de juicio la calidad de los quesos tanto producidos en Arzúa como en su zona de influencia, pero si que es del todo diferente al Queixo da Ulloa" (La Voz de Galicia, 24-2-1996, Especial Feira do Queixo, p.5.). De novo o sociocentrismo froito do descoñecemento do outro. Sete son as queixerías da Ulloa e máis de 20 as de Arzúa, a maior experiencia destas últimas xunto co problema da introducción en economías de escala foron as racionalidades que levaron aos produtores a crear esta unidade.

⁽²⁵⁾ El Progreso, 2-3-1995, p.21.

⁽²⁶⁾ La Voz de Galicia, 23-2-1996, p.41, edición de Lugo.

⁽²⁷⁾ FEATHERSTONE, M. (1997): "Culturas globais e culturas locais", en FORTUNA, C. (coord.): Cidade, Cultura e Globalización. Oeiras: Celta, p. 83 e ss.

⁽²⁸⁾ ANDERSON, B. (1991): Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso.

⁽²⁹⁾ Exemplos de tensións:

-Caso 1: Excursión de agricultores da comarca a unha UTP (Unidade Técnica Profesional) de Navarra. Os socios da cooperativa de Antas de Ulla non querían ir cos socios da cooperativa de Monterroso no mesmo autobús.

-Caso 2: Para a elaboración do vídeo da comarca o xerente da "Fundación A Ulloa" solicitou a unhas persoas, xóvenes de Palas de Rei, ser gravadas unhas imaxes facendo sendeirismo na Peneda (Monterroso), estas negáronse a ser gravados en Monterroso, pedindo e querendo ser gravados en Palas.

⁽³⁰⁾ Exemplos destas "imaxes-nos" son:

-Caso 1: A Fundación Comarcal inventou que a famosa escritora naturalista Emilia Pardo Bazán escribiu a súa obra "Los Pazos de Ulloa" inspirándose nos da comarca. Esta invención é divulgada constantemente en publicacións, internet, etc. Na realidade sabemos que se inspirou nos pazos do concello da Estrada (Pontevedra), en augas do Ulla Medio tamén denominadas a fins do s. XIX Ulloa.

-Caso 2: O Instituto de Educación Secundaria de Monterroso recreou en 1998 a publicación mensal "El Eco del Ulla", traducida ao galego como "O Eco do Ulla". O primeiro naceu a finais de 1920 en Monterroso para defender o Sindicato Católico Agrario, tiña periodicidade quincenal e recollía información dos concellos de Palas de Rei, Antas de Ulla, Portomarín, Monterroso, Taboada, Chantada e Carballo. "O Eco do Ulla" reorienta a súa atención á actual Ulloa (Palas de Rei, Antas de Ulla e Monterroso). Ver:

-TEIJEIRO FANEGO, M. P. e DE LA TORRE RIOYO, M. (1997): A prensa en Lugo: dous séculos de historia. Lugo: Deputación Provincial de Lugo, p. 316 e ss.

Capítulo 5: TEMPOS: A PERCEPCIÓN E INTERPRETACIÓN DO "CAMBIO"

5.1. TEMPO DE FEIRA: Tempo laboral e tempo de ocio

5.1.1. Introducción

5.1.2. Tempos e espacios

5.1.2.1. A modificabilidade dos espacios

5.1.2.2. Tempo de traballo

5.1.2.3. Tempo de ocio

3. Pasado, presente e futuro

Notas

5.2. TEMPO DE FESTA: As festas como fitos e índices dos "tempos"

5.2.1. Introducción

5.2.2. O calendario e a organización do tempo

5.2.2.1. O calendario actual

5.2.2.2. O calendario recordado

5.2.2.3. A dinámica do tempo

5.2.3. Organización festiva

5.2.3.1. O modelo organizativo

5.2.3.2. Críticas e valoracións do modelo organizativo

5.2.4. Tradición e modernidade

5.2.4.1. A interpretación do cambio

5.2.4.2. Crítica da modernidade: tradicionalizando

5.2.4.3. Aceptación da modernidade: modernizando

Notas

Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades,
Muda-se o ser, muda-se a confiança;
Todo o mundo é composto de mudança,
Tomando sempre novas qualidades.

Continuamente vemos novidades,
Diferentes em tudo da esperança;
Do mal ficam as mágoas na lembrança,
E do bem, se algum houve, as saudades.
(...)
(Luís de Camões)

5.1. TEMPO DE FEIRA: Tempo laboral e tempo de ocio

5.1.1. Introducción

5.1.2. Tempos e espacios

5.1.2.1. A modificabilidade dos espacios

5.1.2.2. Tempo de traballo

5.1.2.3. Tempo de ocio

3. Pasado, presente e futuro

Notas

5.1.1. INTRODUCCIÓN

As feiras da vila son algunhas das 6.044 que teñen lugar en Galicia⁽¹⁾, a súa importancia e os seus significados polifónicos permitirannos debuxar introspectivamente e comprender mellor o papel do tempo de mercado na vila, porque tal como Max Weber⁽²⁾ referiu o mercado constrúe cronotopos urbanos, e todo espacio urbano é unha "localidade de mercado".

A importancia que para os nativos ten a feira é constantemente posta de manifesto en diferentes expresións de variedade contextual. O seu sentido como tempo de intercambio comercial é regularmente posto de relevo:

"Casi sempre por vender ou comprar algo, incluso se iba hasta pa comprar un paraguas, porque non os había así nas tiendas coma ahora".

(Muller, 56 anos, 7-12-1995)

Pero este tempo comercial vén inmediatamente connotado e matizado por outros sentidos, un sentido central para os labregos da zona é o de espacio-tempo de información, entendida como orientación sobre o mercado económico (prezos, compradores, alzas etc.). Neste sentido a feira é un tempo privilexiado de intensa e importante comunicación para os seus protagonistas, así interpretaba este sentido central un informante:

"Á feira pois, vaise a comprar i a vender cousas, i a orientarse dos precios, claro, se tes algo que vender ou que comprar, ou antes da feira ou despois da feira, pra ir a outra feira máis... despois vén a de Mellí, e despois a de Monterroso, ... pois pa sabe-los precios e pa orientarse de como anda a cuestión".

(Home, 65 anos, 19-12-1995)

Máis adiante observaremos novos sentidos que insinúan unha feira como tempo de ocio e de intensa sociabilidade, no cal as xentes que viven nas aldeas "ocupan" espacial e temporalmente a vila. A vila cumpre na feira un dos seus roles culturais fundamentais, o de servir como espacio de servizos a unha ampla zona rural do seu contorno. A vila escenifica na feira o seu papel de intermediaria entre un mundo rural e un mundo urbano, ámbitos en contacto cultural entre os cales se debate a construción social do futuro. Asemade as

feiras contribúen a ordenar a cosmoloxía temporal nativa, e o seu exercicio é de suma importancia, como veremos, para a reprodución da propia vila. Pero agora quero comezar por aclarar dúas categorías nativas fundamentais, nas cales a numeroloxía se pon ao servizo da cultura como referente inmediato.

Dúas son as feiras mensuais da vila de Palas, a do día 7 e a do 19 ("o sete" e "o dezanove"). A "feira do sete" ou "o sete" é entendida como "mercado", como "unha feira pequena" en voz nativa, na cal só hai un pequeno mercado de verdura adoitan a dicir os palenses, espacio de transaccións que se localiza no Cruce, centro tradicional da vila, e que supón unha pequena variación na paisaxe cotiá da vida da vila. O "sete" é unha feira con menor participación que a do "dezanove", e de aí a súa categorización como feira menor:

"... a feira do sete é pequena, así como o dezanove sempre aumentou, o sete foi pa baixo".

(Home, 62 anos, 19-12-1995)

A paisaxe significativa desta variación do tempo cotiá está formada polos postos de polbo que se instalan na vila, postos instalados por xentes de fóra do concello (da provincia de Ourense), medidos cuantitativa e cualitativamente en comparación coa outra feira mensual, é dicir, menor número de postos que no "dezanove" e con menores vendas de polbo. Estes contidos matizan e definen un día un tanto distinto para os vilegos, aínda que sempre menor en importancia simbólica respecto á feira mensual principal. Así se expresaba unha persoa:

"... como se ve agora, ¡mi madre querida!, ¡ahora non vale un patacón, neno!... o pulpo hoxe se cadra hai hoxe máis que daquelas polo sete,...i anque non o compran para a xente que ven de fóra ao mercado, a xente do pueblo compra o pulpo".

(Muller, 56 anos, 7-12-1995)

Polo tanto a feira do "sete" ocupa un lugar xerárquico secundario respecto á feira do "dezanove", feira principal da vila e do municipio; esta categorización espacio-temporal clasifica e ordena culturalmente a cosmoloxía local, e vén representada por categorías de ordenación temporal.



PLANO: ESPACIOS DA FEIRA

5.1.2. TEMPOS E ESPACIOS

5.1.2.1. A modificabilidade dos espacios

Ao longo do actual século o proceso de construción social da vila imprimiu unha serie de cambios na situación de actividades da feira. A primeiros de século a denominada "feira das vacas" estaba situada na actual Praza do concello, unha explanada térrea, onde a especialización comercial xiraba ao redor do gando vacún. Pero a finais dos anos 20 tivo un cambio de situación:

"levárona pa arriba, pro Outeiro, xunto á casa de Carré, e na Feira Nova quedaron os zapateiros, zoqueiros... o sitio dos comerciantes, os cacharreiros estaban xunto á Casa da Guntina, naquelas cuncas de barro sabía mellor o viño".

(Muller, 86 anos, 23-12-1994)

Outro cambio de ubicación experimentouno "a feira dos porcos", que tiña lugar no "Campo da Iglesia" ou "Suiglesia", e que era propiedade "particular". O cambio tivo lugar a principios dos anos 40 deste século e os informantes apuntan como motivos a construción no sitio da feira de varias casas e edificacións. A "feira dos porcos" foi trasladada á cima do "Outeiro", perto do

gando vacún e cabalar. Neste caso "a feira dos porcos" estaba situada nun espacio privado, usado con fins públicos, e cedido polos veciños da zona. Pero o proceso de edificación de vivendas "afogou" o sitio e motivou o cambio cara a un sitio máis aberto e axeitado no "Outeiro", onde xa tiña lugar a feira das vacas.

Atendendo ao primeiro caso, a feira das vacas tiña lugar nun lugar público, propiedade do concello, pero aquel sitio (a actual Praza) foise "urbanizando" para constituír unha moderna praza, premiada pola Deputación Provincial nos anos 60 polo seu proceso embelecedor e urbanizador, converténdose a vila nun pobo modelo e modélico desa modernidade urbana. Reservouse este lugar como escenario de actividades públicas (festas, celebracións etc.) máis limpas e centrais na vila, centrais física e axioloxicamente. E a "feira das vacas" experimentou o seu primeiro proceso de periferización (o segundo terá lugar a mediados dos 80), trasladouse ao "Outeiro". O "Outeiro" é un sitio público, percibido como periférico nos anos 20, e máis rural, é dicir, residencia de máis labregos que na "Carretera" onde residían os "señoritos" (comerciantes e profesións liberais). Polo tanto era un espacio no cal se foron desenvolvendo máis actividades agrogandeiras que no contorno da Praza. O "Outeiro" tiña perto o "rego dos cabalos", un manancial de auga para os animais, que non había en condicións na praza. Todas estas expresións nativas converteron ao "Outeiro" como un sitio ideal para o desenvolvemento da feira dos animais. Foi así como o vello lugar, o máis antigo ("a feira das vacas" da Praza) converteuse culturalmente en novo ("feira nova" da Praza), adquirindo así un novo estatus revitalizador. E a nova situación nos anos 20 da feira das vacas, o "Outeiro", converterase en vella ("feira vella") a partir do 1986, co novo cambio de situación da mesma, trasladada ao novo recinto do Mercado Gandeiro, nunha nova periferización cultural guiada por unha ideoloxía hixienista. Estamos ante un xogo metafórico de conversión e reconversión do vello en novo e do novo en vello, relativizando así os nativos a lineal cronoloxía, experimentando o espacio unha reversibilidade escrita ao longo dun tempo, tempo que é irreversible, e que do cal só resta o recordo, necesario para manter a Identidade. Prestemos atención agora a outro novo caso de modificabilidade dos espazos ao longo do tempo, caso que implica cambios e significados nos espazos, e espazos que

producen ao mesmo tempo cambios nos sistemas de significación. O recinto do mercado gandeiro inaugurouse no ano 1987, estamos ante un cambio de situación da feira, ante a súa segunda periferización sociocultural. O novo recinto foi construído polo Concello na parte baixa⁽³⁾ da vila, nunha zona percibida como periférica en dirección a Santiago de Compostela, case no límite oeste coa parroquia de San Sebastián do Carballal. Pero este cambio non xerou un pretendido consenso social e provocou numerosas expresións discursivas e de valores a favor e en contra do cambio de situación. Os comerciantes da vila son os primeiros en manifestar a súa oposición ao cambio:

"La CEL ha recibido quejas de que se pretende ubicar el citado Mercado Ganadero en un lugar más alejado del centro urbano, lo que según los comerciantes de Palas de Rei resultaría negativo para las transacciones comerciales y económicas que dan vida a la villa los días de feria"⁽⁴⁾.

Esta periferización do mercado gandeiro, entendida así, é considerada lesiva para os intereses do grupo de comerciantes, pero alén diso propoñen unha alternativa, nun sitio percibido como menos periférico e máis perto do centro:

"Los comerciantes piden la instalación del Mercado en la finca denominada Pinar de Carré, por considerar que esta ubicación es la idónea para no lesionar los intereses de Palas"⁽⁵⁾.

Nunha análise máis profunda descubrimos que ningunha das dúas situacións é fisicamente céntrica, unha está localizada "abaixo" e outra como "arriba", aínda que a situación de "arriba" é xeralmente percibida como máis perto do centro. Entre os comerciantes non existe unha unidade total, senón máis ben unha división de "comenencias" ou intereses entre os comerciantes de "arriba" e os comerciantes de "abaixo"; entre estes dous grupos o límite xeográfico está no "Cruce" (centro simbólico tradicional da vila). As "comenencias" de fondo radican na idea de que instalando o mercado gandeiro "arriba" ou "abaixo" vai beneficiar economicamente máis a uns ou a outros; esta idea foi disfrazada ás veces nos discursos como beneficio para todos. A idea do maior beneficio económico é posta en relación coa posible maior afluencia de xente, tamén coa

situación relativa dos negocios de perto do recinto gandeiro e cos percorridos da xente pola vila (movementos crono-espaciais normalizados no espazo). A división de intereses terá tamén connotacións políticas, entre o goberno municipal (PP) e a oposición (PSOE,BNG,CG). O Concello acabou mercando un terreo a mediados dos 80 na parte de "abaixo" da vila que era propiedade dun amigo dun concelleiro do grupo gobernante; segundo unha versión discursiva moi estendida na vila, a relación entre ese concelleiro e o seu amigo era de parentesco ex-novo (apadriñou un fillo do seu amigo), alén diso a versión tamén afirma que mantiñan un acordo privado de reparto das ganancias derivadas da compra do terreo por parte do Concello. Esta relación e o feito da compra é xulgado moralmente pola oposición como "cacicada", entendida como un interese persoal oculto no desexo de localización do novo recinto gandeiro na parte de "abaixo" da vila, trátase dun ben que non existe no mercado a disposición de todos.

Pero alén diso, dentro do grupo gobernante outro concelleiro tiña moitos intereses en instalar o recinto gandeiro na parte de "arriba" da vila, zona na cal el é propietario de establecementos comerciais. Logo dun recurso contencioso-administrativo, apoiado por todos os veciños da parte de "arriba" da vila, e a perda do mesmo, dous concelleiros do grupo gobernante chegarán a dimitir por oposición á situación do recinto gandeiro na parte de "abaixo". Aínda que opostos á localización, todos coincidirán na necesidade de construír un recinto novo, e na importancia que ten a feira para a vila e a súa zona rural de influencia, feito demostrado pola recollida de 2.000 sinaturas (a maior parte entre labregos) instando á solución do problema, construíndo un novo recinto gandeiro. Na situación do mesmo estaban en xogo: a construción sociocultural do espazo da vila, o papel que xogarán aldeáns e vilegos, a localización daquilo que representa o mundo rural, e a reprodución da vila como comunidade identitaria. Anos despois da inauguración do recinto en marzo de 1987, a reflexión en perspectiva xerou un certo consenso social, non falto de certo relativismo. Así defenden os vilegos hoxe a súa positiva situación na periferia da vila:

"Un sitio adecuado a la entrada del pueblo", "Por estar fuera de zona transitada", "Así é máis hixiénico", "Está aislado do pueblo, non molesta, con tranquilidade vaise a él", "Xunto á casa non o quero".

Así se expresa o valor da limpeza, universal como figura retórica nas representacións colectivas. Está na cima o desexo de arredar o considerado sucio e antihixiénico, suciedade producida polos animais, que deben ser sacados fóra dunha vila que aspira a urbanizarse e ser moderna, eses son os valores dominantes. Así expresaba un informante esta asociación entre limpeza, hixiene urbana e modernidade, non sen certa carga de relativismo e ambigüidade fronte a calquera das situacións propostas:

"..ao millor de beneficio ao pobo, pois ao millor quedaba un pouquiño máis centralizado á beira do pobo, no aspecto de que a xente que veña de fóra deixe un pouquiño máis de ganancia no pobo, pero no aspecto da limpeza e de, dese tipo de cousas, malos olores e de, non sei, de embellecemento do pobo, eu creo que está ben donde está,... que non estivera dentro do pobo, do casco urbano, pero ao mesmo tempo que estivera cerca, aí cúmprese eso a medias,... hai moita xente que vén á feira pero non se para logo no pobo, e o que interesaba da feira era que a xente se parara un pouquiño no pobo".

(Home, 25 anos, 17-1-1996)

A negativa situación do recinto é posta en relación coa percepción cultural do que é centro e periferia, do que está perto e lonxe; neste sentido exprésanse algunhas persoas:

"É embaixo, é un arrabalde, agora puñérono e ten que estar alí, bon sitio non era, os políticos fan o que lles dá a gana", "Moi aislado", "Moi lexos", "Houbo unha manifestación pa levalo pa riba".

Pero a negatividade da súa actual situación tamén é posta en relación co menor beneficio económico para a vila, metaforizado na expresión constantemente oída "perde vida o pueblo". Así se manifestaba unha persoa:

"... o que pasa é que o que deben contar por tódolos medios as villas é, de que anque quiten a feira, de que a xente teña que volver ao pueblo, para dar vida,(enérxica:) non

como fixeron en Palas que a trouxeron aquí po Carballal ou quen di pó Carballal aló pó Rosario, e entonces os que son dun lado ou doutro xa marchan desde alí, venden ou compran, xa non van arriba pa nada,... pero por exemplo na Golada, ¿non viches?, levárona aló arriba pero teñen que baixar pa baixo".

(Muller, 56 anos, 7-12-1995)

Polo tanto a xente é consciente da importancia da feira como motor socioeconómico fundamental ("dá vida ao pueblo"), e entende que o mercado gandeiro debe estar fóra do núcleo urbano pero perto del, ese estar perto significa que a xente do medio rural se achegue á vila a realizar as súas compras, e a utilizar os seus servizos. Non presenta este tipo de problemas a "feira dos queixos", que ten lugar en pleno centro da vila, na Praza, nin tampouco "a feira da roupa" na "Feira Vella", onde ata 1987 se instalaban os animais. Pero a valoración deste novo cambio espacial ten outras caras poliédricas, e así o sinalaba unha muller:

‘O mercado é un adianto pos gandeiros, non chove, non se mollan, están ao abrigo o gando e os gandeiros. Pero é un atraso pos comerciantes, porque a xente vende e vaise, e logo merca no Continente’.

(Muller, 86 anos, 23-4-1996)

Esta visión pon de manifesto o risco da mudanza, e a ameaza para a feira do "dezanove" e o papel da vila como eixo comercial articulador da súa zona rural. As novas superficies comerciais da cidade de Lugo contribúen para a mudanza de un consumidor personalista na vila - que coñece persoalmente ao vendedor, e éste coñéceo polo seu nome – para un consumidor aforrativo e económico que estuda as ofertas da grande superficie comercial da cidade de Lugo. Con isto non quero ser dicotómico nen unilineal, e afirmar que na cidade de Lugo non hai un tipo de consumidor personalista urbano, ao contrario, como ben o demostra a antropóloga Carme Lamela⁽⁶⁾. O que trato de dicir é que en virtude dun proceso de mudanza o vilego e os habitantes do contorno rural da vila tenden a realizar un consumo mixto, dentro do cal os produtos locais autóctonos (ex.: queixos, pan, ovos, etc.) conservan ou aumentan o seu valor e a súa confianza, e outros produtos foráneos como o aceite, as bebidas alcólicas, etc., entran dentro de unha lóxica de consumidor aforrativo, e que

poden ser comprados fóra da vila e fóra do tempo da feira, ao contrario de como se facía hasta hai pouco tempo.

5.1.2.2. Tempo de traballo

Cada cultura define segundo normas o tempo productivo, aínda con moita carga de ambigüidade e connotacións de significado. Neste sentido a feira pode supoñer para un labrego o cumio do traballo de moitos meses alimentando un becerro, un porco, unha ovella etc., ou tamén unha saída no mercado para os queixos que elabora a muller labrega. O comerciante da vila reforzará días antes as existencias de produtos ante a previsión de maiores vendas o día da feira, e incluso terá máis axuda da familia á hora de atender aos clientes. O cotián experimenta un cambio coa feira, a vila é "tomada" polos aldeáns e é agora que se expresa intensamente a unidade rurbana entre vila e ruralía. Os aldeáns contribuirán a que a vila desenvolva o seu papel de intermediaria entre dous mundos, o rural e o urbano, a cidade e o campo, nun "continuum" de graduais diferencias e interrelacións que rachan constantemente os ambiguos límites no sentido de Leach⁽⁷⁾.

Partindo dun nivel descritivo achegarémonos a unha cronoxeografía das actividades do traballo propio da feira, pero tendo en conta que toda descrición é en si mesma unha interpretación, así e todo tampouco quero renunciar a aproximarme a niveis semánticos e hermenéuticos do texto que se nos presenta.

O plano da vila móstranos catro espazos fundamentais a considerar: O mercado gandeiro, a praza, o cruce e a feira vella. No "Mercado Gandeiro" dúas son as naves utilizadas, con cadansúa certa especialización, unha para o gando porcino, ovino e caprino, a de "arriba", e outra para o gando vacún. O subespacio da "nave dos porcos" é pouco utilizado debido á crise do sector na zona. As explicacións "emic" relacionan isto co gran control sanitario, que dificulta as vendas, coa diminución da produción para o mercado e o seu destino só para autoconsumo, coas vendas noutros sitios⁽⁸⁾ como as casas ou as granxas⁽⁹⁾. Aquí na nave dos porcos e en "época de recría" (febreiro-setembro) son vendidos en cada feira entre 25 e 40 leitóns para cebar na casa⁽¹⁰⁾. Polo "tempo da ceba" (novembro-xaneiro) a xente merca os animais a un veciño ou a unha granxa e fai a súa propia matanza, sen o control sanitario

correspondente. O gando porcino que acode á feira é traído normalmente por "tratantes de fóra", que mercan noutras feiras da provincia de Lugo (Currelos e Grolos) para logo vender e redistribuír eses animais noutras feiras, en zonas de baixa produción como Palas. No ritual de negociación o comprador chega cedo, sobre as oito da mañá, quere mercar un porco, diríxese cara á nave dos porcos e ovellas, alí cos vendedores hai certa relación de anonimato e comeza a preguntar polos prezos dos animais. Ao botarlle o ollo a un porco, a aquel "que máis a xeito lle van pó, pó seu consumo", comeza o ritual do regateo, unha estratexia de tirapuxa nun límite ambiguo, o vendedor pediralles 25.000 pts, e o comprador ofreceralle 20.000 pts, nese marxe a disputa exprésase verbalmente: "vintecatro mil", "vintetrés mil".

"Hasta que o que vende, pois, adxudícallo, ¿entendes?, entonces eso realmente soe ser unha cantidá moito inferior ao que se pide nun primeiro momento, non, o que vende suele pedir pois xa bastante máis do valor do que vai vender, pa despois quedar nunha cantidá intermedia... salvo que o vendedor pida unha cantidá desorbitada, pois nótase, eso xa depende de cada un".

(Home, 25 anos, 17-1-1996)

Á diferenza das lonxas do peixe, o cuasi-código da negociación non permite a un terceiro inmiscirse no "trato" ou poxar para si polo animal, tería unha condena moral esa acción de "irse a meter polo medio". O trato, sexa concluído ou non coa compravenda do animal, ofrece no sentido anterior certa sacralidade. O mesmo ocorre co gando vacún, pero non acontece así na poxa dos queixos á saída da misa dominical de moitas parroquias da zona. Este grao de privacidade do trato nun espacio público pode ser transgredido por un "mediador", que ten unha característica de rol fundamental, que é coñecer ao comprador, ao vendedor ou a ámbolos dous. O mediador adoita "partir a diferenza" cando unha venda está practicamente feita e falta "o último fleco por rimar", é dicir, axusta unha pequena diferenza na ambigüidade do límite, do prezo negociado ou regateado, axuste no cal adoitan ceder as dúas partes. O mediador é comunmente o marido da tratante de fóra (muller desde o punto de vista do xénero). No trato, a retórica e as expresións verbais metafóricas xogan un papel fundamental, e poden concluír en victoria moral e simbólica dunha das

dúas partes. Non esquezamos tamén que “sen trato non pode haber contrato”, e un proceso de trato adoita seguir os seguintes pasos rituais:

- 1º. Publicidade do produto polo vendedor.
- 2º. Observación do animal e mostra de interese do posible comprador.
- 3º. Diálogo sobre o valor do animal (alimentación, peso, sexo...).
- 4º. Pregunta o prezo o posible comprador.
- 5º. Responde o prezo o vendedor.
- 6º. Ofrece un novo prezo o comprador (inferior ao ofrecido polo vendedor). O rexeitamento deste novo prezo ofrecido pode motivar un novo ofrecemento de prezo.
- 7º. A) Aceptación ou non do novo prezo (polo vendedor).
B) Posible intervención dun mediador.
- 8º. Dúas opcións:
A). Peche do trato: danse as mans como sinal e entrega dos cartos.
B). Ruptura do trato.

Os "tratantes de fóra" teñen un retrato antropolóxico por riba dos 45 ou 50 anos de idade, acoden en parellas (matrimonios), residen na cidade de Lugo a maioría, e adoitan traer con eles uns dez ranchos ou leitóns para vender. A muller adquire o rol de vendedora, e establece o periodo de regateo a un nivel de norma cultural. O marido pode adoptar os roles de observador da feira, comprador ou mediador, segundo as circunstancias⁽¹¹⁾. Os sitios privilexiados para a venda son as entradas da nave, ese é o motivo da competencia por chegar cedo ao recinto, ás oito ou oito e media da mañá. O lugar privilexiado é a entrada, onde se realiza o chamado "círculo de venda". Os tratantes de fóra (a penas hai tratantes de Palas, e non residen na vila) sitúan os seus animais nunha tarima alta; o efecto deste "truco de venda" é que os porcos semellan máis grandes, este límite espacial simbólico eleva a cotización e o valor dos animais expostos:

"... o que está claro é que, o que vén vender na feira, o que importa é, que a xente lle encha o ollo, e entón, dar unha boa impresión e, un bon punto de venda na feira casi é unha venda segura".

(Home, 25 anos, 17-1-1996)

Pola contra, os tratantes de Palas usarán para mostrar o seu gando as reixas metálicas do recinto, e tamén desde o punto de vista do xénero a decisión da venda recae no home e non na muller coma no caso dos tratantes de fóra. Esta separación simbólico-espacial distingue grupos identitarios con diferentes intereses e estratexias. Por unha banda o tratante local, que acode á feira dos porcos esporadicamente e como complemento doutras actividades ou como sobranche do seu autoconsumo. Estes tratantes locais deixarán parte das súas ganancias na vila (xantar, compras do mes etc.). Por outra banda o tratante de fóra é máis profesional, no sentido de que vende e vaise, sen a penas deixar ganancia na vila. No subespacio que tratamos, a hora de chegada dos protagonistas adoita ser entre as sete e media e oito e media da mañá, ocupar os mellores postos de venda é moi importante para as vendas, que terán un horario normalizado culturalmente entre as nove e media e as once e media ou doce do mediodía, hora na cal se di que "se desfai a feira". O período central e álxido das vendas sitúase entre as nove e media e as once da mañá, logo dos períodos de instalación, observación e regateo.

Neste mesmo subespacio tamén se comercia con ovellas e cabras; ao igual que no caso dos porcos dan nome á nave, "feira das ovellas", "feira das cabras", "feira dos porcos". Asemade o comercio de ovellas e cabras realizase a un nivel de pouca cantidade na feira, din os nativos, normalmente o sobranche do autoconsumo dalgunha pequena explotación. E se o seu coidado corre a cargo de mulleres, nos tratos o protagonismo é masculino. Polo xeral estes animais son mercados por carniceros de Santiago e Pontevedra, pero os contextos máis habituais de venda son as casas con explotación abundante de ovellas e cabras no norte do concello de Palas.

Este comercio dá idea do mapa de influencia da feira dentro da rexión galega, e do papel de intermediaria que xoga a vila. Outro dos subespacios do recinto do mercado gandeiro é "a nave das vacas" ou "nave dos becerros", e que acolle unha lóxica cultural matizada con respecto ao anterior. Se ben o produtor local, fundamentalmente das parroquias do rural, oferta moi poucas vacas, si vende moitos máis becerros. O mapa de tratantes⁽¹²⁾ foráneos que acoden á feira debuxa os seguintes puntos de procedencia: Vigo, Santiago, Ourense, Asturias, Santander, León, Castela, Cataluña. Certamente a feira do

vacún é clasificada polos nativos como "unha boa feira". Neste caso e na lóxica cultural da construción dos xéneros o protagonismo do home é case exclusivo neste contexto, e entre homes establécense os tratos, cun ritual de negociación moi semellante ao visto no caso dos porcos. Este protagonismo masculino é interpretado así polas xentes de Palas:

"Bueno foi unha costumbre así que, as mulleres sempre atendían os queixos, i os homes as vacas, porque os homes teñen máis forza... e, e claro, unha muller, unha muller, pos, ao lado dun becerro, pos non, non pode como, como un home".

(Home, 62 anos, 19-12-1995)

"Non é a sociedade machista a da feira eh, non é machista non, aínda que poida aparentar eso, non é machista, non é machista, a muller ten o seu papel, anque está excluída un pouco polo traballo duro que é ¿non?, é un traballo duro, e, o sea, hai que madrugar moitísimo e, e entónce".

(Home, 25 anos, 17-1-1996)

`(Os homes atendían ao gando vacún), "...porque estando homes non iban as mulleres, que había que pelear, máis forza tiñan os homes".

(Muller, 55 anos, 7-12-1995)

O costume, explicación "emic" tan común, a división sexual do traballo, a maior forza física masculina, o traballo excesivamente duro co gando vacún, o moito madrugar... son algunhas interpretacións "emic" das normas culturais que entroncan coa construción sociocultural dos xéneros, e que fai asumir diferentes papeis e comportamentos sociais normativizados a homes e mulleres, ao mesmo tempo complementarios na lóxica local da familia. Os labregos teñen que erguerse cedo (entre as seis e sete da madrugada), para acomodar o gando en camionetas ou remolques de tractores; nesta actividade teñen lugar ás veces expresións de solidariedade veciñal ao nivel identitario parroquial. Algúns veciños póñense dacordo para transportar conxuntamente os animais á feira, pero esta práctica foi prohibida recentemente pola nova regulamentación do transporte de animais, que está a chocar frontalmente con prácticas culturais de solidariedade veciñal, dese xeito pretende obrigar a un

transporte individualizado dos animais por parte de cada gandeiro e defender os intereses dos transportistas profesionais.

Xa no mesmo recinto, a xerarquía de posicións simbólicas prima as entradas da nave, estar perto delas, pero neste caso os tratantes de fóra analizan a situación e calidade dos animais dun xeito moi "profesional" segundo os nativos, e tenden a intentar baixar os prezos de venda. A feira do vacún dise que "morre ás doce e media", para logo os vendedores locais acudiren ao centro da vila. Observemos de qué maneira a feira outorga centralidade ao centro da vila.

Na "Praza", á beira da Casa do concello, ten lugar a "feira dos queixos" ou "feira das mulleres". No primeiro caso o espacio é definido polo produto máis comercializado, no segundo caso o espacio experimenta unha adscrición de xénero. Así interpreta un palense a adscrición de xénero e a lóxica cultural subxacente:

"Si a hai, sólo hai, no queixo é a muller, polo xeral, sabes os datos, polo xeral, que cando se traen queixos á feira, sólo se trae ganado, entonces o home en moitos casos suele ir pa baixo i a muller vir pa riba, ¿entendes?, e no, na época de comprar o porco, o leitón, ¿non sabes?, no mes de febreiro, marzo e abril, as mulleres suelen trae-los queixos a vender, moi cediño á feira dos queixos e despois baixas a baixo e cos cartos que ingresas dos queixos intentar comprar uns leitóns pa cebar po ano que vén".

(Home, 25 anos, 17-1-1996)

E así se condena moralmente a transgresión dos límites entre os xéneros, chegando a perder incluso a propia identidade o transgresor:

"Os vendedores normalmente son as mulleres, dos queixos normalmente son as mulleres, antes casi non vías nunca a nadie cos queixos nin cos hñevos porque eso entonces decíanlle que o home que se metía nas cousas de mulleres, e aí, como había a cousa de machistas e feministas, pois o home que se mete na, nas cousas de mulleres non é home. O home tiña as súas cousas e a muller as súas cousas".

(Home, 62 anos, 19-12-1995)

A construción social dos xéneros crea dúas asociacións simbólicas:

1.Muller-Casa-Queixos-Ovos-Galiñas-Carne-Chourizos-Lacón.

2.Home-Gando vacún.

Estamos a falar do mundo rural. A muller elabora o queixo na súa casa, a muller adoita ser a vendedora na feira, e interpreta este traballo como uns ingresos complementarios, ingresos que vai investir en bens de consumo inmediato ou a longo prazo (ex: un leitón), é a lóxica aplastada da autosuficiencia, e digo aplastada porque as trabas a este tipo de lóxica e comercialización na feira son cada vez maiores. Por poñer un exemplo, a partir de xuño de 1996 esíxeselles ás elaboradoras de queixo un control e rexistro sanitario, e tamén unha elaboración do queixo conforme a patróns hixiénicos. Isto provoca unha certa tornavolta á unha economía moral de parentesco e viciñanza segundo a cal os circuitos de venda expresan relacións sociais baseadas en obrigas morais. Este fenómeno cultural, lonxe de ir contra a lóxica de mercado, é intensificado por esa lóxica da globalización. Tamén entran en xogo valores como a maior confianza na cualidade dos produtos artesanais e caseiros fronte aos industriais. Entre eses dous tipos de produtos xorden no mercado local e insérense no global productos semi-industriais (ex.: queixos da Denominación de Orixe Arzúa-Ulloa) que mimetizan aspectos tradicionais e modernos, este hibridismo crea un marketing cultural de recoñecida calidade e suceso. Aínda así dentro deses productos semi-industriais hai dous principios económicos diferentes aplicados conforme a relación social operada: para o local, o queixo da Ulloa pode costar un 30% ou 40% menos que o seu valor para un non-local nos mercados urbanos. É este un exercicio de afirmación dos límites simbólicos da propia comunidade.

Pero voltando ao espazo físico de referencia na Praza, a xerarquía de posicións simbólico-espaciais prima as entradas da praza, máis perto da beirarrúa, por onde chegan os clientes e primeiro observan os queixos. A publicidade e autoestima dos seus productos por parte das queixeiras, o regateo e a agresividade da retórica verbal cos clientes intentan gañar terreno no espazo de negociación:

"A vendéronlle un queixo por 400 pts, unha señora que comeu o espazo de negociación do home vendedor (único home vendedor de queixos) con,

convenceuna de que era o mellor, un queixo con ollos, pouco fresco; o argumento da señora foi que tiña bon corpo e ben podía con ese queixo. respondeu que o tamaño non tiña nada que ver, e o outro señor dixo entre risas: -A muller canto máis pequeniña máis xeitosiña".

(Diario de campo, Feira do 19-7-1994)

Os primeiros tratos da feira do queixo comezan incluso antes de que empece oficialmente a feira, e por iso é normal que ás sete e media da mañá xa se venderan gran parte dos queixos traídos á feira do dezanove. Os compradores son tratantes "queixeiros" da cidade de Lugo fundamentalmente, que acoden cedo ("á súa hora") para logo revender na praza de abastos da cidade de Lugo. O resto da mañá adoitan acudir algunhas mulleres vilegas e doutros lugares segundo sexa a época do ano⁽¹³⁾. O mantemento da identidade da vila como intermediaria entre o rural e o urbano é preocupación vilega cotiá, esta preocupación tamén ten a súa expresión no intento de potenciar as feiras ordinarias, e un dos seus intentos é que os queixeiros compradores permanezan na vila toda a mañá, o que suporía segundo os vilegos un maior atractivo e incentivo para a produción de queixos, un maior movemento de xente, e que a xente atrouxera máis xente nunha espiral de atraccións, unha mellor imaxe da vila de cara ao exterior, un aumento do prestixio da vila e un maior beneficio económico para toda ela. Nestes intentos revitalizadores está en xogo a propia reprodución e supervivencia do papel que xogará a vila no futuro. Outro dos espazos que cómpre observar é o "Cruce". O Cruce representa un punto central na liña que vai da praza pola Avenida de Compostela á Feira Vella. O Cruce cobra especial relevancia na feira mensual do día sete, pois é o sitio onde se instalan os vendedores de verduras, aínda que cada vez máis en pequena escala. Polo "dezanove" son instalados nas esquinas do mesmo: patacas, pan, enxoval doméstico, casetes, xoguetes e lambetadas. O Cruce é fisicamente un cruce de estradas (Lugo-Santiago e Friol-Ourense), polo cal discorre un intenso tráfico rodado. Pero a maneira en que os vellos entenden e ocupan este espacio aínda pertence ao pasado, e constantemente recordan cando non pasaban coches, cando era centro festivo e dos paseos, cando non tiñan que preocuparse pola circulación rodada. Froito desta maneira de entender o espazo, a xeración dos máis vellos ocupa non só as esquinas e as beirarrúas, senón tamén a mesma estrada, coa conseguinte

dificultade para a circulación do tráfico rodado, que adoita ser respectuoso coa xente nestes días de feira. É así como o pasado continúa en certa medida a expresarse na maneira de entender o espacio presente. Alén disto e inseparablemente dos labores comerciais que se realizan neste espacio, ten un forte contido como lugar de encontro, saúdo e intensa sociabilidade, lugar de descanso e recoñecemento social nos percorridos pola vila. É un sitio de tempo lento, de proxémica intensa, de acción social con intensa emotividade, un nó no sentido de Lynch⁽¹⁴⁾.

O último espacio por observar é a "Feira Vella", na parte de "arriba" da vila. O seu camiño é debuxado por postos de roupa, casetes, polbo, enxoval doméstico, útiles agrícolas, zapatos, bacallao, queixos de Castela, "a feira da fruta", "a feira da roupa" e "a feira das coles". A todo este menú de nominacións hai que engadir os de "Outeiro" e "Antiga Feira das vacas", toda unha variedade toponímica de relación entre lingua e cultura e que debuxa un abano de interpretacións culturais. O punto horario álxido é "á media mañá", logo de instalárense os tendeiros entre as oito e nove, a partir das doce do mediodía a asistencia de xente é maior, ao estar practicamente concluída a feira dos animais no Mercado Gandeiro. A xente describe movementos no espacio entre a Praza e a Feira Vella, entre "abaixo" e "arriba". Norma cultural do "dezanove" é comer o polbo, signo identificador dunha boa feira ("hai que come-lo pulpo"). Os cinco postos do polbo localízanse neste espacio ou perto, sempre en relación con casas de comida; o polbo comeza a ser consumido a partir das doce do mediodía polos non-vilegos; os vilegos reservarán tamén as súas racións. Pero co polbo remata o traballo e comeza o tempo de ocio na feira para os non vilegos, "é un extraordinario" adoitan dicir, é xa tempo de ocio, de gastar ("pobre, pero un peso gastouse"), de mostrar o seu prestixio, o seu desprendemento, de deixar de aforrar, é xa tempo de ocio.

5.1.2.3. Tempo de ocio

O tempo social⁽¹⁵⁾ do ocio é exercitado ben en espacios abertos, é dicir, non configurados por estruturas arquitectónicas pechadas (ex.: a rúa), ou ben en espacios pechados (ex.: un bar). A asociación entre feira e ocio é un dos eixos significantes da vila, a feira supón un tempo de relaxación e lecer para as xentes que viven nas aldeas, logo dos labores do traballo, e para os vilegos, se

a feira coincide na fin de semana ou en tempo vacacional. Pero antes de atender ao "hoxe" observemos polo miúdo a experiencia da vida cotiá recordada e cómo ese tipo de experiencias se modifican hoxe.

Da experiencia das formas de ocio no pasado recordado o que destacan os máis vellos é a actividade do "paseo". O paseo é asociado á feira, aos domingos e ao baile. O paseo era un percorrido a pé en tempo cualificado, á tarde, instrumental, é dicir, cuns obxectivos ou finalidades cumpridas no mesmo percorrido, e cunha normativa cultural que rexía o seu espacio e tempo. Igualmente o paseo pode suceder no traballo pero o ocio é "a priori" voluntario e definido pola sociedade que o exercita. ¿Cal é o papel do ocio?, ¿cal é o papel do lazer nunha sociedade que cada vez separa máis este do traballo?

‘Había un paseo de juventud, coches non pasaban, i era os días de feira, o sete e o dezanove de cada mes, un paseo impresionante, fuera de serie, a xente quedábase nas festas, non había prisa, daquelas ían andando ás feiras, a Monterroso, á Golada ´

(Home, 65 anos, 23-9-1993)

O paseo outorgaba centralidade á vila e ás rúas polas cales se realizaba, centralidade no sentido de que acudían mozas e mozos de todo o concello, e no sentido de que se realizaba polas rúas máis céntricas, pero ao mesmo tempo que o paseo outorgaba centralidade ás rúas e á vila, tamén as rúas e a vila lle outorgaban ao paseo un lugar axiolóxico central na experiencia dos mozos:

"O dezanove de Palas, que é feira en Palas, había un paseo, con, con tanta xente como o día Catorce, e xuntábanse e iba a xente de todos os poblos de arredor, e había un paseo pola tarde, pero polo día eh, e logo á tarde había cine, o que quería quedar no cine, pois iba ao cine, que inda non hai agora, non hai agora siquera... E as mulleres solas, no, iban os chicos a pedirilles a ver si, si as ofrecían ao paseo, si lles daban paseo, e así se buscaban un mozo, pero non, non buscaban as mozas aos mozos, buscaban os mozos ás mozas".

(Muller, 65 anos, 22-9-1993)

Así o paseo como lugar de encontro, de moceo⁽¹⁶⁾, onde se intensificaban as relacións de comunicación entre mozos e mozas, onde saudar, ver, deixarse ver, observar e parecer eran moi importantes. Este espacio lúdico, onde coñecer xente supoñía unha das actividades fundamentais, tiña na comunicación interpersoal unha esixencia social, en certa medida, con patróns culturais de conducta. O que significaba o paseo da feira era a amplificación da posibilidade de encontros, cun ritmo e unha repetición establecidos culturalmente:

"Contaba, cómo na súa xuventude, e incluso nos anos da Guerra Civil, había paseos polas tardes das feiras; o percorrido era arriba e abaixo pola Carretera, dende o Cruce ata a altura do actual edificio do concello, por entón non construído; case non había coches e ocupaba o paseo todo o ancho; as mozas iban de ganchete, unhas agarradas a outras, así coñeceu ao seu futuro esposo, e que é hoxe, aínda que xa se botaran un ollo antes; os mozos levaban a iniciativa, e pedíanlles ás mozas permiso para acompañalas no seu paseo; a moza esperaba que o mozo lle falase, non como agora, segundo ela, que case levan máis a iniciativa as mozas. Segundo a moda dos paseos nas tardes de feira perdeuse cando viñeron os teleclús".

(Diario de campo, muller, 82 anos, 19-5-1994)

Pero no tempo de ocio da feira non todo era idílico, romántico e esa interpretación nostálgica do pasado non é única, senón que hai varias olladas, como aquela que atende ás desigualdades na estrutura social⁽¹⁷⁾, á tensión, a tensión rural-urbana e á segregación social. Estoume a referir ás divisións sociais entre "señoritos" e "aldeáns", "ricos" e "pobres", "grandes propietarios" e "pequenos propietarios". Esta división social tende a ser interpretada polos meus informantes como "máis ca hoxe", nunha cosmovisión máis igualitaria do presente. As categorías de "señoritos" e "ricos" servían para clasificar aos vilegos, sobre todo aos vilegos non adicados á agricultura; a categoría de "aldeáns" e "pobres" unía estereotipadamente ás xentes do rural e algúns vilegos adicados á agricultura. Esta asimetría social tiña a súa mellor expresión nos bailes:

`Había desprecios ás mulleres da aldea, por creerse máis finas as de Palas, e deixaban de bailar ao teu lado, sendo que eran máis ou menos iguais´ .

(Muller, 86 anos, 23-4-1996)

A imaxe dominante dos vilegos tiña os seus límites simbólicos nos locais de baile e nos bailes.

“Andaban xuntos os ricos e querían que os respetaran os, os outros... como vestir máis ou menos, home algunha diferenza, había máis diferenza daquelas por eso ca hoxe..”

(Muller, 55 anos, 7-12-1995)

A mediados de século había dúas salas de baile: A "Sala Curro" e o "Dulceiro". En ámbalas dúas tiñan que pagar os homes e as mozas entraban gratis. Pero entre elas impoñíase unha certa segregación social, se na primeira ían os aldeáns e o prezo de entrada era máis barato, na segunda eran os señoritos os que acudían a ela, o prezo de entrada era maior e tamén o prezo das bebidas, os señoritos vestían diferente, eran percibidos polos aldeáns como "máis finos" e impoñían trabas e distancias simbólicas de distinción social, pero esa distinción implicaba moitas veces certa admiración, no sentido do desexo de parecerse á imaxe dominante, desexo que era cumprido polos mozos dalgunha parroquia, como a veciña de Vilareda, que imitaban con superación incluso a imaxe dominante dos vilegos, pois tiñan as súas miras en imaxes dominantes da cidade de Lugo. A potencia da imaxe simbólica desprendida polos señoritos era moi intensa para os aldeáns, é así como os vellos aldeáns me recitan a lista de "señoritos" da vila xunto con aspectos da historia das súas vidas.

Se ata agora nos referimos á experiencia da vida cotiá recordada e interpretada, observemos agora nas voces nativas cómo entenden o cambio nas formas de ocio do tempo da feira, e como o interpretan desde os seus presentes e as súas vivencias. Apuntaba páxinas antes unha informante a hipótese de que os paseos desapareceron coa aparición dos teleclubes, e se ben non pode entenderse como unha explicación de causa-efecto, si hai que entender a conexión desde outros parámetros, pois a desaparición dos paseos da feira e a aparición dos teleclubes na zona ocorreron na mesma época, nos anos 60 deste século. Pero hai que considerar outras interpretacións fundamentais:

"Foron perdendo,... a juventud foi marchando moita, foi cando veu esa avalancha, que aquí había miseria, e empezou a abrir Bilbao e Barcelona, Madrid e... e a juventud deu en marchar e marchar... Os paseos foron desaparecendo pouco a pouco, foi marchando a xente, e empezaron a vir outras cousas e xa nada".

(Muller, 55 anos, 7-12-1995)

O anterior testemuño pon no centro da súa interpretación do cambio a emigración aos grandes centros de desenvolvemento industrial impulsados pola política desarrollista de Franco: Cataluña, País Basco e Madrid. Polo tanto, estamos a falar dunha emigración dentro do Estado, territorialmente diferente ás anteriores de América Latina e Suíza. A emigración tamén sangrou a un continxente poboacional específico, a mocidade, grupo social moi grande cuantitativamente, e cualitativamente, o que maior protagonismo exercía nas formas de ocio da feira (paseo, baile, moceo...).

Se xa atendemos á experiencia recordada e á interpretación do cambio nas formas de ocio, agora quero traer a colación o presente, presente que define tamén un tempo de ocio da feira, aínda que con outros significantes e con outros problemas culturais respecto do pasado:

"... quen realmente se van son os tratantes de fóra, que levan dunha maneira o tema, dun xeito profesional, solamente veñen aquí a vender e canto antes acaben de vender aquí se van,... e veñen aquí ao que veñen, non veñen a, a regalar nada, nin a pasa-lo día, nin a pasalo ben, porque moita xente que ven á feira polo general suele vir a vende-lo ganado pero despois desde que vende o ganado suelese quedar a comer, e pa eles é un día un pouquiño de relax e un pouquiño de, non de festa porque ao fin e ao cabo hai que traballar igual pero a xente tómase un pouquiño máis, máis descansado".

(Home, 25 anos, 17-1-1996)

Polo tanto, a feira non ten este sentido de tempo de ocio para todos os seus actores, e hai que distinguir entre tratantes de fóra, vilegos e labregos do rural. Para os primeiros a feira é case exclusivamente un tempo de traballo, e participan escasamente na vida da vila, venden ou compran e vanse, a diferenza do pasado en que permanecían máis tempo, xantaban e disfrutaban

do ocio, na actualidade o tratante realiza a súa viaxe de regreso unha vez cumpridos os obxectivos de compra-venda.

Para os vilegos o tempo de ocio da feira combínase cun intenso tempo de traballo, e a participación vilega no ocio é maior cando as feiras coinciden na fin de semana, períodos nos cales regresan estudantes e familiares para desfrutaren do seu descanso activo semanal.

Finalmente para os aldeáns a feira cumpre un sentido de ocio, logo do traballo, realizan as compras do mes cos cartos obtidos nas vendas, "toman un vaso" ou "toman un viño" nos bares da vila, comen o polbo, saúdan aos veciños doutras parroquias, invítanse entre eles, trocan información, fan un percorrido de bares, normalmente visitan aqueles bares dos cales son propietarios xentes orixinarias da súa mesma parroquia; polo tanto, o tipo de relación que aínda se expresa é a de veciñanza parroquial. Pero na actualidade hai que afrontar novos problemas, e o xantar dos aldeáns na vila está en desuso, collen o polbo e van comelo ás súas casas:

"...a xente casi prefiere irse na mañá, e logo comelo máis tranquilamente na súa casa... ao seu gusto, fundamentalmente é porque agora a xente, pos non pode comer, bueno, certo tipo de picantes, nen certo tipo de aceites e salado".

(Home, 25 anos, 17-1-1996)

Se os novos problemas de saúde son apuntados por este e outros informantes como motivo para a diminución do exercicio do ocio na vila, hai que engadir outros como a diminución espectacular da poboación da zona, o seu envellecemento, a emigración dos máis novos cara a zonas urbanas por motivos laborais e de estudos, e o cambio de valores nas formas de entender o ocio a mocidade, desligado xa do tempo de feira e do tempo de traballo, agás como vimos nas fines de semana, ritmo temporal semanal no cal se expresan os novos tempos de lecer (vacacións e fin de semana).

Fronte a esta perda de significado da feira como tempo de ocio, os vilegos reaccionaron a comezos de 1996 tratando de revitalizar a feira en diversos sentidos; unha das ideas propostas pola comisión de comerciantes e empresarios foi tratar de que os non-vilegos, tanto tratantes como aldeáns, fican na vila ata despois de xantar polo menos, para iso idearon ocupar e fomentar a participación e o disfrute no tempo de ocio, así chegaron a ofrecer

de balde racións de polbo aos queixeiros e queixeiros, contratar unha charanga de animación, etc. A idea era revitalizar a feira a través da animación dun tempo de ocio, pero está por ver o resultado de tal estratexia cultural ante un problema cultural presente. Hai que destacar que a dita estratexia non é unha idea totalmente innovadora senón tomada xa da tradición, así foi como en diversas etapas do pasado se incentivaba a presenza de tratantes de fóra do concello para que acudiran en gran cantidade á feira e permaneceran máis tempo na vila. A lóxica subxacente era aumentar así o incentivo da produción agro-gandeira, o intercambio comercial, o maior beneficio económico da vila e o mantemento do alto prestixio da vila como rexedora do medio rural do seu concello e doutros do arredor, o que non ocorre na actualidade, en que vilas do contorno municipal levan a cabeceira do "progreso" e do "prestixio" como centros dunha ampla zona. Unha das ideas que tamén se propoñen para afrontar o novo problema é en certa medida unha ruptura da tradición do "dezanove", e consiste en cambiar a feira para unha fin de semana regular, estratexia xa posta en práctica por algunha vila veciña; pero imaxinativamente esta idea é portadora de novos problemas; sería positivo pola maior afluencia de xente, tanto de palenses retornados as fins de semana como de lucenses capitalinos, pero estaría por ver a incidencia na incentivación positiva ou negativa do sector gandeiro, fundamental para os labregos da zona. Polo tanto, nesta última idea, débatese a incentivación do tempo de traballo mediante a súa incorporación a un tempo de ocio pautado na actualidade como descanso do ritmo semanal urbano e vilego.

Todas estas estratexias culturais non están tan distantes das estratexias de consumo urbano, calquera grande superficie comercial tenta crear espazos de lazer e de encontro – imitando por exemplo os espazos da rúa- que propicien permanecer máis tempo alí e polo tanto un maior consumo.

5.1.3. PASADO, PRESENTE E FUTURO

A importancia do pasado para comprender a feira, para que sexa reinterpretada polos nativos, conscientes de “a vida que dá ao pobo”, suscita novas preguntas que se interesan pola mudanza e o concepto cultural de tempo: ¿como a xente recorda o pasado?, ¿que recorda do pasado?, ¿para que recordar o pasado?. Evidentemente aproximámonos ao pasado inevitablemente desde o

presente⁽¹⁸⁾ pero tampouco hai un presente significante sen pasado. O proceso de cómo a xente recorda o seu pasado é un proceso social, en colectividade, en sociedade, é dicir, o individuo lembra en sociedade a vivencia ou experiencia do pasado. Ese recordo ten unha incidencia no presente e no futuro, a lembranza grávase, fíxase e reinterpreta a través da memoria, que usa métodos e técnicas para recordar; sen embargo, só lembramos partes do pasado, polo tanto: ¿podemos ler o pasado na memoria da xente?. A miña resposta é afirmativa, pero a memoria, lonxe de ser un rexistro fílmico, é un proceso creativo, realizado en sociedade, a memoria é unha representación de eventos⁽¹⁹⁾. Os eventos son algo único que só sucede unha vez, e cada cultura ten uns significados para converter a unicidade nunha significación xeral e trascendente, a través da linguaxe dos membros da sociedade que fala. Son os eventos codificados polo sistema cultural, convértense en marcas. Todas as sociedades teñen marcadores públicos ou privados. Pero ao antropólogo interésanlle máis os significados que os eventos en si, interésanlle máis os significados que os eventos en si, interésalle a arte nativa de interpretar o seu propio pasado e o xeito de recrealo. Neste subapartado pretendo achegar aspectos sobre como cren que cambia a comunidade, cómo se reproduce, interpreta e reinterpreta o pasado desde o presente; ao mesmo tempo esa interpretación do pasado está moitas veces chea de desexos e anhelos de futuro, o futuro da vila. Polo tanto o pasado non é simplemente aquilo que as definicións científicas da temporalidade presupoñen, senón que é aquela orientación necesaria para vivenciar o volátil presente. Vexamos detidamente cómo os nativos interpretan o pasado da feira, cómo o tradicionalizan, veneran e condensan, cómo o imaxinan, recordan e utilizan de cara a comprender o presente e construír o futuro.

A positividade da competencia entre os tratantes, de moi diversas procedencias, tiña un significado de beneficio económico, recordado así por un informante, lembranza non sen certa emoción e nostalxia dos máis vellos:

“Os tratantes eran de moitos sitios... entón pois valían, como había máis competencia pagábannos máis (as vacas),... como había máis competencia, pois o que as quería, o que as quería pois tiña que pagalas”.

(Home, 62 anos, 19-12-1995)

Se importante é coñecer o pasado para os nativos, maior importancia ten para eles recrear certos aspectos del no futuro, polo tanto o pasado non sempre é algo estático e cousificado para os nativos, senón que é un exemplo que pode guiar o futuro, representa a Historia como futuro, como proxecto, non xa como pasado reificado, senón un pasado no cal caben as restauracións e non só as obxetificacións mentais.

“Antes había mercadillo o sábado, diante da casa de Darío. Podía ser interesante de cara á cidade de Lugo”.

(Home, 42 anos, 23-1-1996)

O pasado tamén pode ser idealizado e moralizado segundo os valores nativos, o pasado non ten por qué ser moi antigo, de hai moitos anos, pode ser un pasado recente, e este pasado é algo que non exclúe tampouco a súa reactivación no futuro; o certo é que a xente aprende do pasado de cara ao futuro, de aí a importancia da súa transmisión en discursos, como este de matiz político:

“...se fixo a feira do queixo, gracias á presión que fixo, sobre todo Luis, sobre todo Luis, para que se puidera facer a feira do queixo, fíxose contra a vontade, contra a vontade incluso do concello, bueno, parece que non saleu tan mal eso, por tanto temos aí un bon exemplo, de cómo, si se quere, se hai vontade de facer as cousas, se poden facer e as cousas salen perfectamente”.

(Home, 35 anos, 30-10-1994)

Pero o pasado é doutro tempo, e está en relación coa experiencia que cada xeración ten del, pero aínda así mantén certo tipo de relacións co presente. Nesta idea da continuidade entre o pasado e o presente pode haber certos tipos de rupturas, certos pasados que mudaron, que xa pasaron, sobre todo no que se refire ao cambio tecnolóxico, interpretado como necesario e positivo:

“Daquelas, vir no coche era unha fantasía, costaba tres réas, pero os mundos modernizáronse e houbo moitos traspasos”.

(Home, 84 anos, 23-5-1996)

‘Antes os animais viñan de a pé, polas cordas, con medo viña un, pelexando con eles polo camiño, e os ranchos no carro. Hoxe veñen nos tractores e camionetas... Estamos como reies en comparación dantes, aquilo era terrible’ .
(Muller, 86 anos, 23-5-1996)

Ás veces o pasado que xa pasou experimentou unha ruptura negativa co presente, por isto idealízase o pasado e ten unha aplicación fundamental na comprensión do presente:

“...en épocas houbo, épocas que igual en cada feira se facía un volumen igual pois, pois tranquilamente ao millor cerca de dous millós de pesetas en porcos, eh, en cada feira, é dicir, que ao millor se vendían douscentos ranchos, eso hai dez anos, pero hoxe en día non, hoxe en día está eso mui, está mui parado, mui acabado”.
(Home, 25 anos, 17-1-1996)

Noutros casos o pasado pode ser algo que non pasa, que non cambia, que é inmutable e carrega negatividade e necesidade de cambio:

‘El otro día vino un amigo mio que no venía por Palas desde hace quince años y dijo que estaba absolutamente igual’ .
(Home, 35 anos, 30-10-1994)

Pero o cambio tamén pode ser medido sopesando conxuntamente continuidades e rupturas, e relativizando calquera veneración a elas; é así como unha informante nos relata perfectamente algúns dos cambios e das continuidades da lóxica campesiña e que tanta incidencia ten na feira e na vila:

"No, non creo que fora a mellor, o que pasa que hoxe, claro, menos agricultores, menos traballadores na terra teñen máis ganado ca antes. Ten máis ganado agora un, ca antes catro, un tiña dúas vaquiñas, outro tres, outro dúas, i agora un solo ten ao mellor quince ou dezaseis... daquelas non se botaba tanto a herba, e non se podía ter tanto ganado... daquelas había moita vaca pero era a poder de, de moita xente, agora hai moito ganado igual pero é con menos xente".
(Muller, 55 anos, 7-12-1995)

O anterior testemuño está a reflexionar e lembrar sobre a base da súa experiencia, é así como o recordo exerce un papel hexemónico na comprensión da permanencia e da ruptura. Este recordo é unha interpretación desde as novas circunstancias presentes enmarcadas en diferentes contextos, e sobre os que pesan posibles novas consecuencias ou efectos daquilo que se lembra. Este recordo tamén ten a súa expresión en análises económicas, ecolóxicas e demográficas⁽²⁰⁾, pero está enchido de riqueza cualitativa local, condensa un pasado de maior poboación, máis agricultores e explotacións agrarias máis pequenas; fronte a el un presente con menor poboación, menos agricultores, explotacións de maior tamaño e cabana, e unha vocación gandeira primordial sobre a agrícola.

Unha vez interpretado o pasado e as súas relacións co presente e o futuro, observemos máis polo miúdo cáles son as interpretacións dos problemas presentes e inmediatos relativos á feira, presentes que non deixan de apuntar en moitos casos a un pasado recordado e a un futuro imaxinado. A situación actual da feira é percibida en moitos casos como un presente a punto de desaparecer:

"A feira do dezanove cada día vai languidecendo máis, cada día vai morrendo, pouco a pouco, é unha morte lenta, pero é unha morte..."

(Home, 35 anos, 30-10-1994)

Pero esta desaparición pode ser evitable e apuntar a un cambio futuro, e para iso faise un recordo do pasado recente, que é un presente cheo de positividade:

"...temos unha boa infraestrutura, si é verdade, temos a, o máis importante, pero se non somos capaces de darlle e, de rentabilizar a infraestrutura, ao final resulta que non sei pa qué fixemos a infraestrutura".

(Home, 35 anos, 30-10-1994)

Polo tanto o presente é un recurso para construír o futuro, e así o entenden os nativos. Pero o presente tamén pode experimentar rupturas. A morte é a ruptura do presente con respecto á continuidade do pasado, e esa ruptura pode

estar en relación coas imposicións dos marcos políticos supra-estatais que inciden e condicionan a dinámica do microcosmos local:

"...hoxe a dos cerdos está mui pouco, está practicamente, en desuso, hai algo pero mui pouquiño e casi estaría por dicir que hai máis ovellas que que porcos, porque agora, coa historia esta de que a sanidá está mui encima ¿non sabes?, todo o gando ten que ir con crotales ¿sabes?, con marcas na orella, entonces, non, a xente non, non vai á feira, realmente non vai á feira".

(Home, 25 anos, 17-1-1996)

Pero ese marco global pode supoñer un ataque simbólico á propia identidade local e á súa reprodución, e o mundo local reacciona coa acusación de falla de conciencia de grupo, reflexiónase sobre o presente inmediato de cara a un efecto de cambio no futuro:

"Venden máis os de fóra que os de aquí, o resto todo igual. En Lugo teñen o eslogan: COMPRA NA TÚA CIDADE, SENÓN EMPOBRÉCESE, e aquí vén o panadeiro de Antas, o de Melide..."

(Home, 36 anos, 22-1-1996)

As interpretacións nativas do presente da feira apuntan na especificidade cara a diversos problemas no sector agrogandeiro, dos cales fan derivar outro tipo de problemas, que se condensan na reprodución do papel exercido pola propia vila; é dicir, os problemas do contorno rural da vila inciden decisivamente nela de determinados xeitos. As explicacións nativas distinguen entre os distintos sectores agro-gandeiros. O sector do porcino é un negocio inestable na zona debido a que practicamente non hai produtores no municipio, os intercambios prodúcense na casa ou na granxa en gran medida, e o gando que se vende na feira é polo xeral de tratantes e vendedores de fóra, e en mínimas cantidades do produtor caseiro. A lóxica é moi ben explicada por un informante:

"Aquí no, máis ou menos, no municipio de Palas, o que se estila é que para autoconsumo, ¿entendes?, que a xente teña na súa casa, teña unha madre ou algo e que lles saque, pos, igual cinco ou seis ranchos ou, ao longo do ano, e que os cebe

para o seu propio consumo, e non se dedica nin á venda nin á compra... e logo o resto da xente pois, bueno, dedícase a comprar en granxas e outra vai á feira".

(Home, 25 anos, 17-1-1996)

Pero esta interpretación do presente das pautas locais apunta en voz nativa cara a un incerto futuro, no cal non está garantido o seu desenvolvemento. O valor do refuxio nativo no autoconsumo non está nin moito menos garantido.

Sen embargo no sector do vacún a feira representa un barómetro estable, sobre todo no do becerro, de gran produción local e de grande interese para os tratantes de fóra, o que fai da feira unha das mellores e máis atractivas da zona neste sector. Os problemas presentes veñen representados pola necesaria tradicionalización desa continuidade co pasado, manter estable o sector, para o cal as voces nativas apostan decididamente por un futuro distinto, un futuro imaxinado e desexado como ruptura fronte a aspectos valorados como negativos para a propia reprodución da comunidade:

"...pa vivir hoxe deso realmente ten que crear unha mínima explotación de vinte vacas, de carne, ao resto volvemos ao de sempre, é un acompañamiento de outras cousas, de outras actividades, entón subsistir, malvivir, que é realmente, a xente do campo hoxe a que non está establecida dunha maneira profesional, decididamente profesional con moito gando, i a base de mover e mover e mover moita cantidá de gando, pode realmente vivir...".

(Home, 25 anos, 17-1-1996)

Unha vez observado o futuro desexado para a zona rural da vila e que está a incidir directamente na feira e no futuro da vila, quero mostrar cómo tende a ser interpretado, construído e imaxinado o futuro da propia feira. Esta imaxinación ten un carácter intencional, que pode incluír a xustificación do cambio ou a creación dunha satisfacción presente con relación a un pasado a continuar nun reconstruído futuro, utilizado como recurso cultural. A aposta por un cambio desde o presente, o desexo de ruptura con certos aspectos do pasado da feira son moi ben expresados no seguinte testemuño dun informante:

"...a feira do dezanove habería que convertila no mercado agrogandeiro da zoa, da comarca, i para eso hai que invertir, en, haberá que facer promoción, incentivar á

xente para que veña á feira, non solamente unha feira do ano... Tenía que estar en el corazón de Galicia que es donde está la materia prima. Palas de Rei tenía que tener el Mercado de Salgueiriños (instalado hoxe en Santiago de Compostela)".

(Home, 35 anos, 30-10-1994)

Pero, ao mesmo tempo, esa xustificación do cambio non exclúe a recreación de certos aspectos do pasado considerados como positivos, recreación con intención de futuro, unha aplicación do pasado no futuro, usado como recurso cultural; así se refire un informante á súa forma ideal de dinamizar a feira nun futuro, forma que retoma do pasado que el xa coñece a pesar da súa mocidade, por transmisión interxeracional:

"...pois incluso haberá que incentivar con pesetas, para que, para que a xente traiga aquí o seu ganado, i ¿para que?, ¿por que?, porque da feira se ve beneficiado o, o conxunto do pueblo, porque é unha forma de dinamizar pos, o comercio, a industria, etc."

(Home, 35 anos, 30-10-1994)

Outro informante non xa tan novo tamén comparte esta xustificación do cambio recreando ao mesmo tempo o pasado, do cal é consciente e que utiliza como recurso cultural para construír o futuro:

`Hay que publicar la feria en la tele, la radio, incentivar con subvencionar el viaje de ganaderos asturianos y leoneses...´

(Home, 66 anos, 30-10-1994)

Pero na imaxinación do futuro da feira, ¿cales son as imaxes ideais que o inspiran, e ás que aspiran como modelo ideal? Pois ben, o espello da vila veciña de Melide, na provincia da Coruña, imaxe do progreso e do adianto:

"Melide está máis adiantada coa ternera gallega e a feira comarcal".

(Home, 35 anos, 30-10-1994)

Pero en realidade, ¿cal será o futuro da feira e da vila?. Ao contrario do que sucedía noutros períodos históricos⁽²¹⁾, o labrego non se sente obrigado a

participar na feira mensal da vila, máis aínda, e como xa vimos, moitas veces só participa nela co obxectivo de coñecer os prezos e os baremos que logo terá que aplicar cando “venta na casa” o gando. A mudanza profunda que está a decorrer transforma ao labrego en empresario agrario, que aposta por un futuro esperanzador, no cal ser empresario da súa explotación signifique apostar pola calidade dos produtos, potenciar as denominacións de orixe⁽²²⁾ e a saída dos produtos autóctonos cara a mercados exteriores, aproveitando unha boa imaxe e a súa calidade. O futuro desexado e imaxinado pasa pola unión moral e identitaria dos gandeiros afirman os novos, incluso a custa de abolir a propia feira, chega a dicir un informante, o que suporía imaxinar unha reconversión da identidade da vila no seu papel de intermediaria co rural. Así expresa estes sentidos un informante:

"O mercado é unha fonte de vida, claro está. E máis aquí en Palas pos cambiaron un pouco as infraestructuras, pero eso fundamentalmente é culpa do gandeiro, o gandeiro i as cooperativas, aquí en Palas a cooperativa, nese aspecto non funcionou demasiado, debíase dar ao gandeiro e comercializarlle o ganado,(con ímpetu:) sea pasando pola feira, ou sea sen pasar pola feira, ¿entendes?, establecer unhas precios mínimos, establecer unhas convenios e sobre todo crear un, un sector da carne fuerte aquí no municipio, i eso claro, quen o ten que crear é o propio gandeiro, asociándose ou, vaia non sei qué outra posibilidade podía haber, coa axuda de cooperativas..."

(Home, 25 anos, 17-1-1996)

⁽¹⁾En Galicia hai 6.044 feiras, sen incluír no recuento outras 89 que son só anuais. Trátase de feiras mensuais, quincenais ou semanais.

A Coruña	2.084 feiras
Lugo	1.692 feiras
Ourense	1.320 feiras
Pontevedra	930 feiras
TOTAL	6.044 feiras

Datos citados polo xornal La Voz de Galicia, sábado, 13-4-1996, p. 42, Lugo, cit. no Almanaque agrícola ZZ de 1996.

Sobre a distribución espacial destas feiras en Galicia ver o clásico estudio:

-MIRALBES BEDERA, M.R. e CASAS TORRES, J.M.(1974): Mercados periódicos de Galicia. Distribución espacial, frecuencia, rango y área de influencia. Madrid: CSIC.

Sobre aspectos históricos das feiras galegas ver:

-GALLEGO DOMÍNGUEZ, O.(1987): "Ferias y mercados en la provincia de Orense", en Boletín Auriense XVII, pp. 131-203.

⁽²⁾ WEBER, M. (1964, or. 1919): Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva. México: FCE, p. 939.

⁽³⁾"Arriba" e "Abaixo" son categorías formais de definición de espacios locais, e inscriben a parte alta da vila (parte Leste e Norleste) e a parte baixa (parte Oeste).

⁽⁴⁾El Progreso, domingo, 20-4-1996, p. 10.

⁽⁵⁾El Progreso, domingo, 20-4-1996, p. 10.

⁽⁶⁾ LAMELA, C. (1998): La Cultura de lo Cotidiano. Estudio sociocultural de la ciudad de Lugo. Madrid: Akal, p. 84 e ss.

⁽⁷⁾LEACH, E.(1978, or. 1976): Cultura y Comunicación. La lógica conexión de los símbolos. Madrid: Siglo XXI, p. 46 e ss.

⁽⁸⁾Utilizo o concepto de "sitio" no sentido de contexto cun significado.

⁽⁹⁾"Vender na casa" é un refuxio e unha defensa local ante as cada vez máis esixentes condicións legais e sanitarias para "vender na feira". Na feira hai un control racional sobre o peso do animal (obrigatorio desde o goberno de Primo de Rivera, dato citado en MOURE MARÍÑO, L. (1992): A Galicia Prodixiosa. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, p. 66), as doenzas, etc., todo iso realizado por un veterinario. En canto ás granxas de porcos, no concello de Palas de Rei só existen nestes momentos só dúas granxas de porcos, logo dun "boom" do sector e a posterior crise e peche de moitas delas.

⁽¹⁰⁾"Ceban" na casa consiste en alimentar para autoconsumo un leitón con produtos naturais como cebada, castañas, patacas, verduras etc., sobre todo nos dous meses antes da súa matanza, de cara a obter unha boa calidade cárnica. Cada vez máis os leitóns ou porcos son alimentados con pensos industriais, pero está estendida a idea de que son mellores os alimentos naturais ou caseiros.

⁽¹¹⁾Ás veces merca toda a feira dos porcos para revender noutras, sobre todo en épocas de maior produción local de leitóns. Cando falo de tratantes de fóra refírome aos de fóra do concello.

⁽¹²⁾Entre os tratantes de fóra adicados ao vacún existen verdadeiros intermediarios entre os labregos e os carniceros, son moi profesionais e quédanse con moita ganancia, que é restada da dos labregos, ao non vender directamente aos matadoiros e pasar pola feira. A unidade entre estes tratantes contrasta coa pouca unidade dos labregos, e ponse de manifesto cando os prezos que ofrecen os labregos locais son caros, entón os tratantes acordan todos non mercar. Así a indefensión do labrego é grande porque non queren voltar co gando para a casa, e nese intre de medo escénico (a partir das 10:30) os prezos baixan aproximadamente un 30%.

⁽¹³⁾A maior afluencia de xente á feira do dezanove ten lugar na feira de marzo, chamada "feira de San Xosé" ou "feira anual", e tamén na "feira de agosto", cando regresan os emigrantes.

⁽¹⁴⁾LYNCH, K.(1984, or. 1960): La imagen de la ciudad. Barcelona: Gustavo Gili, pp. 19-24.

⁽¹⁵⁾HERZFELD, M. 1991: A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town. New Jersey: Princeton University Press, p. 10.

Utiliza o concepto de tempo social como o tempo da experiencia cotiá, unha clase de tempo na cal os eventos non poden ser predicidos, pero cada esforzo pode ser feito para influir neles.

⁽¹⁶⁾O costume de moceo na zona estaba pautado e regularizado que se realizara os xoves e/ou domingos. O mozo ía á casa da moza a "falar" con ela. "Falar" é unha metáfora cultural que significaba manter certo grao de noivado. Sobre a asociación entre feira e tempo de ocio en Galicia ver:

-SAAVEDRA, P.(1994): "La consolidación de las ferias como fiestas profanas en la Galicia de los siglos XVIII y XIX", en NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M.(ed.): El Rostro y el Discurso de la Fiesta. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago, pp. 279-296.

-SANTOS SOLLA, J.M.(1994): "Fiestas, ferias y mercados de Galicia", en NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M.(ed.): El Rostro y el Discurso de la Fiesta. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago, pp. 297-309.

⁽¹⁷⁾ Sobre este asunto recomendo a lectura de traballos como:

-CARDESÍN, J.M. (1999): "Mercado, Estado e Aldea: A construción do campesiñado en Galicia", en GONDAR, M. (coord.): O feito diferencial galego. Antropoloxía. Santiago: Museo do Pobo Galego, vol. I, pp. 131-153.

-CARDESÍN, J.M. (1992): Tierra, Trabajo y Reproducción Social en una aldea gallega (s. XVIII-XX). Muerte de unos, vida de otros. Madrid: Ministerio de Agricultura.

-O'NEILL, B. (1984): Proprietários, Labradores e Jornaleiras. Desigualdade social numa aldeia transmontana, 1870-1978. Lisboa: Dom Quixote.

⁽¹⁸⁾ LEWIS, I.M. 1968: History and Social Anthropology. London: Tavistock Publications, p. IX.

⁽¹⁹⁾ COHN, B.S. 1987: An Anthropologist among the Historians and other Essays. Oxford: Oxford University Press, p. 45.

⁽²⁰⁾ LOIS GONZÁLEZ, R.C. (1994): "O mundo rural de Palas de Rei e a incorporación a CEE", en Palacio do Rei 5: 11-14.

-MAGDALENO FERNÁNDEZ, F. 1995: "La cabaña ganadera en el ayuntamiento de Palas de Rey", en Palacio do Rei 6: 14-16.

⁽²¹⁾ A fins do s. XVIII acontecía en Galicia o seguinte: "Como a terra productiva e labrantía está na súa inmensa maior parte en poder do clero e das ordes, restando moi curta extensión para a nobreza e curtísima para os labradores, era indispensable acudir ás feiras para vender algo, por exíguo que for, para poder atender ás contribucións" (MOURE MARIÑO, L. (1992): A Galicia Prodixiosa. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, p. 56).

⁽²²⁾ Na actualidade obtívose a denominación de orixe para o queixo Arzúa-Ulloa, e estase a traballar nas denominacións de orixe do chourizo artesán e do lacón galegos, na cal participan algúns palenses. Tamén é importante destacar que se está creando a asociación galega de agricultura ecolóxica, asociación na cal participan algúns labregos de Palas e da bisbarra da Ulloa, e que pretende revitalizar certos valores da agricultura "tradicional", esta revitalización prodúcese nun momento de encrucillada no cal a capitalización necesaria para producir é moi grande, e a competencia de grandes mercados gandeiros como o de Salgueiriños (Santiago de Compostela) e o de Silleda, é moi dura para as feiras mensais. Nesas grandes mercados gandeiros vendense reses en abasto para as cidades e as empresas.

5.2. TEMPO DE FESTA

5.2.1. Introdución

5.2.2. O calendario e a organización do tempo

5.2.2.1. O calendario actual

5.2.2.2. O calendario recordado

5.2.2.3. A dinámica do tempo

5.2.3. Organización festiva

5.2.3.1. O modelo organizativo

5.2.3.2. Críticas e valoracións do modelo organizativo

5.2.4. Tradición e modernidade

5.2.4.1. A interpretación do cambio

5.2.4.2. Crítica da modernidade: tradicionalizando

5.2.4.3. Aceptación da modernidade: modernizando

Notas

5.2.1. INTRODUCCIÓN

A nosa atención a esta expresión cultural peculiar pretende facer comprender cómo se entende a organización do seu tempo, tempo que dista moito de ser entendido pola xente como lineal ou enmarcado nunha cronoloxía ríxida, senón, máis ben, e como observaremos, o tempo que se debuxa é un tempo social, vivido na experiencia cotiá, que debuxa medidas diferentes ás puramente cronolóxicas. Alén deso pretendemos desenmascarar non só a organización cultural do tempo, senón tamén descubrir cómo son interpretados os procesos de cambio producidos ao longo dun tempo, case de longa duración para os máis vellos habitantes. Estes procesos están íntima e inevitablemente unidos aos cambios na estrutura social e aos cambios de valores operados.

Analizar esta problemática tomando como barómetro a festa constitúe un excelente campo para observar con mirada antropolóxica a cosmoloxia galega⁽¹⁾, entendendo esta como a maneira concreta como un grupo humano organiza mental e operativamente o seu mundo cósmico e social, mundo cheo de moral e significado. Como coordenadas básicas de toda cosmoloxía xorden na súa estruturación o espazo e o tempo, variables interrelacionadas na vida social. Pero para entender mellor as expresións festivas da vila prestaremos especial atención ao significado do tempo.

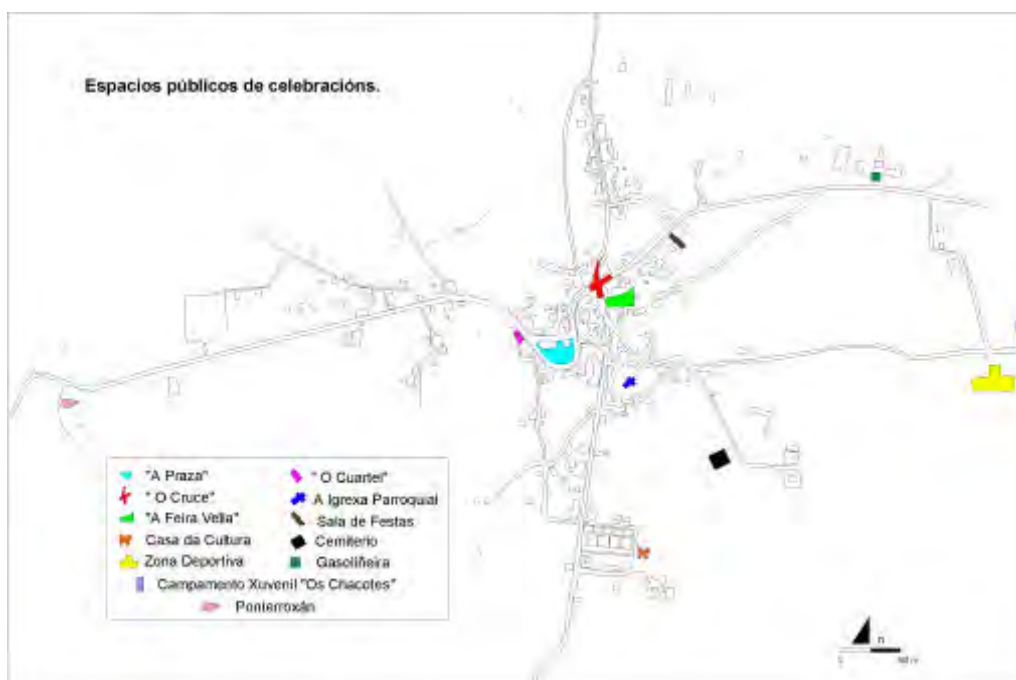
O tempo parece ter un carácter lineal na nosa vida, desde o nacemento ata a morte, pero cobra na organización sociocultural da chamada cultura tradicional galega un sentido cíclico e repetitivo⁽²⁾; pensemos por exemplo no ciclo agrícola⁽³⁾, incidido polo ciclo de reprodución de colleitas e animais, polo ciclo alimentario e biolóxico. Esta organización do tempo, de plurais momentos, está enchida de marcos culturais compartidos, así o ciclo estacional, o verán e o inverno apoiaban cada unha das tarefas. As festas encádranse dentro desta concepción cíclica do tempo. Todo iso fragmenta e organiza un calendario e un horario simbólico que marca límites temporais tamén ambiguos como o espazo, límites marcados tamén polas festividades e outros ritos. Esta vivencia do tempo como cíclico e cos seus límites temporais é unha maneira de posuír cognoscitiva e operativamente o mundo cósmico e social. Cada festa, como cada acción simbólico-ritual ten os seus momentos e os seus sitios, a memoria

de momentos e sitios evoca unha data determinada, é así como tempo e espacio quedan estreitamente vinculados. A coordenada do tempo descubriranos un tempo cíclico, un tempo recordado, un tempo de permanencias e un tempo de cambio nas expresións festivas. Entendo o tempo cíclico⁽⁴⁾ como aquel que tende a repetirse, metaforicamente circular, un tempo de esperas, de permanencias, de volta a empezar. A repetición marca cada intervalo do tempo de festa, ¿por que temos que delimitar o tempo desta maneira? pregúntase Leach⁽⁵⁾. Posuímos o concepto de tempo, unha noción abstracta, que non vemos nin tocamos, pero experimentamola. ¿Como? En primeiro lugar, recoñecendo a repetición e definindo intervalos de tempo, duracións, que sempre empezan e acaban coa mesma cousa, por exemplo un día de Ano Novo. En segundo lugar recoñecendo o envellecemento, a negaentropía, destino irreversible de todos nós. En terceiro lugar a nosa experiencia do tempo se refire ao ritmo co que transcorre, ao trancorrer rápido ou lento que experimentamos. En todos estes sentidos, as festividades permiten medir e ordenar o tempo, representan un cronómetro susceptible de medir as experiencias vitais dun grupo cultural dado. Ademais cada festividade representa un tránsito temporal dunha orde a outra, así ordenan as sociedades o tempo, o intervalo entre dúas festas sucesivas do mesmo tipo é un período xeralmente clasificado culturalmente, lembremos o exemplo da Coresma (período entre o Entroido e a Pascua). Sen as festas, outras clasificacións de orde temporal presidirían a vida social. Se queremos considerar de xeito preciso as festas como marcadores dos calendarios e ordenadores do tempo, temos que considerar o seu sistema como un todo, e non cada festa individualmente.

O tempo recordado é un tempo histórico⁽⁶⁾ recordado polos actores sociais, e consiste nunha secuencia de acontecementos destacados como importantes por un determinado grupo humano; eses acontecementos ocupan unha posición na estrutura local, pero non unha posición exacta no tempo histórico, tal como o entende o historiador. Por exemplo os distintos grupos de idade autoatribúense unha historia común, distintiva e reforzada polas vivencias comúns. O tempo das permanencias e o tempo do cambio son conceptos que inciden na idea de que estabilidade e cambio non son antitéticos, e poden ser conxugados desde unha nova perspectiva⁽⁷⁾. Esta idea

terá a súa demostración na interpretación que fan os vilegos das relacións entre o pasado e o presente da festa.

As festas⁽⁸⁾ deben ser consideradas como unha dimensión moi importante da vida social da vila, a festa preséntasenos como un momento dialéctico en relación coa vida cotiá e ocupa unha posición central na estruturación e organización da colectividade. En segundo lugar a festa é unha acción colectiva, momento no cal a vila, a parroquia e o concello se manifestan e expresan como colectividades que son, colectividades que moitas veces continúan na diáspora da emigración, lembremos os casos de Bilbao e Barcelona, onde a comunidade ten a súa continuidade identitaria. Polo tanto a festa constitúe na súa acción colectiva un contexto privilexiado de manifestación dos valores e crenzas dominantes nos grupos sociais protagonistas. A festa tamén é unha acción simbólicorritual, cíclica, recorrente e periódica, con capacidade de evocación e afirmación da realidade e sometida a procesos de tradición e modernidade, duración e innovación, continuidade e cambio. Finalmente tamén hai que ter en conta a importancia económica da mesma, en Galicia unha estimación dos gastos anuais festivos sitúase ao redor dos 25.000 millóns de pts (Fonte: Fegamp). Observaremos con detalle todos estes sentidos na voz dos informantes, e o seu punto de vista axudará a comprender mellor os cambios operados na vida social e nos principios culturais organizativos desta vila galega.



PLANO: ESPACIOS PÚBLICOS DE CELEBRACIÓNS

5.2.2. O CALENDARIO E A ORGANIZACIÓN DO TEMPO

Toda festa é un exercicio de converxencia entre as categorías de espacio e tempo, un exercicio que adopta múltiples formas, en esencia reducidas a temporalizar o espacio e a espacializar o tempo⁽⁹⁾. A esta temporalización do espacio e espacialización do tempo contribúe o calendario. As festas da vila aparecen colocadas en precisas datas dentro del, é pois un xeito periódico de ordenar, de organizar internamente o tempo e, polo tanto, a forma de vida das xentes. O calendario que estudiamos remítenos a unha lóxica cristiá occidental de amplitude pretendidamente universal. Este calendario é unha relación interdependente entre un ciclo de actividades e un ciclo conceptual de categorías "emic" (verán, inverno...). A súa lóxica organizativa experimentou cambios ao longo da Historia; así na idade moderna española chegaron a ser declarados tantos días de festa como de traballo⁽¹⁰⁾, pero a primeira redución foi inducida por Urbano VIII en 1642, e a segunda xa en 1911 por Pío X. Estes datos poñen de manifesto a importancia da relación entre as festas e o calendario cristián⁽¹¹⁾, ademais outra relación moi importante no pasado, e a ter en conta hoxe, era a coordinación entre o ciclo festivo e os ciclos de traballo agrícola. Polo tanto, o calendario é un aspecto fundamental da cultura do tempo dun grupo humano, é un sistema, pero tamén un fenómeno histórico, unha estrutura que obedece a uns principios de organización e unha dinámica

que segue o ritmo dos cambios sociais máis amplos. Esta organización social do tempo non é homoxénea e indiferenciada, senón que constitúe un sistema de secuencias de desigual valor e significado. No interior de cada calendario as festas constitúen intervalos rituais entre dous segmentos, fragmentan a duración e actúan como límites simbólicos no sentido de Leach para separar e unir a temporalidade.

5.2.2.1. O calendario actual

O calendario festivo actual describe unha organización do ciclo anual no cal hai que distinguir entre as celebracións do calendario comúns (Nadal, Entroido, Coresma, Pascua, Corpus, San Xoán, Defuntos), as festas locais (San Cristovo, Cea Medieval, "Festas do Vrao" ou de Agosto, e Festas do Catorce) e a festa parroquial (San Tirso). Pero fiando no ciclo anual todas estas festividades, observemos en detalle cada marcador temporal.

No "**Nadal**" da vila non faltan elementos socio-culturais globais como: a lotería, as luces, a decoración de Nadal, o belén, a árbore, e o consumismo de alimentos, xoguetes e postais de felicitación. Pero a vivencia específica deste globalidade fai que na vila o Nadal teña un significado eminentemente de reunión familiar; neste tempo a extensión da familia troncal medra cos emigrados ao País Basco, Cataluña e Madrid, e tamén os palenses que residen noutras partes de Galicia, regresan para expresar vínculos familiares. Pola Noiteboa (24 de decembro) e o día de Nadal (25 de decembro) as pautas locais céntranse no reencontro familiar. Na Noiteboa "non se sale" di a mocidade da vila, pero o día de Nadal xa se comeza a considerar como se fora un sábado normal, e a mocidade reúnese nos pubs da vila de Palas e nos da veciña vila de Melide. Na Noiteboa a comensalidade é un dos seus eixos fundamentais, o extraordinario presidirá o menú, que se compón de marisco e postres abundantes (castañas asadas, froitos secos). Outro eixo tamén fundamental é o intercambio de regalos entre familiares, costume de introducción recente en relación coa figura inventada por Coca Cola, Papá Noel. Pero alén de constituír un tempo de reencontro familiar, o Nadal tamén constitúe un reencontro entre as amizades, os grupos de amigos expresan e renovan os vínculos xeracionais. É así como desde hai xa máis de dez anos se celebra por estas

datas unha cea de confraternidade entre os palenses nados entre 1935 e 1945, nesta cea reúnen-se palenses emigrantes, palenses vilegos e palenses aldeáns. Constitúe unha expresión máis da prolongación da identidade palense e vilega máis alá dos límites físicos da propia vila. A cea xa é cualificada de "tradicional" con só algo máis de dez anos de vixencia, e constitúe todo un discurso sobre a identidade xeracional palense, identidade que renova a súa unidade social, unidade prolongada territorialmente, pero renovada cada ano neste ritual de comensalidade. Da privacidade á publicidade a vila tamén se atavía do seu piñeiro de Nadal e a vila énchese de luces de cores. Ademais na igrexa parroquial e na casa do concello serán instalados senllos beléns. As visitas aos dous espazos serán motivo de paseo e encontro, intensificando a sociabilidade cotiá e reencontrándose con vilegos que non residen habitualmente na vila, pero que son recoñecidos como un membro máis da comunidade. Outros días destacados neste tempo de Nadal son o día dos Santos Inocentes, a Noitevella ou Día de fin de Ano e o Día dos Reis. No Día dos Santos Inocentes (28 de decembro) os adolescentes practican rituais de inversión⁽¹²⁾ da orde normal pola noite, conseguindo divertir, criticar e reafirmar o establecido, aínda que anotando certos cambios, todo iso mediante unha inversión da normalidade. O día de Noitevella é unha forma de contraposición da Noiteboa, logo da cea familiar e o ritual de tomar as doce uvas os mozos palenses atópanse nos pubs e bares da vila, saúdanse, felicítanse e deséxanse un feliz aninovo, mesmo entre mozos con menor intensidade de encontros e relacións⁽¹³⁾. A saída nocturna continúa nas vilas de Melide e Monterroso, aínda que nesta última en moito menor grao. Os rituais de exaltación da amizade entre os grupos de amigos xiran ao redor do alcol e adoita prolongarse ata tarde o límite de retorno á casa. Esta prolongación do límite de retorno á casa será permitida pola autoridade familiar a partir dos quince anos aproximadamente, e as mozas teñen un horario máis restrinxido que os mozos. O "chocolate" pon fin á este final de ano ou máis ben principio doutro. Pero se esta pode ser a vivencia deste tempo dun mozo vilego case-urbano, eminentemente un tempo de diversión, para un labrego da zona o ano comeza coa feira da vila de Monterroso, o que suporá ter que madrugar para acudir cos seus animais; e para moitos bares o día comezará cedo, moi cedo, atendendo aos numerosos mozos que queren tomar o seu chocolate. Son estas dúas últimas vivencias

dun tempo de traballo, experiencias diferentes en contextos culturais en contacto. Se o primeiro día do ano se vive entre felicitacións e bos desexos entre os veciños, o Día de Reis (5 de xaneiro) pon fin a este tempo de Nadal, na víspera terá lugar na vila unha cabalgata de Reis que percorrerá algunhas das súas rúas (véxase plano) e que rematará coa recepción dos nenos no edificio do concello. A revitalización institucional deste evento é obra do goberno municipal, mediante a instauración de premios para carrozas que desfilarán ese mesmo día pola vila, pero as incidencias meteorolóxicas desaniman moitos anos unha maior participación, intensa participación que si se produce no desfile de Entroido. Neste desfile de Reis adoitan presentarse as parroquias do rural coa preparación de carrozas ataviadas. A participación no desfile de Reis pon de manifesto unha vez máis a interconexión entre o mundo rural e o mundo vilego no caso da vila de Palas de Rei, interdependencia mutua que non sucede noutras vilas, pero que neste ámbito de estudio presenta unhas peculiares relacións. No Día de Reis os protagonistas son os máis cativos, que recibirán os seus xoguetes e premios; enmárcase este costume nun discurso moralizador sobre a bondade e a maldade; ser bos é o principio moral inculcado desde moi novos, e con límites que serán aprendidos e inculcados en experiencias e vivencias posteriores. Tamén nese día, e desde fai varios anos o grupo local de teatro “Metátese” ofrece como regalo á comunidade a estrea dunha obra nova. Así conclúe este tempo de Nadal que dá nome ao mes final de cada ano, decembro, e que cumpre como organizador das vacacións dos palenses tanto os residentes como os non-residentes que regresan.

O vindeiro marcador temporal é o “**San Tirso**” (28 de xaneiro), festa patronal local. Os actos públicos centrais son a celebración da misa, e o concerto da Banda Xuvenil na praza ou na Casa da Cultura en caso de mal tempo. Este concerto é un dos acordados entre o concello e a Asociación Cultural e Xuvenil Musical, asociación que recibe a maior subvención económica por parte do goberno municipal, incentivador cultural de grande importancia; este patrocinio por parte do Concello é considerado como obrigado, segundo os vilegos. Pola noite adoita celebrarse un baile na “Sala de Festas” da vila. No ámbito familiar o xantar e a cea teñen como elementos centrais da comensalidade os das matanzas do porco, realizadas nestas datas

na zona. Na xerarquía do ciclo anual este día ocupa unha posición secundaria respecto ás festas celebradas no verán, a pesar de honrar ao patrón da parroquia, é unha celebración recordatorio, que moitas veces cadra pola semana e non na fin de semana, e que sofre os efectos do mal tempo en moitos casos. Todos eles son condicionantes "emic" que outorgan un sentido de secundariedade fronte a outras celebracións. A pesar de ser a celebración do patrón parroquial, o protagonismo é da vila fronte ás aldeas da parroquia (Penela, O Rosario e Lalín), a cal se converte en centro parroquial, centro eclesiástico onde se celebran as misas, e centro festivo onde teñen lugar o concerto e o baile; constitúe toda unha reafirmación da vila como cabeza de parroquia. Esta centralidade da vila como centro parroquial é tamén reafirmada polo icono da figura do santo patrón, que está situada no centro da praza. A imaxe do santo (coa iconografía do aserrador), feita en pedra, elévase sobre unha fonte e ocupa un lugar simbólico central no centro de celebracións públicas por excelencia, a praza. A situación da figura na praza foi un intento de dotar de certa sacralidade á praza, pero o certo é que poucos vilegos (estimación dun 34% nunha enquisa feita en xuño de 1994) perciben que no centro da praza está situada a imaxe do patrón "San Tirso".

O "**Entroido**" é un marcador temporal revitalizado na década dos 90, con data variable, ten a súa celebración en febreiro ("baixiño") ou en marzo ("alto"). En Palas a revitalización do entroido foi promovida polo goberno municipal, pero tivo unha contestación diferente ao Desfile de Reis, pois a participación é maior e máis motivada. A actuación do concello consiste en subvencionar con 300.000 pts. a festividade, en crear dous concursos de disfraces, un infantil e outro de adultos, e facilitar as infraestructuras para a celebración. Dous son os días capitais na vila, o primeiro é o luns de entroido, no cal os protagonistas son os nenos. Este festival infantil ten lugar na praza da vila á media tarde, se o tempo o permite, e non faltan o sorteo de regalos e a "chocolatada" infantil. O límite de idade deste desfile é a dos 13 anos, que é cando os nenos finalizan a educación primaria e comezan a secundaria. No momento de servir o chocolate, os nenos situáranse á dereita e as nenas á esquerda en dúas ringleiras diferentes. Estes límites representan barreiras culturais reguladas por pautas locais. A organización do Martes de Entroido corre a cargo do Concello, e ten como lugar central a praza da vila, onde terá

remate o Desfile de Entroido, no cal son protagonistas os mozos e os adultos novos⁽¹⁴⁾, que semanas antes prepararán os seus disfraces, ou mesmo meses antes idearán a súa vestimenta e a súa representación. O desfile comeza á media tarde e momentaneamente o espazo público será reafirmado como espazo festivo; o desfile terá lugar entre o Cruce e o Cuartel da Garda Civil, para finalizar na Praza, a carón do concello; momentaneamente todo se detén tanto o tráfico como os espectadores, para contemplar o desfile. Participan tamén no desfile grupos das parroquias do rural, como actores e como espectadores. Trátase por tanto dunha celebración de ámbito municipal, co protagonismo básico da vila. E se o Nadal era un tempo de vacacións e retorno para os emigrantes en Madrid, Cataluña e o País Basco, neste tempo de Entroido só regresan os emigrados nas cidades e vilas de Galicia, para os cales estas datas constitúen un tempo de descanso e de recuperación dos vínculos coa comunidade de orixe e coa súa vila, que reforza e reafirma así a identidade do intragrupo. O concurso de disfraces remata coa entrega de premios aos mellores nas diferentes categorías⁽¹⁵⁾; ata hai poucos anos esta entrega de premios tiña lugar nun baile de disfraces celebrado na Sala de Festas, cumio e remate desta festividade, pero na actualidade a entrega de premios realízase na praza da vila. Isto hai que poñelo en relación co maior peso do tempo laboral sobre o tempo de festa, pois son moitos os que ao día seguinte teñen que acudir ao seu lugar habitual de traballo ou estudio, e os días festivos foron reducidos, como veremos detidamente.

Entre o Entroido e a Pascua media a “**Coresma**”⁽¹⁶⁾, un tempo de corenta días, de contido e significado eminentemente relixioso e que afecta ás prácticas cotiás facendo xaxún de carne os venres das súas sete semanas previas ao remate da Pascua ou Semana Santa.

A “**Pascua**”, que ten lugar no mes de abril, é outra das celebracións do calendario común cristián. Na vila desenvólvense celebracións como as do domingo de ramos, o xoves e venres santos, o sábado de Gloria e o domingo de Pascua. Alén do seu significado eminentemente relixioso, moi destacado por outros autores, este é un tempo con outros significados sociais. Neste sentido a Semana Santa é un tempo de vacacións para os señoritos⁽¹⁷⁾ da vila e para os emigrantes retornados. É de destacar neste tempo varios rituais, un deles a bendición dos ramos e palmas, elementos de grande carga estética e

temporal, o lavatorio dos pés o xoves santo a 12 mozos da vila, e o sábado de Gloria, no cal ten lugar a "bendición do pobo" na portada románica da igrexa parroquial. O cura párroco bendicirá con auga bendita os catro puntos cardinais da vila, esta sacralización da mesma vila ten a súa prolongación no espacio da privacidade por excelencia, as casas, e consiste na "bendición da auga", cerimonia posterior; a auga será recollida polas participantes en pequenos frascos para ser levada ás súas casas, estas son na súa inmensa maioría mulleres, veladoras e transmisoras fundamentais das crenzas.

Polo mes de maio o calendario festivo ten a súa expresión en celebracións como o Día do Traballo ou " **festa do obreiro** " (o 1 de maio) e tamén ten lugar unha celebración relixiosa do calendario local como é a da "**Virxe do Perpetuo Socorro**", o último domingo do mes, as celebracións consisten nunha novena de misas vespertinas antes da misa maior do propio día. Esta advocación relaciónase coa sacralización do tempo e do espacio da vila, sacralización á cal contribuía como vimos o ritual do sábado de Gloria; pero tamén sucede que hai varias imaxes desta advocación que percorren as distintas partes da vila. Cada unha destas imaxes completa un ciclo mensual de aproximadamente trinta casas, e cada casa dispón da imaxe un día como mínimo; as listas dos veciños merecedores da dita imaxe xunto coa orde do percorrido son elaboradas polo cura párroco. Esta sacralización espacio-temporal da vila constitúe ao mesmo tempo unha moralización dos costumes das xentes da vila, pois non todos os veciños son merecentes de formar parte da comunidade espiritual e relixiosa; é o cura párroco quen dictamina esa moralización de costumes ou control social das pautas e comportamentos.

No mes de xuño teñen lugar celebracións do calendario común como o "**Corpus Christi**"⁽¹⁸⁾, ou o "**San Xoán**", pero ningunha das dúas festividades cristiás é considerada como oficial no calendario estatal, nin tampouco como festividades locais. Sen embargo, a véspera do día de San Xoán⁽¹⁹⁾ pola noite o recentemente entrado verán auspia esta festividade, na cal é fundamental o protagonismo dos rapaces na elaboración de pequenas fogueiras. Pero tamén é unha noite de "trasnadas" ou "trastadas"⁽²⁰⁾ realizadas polos adolescentes da vila; eses rituais teñen unha intención de diversión crítica e moralizadora da vida social. Esta festividade dá nome ao mes de xuño no idioma galego e marca o comezo do verán⁽²¹⁾ na vila, tempo no cal retornan os estudantes e os

emigrantes nas súas vacacións, aumenta a afluencia de peregrinos, tamén comezan os campamentos de verán nas aforas vila, e teñen lugar as festividades máis importantes da zona.

O **"San Cristovo"** ou **"San Cristobal"** será unha das festas máis importantes do calendario vilego; a súa advocación ten lugar o día 10 de xullo, pero oficialmente non é festivo. A súa celebración adoita ser cambiada para evitar a coincidencia coa celebración da veciña e rival vila de Monterroso. Neste caso, o calendario local exemplifica unha nova interpretación do tempo, en relación cun sentido de afirmación da diferenza identitaria e do prestixio social intercomunitario. A celebración adoita ter lugar a vindeira fin de semana ao día 10 de xullo, se ese día cadra pola semana. San Cristovo é unha das catro festas vilegas do verán xunto coa "Cea Medieval", "As Festas do Vrao" e o "Ecce Homo". Os actos públicos desta celebración concéntranse nunha fin de semana. O sábado adoita ser o momento da celebración dun partido de fútbol entre os solteiros e os casados, arbitrado por un viúvo, posteriormente unha sardiñada popular e gratuíta. O domingo ten lugar a misa solemne, a posterior procesión e bendición dos coches, a sesión vermú amenizada por unha orquestra, e a verbena nocturna no intermedio da cal ten lugar o "baile do farolillo"⁽²²⁾, cualificado de "tradicional" e introducido a comezos dos anos 80 por unha inmigrante de procedencia galega. O partido de fútbol constitúe toda unha disputa entre estatus, solteiros e casados, arbitrados por un estatus considerado neutral, como é un viúvo, que primeiro foi solteiro, logo casado (aspiración vital ideal) para volver a inverter o seu estatus cara a unha nova forma de soltería, a viuvez. O domingo na procesión o santo sacraliza e percorre "todo o pueblo". A bendición dos coches prodúcese no Cruce, lugar central tradicional, os coches van adornados con flores, a orde simbólica prima ao santo en cabeza sobre unha furgoneta, logo os camións e finalmente os turismos, as bucinas non deixan de soar en todo o percorrido, contribuíndo a outorgar expresión de unidade á vila. A identidade local ten unha das súas máximas expresións nesta única procesión do ciclo anual, "a procesión dos coches". A festa do San Cristovo é a primeira festa do verán na vila, e ocupa o segundo lugar na escala xerárquica das festas da vila logo da festa do Ecce Homo a mediados do mes de setembro; estamos a referirnos a unha concepción cultural "emic". Nesta festa a vila reforza os vínculos identitarios

como tal, é así como no ámbito da casa, moitos familias invitan ás súas familias extensas a practicar os rituais da comensalidade propios das festividades importantes. Pero tamén a reafirmación da identidade vilega ten expresión cultural na elección de días diferentes aos elixidos pola rival vila de Monterroso para celebrar a advocación do "San Cristobal", "santo dos chóferes" ou "santo dos coches".

A “**Cea Medieval**” é a segunda festa do verán; iniciada no 1991, ten a súa data de celebración o 25 de xullo, data elixida por ser o día da patria galega, en voz dos seus promotores. Celebrada na praza da vila, escaparate da mesma, a idea partiu dun grupo de comerciantes, e pode ser clasificada como unha festa gastronómica, na cal se exaltan produtos locais como o queixo, o pan e os coellos, e outros non locais como o veado, ou xabarín, non faltan o viño e a queimada; a única norma é comer coas mans. A festa ten o apoio de varias asociacións veciñais e tamén do goberno municipal, pero a participación dos palenses é cada ano menor, a pesar da estratexia de non dar excesiva publicidade ao evento para que poidan ter maior participación os vilegos; o certo é que é unha festa de ofrecemento aos peregrinos e mozos acampados no acampamento, na cal a participación vilega é cada vez menor, “non é unha festa para todos” di un informante, e non gusta aos vellos. A inspiración nunha imaxinada tradición medieval experimenta unha recreación peculiar, na festa non falta a música folclórica galega, o peregrino moderno, o acampado moderno. Pero a recreación só incitou a curiosidade vilega nas dúas primeiras edicións, debido ao intento innovador do evento; pero o que partiu dunha idea de expresión da unidade da vila, converteuse en manifestación das diferencias internas entre grupos xeracionais e políticos. Así os vellos non se senten motivados a participar porque cren que non é unha festa para eles, e a oposición municipal non participa nunha festa que se ben consideraron necesaria nas primeiras edicións, na actualidade cualifícanos de “derroche” ao protagonizar a organización o goberno municipal.

A partir de mediados dos anos 1990 a Cea Medieval foi inserida como unha das actividades do “**Festival Rock no Camiño**”, un festival asociado á unha concentración de motos. Organizado pola asociación “No Camiño”, liderada por un grupo de mozos vilegos, estes mozos conseguiron o apoio do goberno municipal, da Xunta de Galicia e de medios de comunicación como a

Radio Autonómica Galega. O impacto desta festa trascende intensamente o local, e xeralmente asisten aos concertos máis de 10.000 persoas procedentes de toda Galicia e de diferentes partes do Estado Español. É unha festa espectáculo que crea para o global a imaxe dunha vila urbana moderna.

As terceiras festas do verán son as denominadas "**Festas do Vrao**" ou "**Festas de Agosto**", celebradas a primeira semana do mes de agosto, para non coincidir coas grandes festas do San Roque na veciña vila de Melide, a mediados do mes e sobre as cales moitos articulan as súas vacacións. A festa é organizada na fin de semana, contraponéndose ao tempo laboral. Os protagonistas son os "veraneantes"; trátase por un lado de retornar identitariamente aos emigrantes á súa comunidade de orixe, de expresar a común identidade con aqueles que marcharon desde os anos 60 a Madrid, Cataluña e sobre todo ao País Basco⁽²³⁾; e por outro lado tratábase de que a vila e os seus servicios obtiveran beneficios económicos, pero tamén simbólicos, é dicir, crear un polo de atracción para o posible retorno do emigrante, que como nas anteriores oleadas só emigraría temporalmente na procura duns recursos máis que suficientes para reinstalarse na súa comunidade de orixe. Aínda que non se cumpriu ao pé da letra a expectativa, si se sucederon moitos casos⁽²⁴⁾ de retorno, tanto de novos como de xubilados. A festa segue mantendo o sentido social de expresión identitaria da comunidade extensa máis alá dos propios límites territoriais; nela celébrase a pertenza ao concello e non só á vila, aínda que sexa a vila o sitio de celebración dos actos, pero o impulso é maior motivado por un labor de animación sociocultural por parte de varios mozos emigrantes retornados. A pauta local sinala cómo os actos públicos destas festas de agosto (verbenas, atraccións etc.) teñen que ser celebrados na Feira Vella, na parte de arriba da vila. Como veremos, nas Festas do Ecce Homo ou do Catorce, no mes de setembro, os actos públicos terán lugar na praza da vila, na parte baixa, nun reparto pretendidamente equitativo de festas entre os bares de arriba e os bares de abaixo da vila.

A última festa do verán é a "**Festa do Ecce Homo**" ou "**Festa do Catorce**"⁽²⁵⁾, que marca o remate do verán, e o comezo do outono que anuncia o inverno. Celebrada a mediados do mes de setembro, é xerarquicamente a festa máis importante da vila e da parroquia ("as festas máis importantes do

ano", "festas patronales", "as festas de Palas") e a pesar de non seren as festas do patrón parroquial (San Tirso) si adquiren esa categoría e como tal son connotadas. A festa dura dous ou tres días, declarados festivos locais, e non se cambia para a fin de semana se non coincide coa mesma. Esta festa recibe a maior aportación orzamentaria de todas as festas do concello. Os actos da celebración aproxímannos mellor a algúns dos sentidos da festa. Os actos relixiosos teñen o seu centro na igrexa parroquial e nas súas misas, en número de tres o día propio da festa, unha "misa rezada", outra "solemne" e outra "vespertina". A advocación do Ecce Homo foi interpretada por un sacerdote oficiante da misa do día catorce como a máis importante da parroquia, santo das tristuras e desgracias, dos apenados e dos que sofren, en segundo lugar situou ao San Tirso, por ser o patrón, e en terceiro lugar a Virxe do Perpetuo Socorro, por ser "madre" e "virxe". Os actos públicos profanos da festa teñen como sitio central a praza da vila, onde se celebran os concertos das bandas de música e as verbenas con orquestras. O ritmo cotián desta festa durante os dous ou tres días celebrados adoita ser o seguinte: pasarrúas matutino, misas, sesión-vermú, xantar familiar nas casas, xogos para nenos, concerto vespertino, misa vespertina, cea familiar e verbena nocturna ata as dúas ou tres da madrugada. O pasarrúas terá un percorrido "por todo o pueblo", realizado por unha banda de música, que debuxa simbolicamente a integridade da vila o día Catorce, día central e capital das festas, está a significar a preeminencia xerárquica da vila sobre o seu contorno rural. Sen embargo, o día quince o percorrido da banda será toda a parroquia, significando a integridade da comunidade espiritual parroquial, e xustificando así as aportacións económicas de todos os parroquianos, simbolicamente representados dese xeito. Ao ser a "festa do ano" a casa terá que ofrecer o mellor dela, creando un ambiente de comensalidade extraordinaria, invitando á familia extensa e ás amizades de fóra da vila. Nestas festas está en xogo o prestixio da propia vila, a propia identidade vilega como imaxe cara ao exterior, exterior interpretado como os concellos do contorno xeográfico, considerados espellos e rivais ao mesmo tempo, nunha ambigüidade cultural tan propia dos límites culturais. A praza da vila converterase en escaparate da propia identidade, dous palcos, a idea de facer unhas festas para todos permanece a través dos anos, por un momento esváense certas diferencias internas, tanto políticas como

xeracionais. É a vila mesma a que se ofrece, a que ten que dar unha imaxe de capitalidade, de centro dunha zona rural, o prestixio común mostra ao concello e ás zonas do arredor do que é capaz a vila. Como diciamos estas festas marcan o final do verán e o comezo doutro tempo, o tempo do periodo escolar, o final das vacacións para os escolares. Se ben ata hai pouco moitos emigrantes organizaban as súas vacacións de tal xeito que rematasen con estas festas, na actualidade só os mozos que non traballan permanecen na vila ata o remate destas festas. Pero factores como o comezo do calendario escolar a inicios do mes de setembro, os exames e o mal tempo motivan que nestas festas diminúa moito a presenza dos emigrantes, que retornarán en "Defuntos" ou en "Nadal". É a mostra dunha comunidade partida, que vive nunha unidade simbólica máis alá dos seus límites físicos.

O calendario continúa co **"Día de Tódolos Santos"** (1 de novembro) e o **"Día dos Defuntos"** (2 de novembro). Se ben o día primeiro aínda é oficialmente festivo, é o inicio do tempo de inverno na zona. É tamén un tempo de recordo, tempo de recordo dos antepasados finados, de unión trascendente co pasado, presente no recordo. O cemiterio érchese de flores, as tumbas e mausoleos son limpados e adornados, alí tamén teñen lugar expresións de xerarquía social, o cemiterio convértese nun lugar de encontro, de intensa sociabilidade. Na igrexa rézanse responsos, hai un maior número de misas. Pero tamén marca estes dous días un tempo lúdico, así na actualidade hai un intento claro de revitalizar un magosto público para todos os vilegos, festa suprafamiliar protagonizada pola mocidade e incentivada polo labor dunha especialista en animación sociocultural.

A **"Festa de Santa Cecilia"** (27 de novembro), patrona da música e da banda xuvenil musical da vila, pecha o tempo cíclico anual. A celebración está promovida por unha asociación cultural, e consiste nunha misa, un concerto da banda e un xantar ofrecido aos mozos músicos. Esta festa reafirma os vínculos da asociación xerarquicamente máis importante da vila e do concello, e o papel da banda como embaixadora da vila e do concello en ámbitos supramunicipais. Ven sendo celebrada desde a creación da banda no ano 1987.



MAPA: PARROQUIAS DO CONCELLO DE PALAS DE REI

5.2.2.2. O calendario recordado

Se o calendario actual pode axudar a comprender mellor o tempo festivo actual, o calendario recordado permitirá poñer en perspectiva histórica a interpretación do tempo. O recordo non é tanxible, apunta ao pasado, aínda que sempre "presente", o recordo interpreta desde as novas circunstancias presentes, circunstancias enmarcadas en diferentes contextos sobre os que pesan posibles novas consecuencias ou efectos froito daquilo que se recorda. O recordo implica algún tipo de aplicación para comprender mellor o momento presente, e adquire un papel hexemónico na comprensión da permanencia, pero tamén da ruptura. A través do recordo do pasado podemos estudar o pasado real, podemos imaxinar o pasado, descubrir cómo se representa, cómo se moraliza, qué e cómo se recorda, cómo se aprende do pasado de cara ao futuro, cómo se transmite, cómo se recrea, rompe e continúa. Por iso quero determe en mostrar recordos vivos sobre o calendario festivo dos anos 30, 40,

50 e 60 deste século, para logo determe a analizar as permanencias e rupturas na estrutura do calendario.

Do “**Nadal**” hai que sinalar eventos significativos como a cea familiar de Noiteboa na cal, as compoñentes gastronómicas eran o cocido, o polo, o coello ou o bacallao e de sobremesa as torradas de ovos. A misa do galo é un recordo reforzado xeracionalmente, celebrábase ata os anos 60 na vila ás doce da noite da Noiteboa. O cura párroco oficiaba a misa de costas aos fregueses, en latín, non faltaban as cancións dun coro parroquial mixto. A xerarquía social tiña a súa expresión na posición simbólica ocupada na misa, os grupos dominantes situábanse máis perto do altar, representaban a imaxe social preeminente, profesionais como o médico, o farmacéutico, o avogado ou o mestre formaban parte deste grupo dominante. O día dos Santos Inocentes, clasificado como xornada de “pullas”, “trangalladas”, “trastadas” ou “bromas”, mantiña o principio básico de enganar, esconder e desordenar cousas para reafirmar por inversión a orde social establecida e o que non se debe facer na vida cotiá. Pola Noitevella, logo da cea familiar, algún bar da vila distribuía doce uvas pasas e as campanadas eran escoitadas pola radio, o costume local consistía en asistir aos bailes que se celebraban nos salóns da vila. O día de Aninovo ou primeiro día de ano era un día festivo oficial, a misa, que daba sorte todo o ano, as partidas dos cafés e os paseos entre “A Consistorial” e “O Cruce” son recordos compartidos e reforzados polos vilegos maiores de 60 anos. Polos Reis reafirmaban os nenos a crenza nos Reis Magos cantando en “cuadrillas”, “íamos de porta en porta e daban unha peseta, dous réas, ou tamén chourizos, ovos e carne”. En todos estes esbozos non falta unha imaxe nostálxica do pasado, na cal afondaremos un pouco máis adiante.

Do día de “**San Tirso**” (28 de xaneiro), o seguinte marcador do calendario festivo da vila, os recordos apuntan á procesión e aos bailes nos salóns da vila como fitos ou eventos máis destacados. O mal tempo atmosférico do inverno adoitaba motivar a suspensión da festa fóra, no Cruce, centro simbólico da vila, naquel tempo no cal a banda de música tiña un gran poder de convocatoria. Recordos compartidos dalgúns antigos vilegos aldeáns é a separación simbólica entre os “aldeáns”, tanto os de dentro da vila como os das parroquias do rural, con respecto aos “señoritos” da vila; mantíñanse episodios de enfrontamento verbal nalgúns situacións de transgresión dos

límites simbólicos de grupo, por exemplo nalgúns bares con adscrición social ao grupo dos "señoritos".

Do “**Entroido**” o recordo dos vilegos apunta detalles como o folión do luns de Entroido na parroquia de Santexusto ao cal se achegaban moitos vilegos, e os bailes de disfraces nas salas. A pesar da prohibición oficial nos tempos da dictadura franquista, este continuou celebrándose na mesma. Os vellos campesiños da zona encádrano dentro do calendario luar:

"A lúa de xaneiro
acabada de todo,
o primeiro martes,
martes de entroido"
(Muller, 86 anos, 23-1-1997)

O período de referencia está comprendido entre a entrada da lúa nova de xaneiro e a finalización da mesma (entrada da vindeira lúa nova), no folclore exprésase que o seguinte martes á finalización da lúa nova de xaneiro é martes de entroido. Dúas eran as categorías temporais para situar no calendario o Entroido: "baixo" (a comezos de febreiro) e "alto" (en marzo). A respecto da comensalidade recordada, esta xiraba na dieta tradicional anual ao redor do porco. O Entroido era un tempo límite no seu consumo, xa que a Coresma posterior era un tempo de prohibición eclesiástica do consumo de carne, permitido pola igrexa mediante o pago da "bula".

Pero en si, a “**Coresma**” significou un regularizador da dieta anual tradicional, ao prohibir a igrexa o consumo de carne os seus corenta días. A Coresma comezaba inmediatamente despois do Martes de Entroido, co Mércores de Cinza, día no cal o cura párroco realizaba o ritual da cruz de cinza na misa. O ritual consistía en debuxar na fronte a todos os fregueses unha cruz de cinza ao mesmo tempo que dicía a frase en latín: "Cinza es e en cinza te convertas". A preparación para a cerimonia era o xaxún matinal obrigatorio. Como dicía, a excepción á prohibición de comer carne era gracias ao pago da "bula", suprimido co Concilio Vaticano II, pero o mesmo pago da bula estanos a indicar a estrutura social da vila. Dese xeito hai que distinguir entre a "bula cruzada" ou "bula dos pobres" e a "bula da carne" ou "bula dos ricos"; a primeira costaba dous "reás" (1= 25 céntimos), e a segunda costaba seis. Cada

"casa" pagaba unha bula á parroquia, e permitía comer carne durante a coresma agás os venres, que era día de vixilia. A norma cultural de elección de cada tipo de bula dependía da posición da "casa" na estrutura social da vila.

A **"Pascua"** marcaba o remate da Coresma. O comezo da Semana Santa viña precedido polo Domingo de Ramos, no cal había unha procesión ata o cruceiro da igrexa, co mesmo percorrido que no Corpus. Nesta procesión tiñan expresión as rivalidades existentes entre as aldeas da parroquia presidida pola vila, recordo compartido son os "ramallazos" entre os membros das tres aldeas da parroquia. Os ramos eran bendicidos e convertíanse así en protectores da casa fronte ao mal. Os sentidos relixiosos dos outros días da Pascua, como o xoves santo, o venres santo, e o domingo de Pascua en Quindimil primaban sobre outros. O significado cristián do xoves santo era a conmemoración da morte de Xesús Cristo; ao tocar a campá parroquial finalizaba o tempo de traballo ata o venres á tarde; práctica local era rezar en sete igrexas. O venres santo moitos vilegos acudían á veciña parroquia de Quindimil, a visitar a tumba do Padre Conde, un misioneiro xesuíta de quen se dicía que facía miragres e que finou nunha misión xesuítica de finais do século pasado na parroquia de Quindimil. O sábado era un día de traballo, pero o domingo de pascua era considerado a primeira festa do tempo de verán, proscribía xa o precepto da prohibición de non comer carne durante a Coresma, e tamén era práctica vilega e local ir de festa á parroquia de Quindimil, en calidade de romeiros, esta festividade era clasificada segundo as categorías culturais locais como "festa de xantar".

Avanzando o calendario tradicional chegamos ao mes de **"maio"**, cheo de festividade como a festa do obreiro (1 de maio), a festa da independencia (2 de maio), e o día da Santa Cruz (3 de maio) moi celebrada en parroquias de perto como Pedraza (Monterroso) ou Sambreixo (Palas de Rei); a elas acudían moitos palenses de romeiros, na busca da bendición dunha cruz de madeira que logo se poñía nos agros, feito ritual sustentado na crenza na protección e mellora da colleita. Esta festa era clasificada tamén como "festa de xantar", na cal os romeiros levaban o seu xantar para ser realizado ao aire libre. O último domingo de mes tiña lugar a celebración parroquial adicada á Virxe do Perpetuo Socorro; unha novena de misas anteceda ao propio día. Alén da novena, a predicación dun "frade" (galego normativizado) "fraile" ou "padre"

(termos "emic") reunía no "sermón" en días diferentes a distintos grupos de parroquianos, segundo as categorías sociais: homes casados, mulleres casadas, homes solteiros, mulleres solteiras, os nenos, e as nenas. Estas separacións de xénero e de estatus eran ao mesmo tempo connotadas por matices xeracionais, tratábase de inculcar a "doutrina", un conxunto de pautas e comportamentos morais a practicar dentro do grupo no cal se estaba incluído. Esta serie de valores morais relixiosos entraban en xogo con outra serie de valores propios dos diferentes subgrupos sociais (señoritos, aldeáns de dentro da vila e aldeáns de fóra). No propio día desta advocación da Virxe tiñan lugar unha procesión e un "rosario da aurora" ao mencer, na misa principal tiñan lugar moitas primeiras comunións. Na organización desta festividade participaba a Confraría da Virxe do Perpetuo Socorro.

No mes de xuño tiña lugar na vila a festividade do **"Corpus Christi"**; despois da misa había unha procesión ata o cruceiro da imaxe do Ecce Homo, sobre un chan de flores, os informantes recordan ao cura párroco na procesión baixo un palio levado por persoas distinguidas da vila. Este grupo estaba integrado pola familia do farmacéutico, do avogado, do médico, do alcalde, do mestre, dos gardas civís, etc. Esta participación ordenada xerarquicamente segundo o estatus mostra unha imaxe dunha sociedade corporativamente constituída e fundada divinamente. A procesión constituía un exemplo de segregación social na cal cada grupo ten un espacio que ocupar e un tipo de actos que executar; os grupos dominantes e os aldeáns compartían o mesmo espacio físico, pero compartimentado, nun tempo no cal os "distinguidos" exhibían e mostraban o seu estatus. Pero os labregos interpretaban e leían os símbolos e prácticas eclesiásticas en función das súas propias necesidades, experiencias e tradicións; era así como as flores sobre as cales pasaba o Ecce Homo eran interpretadas como moi avogosas para unha protección das casas contra das tronadas. O domingo despois de Corpus tiña lugar a celebración do **"Sagrado Corazón"**; logo da misa realizábase unha procesión que facía o mesmo percorrido que a do Catorce. A noite do 24 de xuño o **"San Xoán"** mobilizaba os mozos e anunciaba a verdadeira entrada do verán e os seus traballos de recollida das colleitas. Esa noite todo un sistema de crenzas eran expresados en diversos rituais, como as fogueiras que tiñan lugar nos diferentes barrios da vila: O Cruceiro, A Feira Nova, O Outeiro e A Aldea de

Abaixo (No Campo do Romeiro). Alén dun sistema de valores este debuxo espacial expresaba a conformación identitaria espacial dos diferentes barrios do pobo. O mes de xuño remataba coa festa parroquial de “San Pedro” de Meixide (29 de xuño), unha parroquia veciña á cal acudía a maior parte da vila.

O “**San Cristovo**” ou “San Cristobal” (10 de xullo) foi unha festa promovida a mediados dos anos 60 polos automobilistas e transportistas da vila. Tiña a súa data de celebración o domingo seguinte ao 10 de xullo, para non coincidir coa festividade da vila veciña de Monterroso, coa cal existía unha rivalidade identitaria, expresión do sociocentrismo. Á mañá o recordo reforzado fala da misa e a posterior bendición dos coches e a procesión pola vila. Á tarde colocábase un tonel de viño na praza e había borracheiras, na praza tamén tocaba a orquestra, que remataba ás dez ou once da noite. O resto do mes había moitas festas no concello, ás que acudían os vilegos:

-16 de xullo (Festa do Carme en Quindimil e en Filgueira).

-25 de xullo (Festa do Santiago en Albá e Lestedo).

-Último domingo de xullo (Festa da “Santa Margarita” no San Sebastián do Carballal).

En agosto a mediados de século tamén é recordada a “**Festa de San Lourenzo**” (10 de agosto), avogoso contra os incendios. A crenza popular consistía en que a persoa que fixera xaxún ese día podía curar a outra persoa que sufrira unha queimadura, soprándolle. Neste mes tiñan lugar outras festas en parroquias veciñas á vila, así o 15 de agosto había a “Festa da Nosa Señora” en Marzá. E xa na vila o 16 de agosto e ata mediados de século tivo lugar na vila a celebración do “San Roque”, precedida dunha novena de misas; a devoción a este santo hai que poñela en relación co voto da vila logo dunha peste, cecais a de 1918. Os actos centrais eran a misa e a posterior procesión, que consistía no paso dos animais por debaixo dunha escaleira sobre a cal se situaban as imaxes da parroquia. Existiu tamén unha confraría de San Roque, e alén diso ata moi recentemente celebrábase a novena de misas.

En setembro tiñan lugar as “Festas do Ecce Homo” ou “**Festas do Catorce**” (14 de setembro). A festividade era tamén precedida dunha novena de misas; as festas duraban dous días, neles había misas, nas cales a banda

tocaba o himno español no momento de alzar o cálize, tamén procesións, bandas de música. Eran as últimas festas do verán da vila, e a elas acudían moitos romeiros do contorno, cos seus cestos, para xantaren na vila.

En novembro o ciclo anual completábase co día de **“Tódolos Santos”** (1 de novembro) e o día de “Defuntos” (2 de novembro). Alén do culto aos mortos, e adornar con flores as tumbas, en cada barrio da vila había un magosto comunal: No Cruceiro, en Suiglesia, Aldea de Baixo, Agro do Rolo, A Estrada de Lugo e O Outeiro.

Completábase así o calendario que chamaremos "tradicional", pero nunca no sentido dun estatismo inmovilista do tempo, senón entendendo o tradicional como esforzo por continuar e permanecer protagonizado por grupos sociais concretos, inevitablemente o tradicional sempre está exposto a experimentar recreacións, rupturas e innovacións segundo os casos.

Este calendario era unha maneira de entender o tempo como cíclico, tendente a repetirse, e no cal cada festividade significaba un marcador entre intervalos de tempo, que era fundamentalmente un tempo laboral. A contrastación entre este calendario recordado e o calendario actual permite axudarnos a comprender mellor as permanencias, rupturas e innovacións na tradición.

5.2.2.3. A dinámica do tempo

Quero mostrar neste apartado as interrelacións entre a estrutura do calendario tradicional e a do calendario actual, sen desprendernos de certos contidos culturais necesarios para comprender a dinámica, dinámica referida á unha corta duración, no sentido de Braudel⁽²⁶⁾. Unha síntese esquemática das festividade dun e doutro calendario ilustrará mellor as dúas estruturas.

Calendario tradicional:

- Nadal.
- San Tirso (28 de xaneiro).
- Entroido.
- Coresma.
- Pascua.
- Día do traballo ou do obreiro (1 de maio).

- Día da independencia (2 de maio).
- Santa Cruz (3 de maio), en Pedraza (Monterroso) e Sambreixo (Palas de Rei).
- Virxe do Perpetuo Socorro (último domingo de maio).
- Corpus Chisti.
- Sagrado Corazón (domingo despois de Corpus).
- San Xoán (24 de xuño).
- San Pedro (29 de xuño), en San Pedro de Meixide (Palas de Rei).
- "San Cristobal" (domingo seguinte ao 10 de xullo).
- Virxe do Carme (16 de xullo), en Quindimil e Filgueira.
- Santiago apóstolo (25 de xullo), en Albá e Lestedo.
- "Santa Margarita" (último domingo de xullo), en San Sebastián do Carballal.
- San Lourenzo (10 de agosto).
- A Nosa Señora (15 de agosto) en Marzá.
- San Roque (16 de agosto).
- Ecce Homo (14 de setembro).
- Tódolos Santos (1 de novembro).
- Defuntos (2 de novembro).

Temos un total de 23 festividades, incluíndo non só as propiamente celebradas na vila, senón nas parroquias de perto da vila ás cales os vilegos acudían como invitados ou romeiros. Sinalar tamén como consideramos no seu conxunto as celebracións do calendario comúns (Nadal, Entroido, Coresma, Pascua, Corpus, San Xoán, Tódolos Santos e Defuntos) sen conceptualizar como festividades independentes algúns dos seus períodos internos.

Calendario actual:

- Nadal.
- San Tirso (28 de xaneiro).
- Entroido.
- Coresma.
- Pascua.
- Día do traballo (1 de maio).
- Virxe do Perpetuo Socorro (último domingo de maio).
- Corpus Christi.

- San Xoán (24 de xuño).
- "San Cristobal" (domingo posterior ao 10 de xullo).
- Cea medieval e "Rock no Camiño (25 de xullo).
- Festas de Agosto (primeira semana de agosto).
- Festas de San Roque (mediados de agosto) en Melide.
- Ecce Homo (14 de setembro).
- Tódolos Santos (1 de novembro).
- Defuntos (2 de novembro).
- Festa de Santa Cecilia (27 de novembro)

- Total: 17 festividades.

O primeiro cambio que podemos observar na estrutura do calendario é unha diminución dos días festivos, en relación coa redución eclesiástica das festas marianas e a oficial dos días festivos, nun proceso máis xeral de secularización do calendario. As interpretacións nativas desta redución festiva son moi ben sintetizadas polo seguinte testemuño:

"Mira, naquela época había máis bailes porque había a xente, toda esta que, que, que hai agora, como a que hai agora, pero éramos, eran máis, máis afeccionados ás festas, ¿sabes?. Porque agora xa hai unhas anos, xa logo haberá vinte anos, non ves un xantar, non ves o xantar,... este pueblo, baixou moito, non é, non é aquela, aquel pueblo que era antes".

(Home, 75 anos, 4-7-1996)

As claves que manexa, nun nostálgico discurso respecto ao pasado, son o descenso de poboación e o cambio de valores que afecta ás formas culturais e ao descenso do número de festas. Pero esta redución no noso caso de estudio é máis ben matizada, pois no calendario oficioso da vila de Palas, ao mesmo tempo que perden importancia as festividades relixiosas, cobran forza outro tipo de celebracións, que incluímos no eido do profano e que están a proba de innovación da tradición para formaren parte do calendario; estoume a referir á "Festa dos Vello" ou "Festa da Terceira Idade" (1992-), á "Festa do Socio da Asociación Cultural Musical"(1991-) e á "Feira do queixo"(1991-).

A primeira das referidas é organizada polo goberno municipal e pretende ser unha homenaxe aos máis vellos do concello, principais votantes ao mesmo tempo: a festa é unha forma de agradecemento ao seu voto. A festa non ten aínda unha data fixada, pero tende a ser celebrada entre os meses de setembro e outubro, e son xa cinco as edicións celebradas. Esta festa constitúe toda unha mercancía simbólico-política de necesario consumo para reproducir o sistema cultural.

A segunda festa é organizada pola Asociación Cultural e Xuvenil Musical, a finais do mes de agosto; os actos da festa resúmense no concerto que imparte a Banda Xuvenil e os "pinchos" ofrecidos aos seus socios; o evento constitúe toda unha reafirmación do prestixio e do labor desta asociación, considerada a máis importante do concello. Esta festa supón un intento de captación de novos socios, pero sobre todo o pago das cotas polos socios membros, e tamén a súa revalorización ante o goberno municipal para que continúe co seu apoio económico ás actividades desta asociación cualificada de "oficial" en termos políticos locais.

A terceira festa das aludidas anteriormente é a "Feira do queixo", que tamén me vai servir como exemplo etnográfico interpretativo. A feira do queixo é unha celebración que adoita ter lugar no mes de febreiro, sen data fixa. Ademais nalgunha edición tivo ámbito comarcal. E tampouco estivo exenta de rivalidades entre os concellos da bisbarra da Ulloa. A feira do queixo é unha festa gastronómica, de exaltación dun produto de consumo, e case podería ser considerada como unha especie de celebración turística, ou que pretende animar un turismo rexional. Malia iso, é unha festa que outorga centralidade á vila.

Pero continuando o meu argumento e a carón destas festividades, hai que ter en conta a vitalidade doutras celebracións cíclicas de tipo deportivo como a "Carreira Pedestre" da primeira fin de semana de setembro (1980-), ou o Triatlón (1994-), celebracións que participan de certas características festivas, pero que non son categorizadas culturalmente como "festas" polos vilegos, malia o seu carácter de evento cíclico con tendencia á repetición. A categoría local "festa" inclúe nun sentido estricto as festas locais e parroquiais, nas cales tiña lugar a expresión dos vínculos da familia extensa:

"Unha reunión familiar que facían".

(Home, 75 anos, 4-7-1996)

Pero a festa tamén é definida polo baile, pola música, pola afluencia dos parentes, invitados e de xentes do contorno rural da vila, polo ambiente divertido e emocionado, por unha comensalidade extraordinaria etc. Polo tanto, a festa en sentido estricto ten dous significados fundamentais, un que afecta ao ámbito da privacidade, á casa, que se abre gradualmente aos invitados, e outro que afecta ao ámbito público, a vila ten que mostrar o seu prestixio como unidade identitaria. Nun sentido máis amplo son consideradas festas tamén as celebracións do calendario común (Nadal, Entroido...). Pero o que quero destacar é que estamos non ante unha simple redución cuantitativa do número de festas que forma parte do calendario, senón ante un cambio máis ben cualitativo no cal hai certas rupturas na tradición, consistentes en substituír as vellas festas de contido cultural eminentemente relixioso por outras novas festas e celebracións cíclicas con formas e contidos culturais manifestamente diferentes, pero que tenden a actuar como marcadores dunha concepción cíclica do tempo, ordenando doutro xeito lóxico o tempo cíclico.

Se observamos o calendario tradicional, decatámonos que o ratio entre o tempo festivo e o tempo laboral era máis elevada ca hoxe⁽²⁷⁾, e que na actualidade se recortou o tempo festivo fronte ao laboral en relación cun aumento da mentalidade productivista, non temos máis que pensar na lexislación actual sobre o calendario.

Pero o calendario local efectivo na vila de Palas tende a matizar a interpretación anterior e crear unha defensa simbólica do seu tempo festivo e do equilibrio entre o tempo laboral e un tempo de intensa sociabilidade, polo tanto non simplemente festivo. É así que o ritmo e as pulsacións festivas na actualidade adquiren novos matices; por un lado xa observamos o xurdimento de novos tipos de celebracións cíclicas, e por outro hai que ter en conta os significados que están a adquirir as fins de semana para moitos vilegos, como un tempo pseudo-festivo, de lecer, lúdico, de diversión e tamén de descanso. Isto supón considerar as novas formas de lecer como substitutos dunha maior ratio festiva en anteriores décadas. Tamén hai que ter en conta a tendencia a concentrar as festas no verán e nas fins de semana, é así como este principio

motiva que na vila a festa patronal do San Tirso (28 de xaneiro) ocupe unha posición xerárquica moi secundaria fronte ás festas do verán (San Cristovo, Rock no Camiño, Ecce Homo). Do mesmo xeito as festas "non valen nada" cando coinciden co tempo laboral e non na fin de semana. O tempo festivo do verán aínda hoxe asegura o retorno de moitos emigrantes, polo tanto, convértese nun tempo ocasión para expresar vínculos colectivos tradicionais, e que estes non se rachen totalmente en vindeiras xeracións, algo que representa ser máis complexo. Así o expresaba unha informante con respecto ás festas do Ecce Homo:

"...Pero era mellor gastar algo menos e facelas no vrao, porque un pueblo que se precie de tal... Os novos tedes que mirar polo pueblo".

(Muller, 73 anos, 17-9-1994)

A fin de semana é o tempo que asegura unha maior participación na festa, de aí que moitas festividades experimenten un cambio na celebración oficiosa cara ás fins de semana, tempo no cal parte da sociedade partida⁽²⁸⁾ regresa á vila, a reafirmar os seus vínculos identitarios. A fin de semana contribúe tamén a reforzar a concepción cíclica do tempo experimentada e vivida polos vilegos intersubxectivamente, pero tamén á segregación entre tempo de traballo e tempo de lacer.

5.2.3. A ORGANIZACIÓN FESTIVA

Neste apartado trato de mostrar algúns dos contidos culturais outorgados á maneira de organizar as festas da vila. Ademais tratarei de explicar algúns dos aspectos do proceso social que se debate na interpretación do cambio, cambio desexado ás veces e outras criticado na presión social para unha conformidade co establecido.

5.2.3.1. O modelo organizativo

Para entender mellor este modelo hai que distinguir de novo entre as celebracións do calendario común e as festas locais, pero tamén hai que ter en conta o grupo organizador. Así entre as primeiras o protagonismo correrá a cargo de dúas institucións fundamentais: a parroquia eclesiástica e o concello,

grupos organizadores dos principais actos no Nadal, Entroido, Pascua e Defuntos, aínda que tamén teñen o seu papel nas festas locais. O concello será o promotor da cabalgata de Reises cada 5 de xaneiro pola tarde, do entroido infantil e adulto, investindo nestas actividades partidas económicas de importancia⁽²⁹⁾ pero tamén activando os seus símbolos, a través da presenza dos seus líderes, de premios motivadores da participación. A institución eclesiástica será a organizadora dos rituais relixiosos propios das festividades de Pascua e Defuntos, tempos nos cales pesa en grande medida o sentido relixioso da súa celebración.

Pero ao mesmo tempo a institución eclesiástica terá un papel fundamental na organización de moitos dos actos das festas locais. As festas locais da vila son como vimos o "San Cristovo" (xullo), as "Festas do Vrao ou de Agosto" (agosto) e as "Festas do Catorce ou do Ecce Homo" (setembro). De cara á súa organización o concello adoita convocar os vilegos a unha reunión para constituír unha comisión, normalmente integrada por tres ou catro persoas. A convocatoria é retardada normalmente ata pouco menos que dous meses antes do comezo das festas, o que ten carrexado non poucos problemas e conflitos. O ideal que se destaca desta convocatoria é a delegación nos veciños da vila da responsabilidade da organización:

"Bueno as comisiós fórmanse, cada ano a comisión, pois encárgase de facer as festas de, de todo o ano... entonces aquí no Ayuntamiento pois citas a todos os veciños a que, a que vaian a unha reunión, convocada por el alcalde un día... A reunión non me acordo, non sei se foi, non sei se foi, foi en, non me acordo moito pero non sei se foi en, Abril ou en Maio, xa non me acordo, pero sei que aquí as reunións pois sempre se espera mui cerca das festas, pa ter reunións e tal..."

(Home, 54 anos, 22-1-1996)

Esta forma de constitución da comisión representa unha ruptura da práctica do sistema de alternancia dos "gremios" ou sectores profesionais vilegos, sistema cunha vixencia que quebrou nos anos oitenta ao non asumiren a responsabilidade organizativa os distintos gremios, que nunha orde establecida, deberían preparar cada ano as festas. A non-asunción do sistema ponse en relación cos diferentes intereses e beneficios económicos derivados da celebración da festa, xa que o imaxinario colectivo percibe que a festa

beneficia máis a uns gremios que a outros, e pensa que o protagonismo organizador debe ser levado a cabo polo gremio dos bares e os comercios de alimentación, os máis beneficiados economicamente pola festa. Isto acarreeu moitos problemas, e o novo sistema adoptado é o da comisión, que representa unha delegación do poder do concello nos veciños, que reclaman e necesitan o apoio da institución municipal para levar adiante a organización, de aí que unha parte moi importante do financiamento corra a cargo do Concello⁽³⁰⁾:

"As comisións de festas fórmanse como se formaron sempre, eso, sempre houbo reunións e sempre había, eso, sempre se formaron da mesma forma, xúntanse unhos cuantos, e dísello ao alcalde que si tal que, que, e sempre se foron formadas en comisión pola alcaldía, e depós a alcaldía sempre colaborou, se non colaborara pos non podían".

(Home, 75 anos, 4-7-1996)

"...hoxe as festas más ben naturalmente vese naturalmente que, si, si o Ayuntamiento non colabora polo nivel d vida que subiu, suspéndenas,...".

(Home, 75 anos, 4-7-1996)

Polo tanto a constitución da comisión é algo así como unha pseudo-delegación da organización, un pseudo-control. Esta interpretación é confirmada se nos detemos a estudar a composición da comisión. A comisión adoita estar formada por tres ou catro persoas, sempre vilegas residentes, aínda que a festa sexa de ámbito parroquial, como ocorre coa Festa do Ecce Homo; é esta unha expresión máis do papel rector da vila. Os membros da comisión, denominados "ramistas", ao formaren parte idealmente dun mesmo ramo, oficio ou profesión, son persoas de recoñecido prestixio na vila, cunha relación de amizade previa, adultos de máis de 35 anos normalmente, xeralmente homes, pero nos últimos anos varios grupos de mulleres asumiron esa responsabilidade. As comisións adoitan incluír persoas membros do goberno municipal ou afín ao mesmo, o que pon de manifesto aínda máis a lóxica cultural da necesaria colaboración do concello para a organización, pero ao mesmo tempo supón neutralizar parte da crítica. Neste aspecto, e xunto con outra serie de actos rituais, as festas son utilizadas polos políticos e as elites locais para causar boa impresión ante as elites políticas provinciais e

autónomas, pretenden crear unha imaxe próspera e moderna da vila, respondendo así positivamente ás propostas e axudas dos políticos do exterior, dos cales os políticos e elites locais esperan conseguir favores.

En canto á organización interna da comisión, o seu funcionamento está condicionado por diversas connotacións culturais como o seu non-anonimato; os seus nomes son publicados na prensa provincial, pero esta publicidade e distinción respecto dos seus veciños, non resta o protagonismo da propia vila no momento mesmo da celebración da festa; polo tanto o resultado final das festas locais é a vila a que se celebra a si mesma, como expresión dunha identidade colectiva. Isto non entra en contradicción co capital simbólico da comisión, recoñecido polos veciños, e ás veces criticado, como observaremos, e digo que non entra en contradicción porque a comisión implica a toda a vila e a toda a parroquia en moitos casos na organización, sobre todo a partir da participación con cotas no financiamento. Os ramistas, no seu intento por organizaren unhas boas festas, adoptan unha especialización funcional, con división de tarefas, e tamén teñen cargos (presidente, vicepresidente, tesoureiro e vocal) máis oficiais que efectivos. Trátase por un lado de expresar e ostentar o seu estatus dentro da xerarquía social da vila, de cara á intracomunidade, de aí o seu interese por faceren sempre as mellores festas, por innovar en algo:

"...un día díxenlles eu: ¡vamos todos á reunión e tal!, e fomos, e por que non nós, dixen eu, por que non nós e, poñémonos nos ao fronte das festas e dámoslles un exemplo de facer unhas festas en condicións e tal ¿non?..."

(Home, 54 anos, 22-1-1996)

"Empezamos e empezamos coas de, coas de San Cristobal, as de San Cristobal foron un éxito porque incluso levamos unhas mesas pa aí pa carballeira de Crespo e adornamos o campo cunhas banderas e, cunhas cousas, fixemos unhas, fixemos unhas ¿como se dice?, fixemos unhos xuegos pos chavales, unhas cousas desas non..."

(Home, 54 anos, 22-1-1996)

Pero por outro a proxección pública da festa destaca de cara ao exterior o protagonismo da vila e o anonimato da festa, executando a imaxe dunha vila

unida que fai a festa, e o estatus da mesma na xerarquía vilega do contorno. Os actos que preparan teñen un carácter englobante e unha unanimidade, visualizando a idea da evocación e celebración dos vínculos de unión da vila e da súa communitas máis extensa. Polo tanto os programas de festas máis que atraer turistas pretenden activar a identidade colectiva vilega e reafirmar os lazos de unión intracomunitarios e intercomunitarios.

Un aspecto moi importante do modelo organizativo é o financiamento das festas. Vexamos detidamente algúns dos orzamentos globais das festas locais:

Orzamentos globais das Festas de San Cristovo (2 días)

1987: ?
 1988: Non celebradas
 1989: ?
 1990: 1.800.000 pts
 1991: ?
 1992: 550.000 pts
 1993: ?
 1994: ?
 1995: ?
 1996: Non celebradas

Orzamentos globais das Festas de Agosto (2 días)

1987: 2.000.000 pts (tres días)
 1988: Non celebradas.
 1989: ?
 1990: ?
 1991: Non organizadas.
 1992: ?
 1993: ?
 1994: Non organizadas.
 1995: ?
 1996: ?

Orzamentos globais das Festas do Catorce (3 días)

1987: 2.000.000 pts

1988: - (conflicto) ?
 1989: 2.500.000 pts
 1990: 2.500.000 pts (3 días)
 1991: ?
 1992: 7.000.000 pts (as tres)(550.000 pts no S. Crist.)
 1993: 4.000.000 pts (3 días)
 1994: ? (3 días)
 1995: 3.000.000 pts (3 días)
 1996: 2.500.000 pts (2 días)

Os anteriores dados confirman, poñen de manifesto e realzan a importancia e a xerarquía festivas, xerarquía festiva entendida en varios sentidos. En primeiro lugar a xerarquía festiva do tempo do verán fronte ás festas do inverno. En segundo lugar a preeminencia das festas do Catorce, cualificadas moitas veces de "patronais" e que teñen a maior duración de todas as festas locais anuais, tres días. Pero dentro dos orzamentos dedicados a cada unha das festas locais, os ingresos proveñen de diferentes fontes, a máis importante, a institución municipal, o Concello, que adoita incluír nos seus orzamentos anuais unha partida orzamentaria específica para a celebración de festas no municipio⁽³¹⁾, das cales as máis dotadas son as da vila e as de ámbito municipal celebradas na vila (Cabalgata de Reis, Entroido...). Esta práctica cultural está lonxe de ser algo moi antigo, máis ben é unha innovación bastante recente na tradición festiva:

"...colaboraba na axuda da promoción da festa, pero despós, en dar nada porque os presupostos eran pequenos, e daquelas todavía os presupostos eran pequenos, pero agora hai, ben ves o presuposto, sesenta millós... Eso é todo recién. Que antes incluso, pos facíanse as festas e decían pos que o Ayuntamiento pague o permiso, á Sociedad de Autores..."

(Home, 75 anos, 4-7-1996)

Outra fonte de financiamento fundamental é o sistema de cotas aos veciños da parroquia; nun "ir polas casas" de porta en porta a parroquia é percorrida polos ramistas na procura de ingresos para as festas. A parroquia é a segmentación social elixida, aínda que baixo unha dirección rectora da vila; a parroquia

funciona a un nivel ideal como interrelación e interdependencia entre o mundo rural e a vila; a elección da parroquia como segmento social á hora de aportar cotas constitúe un aumento considerable nos ingresos das festas, pero tamén é unha maneira de implicar en certo grao de participación festiva ao rural da parroquia:

"Fumos toda a parroquia, si, si, si, fomos á toda a parroquia, O Rosario, en todo, non deixamos un veciño sin pedir, entón fumes a Penela..."

(Home, 54 anos, 22-1-1996)

O sistema de cotas aos veciños é outra das fontes de ingresos, pero tamén é un xeito simbólico de facer participar á vila e á parroquia na festa. Se ata os anos 60 aproximadamente as cotas eran repartidas e establecidas a cada casa segundo unha estimación do seu grao de riqueza, na actualidade a cota é en principio voluntaria e establecida polo doador, pero este principio non pode ocultar o establecemento duns códigos culturais locais. Así a comisión persuade aos veciños sobre a necesidade de doazón dunha cota mínima que cubra os ingresos necesarios para organizar unhas boas festas; pero esta cota mínima é aumentada aos propietarios dos bares e restaurantes da vila, sobre os cales o imaxinario colectivo proxecta unha imaxe de principais beneficiarios económicos da festa. Sen embargo este beneficio económico faise a custa dun aumento do tempo de traballo nun tempo festivo, así expresaba un vilego esta vivencia diferente da festa:

"...a un negocio unha cuota grande, i o día de, o, por exemplo, nos agora estamos jubilados, e nos podemos disfrutar da festa pero o que ten un bar, ¡pode disfrutar da festa tamén! (con ironía e retransa)..."

(Home, 75 anos, 4-7-1996)

A doazón dunha cota mínima é reforzada polo sistema das "listas", que consisten en todo un rexistro das cotas doadas por todos os veciños:

"...deixaronos as listas da, do ano anterior, que é como normalmente se suele facer, e queda relación de tódolos veciños e de toda a xente que dá, porque hai casas comerciais que, tamén che, tamén dan

¿non?, e a veces non te acordas ¿non sabes?, e entón cada un, cada comisión de festas pois fai unhas listas e xa van quedando aos seguintes..."

(Home, 54 anos, 22-1-1996)

Estas listas representan un pseudo control e unha presión á doazón dos veciños, ao seren incluídos nunha lista que converte a acción da doazón de cota en signo da xenerosidade ou roñosería da casa máis que en signo de riqueza ou pobreza, como no sistema tradicional, porque na actualidade a un nivel ideal o imaxinario colectivo vilego sinala que `todo o mundo pode dar a cota mínima'. Alén desta presión subverticia as listas garanten a limpeza e transparencia do sistema, ao deixaren clara a orixe dos ingresos. Esta preocupación pola transparencia foi levada ata o límite da súa publicidade nalgúns bares da vila, feito que provocou problemas morais e culturais:

"Eso, eso algún, houbo algunhas zarapalladas e, e despois foi cando as puxeron, algunhas veces puxéronas aí nestas festas,... Eso non está ben, en primeiro lugar hai unhas señoras que queren gobernar aos que non queren dar, pero por exemplo hai moitos señores, pos que non lles interesa nada a festa, estes señores que son maiores que non lles interesa nada, outros que tal, penso que son asuntos particulares que eso non se debe descifrar,... porque se a min me veñen a min pedir, ¡coño! dar dez mil pesetas, quince mil pesetas, pero se me poñen cinco mil duros, por min que non haxa festas, ¡adiós, cinco mil duros, eu non vou bailar, eu non vou pa nada, pos ao mellor, pos, os meus rapaces ao mellor pola situación deles non veñen nin á casa o día catorce, que non haxa festas".

(Home, 75 anos, 4-7-1996)

Outros lugares da provincia de Lugo publicitan as listas da seguinte maneira:

"Monte de Meda (Concello de Lugo). 17 de julio. Sesión vermú. La orquesta acaba de interpretar el último éxito de Ricky Martin ante un público poco entusiasta. A casi todos les espera una comida de aúpa. Cada vecino ha invitado a amigos y familiares y gran parte está en el campo da festa tras salir de misa vestidos de Domingo. En ese momento clave, uno de los miembros de la comisión que se ha encargado de organizar todo el sarao sube al palco y saca la lista: -Fulano. Tiña que pagar dez mil e puxo oito mil. Mengano, tiña que dar seis mil e deu dez mil..."

(Casanova, J. (1999): "Montar el baile". La Voz de Galicia. Los Domingos de la Voz, 22-8-1999, p. 2.)

O que se transgrede coa publicidade das listas é o valor da privacidade da casa, establecendo unha presión e control social que pasa da honra ao escarnio, pero tamén se pon en xogo un choque de intereses xeracionais ao redor dos significados da festa. O sistema de cotas permite que a comisión reúna moito diñeiro, converténdose nun índice do éxito da festa, índice de aceptación do programa, índice de prestixio intra e intercomunitario:

"... bueno esa fíxose e foi unha festa que se, con moito éxito, xuntamos, xuntamos moito diñeiro, aínda quedamos empeñados en algún, pero vamos xuntamos moito diñeiro".

(Home, 54 anos, 22-1-1996)

O sistema de cotas veciñais outorga protagonismo aos veciños fronte á tutela supervisora por parte do concello, tutela aceptada polos vilegos pero sempre exposta a críticas e apoios por parte da estrutura social da vila e da súa polarización sociopolítica, cuestión á cal presto atención seguidamente.

5.2.3.2. Críticas e valoracións do modelo organizativo

O modelo festivo anteriormente exposto non está illado do proceso social, e é por iso polo que está suxeito a discusións, discursos e contradiscursos inmersos en redes de significación creadas polos propios protagonistas do modelo organizativo. Observando algúns discursos significantes descubriremos esas redes de significación nativas e comprenderemos algúns aspectos do proceso social e cultural no cal se debate a vila.

As responsabilidades organizativas das festas deben ser compartidas a un nivel ideal pola institución municipal e pola sociedade civil, responsabilidades para cos actos públicos; sen embargo as responsabilidades organizativas no ámbito da casa corresponden á propia casa; así se expresaba unha informante ante o rumor da non-celebración das Festas do Catorce:

‘A culpa de que non as hai este ano non é só do Ayuntamiento senón da xente, dos gremios, que non se mollan e non se fan responsables delas. Sí haberá festa de comer na casa, un fin de semana, porque a festa do patrón é a festa do patrón.’

(Muller, 50 anos, 6-9-1994)

Polo tanto, as festas locais teñen como segmentos sociais responsables á casa, á vila e á parroquia, e como representantes destes tres segmentos están a comisión e a institución municipal, corresponsables a nivel ideal das festas locais. O obxectivo de todos é facer unhas "boas festas", categoría enchida de connotacións culturais marcadas polas diferentes xeracións, e que representan diferentes cosmovisións, e que elixen diferentes símbolos e signos para interpretar o que para eles son unhas boas festas:

"Hai que involucrar a todos eh, se facedes un festival de rock a xente maior non vos vai, hai que poñer dunha cousa e doutra, que vaia cos novos e que vaia cos vellos... Porque a min se me veñen pa decir que me traen un concerto, que vai haber un festival de rock, e non hai outra cousa non dou unha chica, vamo a falar claro ¿non?, e pá banda moita máis xente, e vanche a ti a pedir se cadra pa unha banda de música e tampouco dás unha chica".

(Home, 78 anos, 27-12-1995)

Non obstante e a pesar dos diferentes "ethos" xeracionais dentro da comunidade, hai tamén un "ethos" compartido idealmente por todos os vilegos, e que se sustenta na idea da positividade do éxito, da lucidez, da brillantez dunhas festas, medido todo iso pola organización das actividades que contribúan a dar unha imaxe positiva da vila.

“Eu entendería por exemplo que os dirixentes da Asociación Cultural Musical nas festas de Palas, que levan a banda de música, fixeran un día unha xuntanza de bandas... pero me parecería mui, pero que mui ben que se fixera no pobo".

(Home, 27 anos, 27-12-1995)

Por outro lado o "ethos" compartido sobre unhas boas festas é medido na satisfacción que podería dar aos diferentes grupos xeracionais, por iso a comisión terá que pensar nun programa de festas con actividades para nenos,

mozos e maiores, para os cales a comisión elixirá actividades cunha carga sñgnica e simbólica que satisfagan os diversos intereses lúdicos e festivos (bandas de música, rock, orquestas, deportes...):

"Eu o que digo, que a xente, non xa da miña edá, máis xoven, quere xa outra cousa ¿entendes?, entónces ten que haber o de rock, conforme, porque querédelo vós, está ben, pero aparte ten que haber outra cousa".

(Home, 78 anos, 27-12-1995)

Este facer unhas festas para todos, estas "boas festas" teñen tamén outra proxección pública, ademais da do intragrupo, é a proxección pública de cara ao extragrupo, a imaxe que se vai dar aos invitados, ás vilas do contorno, e ao extragrupo en xeral. E estas proxeccións son medidas nunha serie de signos que expresan significativamente connotacións de positividade e negatividade:

‘Fixéronse tarde, pero fóronche moi boas, os ramistas quedaron contentos, e non teñen queixas da xente, boas orquestas, moitos coches, i eso que foron pasadas por auga, empezaron a organizalas o día sete,... os Bancos deron, e a Caixa de Aforros moito, a carreira de cabalos moveu moita xente, e deu lucidez ao pueblo. Pero era mellor gastar algo menos e facelas no Vrao, porque un pueblo que se precie de tal...’

(Muller, 73 anos, 17-9-1994)

Signos de positividade	Signos de negatividade
Boas orquestas	Mal tempo atmosférico
Moitos coches e moita xente (participación extragrupal)	Baixa participación
Doazón de cartos abundosa (participación intragrupal)	
Lucidez da vila (lucos, adornos, espacio nos medios de comunicación, etc.)	

Observamos algúns dos contidos culturais principais dunhas boas festas na vila, pero agora quero determe a examinar qué sucede cando as festas non son celebradas:

"Palas unido, non dividido. Queremos festas". "Alcalde dimisión". "Queremos pan, queremos vino, y al alcalde colgado de un pino". "Alcalde, careta, fai a maleta".

(El Progreso, 19-9-1988, p.8)

Estes foron os textos dalgunhas pancartas e consignas coreadas por un grupo de mozos vilegos ante a negativa do alcalde a autorizar a actuación das orquestras contratadas por un grupo de veciños para as Festas do Ecce Homo; pola contra, o alcalde autorizou a contratación doutra orquestra para actuar nun lugar non tradicional na periferia da vila, esta ruptura da tradición supuxo un forte choque cultural que creou conflito. A non-celebración da faceta musical das festas motivou numerosas respostas e discursos críticos, alén da manifestación diante do concello, unha charanga improvisada formada por mozos tocou con potas e outros utensilios domésticos polas rúas da vila en sinal de protesta, a comisión de festas cualificou ao alcalde de "estraño", de estranxeiro, de non-vilego, e de non interesarlle politicamente a vila, xa que nela dispuña de poucos votos. Nestes discursos podemos introspectar diversas claves.

En primeiro lugar o discurso sobre o "estraño", unha persoa orixinaria doutro concello, que reside nun hostel da periferia da vila, que pola súa profesión de médico é coñecida nas parroquias do rural, que non ten unha casa ou familia na vila e que parece non mostrar signos de asentarse na vila para formar parte dela en grao máis íntegro de pertenza.

En segundo lugar o discurso político, un estraño que nos goberna, que é o noso alcalde pero a custa dos votos das parroquias do rural e non da vila, vila que non lle interesa politicamente, porque a vila vota a outros partidos políticos. Subliminalmente coa non autorización das festas, os líderes do grupo municipal gobernante, responsable de fondo da provocación da situación, quixeron cuestionar a dependencia que os vilegos teñen da institución municipal á hora de financiar as festas locais, e que esta dependencia debера redundar nun voto político favorable ao goberno municipal.

Alén desta mensaxe simbólica trataban de provocar unha situación que fixera reflexionar ao conxunto dos vilegos sobre a necesidade de que eles mesmos son parte responsable nas festas, ben a través da comisión, ben a través da participación e colaboración, responsabilidades ás veces non

asumidas pola asimetría e división intracomunitaria. O conflito provocado suscitou o problema da falta de colaboración entre os vilegos e a institución municipal, uniu aos veciños e reforzou a identidade vilega; ao mesmo tempo reforzouse a idea da necesaria celebración das festas, e da ideal colaboración entre os veciños e o concello para levar adiante a súa organización. Froito do reforzamento destas ideas nos anos seguintes sucedéronse as chamadas á colaboración:

"En las fiestas debemos colaborar todos"

(Comisión de festas do ano 1990)

A importancia, valor e respecto case sacral para coas festas da vila foron tamén destacadas nas manifestacións dos labregos da zona en contra dos prezos do leite; as chamadas "tractoradas" ocuparon a vila e en dúas pancartas podía lerse:

"Sabemos que estades en festas, disculpade". "Sabemos que estades en festas, tedes que disculpar, de nós só se acordaron para nos levar a votar".

(Sindicato Labrego Galego: 13-9-1990)

O conflito tamén provocou críticas ao modelo organizativo xeral, e os diferentes grupos políticos propuxeron as súas alternativas; os nacionalistas do BNG apostan pola colaboración entre os veciños e a corporación ben a través dunha comisión ou ben a través dunha asociación de veciños que xestione a organización das festas con antelación suficiente e baixo o control dun edil. Este grupo político defende a celebración das festas porque "repercute de forma positiva na economía da vila" (El Progreso, 4-7-1993, p.17). Pero este beneficio económico non é o mesmo para todos os vilegos; no imaxinario colectivo existe unha asimetría entre os propietarios dos bares e comercios de alimentación e os demais, porque se entende na vila que os primeiros son os máximos beneficiarios das festas. E polo tanto eles deberían organizar os actos públicos festivos, así o expresaba un informante:

‘As festas deben ser organizadas polos interesados (bares...), que para tomarme un quinto frío igual o tomo aquí que en Melide e se me quero ir durmir, non teño a orquesta aí(na praza) toda a noite’ .
(Home, 25 anos, 19-7-1994)

Esta interpretación da asimetría vilega e da estrutura social entra en contradición coa interpretación aplicada da imaxe ideal baseada na igualdade de responsabilidades na organización festiva, principio do sistema dos gremios ou comisións actuais. Estas dúas interpretacións provocan que moitos anos a comisión que a quenda do azar designou, eluda as súas responsabilidades na organización das festas, e que a última hora outro grupo de persoas asuma a responsabilidade, é así como non funciona o sistema de gremios. Por outra banda o PSOE aposta tamén por esa colaboración, ben a través da mellora do "sistema de gremios", ben a través da creación do padroado de cultura e a configuración dun programa de animación sociocultural. Para este grupo político non é razoable que o concello, gobernado polo PP, asuma o custo total das festas, pois debe incitar á participación nelas dos veciños, e critica a deteriorada imaxe que ofrecen as festas:

"el peor programa de la zona, contribuyendo a deteriorar todavía más la imagen de nuestro ayuntamiento, que de ser pionero pasa a tener unas fiestas peores que las de cualquier parroquia de la zona".
(El Progreso, 14-9-1991, p.12)

O que está en xogo é a proxección da imaxe pública da vila, a evocación e revitalización da identidade local. Este caso etnográfico pon de manifesto significados políticos outorgados ás festas, entendidas como mecanismos de captación de votos e mecanismos neutralizadores da crítica:

‘As festas do Catorce dan votos’ .
(Home, 21 anos, 19-7-1994)

Se atendemos agora ao sistema de financiamento das comisións, observamos por un lado o común acordo da necesidade de apoio económico por parte da institución municipal, pero por outro a imprescindible aportación dos veciños,

sufragada mediante o sistema de cotas, sistema que acarrea diversos problemas. O fundamental é un problema cultural que afecta ao recoñecemento da comisión por parte dos veciños, ao entrar en certo grao na privacidade de todas as casas da parroquia, a presentación dos ramistas, o seu recoñecemento e a persuasión aos veciños para que lles doen unha cota mínima para organizar unhas "boas festas". Así o expresaba un ramista:

‘O ano pasado foron unhas festas mui grandes (Manolo Escobar...), pero a comisión quedou mui farta. Vas pedir pá festa, de casa en casa e parece que vas pedir pa ti ´.

(Home, 52 anos, 6-9-1994)

5.2.4. TRADICIÓN E MODERNIDADE FESTIVAS

Segundo as teorías clásicas da modernización⁽³²⁾ traballo e festa serían antagónicos, a técnica opoñeríase á tradición, o público e o privado escindiríanse e nesta escisión a festa confinaríase á privacidade e ao museo folclórico, así a cultura de masas arrasaría co comensalismo da sociabilidade tradicional. Pero esta visión unilineal só concibe unha racionalidade instrumental, sen implicar unha selección de valores. Segundo estas teorías, na modernidade non habería lugar para o ritual, o encontro comunitario e a expresión do sentido da existencia. Moi ao contrario, Bossevain⁽³³⁾ constata a revitalización festivo-ritual experimentada nas sociedades ocidentais na década dos 1980 e 1990. Bossevain di que nen a secularización, nen a industrialización, nen a racionalización da produción, nen a mobilidade, nen os mass media, nen as múltiples alternativas de diversión e entretenemento, nen as reformas litúrxicas do II Concilio Vaticano conseguiran acabar cos rituais festivos, máis ben acontece unha proliferación, un rexurdimento e unha revitalización.

E como vimos, a vila enmárcase dentro deste modelo interpretativo. Non só constitúe un espazo propicio para a interacción colectiva intensa, senón que tamén nela as prácticas instrumentais e as prácticas simbólicas non son necesariamente antagónicas, senón que poden ser tamén concorrentes e complementarias. Polo tanto entendemos a vila como un contexto simbiótico de tradición e de modernidade, conceptos non necesariamente excluíntes, a vila é un contexto rururbano no cal a tradición entra a xogar creativamente coa

modernidade. É así como festividades consideradas tradicionais permanecen baixo o dispositivo da tradición, que tende a facernos crer que son eternas, e como festividades modernas, que evocan ou non a tradición, xorden como rituais revitalizadores da identidade local, e ás veces son convertidas en tradicionais para reafirmar o seu valor e importancia para a vila.

5.2.4.1. A interpretación do cambio

Como ben di Geertz⁽³⁴⁾ as nosas formulacións antropolóxicas deben orientarse en función dos actores, o cal non é algo banal, senón que deben elaborarse atendendo ás interpretacións que fan da súa experiencia persoas pertencentes a un grupo particular; isto converte as interpretacións antropolóxicas en interpretacións de segundo e terceiro grao, en interpretacións de interpretacións. Polo tanto, debemos atender ás formulacións da experiencia vivida polos actores, experiencia do cambio neste caso, comprendida a través da festa.

A relación entre tempo de festa e tempo de traballo supón un choque coa tradición; a diminución do número de días festivos e o aumento do tempo de traballo de cara a unha maior produtividade implican unha innovación cultural que transforma as relacións sociais na vila:

“¡Bueno oh!, porque cambiou, antes a xente non se traballaba tanto, porque antiguamente cando eu nacín aquí acórdome nalgún tempo, aíí a Consistorial non estaba feita, andábanlle botando, os vellos estaban todos aí, na Feira Nova, contando contos e fumando cigarros, i ahora toda esa xente, ahora non está, porque os vellos non imos pa alí, i os novos teñen que traballar, i antes nadie se traballaba, porque antes xa che digo eu, cando eu viñen pa aquí había un coche i ahora hai cincuenta no pueblo”.

(Home, 75 anos, 4-7-1996)

O discurso anterior expresa claramente o resultado sógnico da produtividade, o coche, conseguido gracias ao aumento do tempo de traballo asalariado e a custa da diminución do tempo festivo. Pero o cambio non só tivo o seu reflexo no progreso técnico e económico máis ou menos aceptados, senón que afectou aos valores tradicionais da comunidade, algo que motiva unha actitude de desaprobación crítica por parte dos máis vellos:

"Non oh, as festas de antes eran distintas, porque as festas de antes eran más ben, comíase a base de carne, a base de, non era como agora que por exemplo agora non se sabe nin o que se ha de comer... as festas daquelas as familias estaban más unidas que están agora, e estaban más unidas porque antes había familias enteiras que celebraban, que, respetábanse,... agora xa vén un neto que manda ao abuelo pó carallo, ... i antes non, antes decía o abuelo: esto se hace y se hace, está mandado... agora cada un vai polo seu lado e adiós, vén o pai e o neto non vén, i a neta non vén, a neta vai co mozo xa pa outro lado, xa ten un coche... estamos na democracia pero non, na democracia non se respeta".

(Home, 75 anos, 4-7-1996)

O que está cuestionando o noso informante é un cambio dos valores tradicionais, cambio non formal senón profundo e de contido. No seu discurso presenta un cambio no valor do consumo e a comensalidade festivas, un cambio no valor da autoridade do patrón da familia extensa, xunto cunha menor frecuencia na afirmación da solidariedade familiar con respecto á expresada nas festas e celebracións de antes, e unha menor interdependencia da familia extensa por parte dos fillos e netos, o cal resta vínculos entre a familia extensa reafirmando o valor da independencia; ademais cuestiona un cambio nas relacións e conductas intersexuais. Pero este cambio de valores que propón o noso informante non é mecanicista e xeneralizado, máis ben formúlase unha crítica nese debate do cambio, e unha resistencia ao cambio de certos valores tradicionais. Polo tanto o cambio non é un fenómeno homoxéneo e global, senón que se combina con resistencias e tensións. Esta actitude de resistencia ante a erosión dos valores tradicionais critica as novas formas de lecer e diversión:

"...e agora as festas van a menos en tódolos sitios, van a menos porque, porque, por exemplo a, a juventud se é un viernes ou é un sábado, xa márchanse á discoteca, vanse a Mellí, vanse a Lugo, vanse a outros sitios ¿non?, entón coma antes non é porque antes non había eso ¿non?, non había as discotecas, había as salas de festas, aquí había a Sala de Festas Curro e antes de esa xa houbera outras, había o Dulceiro, ..."

(Home, 54 anos, 22-1-1996)

Pero ao mesmo tempo que se critican as novas formas de diversión festivas, porque como dicíamos contestan ás formas tradicionais de expresión dos vínculos identitarios, asemade a xeración dos adultos vellos evoca con nostalxia as formas autóctonas festivas celebradas no pasado. E esta reafirmación defensiva de símbolos tradicionais como as "salas de festas" converteos en estereotipos idealizados. Ademais este cambio de valores leva implícito un cambio na concepción do tempo festivo, cambio que afecta á estrutura do calendario como vimos, pero tamén ás prácticas culturais da mocidade, que adoita aliarse co moderno:

"...e as festas antes non era como agora que antes as festas eran os domingos, se coincidía domingo era o domingo, era o domingo i o lunes, e as que antes eran domingo i o lunes agora trasladáronas po sábado e o domingo, i o sábado non hai nadie na festa porque a xente marcha toda á discoteca, ¿non sabes?, i o domingo como ao día seguinte hai que traballar xa non hai nada... As festas antes eran, empezaban por aí ás seis da tarde ou por aí, as bandas, as músicas tocaban ás seis da tarde, ... porque ás once da noite, doce, ou antes xa se acababa,..."

(Home, 54 anos, 22-1-1996)

Pero esta alianza da xuventude vilega co moderno non consiste nun proceso cultural simplemente asimilacionista, exento de matices particularistas de defensa dos valores tradicionais, máis ben a xuventude vilega, o que fai é crear e recrear símbolos que representen e defendan a identidade colectiva, símbolos que son unhas veces tomados da tradición e outras da modernidade, pero sempre marcando límites á identidade colectiva, límites permeables e non exentos de ambigüidade, pero sempre dispostos a defender a identidade local ante innovacións culturais. Non temos máis que pensar nas celebracións do Entroido ou na Banda xuvenil musical, e por outro lado na carreira pedestre ou no triatlon. Tamén hai que deconstruír a maneira mesma de entender localmente a tradición, e hai que preguntarse quée é o que fai falta para que ir á vila de Melide de pubs e discotecas sexa considerada unha práctica cultural tradicional, cando xa ten un amplo pasado e tende a permanecer, aínda que o certo é que non adquiriu aínda o valor de antigüidade necesario para que unha práctica cultural sexa considerada como tradición.

Un dos aspectos claves da interpretación do cambio que o imaxinario colectivo vilego resalta constantemente é a menor afluencia de xente ás festas da vila, a menor participación nos actos públicos:

"Comparado como eran antes claro con bandas e, ... había moita xente, pero, pero agora as festas, cantas veces está tocando unha orquesta aí ao mellor pola tarde¿non? ou no, na sesión vermú que lle chaman, pola mañá antes de comer, e ao mellor unha orquestaza, ao mellor unha orquesta boa, porque aquí teñen vido orquestas boas, e está aí na plaza ¡carajo! e non, o, e, e haber cincuenta personas mirando pa ela ¿entendes?, non pois".

(Home, 54 anos, 22-1-1996)

Estase poñendo de manifesto o menor interese e atractivo por elementos tradicionais simbólico-festivos, pero tamén subliminalmente se refire ao grande descenso poboacional experimentado polo contorno rural da vila.

5.2.4.2. Crítica da modernidade: tradicionalizando

Estamos a referirnos a unha actitude de crítica ante as innovacións culturais, pero sobre todo ante as novas formas de ocio e diversión, novas formas que transforman as relacións sociais e a percepción da identidade colectiva, e que ao mesmo tempo entran en xogo e tensión coas formas tradicionais. Nese xogo de tirapuxas prodúcese unha afirmación da tradición e o particularismo, tradicionalizando, evocando formas de vida perdidas, como esta referida do Nadal:

"Antes cantaban muy bien, ahora hay menos juventud e, más despistada en este sentido, antes había moita ilusión, pero claro tamén antes non salían..., había un ambiente más íntimo, más patriarcal, non había discotecas".

(Home, 65 anos, 23-9-1993)

Observemos outras testemuñas de tradicionalizacións:

`Antes había máis fame, máis respecto, eramos máis felices, gastábamos bromas máis sanas e a xente estaba máis contenta´.

(Home, 60 anos, 26-9-1994) (En relación co día dos Santos Inocentes)

‘Paseaban pandillas de rapaces e pandillas de rapazas, non había as mesturas que hai agora’.

(Home, 60 anos, 26-9-1994) (En relación cos paseos do Aninovo)

‘A festa do Perpetuo Socorro celebrábase o último domingo de maio, eso foi xa tradicional, aínda hoxe hai misa. Antes facíanse as primeiras comunións ese día, antes celebrábanse na casa, máis íntimo, máis bonito, colorido, cos familiares de perto. Aínda hai hoxe a cofradía do Perpetuo Socorro’.

(Home, 65 anos, 23-9-1993)

Estas imaxes son unha ollada nostálxica cara ao pasado (anos 50 e 60 deste século), unha evocación dunha tradición convertida en estereotipos idealizados, estoume a referir a un comportamento colectivo fronte a un proceso de cambio. Pero ao mesmo tempo esta tradicionalización resulta ás veces crítica co presente e coa modernidade. Nas anteriores imaxes creo que xa se pode inferir esta crítica, pero mostrarei un caso etnográfico para clarificar mellor esta idea. Un palense⁽³⁵⁾ pretende protexer as festas populares tradicionais; o problema segundo el é a "falta de xente que acuda ás mesmas, sobre todo, no que atinxe a xuventude", quere evitar a súa morte porque é un dos "puntos principais de reunión e contacto entre as xentes das distintas parroquias da zona rural,... forman parte da nosa tradición", e fai culpables da súa morte ás discotecas; finalmente, como medida, propón que se acurten os horarios de apertura das discotecas, "facendo coincidir a apertura dos mesmos coa finalización da verbena popular". Neste caso etnográfico estase expresando unha resistencia ao cambio, que non é un fenómeno homoxéneo e global, cambio que non se produce á mesma velocidade nas diferentes partes da cultura e que é interpretado de maneira diferente polos distintos grupos xeracionais. Así a discoteca é interpretada como unha ameaza da modernidade contra as pautas tradicionais, imaxinadas como unha forma de vida plena, gozosa e idílica, fronte ao perigo e turbación da vida moderna. No seguinte apartado observaremos cómo este rexeitamento de certos aspectos da modernidade, non é necesariamente incompatible coa aceptación doutros.

5.2.4.3. Aceptación da modernidade: modernizando

Cando nos referimos á aceptación da modernidade queremos destacar unha actitude de entusiasmo ante o progreso técnico e científico, unha alianza con certos aspectos do progreso, estimulados e mitificados ás veces. Un dos aspectos da modernidade considerados máis positivos na vila é a mellora socioeconómica xeral gracias a ese progreso técnico, e tamén a ideal igualación social e económica; a modernidade é entendida e aceptada neste sentido como a desaparición de grandes diferencias sociais e económicas, a desaparición dunha marcada segregación social xerárquica imperante na vila en décadas pasadas, así é común escoitar discursos do tipo:

"Esa sociedad que che miraba por encima do ombro acabouse".

(Home, 60 anos, 26-9-1994)

"Agora gracias a Dios non hai pobres".

(Muller, 68 anos, 17-9-1994)

Se o grupo xeracional dos adultos vellos era o máximo representante social da idea da tradicionalización, a xuventude vai protagonizar unha aceptación e defensa da modernidade, a etnografía clarifica mellor esta idea. Se hai un intre observamos a un palense tradicionalizando as festas tradicionais, a contestación foi protagonizada por un grupo de mozos palenses⁽³⁶⁾, que compartindo a súa preocupación defenden as novas formas de ocio e diversión (cine, teatro, concertos, deportes, exposicións, conferencias) polas cales optan nunha selección de valores, "e non se pode querer obrigar a que ditos actos pechen as súas portas e se deixen de facer para que a xente acuda ás festas,...". Interpretan as discotecas e pubs como "lugares de reunión para nós" e as festas tradicionais como "anticuadas e non ofrecen ningún atractivo", e a alternativa proposta é que "as festas deberían facerse máis atractivas á xuventude e á xente en xeral, amoldándose aos tempos actuais". Esta defensa do presente e aceptación da modernidade non é totalmente rupturista con respecto á tradición, é así como o pub e a discoteca son interpretados polos mozos como novos lugares espaciotemporais de encontro entre a mocidade, substitutos das tradicionais festas; pero a idea de fondo é o valor do encontro e

da reunión xeracional dos mozos da vila que expresan e reforzan vínculos identitarios colectivos. Este tipo de innovacións culturais aceptadas pola mocidade, e que inciden no tempo festivo, non están exentas por outra banda de converterse en tradicionais unha vez alcance no proceso social o valor de antigüidade necesaria; así ocorre coa celebración da carreira pedestre do mes de setembro, da cal a XVI edición e a contribución a elevar o prestixio intercomunitario da vila adscribenlle xa a categoría de "tradicional". Toda esta aceptación da modernidade nas súas formas de diversión implica unha transformación nas relacións sociais, pero ao mesmo tempo unha reafirmación defensiva da identidade colectiva, revalorizando ás veces símbolos tradicionais; pensemos por exemplo na banda musical xuvenil, e outras, asimilando innovadoras formas culturais; pensemos por exemplo na concentración motorista celebrada recentemente. Nos dous casos sae reforzada a identidade colectiva, demostrando unha vez máis que o cambio non é un fenómeno homoxéneo senón heteroxéneo e sempre combinado con resistencias e tensións entre o que se pensa como tradición e o que se pensa como modernidade.

⁽¹⁾ FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A. (1994): "Cosmología popular gallega", en CONRAD PHILLIP, K.(ed.): Antropología. Madrid: McGraw-Hill, pp. 399-412.

⁽²⁾ Ob. cit. nota (1) p. 403.

⁽³⁾ O ciclo agrícola de mediados do s. XX:

Setembro- Outubro	Unha vez "levantado" o centeo, agrádábanse as terras e logo estercábanse, o mellor é facelo na lúa de agosto. Despois de agradar botábase a semente das "ferrallas" e os nabos, e logo de sementar arábase nos regos. O que sucedía era que a terra quedaba en "restreba", que era a leira sen cultivar logo de recollerse o "pan" (centeo) e o trigo, con restos de palla e prantas espontáneas. Despois de estercada a terra esperábase que cheguase unha sazón, unha coiva miúda, e senón o orballo da noite, para logo arar a leira. Os nabos que daba esa leira ían destiñados á ceba dos porcos (no Outono, San Martiño e Nadal); os nabos eran cocidos nun caldeiro, con patacas, centeo ou millo, e algúns labregos tamén botaban fariña no caldeiro, pero agora cébanse "en crudo", é dicir, dáselles nabos, patacas, fariña, berzas e millo, pero todo en crudo, sen cocer; tamén antes os porcos eran estrados con palla, para a súa cama, e agora viven sobre cemento. As ferrallas prantábanse na mesma leira que os nabos, é unha semente semellante ao centeo, que se usa para alimento do gando vacún, sobre todo. Ademais, tamén se sementaba o "trigo de outono", segado en agosto canda o pan. Na horta prantábase en outubro: berzas e repolos.
----------------------	---

Novembro (San Martiño)- Decembro	Sementábanse o trigo e o centeo que logo se recollerían en xullo e agosto. O ideal era que antes do 11 de San Martiño se outonase o pan. Neses meses tiña lugar a "matanza" do porco, aínda que tamén se facía en xaneiro, un mes frío, de moitas xeadas, sen moscas que poideran danar a conservación da carne, e así salábase mellor, metida nunha artesa rodeada de sal gorda, agás os chourizos e outras partes do porco. Os porcos son cebados hoxe maioritariamente en granxas, e alimentados a base de piensos, polo tanto desaparece o costume de cabalos na casa, cicais os dous últimos meses antes da matanza son alimentados con produtos "da casa" (nabos, landras, patacas,...). Pensa o que merca un porco que vale máis o alimentado con produtos da casa, e argumenta o mellor sabor da carne, a menor proporción de "lardo" (parte máis graxosa do touciño) e polo tanto a maior cantidade de "magro" e "febra".
Xaneiro-Febreiro	Recolla da leña ("poda da rima").
Marzo	Primeiros traballos na terra para sementar o millo e as patacas. Roturábase (arar, agradar e estercar) a terra para que estivese "branda". Apañábanse as ferrallas e os nabos. Sementábase o "trigo marcio" ou "trigo marciño", que será recollido a mediados de setembro.
Abril-Maio	Sementábase o millo, as patacas, as fabas e as cebolas.
Xuño	Sachábanse as malas ervas das colleitas, para que non impidiran o seu crecemento. Sementábanse as coles na horta, na altura da lúa de San Xoán, en "terras lixeiras" (secas).
Xullo e Agosto	Recollíase a erva e o pan.

⁽⁴⁾a. EVANS-PRITCHARD, E.E.(1977): Los Nuer. Barcelona: Anagrama, p. 112.

b. LE GOFF, J.(1969): La civilización del occidente medieval. Barcelona: Juventud.

⁽⁵⁾LEACH, E.R.(1971): Replanteamiento de la Antropología. Barcelona: Seix Barral, pp, 204-205 e ss.

⁽⁶⁾Ob. cit. nota (4) a., pp. 122 e 125.

⁽⁷⁾SAHLINS, M. (1988): Islas de Historia. Barcelona: Gedisa.

⁽⁸⁾ARIÑO, A. (1992): La ciudad ritual. La fiesta de las fallas. Barcelona: Ed. Anthropos, pp. 14-15.

LISÓN TOLOSANA, C.(1983): Antropología Social y Hermeneútica. Madrid: F.C.E., p. 43 e ss.

⁽⁹⁾VELASCO, H.M.(1992): "El espacio transformado, el tiempo recuperado. Ritos de paso "material", en Antropología nº 2: p. 8.

⁽¹⁰⁾VELASCO, H.M.(1982): Tiempo de Fiesta. Madrid: Tres-Catorce-Dieciséiete, p. 7 e ss.

⁽¹¹⁾Ob. cit. nota (10), p. 7 e ss.

⁽¹²⁾Consisten en "bromas", "trangalladas" ou "trastadas" realizadas por grupos de adolescentes como os denominados "xeneración cola-caio", teñen realizados eventos como: poñer macetas enriba de cabinas de teléfonos, vestir cunha camisa á estatua do peregrino ou situar carteis alusivos no concello e no cuartel da gardia civil.

⁽¹³⁾O emigrante novo retornado síntese un máis da comunidade, un invitado excepcional que é motivo de ledicia para a mocidade vilega.

⁽¹⁴⁾Adultos novos: 20-40 anos.

⁽¹⁵⁾Individual, parellas, grupos e comparsas. Temáticas participantes no desfile do 14-2-1994: o bombeiro, o enterrador, troula, bóla busca bólos, o parto da vaca, guerreiros de Bosnia, festa

na carballeira, os trompeteiros. A introducción de temáticas alusivas a problemas globais e mundiais non é algo novo na zona, así no entroido de Casa de Naia (Antas de Ulla) e ata mediados de século trataban temas como a emigración á América, a compañía militar, alén doutros oficios e temas como: o xastre, o saca-moas, o vendedor de xornais, o troiteiro, o limpabotas, o aguardenteiro, o limoneiro, o peregrino, a rosquilleira de Melide, o folecheiro, o retratista, o perito, o cego e o seu lazariño, os xoglares, o notario e o escribano, etc. Ver: GATO SOENGAS, A. (1992): O Entroido de Casa de Naia. Lugo: Deputación Provincial.

⁽¹⁶⁾ A Coresma conmemora os 40 días de xaxún realizado por Xesús no deserto. Adiviña da Coresma: "Unha nai ten sete fillas, e a máis vella ten menos días". O límite entre o Entroido e a Coresma é o martes de Entroido, final e principio:

"Adeus martes de Entroido,
adeus meu queridiño,
que hasta domingo de Pascua,
non che como máis touciño".

⁽¹⁷⁾ Os "señoritos" da vila van de vacacións a outros lugares. Esta categoría social non implica un xuízo despectivo, senón unha categoría heteroxénea de clases medias da vila, que xeralmente integra a aqueles vilegos asalariados e/ou adicados ao sector terciario.

⁽¹⁸⁾ O Corpus Christi é unha festividade católica que pretende exaltar o corpo de Cristo, o misterio da transubstanciación da hostia e o viño no corpo e sangue de Cristo, para logo poder participar por medio da comunión na experiencia relixioso-metafórica de comer o corpo e beber o sangue. Esta festa foi instituída por primeira vez na diocese de Lieja, en 1246, a petición da beata Juliana de Cornillon. Despois xeralizouse en 1264 por mediación do papa Urbano IV, e foi instalada no xoves seguinte ao domingo da Santísima Trindade, e 60 días despois do domingo de Pascua de Resurrección.

⁽¹⁹⁾ Hoxe moitas persoas maiores confésanme que aínda deixan flores en auga, ao orballo da noite, para lavarse con elas pola mañá cando se ergan. Este é un ritual de purificación tradicional, sustentado na crenza da protección cutánea contra os grans e doenzas da pel.

⁽²⁰⁾ "Trastadas" ou bromas cun forte contido metafórico e irónico como poñer unha caixa con verzas a un veciño de alcume "Coello".

⁽²¹⁾ A literatura oral expresa o carácter liminal desta data en refráns como: "En San Xoán as dez con día dan". En relación co aumento de luz solar durante o día. "Auga en San Xoán mata viño e non fai pan". Referido ao mala que é a choiva para obter unha boa colleita.

⁽²²⁾ O baile do farolillo consiste en bailar a distintos ritmos cun farol dentro do cal hai unha vela acendida, o obxectivo é que non se apague a vela co baile; foi incentivado con premios ás parellas gañadoras.

⁽²³⁾ Aproximadamente hai no País Basco unhas 500 familias orixinarias do concello de Palas de Rei. Fenómeno interesante de estudo é a cuestión da adaptación e transformación das identidades en contextos culturais da emigración.

⁽²⁴⁾ É difícil calcular o número de emigrantes retornados, pois ás veces retornan e seguen empadroados no lugar de emigración.

⁽²⁵⁾ A expresión "Ecce Homo" é orixinaria de Pilatos cando presentou a Xesús azoutado ao pobo, significa denotativamente: "Velaí está o home". Hai unha imaxe na igrexa parroquial. A expresión "Festas do Catorce" ten unha connotación temporal, e refírese á data do 14 de setembro, día que conmemora a festa.

⁽²⁶⁾ BRAUDEL, F.(1968): La Historia y las Ciencias Sociales. Madrid: Alianza Editorial, p. 64. Braudel distingue a longa duración para referirse a un período histórico de séculos, da episódica, do instantáneo e dos acontecementos, e finalmente fala da curta duración, que

entende como a conxuntura das décadas, do cuarto de século ou medio século, da vida cotiá, das ilusións.

⁽²⁷⁾ Ver ARIÑO, A.(1992): La ciudad ritual. La fiesta de las fallas. Barcelona: Anthropos, p. 35.

⁽²⁸⁾ Sociedade partida: refírome a aqueles que residen a cabalo entre os seus lugares de traballo ou estudo e os lugares de orixe ou nacemento, ao cal regresan as fins de semana e en vacacións.

⁽²⁹⁾ -Entroido: 300.000 pts por parte do Concello, na década dos 90.

-Cabalgata de Reis: 100.000 pts por parte do Concello, e outras 100.000 pts por parte das entidades bancarias.

⁽³⁰⁾ Normalmente de 3 millóns de pts para todas as festas da vila.

⁽³¹⁾ Algunhas festas actuais con orquesta no concello de Palas de Rei, alén da capital municipal: Vilareda (Nosa Señora, en Agosto), Cobelo (San Xoán), San Xorxe de Augasantas (San Xorxe), Meixide (San Pedro). Sinalo a advocación e non as datas de celebración porque estas son variables e adoitan escollerse na fin de semana.

⁽³²⁾ Unha boa síntese e crítica destas teorías atópase en: ARIÑO, A.(1992): La ciudad ritual. La fiesta de las fallas. Barcelona: Anthropos, p. 9 e ss. Ariño fala da festa como unha forma de relixión civil que funciona como indicador da dialéctica cultural e política.

⁽³³⁾ BOISSEVAIN, J. (ed.)(1992): Revitalizing European Rituals. London: Routledge.

⁽³⁴⁾ GEERTZ, C.(1995): La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa, p. 28.

⁽³⁵⁾ R.R.: "Vilar de Donas", en La Voz de Galicia (edición de Lugo),13-11-1994, p. 36.

⁽³⁶⁾ J.M.P.P. e quince sinaturas: Carta á Asociación "A Capela" (Vilardonas), 27-11-1994.

Capítulo 6: O PROCESO DE URBANIZACIÓN

6.1. Introducción

6.2. Urbanización e rurbanización

6.3. Sucidade e limpeza

6.4. A planificación urbana

6.5. Entre o rural e o urbano

Notas

6.1. INTRODUCCIÓN

Neste capítulo pretendo poñer de manifesto o proceso de urbanización que experimenta a vila e cómo ese proceso non é unha simple cuestión de morfoloxía física ou de concentración de vivendas, senón que se refere á maneira concreta en virtude da cal un grupo humano entendeu e entende o uso e significado dun espacio. E neste espacio que é a vila, as pautas urbanas entran en xogo creativo con outras pautas rurais, o que converte á vila nun espacio rurano⁽¹⁾ intermediario e interdependente entre o rural e o urbano, entre a tradición e a modernidade.

Se tratamos de definir o urbano entramos nunha dificultade académica difícil de resolver, pois os límites cuantitativos tradicionalmente impostos como criterios absolutos de definición resultan moi artificiais. Era moi común en Europa definir o urbano⁽²⁾, como a concentración mínima de 10.000 habitantes e nos EE UU como 2.500 habitantes, tamén se definiu o urbano como o espacio cunha poboación traballadora activa en ocupacións non agrarias de máis do 50%, e cunha densidade de máis de 60 habitantes por kilómetro cuadrado. Pero a artificialidade destes criterios cuantitativos, utilizados de xeito case exclusivo, convertía moitos pobos rurais en pequenas cidades, sen o seren se consideramos outros criterios, e mais se consideramos o punto de vista "emic". Cualitativamente identificamos distintos tipos de cidades⁽³⁾, identifícase a cidade por contraste co rural, e por comparación con outras cidades. Pero tamén as vilas son identificadas por contraste coas aldeas do seu contorno e tamén por comparación con outras vilas, polo tanto cabe identificar cualitativamente distintos tipos de vilas. Pero as localidades, sexan as que sexan, só se entenden se as observamos como puntos nodais de intercambio dentro de sistemas sociais e culturais máis amplos, e non como unidades e asentamentos illados.

A vila é un centro, un polo de atracción do tradicionalmente considerado "rural", e para comprender mellor a súa especificidade hai que entendela en relación con eses outros marcos da sociedade global. Neste sentido é un erro simplificar e reducir o urbano á cidade e supoñer que o urbano só se contén nas cidades, na actualidade o urbano desterritorialízase e crea un ámbito máis xeral no cal os espazos rurais son un interticio, cada vez menos debedores da

actividade agraria. Polo tanto, baixo unha revisión crítica de conceptos hai que considerar os diferentes nucleamentos galegos (metrópole, cidade, vila, pobo, aldea) dentro dun "continuum", esa Galicia continua é un espacio de fluxos entre puntos nodais organizados nunha rede na cal se acelera o tempo e se encolle o espacio, puidendo así percorrer o territorio galego de punta a punta en pouco tempo automobilístico.

Nesta perspectiva a vila pode ser entendida, en primeiro lugar, como un contexto de investigación (antropoloxía na vila), máis que como un obxecto de análise. Non é simplemente un cambio de contexto de estudio (tradicionalmente a aldea) senón un cambio de atención cara a novos fenómenos urbanos e socioculturais cada vez máis hexemónicos. E a vila é neste sentido unha magnífica xanela de observación dos mesmos, pero tamén un laboratorio social paradigmático. En Galicia chégase a este novo enfoque por reflexión, a partir da pouca atención prestada pola antropoloxía ao urbanismo.

En segundo lugar a vila en Galicia pode ser entendida como un "pretexto", como a expresión comunicativa de algo enmascarado: o debate entre a tradición e a modernidade, a mudanza cultural, a deslocalización do urbano, "un urbanismo sen cidades", un espacio neorural sen dominio da agricultura, un urbanismo portátil ou unha identidade multilocal, unha nova forma de convivencia.

En terceiro lugar a vila galega hai que entendela como un texto (antropoloxía da vila), un texto do cal hai que descifrar signos da súa forma de organización espacial e temporal (antropoloxía do urbanismo e do rurbanismo), para entender o sentido da mudanza cultural que a dota de sentido. Desde este punto de vista os obxectos materiais son vehículos de significación e os actos simbólicos sempre implican algún obxecto físico ao mesmo tempo que un discurso social inmerso nel. Observar os sistemas de relación, interacción e interdependencia de sentidos é un labor fundamental do antropólogo.

Cando me refiro á urbanización que experimenta a vila estoume a referir a adopción do urbanismo como modo de vida, no sentido de Louis Wirth⁽⁴⁾. Para Wirth o urbanismo é un modo de vida caracterizado pola grande dimensión do asentamento, gran densidade populacional, e grande heteroxeneidade social. O determinismo ecolóxico de Wirth lévao a afirmar que

a heteroxeneidade cultural propia do modo de vida urbano é unha variable dependente da dimensión cuantitativa do agregado urbano en cuestión. Este autor non defendeu que a variable “heteroxeneidade cultural” é unha variable independente na comprensión do modo de vida urbano, de aí que haxa diferentes modos de vida urbanos; pero tamén non pensou que as variables da dimensión e da densidade poden ser entendidas como efectos dos procesos económicos, sociais e de mudanza de valores que acompañan aos procesos de urbanización.

Polo tanto cando falo de urbanización estoume a referir á adopción do urbanismo como modo de vida urbano, e cando falo de urbanismo fago referencia á dúas cousas: o “hardware” (edificios, sistemas de transporte, etc.) e ao “software”, que é a programación e a expresión dun sistema de valores e comportamentos culturais que toman por modelo a imitar a cidade. Sen segregar eses dous aspectos e desde unha perspectiva sociosemiótica⁽⁵⁾, os obxectos materiais son veículos de significación, e os feitos simbólicos implican ou poden implicar a obxectos físicos nos cales ao mesmo tempo se insire neles un discurso social.

Pero este proceso de urbanización non é unidireccional nen asimilacionista, senón que no caso da vila galega vese obrigado a pactar coas especificidades locais, é dicir, as mudanzas non se producen inmediatamente, senón que o urbanismo dialoga, choca, entra en conflito, negocia e pacta co ruralismo. De aí que poidamos observar apegos á tradición como resguardo afectivo e simbólico, abandonos de calquera vestixio rural, e integracións da tradición na modernidade. Desta maneira se forxa a identidade socioespacial e temporal deste espacio rurano e local-global que é a vila.

6.2. URBANIZACIÓN E RURBANIZACIÓN

Galicia aínda segue a ser pensada como unha zona rural, interesa tanto poñer no escenario esa imaxe, o que se denomina “posta en escena do popular”⁽⁶⁾, que se distorsionan e non se salientan os ritmos, problemas e os procesos de mudanza operados. O meu obxectivo é tentar mostrar como esa imaxe intencional e idealizada da “arcadía feliz”, para a caza de turistas, non se corresponde coas vivencias que as persoas teñen no local do proceso global de urbanización. Ademais ese proceso é necesario matizalo e interpretalo

porque non me parece que o global vaia substituír ao local, nen tampouco que falar de urbanización implique necesariamente falar de homoxeneización e dun único tipo de urbanismo.

No caso das vilas galegas, Palas de Rei é unha metáfora rurbana, pero paradigmática das vilas de interior ligadas ao mundo agrícola e condicionada tamén por outro factor estrutural, como é a cercanía relativa de maiores centros urbanos, ao estar situada no centro de Galicia nunha especie de encrucillada. Pero si ese proceso de urbanización é tan claro, ¿por que persiste certo “ruralismo”?, entendido como a permanencia parcial e a re-invenición de comportamentos, valores, normas e institucións propias do mundo agrario. ¿Será que os cambios non son así tan unidireccionais? ¿Será que non debemos plantexar estes cambios en termos dicotómicos rural-urbano?

Se plantexáramos as mudanzas acontecidas en termos dicotómicos os vínculos coas costumes “tradicionais” atenuaríanse, o que non acontece desa maneira. Ao contrario, moitas persoas de procedencia rural (das parroquias do concello) podemos consideralas como “desruralizadas” neste sentido: ocupan unha posición social na estrutura da vila e adquiren valores e comportamentos “urbanos”. Pero ao mesmo tempo esas persoas podemos consideralas “desurbanizadas” (esa é a lectura estereotipada de moitos “urbanitas de cidade”) cando operan con valores propios asignados e adscritos ao mundo cognitivo “rural”, mantendo un pé tamén no rural (ex.: cultivando unha horta). O mesmo esquema podería ser aplicado a aquelas persoas de orixe rural que viven nas cidades de Lugo, Santiago, Coruña, Ourense ou Vigo, estes “urban villagers” –“rurais en cidades”- retornan á vila e ás parroquias do concello nas fins de semana e nos periodos vacacionais. Isto non hai que entendelo só como mobilidade física, como acostuman a plantexalo os xeógrafos, porén, é preciso plantexalo en termos de mobilidade social e identidade cultural, pois os que están enfrontados coas inseguridades dun traballo asalariado manteñen ao mesmo tempo un pé no rural, o que lles permite afrontar mellor a vida na cidade. Ao mesmo tempo permíttelles continuar mantendo vínculos primordiais afectivos e sociais cos seus lugares de orixen, aos que sinten apego, e nos cales desenvolven e crean unha identidade con estatus mellorado ao demostrar e ostentar o seu triunfo na cidade (paradigma do urbano), recuperan

desa maneira o sentido do lugar e significan un urbanismo global como multilocal.

Pero continuar plantexando o proceso de urbanización nos termos de “desruralización” e “desurbanización” é falsear dicotómicamente a realidade, que é máis complexa. O certo é que, como xa vimos demostrando, a cultura rural e a estrutura social tradicional están cedendo ante os valores e o prestixio do “urbano”, pero ao mesmo tempo esta cesión é gradual, procesual, non situacional, é histórica e non sincrónica. É por iso que prefiro falar de “rurbanismo” como modo de vida e de “espacio rurbano” para referirme á construción socioespacial da vila e do seu contorno. Este concepto híbrido permite comprender mellor a inclusión da vila nos contextos máis amplos (Galicia, España, Europa, Mundo), pero tamén mostrar a mudanza de Galicia a través dun novo mapa que se parece a un espacio arquipélago de pequenas cidades en interrelación con cidades medias e áreas metropolitanas, e que no seu conxunto conforman cada vez máis unha megalópole, entendida esta como unha forma de organización sociocultural.

Para comprender mellor o proceso de urbanización da vila hai que ter en conta algunhas notas claves do seu proceso histórico. O mesmo termo de “vila”⁽⁷⁾ achéganos á súa conformación urbana. O termo “vila” procede do latín “villa”, que significaba “casa de campo”, granxa, ou residencia nas aforas de Roma na cal se recibía os embaixadores. Pero nos séculos XII e XIII xa designa unha poboación algo maior que unha aldea, equivalente a un pequeno burgo. Nesa evolución gradual de aldea a vila hai que pensar nun desenvolvemento arquitectónico, institucional e das formas de vida. A historia urbana da vila de Palas de Rei está intimamente ligada ao Camiño Francés de Santiago de Compostela. Neste sentido a principios do s. XII, segundo algúns historiadores⁽⁸⁾, xa é posible calificala como burgo ou núcleo urbano:

“Es probable que Triacastela y Palas de Rei, los dos finales de etapa que, antes de la meta última, se señalan dentro de la tierra gallega, presentaran ya algunos rasgos, desde el punto de vista físico y desde el punto de vista de la dedicación de sus habitantes, que permitieran caracterizarlos como burgos, como núcleos urbanos”⁽⁹⁾.

O papel da vía a Compostela era o de axente de unión, enlace ou relación entre espazos locais e globais. Neste sentido o Camiño é unha rota

internacional, un espacio de comunicación; pero tamén un impulsor de cambios nas poboacións que cruza, cambios en interrelación coas mudanzas endóxeas e coas da sociedade máis ampla da época. A vila de Palas de Rei era na Idade Media un lugar simbólico e estaba ligada ao fenómeno da peregrinación; recordemos que era final da etapa XII do "Camiño Francés", segundo o Códice Calixtino, e aínda en grande medida continúa a ser hoxe fin de etapa. O fenómeno da peregrinación atinxe unha dimensión internacional no século XII⁽¹⁰⁾, florece ata o século XIV e debilítase despois. O certo é que a peregrinación é un fito fundamental na conformación urbana da vila, e son moitas as vilas que se manteñen sen grandes cambios desde o século XVII ata a segunda metade do século XX⁽¹¹⁾. Na actualidade e a partir do Xacobeo 93 estase a producir unha revitalización institucional do Camiño de Santiago que está a incidir decisivamente neste proceso de urbanización da vila.

Na construción física da vila o Camiño constituíu no s. XII o seu eixo, e outorgoulle unha forma alongada. Á entrada da vila sitúase a igrexa, como era práctica habitual nas vilas do "Camiño", o cal constitúe unha permanencia arquitectónica ao longo do tempo e un elemento primario na actualidade.

A conformación administrativa definitiva de Palas de Rei como municipio⁽¹²⁾ e da vila como capital do mesmo non se produciu ata o ano 1840, data na cal tivo lugar unha reforma na organización municipal da provincia de Lugo. O novo concello de Palas de Rei incluíu os antigos municipios da Ulloa, Vilar de Donas e Augasantas, e quedou ligado ao partido xudicial de Chantada; este fito constituíu un novo pulo no proceso histórico de conformación da vila. Pero ata o século XX non se produciu un impulso definitivo da urbanización física da vila. Isto é corroborado polo incremento considerable do número de vivendas⁽¹³⁾, de 61 no ano 1900 pasamos a 567 no ano 1991.

E se nos centramos agora no sistema de valores e no proceso de mitificación do moderno como motores do proceso de urbanización, é importante coñecer as interpretacións do proceso pero tamén as aspiracións como manifestación dun conxunto de valores orientadores da acción social, e ao mesmo tempo é importante coñecer os modelos culturais de referencia para o futuro da vila e o seu contorno.

Partindo da idea austiniana de que dicir é un facer, a maioría dos vilegos di que a vila non medra nen se moderniza axeitadamente⁽¹⁴⁾. Algúns dos

sentidos desta interpretación "emic" entroncan coas críticas á non modernización e co desexo e aspiración de alcanzar un maior grao de urbanización. Entre as críticas á non modernización descubrimos as aspiracións dos vilegos e o que eles entenden por urbanización e modernización, unha modernización aceptada, non xa a nostalxia inventada dunha "arcadia rural feliz". Por iso adoitan sinalar que "faltan industrias", "falta un plan urbanístico adecuado", "cerraron moitos negocios", "vai pra baixo en tódolos xeitos, pechan comercios, envellece a poboación...". Polo tanto os vilegos interpretan como signos da modernización e da urbanización o comercio, a industria e os servizos, ante os cales mostran entusiasmo e cos cales establecen unha alianza.

Por outra banda unha minoría di que a vila si medra e se moderniza: "pouco a pouco ten tódolos servizos necesarios que antes non tiña", "si, o instituto, o centro médico, etc.". Pero uns consideran que non sempre ao ritmo de cambio necesario, expresións comúns desta postura sinalan que se moderniza "moi lentamente", "moi lento", "algo", "algho medra", "aún le falta moito". Esta postura volve a confirmar os signos dos servizos como signo do proceso de modernización experimentada pola vila. Outras persoas aínda pensando que si medra e se moderniza non ven este proceso coma correcto e por iso sinalan: "modernízase, pero de xeito incorrecto: eucaliptais, pistas inuteis, rios lixados...". Esta é unha postura ecorurbana moito máis crítica, sobre todo co deterioro do medio ambiente e cunha idea alternativa de primacía dos novos valores ecolóxicos que deberan levar á protección e defensa da natureza en combinación cun desenvolvemento endógeno.

Pero sigamos afondando nas críticas á non-urbanización da vila para comprendermos mellor en qué debe consistir idealmente esta e cáles son as aspiracións e valores socioculturais dos vilegos. Unha expresión pública fundamental desta crítica é a contida pola revista local "Garavanzo negro", que dedica unha sección ao tema titulada "Puntos negros en Palacio", nunha das súas portadas⁽¹⁵⁾ recolle unha foto dun dos colectores de vidro da vila arrodeado de caixas ateigadas de botellas na cal se está a criticar a desidia na recollida do vidro e a ocupación da rúa polo vidro, asociada á imaxe de sucidade que está a proxectar da vila. En páxinas centrais do mesmo número desa revista⁽¹⁶⁾ o discurso crítico continúa expresándose a través de fotografías

baixo as cales aparece un pequeno texto. Entre as fotografías aparecen tres fachadas de vivendas en mal estado, algunha deshabitada; outra fotografía mostra unha "camelia brotando de acera en el centro del pueblo" sen o seu correspondente parterre; noutra foto podemos ver a entrada á vila desde Santiago de Compostela, na cal se quere destacar a imaxe das silvas que invaden unha das beirarrúas; finalmente noutra imaxe fotográfica aparece o colector de vidro da portada a carón do colector de lixo e arrodeados de caixas de cartón cheas de botellas, nunha paisaxe que máis ben semella un vertedeiro de lixo incontrolado. Nos textos das fotografías hai unha incidencia na localización espacial deses puntos negros perto do centro da vila, ou á entrada (imaxe exterior que se impregna na retina do visitante). Implicitamente sancionase desde un punto de vista moral a non-urbanización da vila a través do espello da revista: destácase a necesidade de dar unha boa imaxe cara ao exterior. Criticase un contra-valor e deféndese un sistema de valores. Esta idea salientase nunha das páxinas da revista, na cal se establece un hipotético diálogo entre un peregrino e un vilego, o diálogo está cheo de retrans e crítica subliminal, crítica que vai dirixida á institución municipal, pero tamén a outras institucións e ao conxunto da vila como grupo de convivencia, pola falla de servizos que ofrece:

"Llega un peregrino a Palas y pregunta:

-Oye, ¿dónde hay un cajero automático?

-Ja, ja, ja (risas del público)

-Oye, ¿dónde hay un parque para comer a la sombra?

-Ja, ja, ja (alguno del público con mala idea lo manda a la plaza del ayuntamiento).

-Oye, ¿dónde está la movida?

-Ja, ja, ja (risas del público). Alguno se cae de la silla.

-Oye, ¿dónde está la Guardia Civil?

-...¡(¿Para qué?)!

-Para protestar que en el albergue no me han dado cama.

-Ja, ja, ja (risas del público, al Txus intentó reir y le sale la cerveza por la nariz)

-¿Dónde puedo conseguir un plano de Palas pueblo?

-Ja, ja, ja (el público hace una cruz con los dedos, el peregrino desorientado se santigua y escapa)".

(Garavanzo Negro nº 1, 1995, p.26)

A consideración do que entenden como problema fundamental da vila, a falta de certo grao de urbanización e a necesidade do mesmo, debe ser resolta segundo os vilegos urbanizando a vila, e esa urbanización é interpretada como unha adopción e aceptación da modernidade apoiada no progreso técnico e científico, esa urbanización chega incluso a ser mitificada ás veces:

"Uno de los grandes problemas de nuestro pueblo (y digo nuestro, a pesar de quien crea que es particular de unos pocos elegidos (¿?)), es con mucha diferencia el urbanismo... cuando el Agro do Rolo no tiene aceras,... cuando entre la "Feria de Arriba" y la iglesia existe lo llamado habitualmente CORREDOIRA, ... Y para qué hablar de las agradables veladas a la luz de las velas que nos proporciona la magnífica estructura eléctrica de nuestro pueblo. Quiero pensar en las obras que se realizan para la nueva acometida de agua, ¡¡¡¡VALE!!!!, por una vez y sin que sirva de precedente, pero ¿cómo es que ya se ha notado la mano hábil de nuestro concejal Delegado de Urbanismo? Supongo que existirá alguna manera de que a pesar de las obras no se queden sin agua durante 4 días, sí 4 días, los vecinos con alguna altitud en sus edificios, y el edificio más alto del pueblo creo recordar, tiene menos de 20 pisos." ⁽¹⁷⁾

Estamos ante unha posición de alianza co que se considera localmente como progreso, urbanización e modernidade. Os defensores desta postura maioritaria apostan pola urbanización da vila e a instalación na mesma de múltiples servicios. E un dos subgrupos que máis afirma esta postura é o dos emigrantes retornados e dos emigrantes de retorno temporal en vacacións, todos eles acostumbrados a un proceso de intensa urbanización e periurbanización nos seus lugares de emigración (País Basco e Cataluña principalmente), e que nos locais de retorno son actores duna urbanización invertida.

Os puntos de atención crítica son utilizados como vehículos de significado nos cales está inmerso un discurso social, condensan polo tanto un significado de aspiración e construción dun espacio mellor para a convivencia. Entre os elementos máis criticados sobresaie o espacio público, pola súa visibilidade e por representar unha imaxe colectiva que se transmite facilmente como mensaxe das características do intragrupo ao extragrupo. E dentro do

espacio público sempre se salienta a situación na cal se atopan algunhas rúas. Con referencia a unha delas dise: "están totalmente esquivados servizos tais como alcantarillado, vasuras, falla de iluminación e reparación de baches"⁽¹⁸⁾. Outras veces criticase a falta dun plano de tráfico nas mesmas sobre todo na travesía entre Lugo e Santiago, os veciños demandan do concello semáforos á entrada da vila, pasos de peóns, regulación dos aparcamentos, sinalizacións e gardas municipais⁽¹⁹⁾. Con referencia á travesía a discusión sobre a responsabilidade do seu coidado fomentou a aparición de fochancas, a crítica dos veciños sobrepasou o ámbito local e tamén xurdiu nun importante xornal da comunidade autónoma galega:

"CON PÓLVORA... Para Santos Varela, xerif de Palas de Rei, a ver si se digna a echar unas carretillas de asfalto en la road nacional que cruza su condado y ya de paso nos paga los Mac Pherson de gas, son 30.000 del ala más IVA e instalación, que nos cepillamos en dicho senderucho cada vez que nos dirigimos o volvemos de los pagos mesetarios. Espabila, machiño, que tanto cráter no va a atraer a lunáticas potentes." ⁽²⁰⁾.

Nestes discursos sociais está en xogo a imaxe da vila ante o exterior, o exogrupo, pero tamén hai unha afirmación do respecto ao valor da seguridade dos peóns vilegos e unha crítica ao goberno municipal como primeiro responsable. Outros puntos de atención crítica son as árbores ornamentais instaladas nas beirarrúas en xardineiras, a conducción de augas e a depuradora. As árbores ornamentais están significadas por dous discursos sociais; o primeiro considéraas innecesarias e molestas para o paseo e o camiñar dos vilegos (tensión coa tradición), e tamén é considerado innecesario o gasto nunhas árbores orientais⁽²¹⁾ que teñen unha función non-prioritaria para os defensores desta postura, que é o ornamento e adorno da vila; pola contra, outra postura discursiva defende as árbores como signo necesario da urbanización da vila, pero tamén critican o seu abandono e o seu uso como "papalixos".

En relación coa instalación de árbores ornamentais, a crítica tamén se basea no significado do momento da súa instalación, en véspera de eleccións políticas, o que foi interpretado como unha especie de compra patrono-clientelar do voto político. Alén do dito hai que considerar a argumentación dos

vilegos sobre a imaxe e a categoría da vila, argumentación discursiva que tamén é utilizada na situación dalgunhas rúas. Neste último sentido a intencionalidade destes discursos é tratar de mellorar a urbanización da vila, urbanización tamén entendida como a instrumentalidade dun mellor servicio ao cidadán:

"Es evidente que la imagen que representa un pueblo, como es este el caso, ante hechos como los que se ponen de manifiesto, es de pobre, y por tanto, de tercermundista, que una villa de la categoría de Palas de Rei, a estas alturas carezca de algo tan necesario y útil para los ciudadanos, al igual que para los automovilistas, como son los pasos de cebra en cuestión, los semáforos y las bandas rugosas."

(Home, 48 anos, 17-7-1996)

Sobre a condución de augas e a depuradora as críticas só xorden cando hai algún retraso ou deficiencia, pero o acordo sobre a conveniencia deses servicios é unánime entre os vilegos e considéranos tamén como signos fundamentais da urbanización da vila.

Pero un dos signos máis importantes da alianza coa urbanización para a maioría dos vilegos é o polígono industrial na vila, un "polígono imaxinado" que continúa na actualidade a debate sobre o lugar da súa localización pendente de aprobación do plano xeral de ordenación urbana, pero que é a aspiración futura dos vilegos, nesa aceptación da modernidade:

"E logo plantexábamos un asunto prioritario neste, neste segundo tema, o xenerar unha dinámica que posibilitara ir creando a conciencia do pueblo, e tamén favorecela desde os poderes públicos, que posibilitara a industrialización do noso pobo, ... os primeiros debates que tivemos era tratar de que se fixera pronto no axuntamento de Palas unha zona industrial que posibilitara, que, que posibilitara dar novos recursos po concello, ¿por que?, ¿por que plantexábamos esto?, plantexábamos esto porque, eh, un concello coma o noso, onde non hai, onde non hai pequenas industrias, está destinado a fracasar, porque se non hai pequenas industrias, non, non crece economicamente, se non crece economicamente, non hai emprego, i si non hai emprego a xente se marcha do concello en busca de emprego a outro sitio..."

(Home, 34 anos, 30-10-1994)

Hai unha aposta pola urbanización na crenza de que é o único camiño que asegure a reprodución da propia vila e o seu contorno rural, pero tamén se aposta polo prestixio que ela carrega e a competencia polo prestixio coas vilas rivais, neste sentido a urbanización é entendida tamén como industrialización, non só como unha simple urbanización física da vila. O acordo de fondo sobre a necesidade desta idea está por riba de diferencias políticas e sociais, as críticas diríxense fundamentalmente á non-industrialización significando así un valor e un contra-valor. Pero tamén esa industrialización non sempre se pensa que pode ser levada adiante por riba de todo, e no debate sobre a localización do polígono industrial mentres algunhas persoas especulan coa revalorización dos seus terreos, mantendo os cultivos ou plantando árbores froiteiras (primacía do interese persoal), outras cuestionan o progreso por riba de tódolos custos sociais e expresan a necesidade dunha autodefensa contra o mesmo sinalando que o polígono debería estar "nun lugar cerca da vila e ben comunicado que non impida o crecemento natural da vila e onde cause pouco impacto ecolóxico"⁽²²⁾. Pero, no fondo, o acordo é unánime cando consideran o prestixio do urbano e a creación da propia identidade. Sen embargo, neste aspecto non se entra na dinámica dunha racionalización moderna⁽²³⁾ de crear por exemplo un polígono industrial para toda a comarca da Ulloa, senón que cada concello (grupo identitario) loita polo seu propio polígono industrial en rivalidade identitaria localista cos concellos veciños. O "polígono industrial imaxinado" é un signo da identidade local que debe ser conseguido á custa do aumento do prestixio do urbano, e trae asociada a percepción da reprodución socioeconómica da propia vila.

"¿Por que me preocupa a min que no ano 94 todavía non teñamos suelo industrial? Bueno eu vou a decir que non o vai haber hasta o ano 2.000, i vos que estades aquí, que vades a vivir todos no ano 2.000, creo eu, vádesme a decir si vou a ter razón ou non, pero ¿que vai suceder?, que si vamos a ter unha zona industrial na Madanela po ano que ven, que si vamos a ter unha zona industrial en Arzúa dentro dun ano tamén, i eso, ¿que vai significar? Se hai poucas empresas, poucas empresas, que se queiran asentar en zonas industriales, en zonas como pode ser Palas de Rei, pero si por encima un concello limítrofe, tan sólo a doce quilómetros leva a punteira en iniciativa, polo tanto levaranos anos de ventaxa, ... que van a xenerar riqueza e polo tanto

empleo, aquí resulta que todavía estaremos facendo suelo industrial e estaremos urbanizando, co cual perderemos outra vez o tren da historia,..."

(Home, 34 anos, 30-10-1994)

Tamén hai que ter en conta outros signos como o polideportivo, o centro de saúde, a praza da vila, a casa da cultura, a piscina, o campo de fútbol, etc., infraestructuras e equipamentos que son verdadeiras obxectificacións materiais da idea da urbanización. Estas obxectificacións son vehículos de significados dunha modernidade triunfadora, este conxunto de signos funcionan dentro do contexto cultural específico da vila como relacións metonímicas (partes que representan a un todo) do proceso de urbanización. Pero este proceso de urbanización non é algo recente, do primeiro tercio deste século XX data a instalación da primeira conducción de augas na vila:

‘Don Manuel de Carré puxo a auga en Palas, e unha fonte no Outeiro, sobraba a auga, pero aos das cantinas non lles gustou porque perdían negocio ao ir a xente a beber á fonte.’

(Muller, 83 anos, 22-2-1994)

Nesa ocasión a adopción dunha práctica moderna, como foi a instalación dunha fonte pública, provocou unha tensión cos intereses dos propietarios das "cantinas" (bares) e o particularismo da vila. É este un exemplo de tensión entre a modernidade e a tradición nun proceso de cambio. Un proceso de cambio no cal a urbanización foi intensamente impulsada dende os anos 60 deste século XX, naquelas datas xa se realizan moitas obras⁽²⁴⁾ signos do proceso de urbanización: instalación da central telefónica, beirarrúas na vila, modernización da iluminación pública, rede de sumidoiros na vila, "urbanización de la Avenida 18 de Julio", "quince edificios escolares", pero o concello (institución municipal) tamén proxecta outras ideas de aspiración futura que inciden no proceso⁽²⁵⁾: estación depuradora de augas, campo de deportes, matadoiro municipal, urbanización de rúas, "creación de industrias agro-pecuario-forestales", etc.

Xa máis perto da actualidade hai que considerar que no proxecto cultural de urbanización da vila participan decisivamente todos os vilegos, asociacións e grupos políticos (así o proxectan nos seus programas, apoios e críticas). Non

temos máis que botar unha ollada aos investimentos realizados na urbanización da vila⁽²⁶⁾, pero se trata máis ben dunha urbanización física baseada no progreso técnico e científico, aceptada e mitificada ás veces. Esta urbanización supón unha adopción de modelos e solucións urbanas, pero o que sucede é que non adoitan colisionar decisivamente cos valores e pautas tradicionais dos vilegos.

Sen embargo, os diferentes aspectos da cultura non cambian á mesma velocidade e as formacións sociais en transformación, asimilan máis doadamente o progreso técnico que as innovacións das normas, pautas e valores modernos, estes últimos atopan máis resistencias e tensións⁽²⁷⁾. Isto hai que poñelo en relación coa construción simbólica da vila, a protección de certos estilos de vida e a representación da identidade colectiva.

Seguindo ao profesor Lisón⁽²⁸⁾ e considerando diversos indicadores da modernidade podemos avaliar esa aceptación da modernidade con respecto a mediados deste século XX⁽²⁹⁾. Dese xeito, podemos considerar o aumento do número de automóbiles, de televisións, de teléfonos, de lavadoras, de subscricións a xornais, de entidades bancarias, de calefaccións, do número de estudantes, de rúas pavimentadas, de cuartos de baño, de cociñas de gas, de novas edificacións, de bares, de asalariados na vila, de instalacións deportivas etc.

Este conxunto de indicadores do proceso de modernización hai que poñelo en primeiro lugar en relación co cambio tecnolóxico operado e a estimación do mesmo; en segundo lugar cos cambios na estrutura económica e socioprofesional da vila (abandono da agricultura, novos empregos asalariados, novos emprendementos); e en terceiro lugar cos cambios operados nas pautas e valores culturais, como a maior consideración da hixiene e a limpeza corporal (que veremos posteriormente), as novas formas de entretemento, diversión e ocio (vacacións, pubs, discotecas...), a secularización operada (abandono de vellas prácticas relixiosas), as novas concepcións das relacións sociais, tanto as relacións familiares (rupturas parciais na familia extensa) como as relacións intersexos (emancipación feminina), o aumento do consumo e a percepción dun maior prestixio do idioma castelán⁽³⁰⁾ para a práctica dunha mobilidade social ascendente. Pero as innovacións destas normas, pautas e valores modernos non están exentas de resistencias,

tensións cos valores tradicionais, afirmacións e empeños por manter a tradición, traducións culturais de pautas urbanas, pautas tradicionais que permanecen e que impulsan a modernidade (factores internos do cambio), en definitiva un xogo creativo entre os arquetipos da tradición e da modernidade. Por unha banda, e como vimos en capítulos anteriores, as novas modas, os novos modos de entretemento e a transformación nas relacións sociais, non están exentos de críticas e límites simbólicos. Por outra a propia tradición pode ser mantida e permanecer neste contexto de modernidade. É así que como ben sinala Anthony Giddens⁽³¹⁾ a tradición e a modernidade poden combinarse de maneiras diferentes de acordo cos escenarios socioculturais.

Neste último sentido cómpre falar dalgúns exemplos etnográficos significativos, en primeiro lugar, e pola súa importancia, do mantemento da horta. A horta é un pequeno terreo dedicado fundamentalmente ao cultivo de legumes, hortalizas e árbores froiteiras, comunmente moi próximo á casa-vivenda. Apenas hai familias que non teñen horta, unha boa horta é incluso signo de prestixio da casa; teñen horta incluso os asalariados e os comerciantes. A horta está a matizar o consumismo e o menosprezo do pasado agrario que moitos vilegos expresan. Desde o punto de vista económico dise que "unha boa horta é a hucha dun pobre", un complemento dos ingresos da familia, un "aforro" ou "non gastar un can" nos seus produtos, baixo este punto de vista constitúe un impulso da modernidade e un factor interno de cambio, porque tamén se pode mercantilizar ou medir neses términos. A súa produción organízase a través do parentesco, e non das relacións de mercado, cobre parte dos costes de reprodución e ten un valor de cambio que xeralmente non se monetariza pero que pode ser medido en termos de diñeiro. E desde un punto de vista da tradición, a horta e os seus produtos representan unha "cousa natural", o valor do "da casa", do "de confianza" fronte ao que vén de fóra, o descoñecido, o "sabe dios cómo os cultivan", "ao mellor lavan os tomates con auga de nitratos ou contaminada", este valor do propio é constatado no "mellor sabor", "mellor paladar". Alén do dito tamén existe un apego sentimental e simbólico á terra: "fun acostumbradiño nesto, nacín naquelo". A pesar da non-estricta necesidade económica do aforro, de poder "disfrutar cando chega a hora" e de "superar a fame", é moi significativo o caso dos emigrantes xubilados retornados que volven a cultivar unha horta a

carón do seu pequeno xardín, unindo estética, ética e pragmática. Ademais de ser un traballo para autoconsumo e un lazer productivo en moitos casos, a horta serve como vehículo para manter unida e establecer vínculos coa familia extensa. A produción da horta non está pensada exclusivamente para a familia de residencia na vila, senón tamén para a familia extensa que reside noutras cidades, lugares ou países. É neste sentido, unha obxectificación mental dos vínculos identitarios da familia extensa que se manteñen e expresan reafirmando o valor da mesma. Segundo isto, cabe pensar na horta como unha fonte que irradia identidade e tradición a través da entrega dos seus produtos e dos rituais de comensalidade. É así como este espacio unido á casa, un espacio prototipo do medio rural, que impulsa ao mesmo tempo a modernidade e contribúe a manter vínculos tradicionais. Os produtos da horta e outros produtos "da casa" como os da matanza do porco son envoltos en caixas ou paquetes; a preparación destes paquetes constitúen verdadeiros rituais, unha metáfora da economía sentimental de resistencia. Estes paquetes familiares van carregados de produtos "da casa" (patacas, cebolas, chourizos, mazás, castañas, pan...), e significan para os que viven lonxe (nos contextos de emigración) raiceiras umbilicais que se estenden no espacio e no tempo e que os manteñen identitariamente unidos á vila e ás súas orixes. Repartir socialmente estes produtos é máis importante que o valor económico dos produtos mesmos, porque coa súa distribución creanse lazos e vínculos entre individuos, familias e grupos, organizando así un sistema de redes sociais.

Outra práctica tradicional que se mantén neste contexto de modernidade é o clientelismo político, un mecanismo social básico de organización informal e de exercicio do poder; este clientelismo conta cun dos seus centros na vila, onde reside o "cacique grande" e ten un representante ou máis en cada parroquia do contorno rural:

"Os caciques pequenos traballan po grande, e danse de máis proa, acusan de qué partido é o veciño se non vota ao seu, conquistan aos veciños pa votar a favor do cacique grande, carretan votos e tamén preparan as papeletas dos que van a votar"
(Muller, 86 anos, 17-10-1996)

Este fenómeno social da tradición impulsa certos aspectos da urbanización das parroquias do rural: asfaltado de pistas, electrificación rural, iluminación

pública, teléfonos públicos, etc. Os "caciques" (patróns e líderes deste clientelismo) "dominan ao pueblo", están ao servizo do "cacique grande" que lles promete o que os caciques pequenos interpretan como "favores" (puntos de luz, pavimentado de camiños, contratos laborais a familiares, favores persoais...). Nesta relación de dependencia a obriga do "cacique pequeno" é contribuír á captación de votos, preparando as papeletas do partido político e axudando ao traslado de votantes ao lugar da mesa electoral ("carretavotos"). O voto como pago de favores non se dá ao partido, dáse ao cacique, é unha forma de retribución dunha promesa cumprida ou por cumprir por parte do cacique. Nesta práctica participan case todos os partidos políticos no goberno municipal, a diferenza está no maior poder e exercicio da mesma por parte do partido gobernante:

"¿por que despois de un período de decadencia de 16 anos, neste pobo seguen os mesmos porcos no mesmo bacio?"

(Home, 28 anos, 27-7-1999)

A figura do cacique ten a lóxica social do rol de intermediario: a política como favor fronte á política como servizo. Pero a incidencia desta práctica é moito menor na vila, onde o tipo de relacións sociais e outros factores evitan a relación de dependencia con respecto ao mesmo, é dicir: para obter un servizo ou unha mellora o trato co poder dáse nun nivel de maior igualdade e proximidade. En relación con isto, unha preocupación fundamental dos partidos é obter os votos da vila, un voto máis libre e menos dependente da política do favor do cacique, un voto que pode cambiar e manifestar o seu descontento e castigo ante o que pode ser considerado unha falta de atención coa mesma. Pero na vila tamén hai que ter en conta este tipo de lóxica cultural á hora de entender a planificación urbana. A alianza social entre os promotores, propietarios de vivendas e o poder municipal, non isenta de tensións, permite satisfacer os intereses especulativos. Este é un tipo de relación difícil de demostrar empiricamente porque dalgunha maneira está oculta no mercado de servizos. Podemos achegarnos á cuestión a través do estudo de redes sociais horizontais e verticais, pero tamén a través dos cotilleos, unha forma de control e crítica social. Os caciques manteñen unha forma simbólica de poder,

impoñen unha interpretación necesaria para os seus intereses, serven intereses particulares que tenden a presentar como comúns ao conxunto do grupo, crean unha cultura da obediencia, da desigualdade, da subserviencia, e do terror a perder o favor, instrumentalizan as relacións de amizade, usan estratexias retóricas informais que só confirman a súa grande distancia social, e tamén establecen esquemas paternalistas caracterizados por unha reciprocidade negativa, porque aínda que o favor se pague, a relación clientelar, o proteccionismo e a débeda moral mantéñense. O que quero salientar do meu argumento é que neste contexto de modernidade teñen grande peso as relacións sociais de tipo patrono-cliente, fronte ás relacións sociais de tipo democrático –principios de igualdade de oportunidades, transparencia e méritos concorrenciais-.

Outro aspecto que podemos considerar como herdeiro da tradición local é a non desposesión dos vilegos da propia terra, e o mantemento da distribución minifundista da terra ata moi recentemente; na actualidade vívese un proceso de compra-venda e concentración de terras que pasan a mans de explotacións campesiñas medias e grandes que queren producir de xeito un pouco máis extensivo. As familias vilegas de orixe campesiña non deixan de manter a propiedade da súa terra, xeralmente propiedades en parroquias do concello, esta lóxica é interpretada por algúns como "apego afectivo á terra" ou "lóxica anti-económica". Pola contra a lóxica cultural demostroume no traballo de campo como o mantemento das terras pode supoñer un investimento, ao repoboar éstas con árbores de crecemento rápido (piñeiros e eucaliptos principalmente) que darán importantes beneficios económicos en breve tempo. Isto relativiza a "lóxica anti-económica" e mostra a importancia dunha rentabilidade económica de tipo especulativo.

Outros signos da tradición que son pensados e simbolizados como propios e característicos da "tradición" e da identidade local polos vilegos son: as matanzas familiares de porcos, os grupos de bailes rexionais, a banda de música (revitalización retrospectiva dunha banda dos anos 30 do s. XX), o queixo da Ulloa (revitalizado e re-inventado hoxe como tradición local propia), prácticas sociais rituais como os enterros, os velorios, as misas e os "cabodanos". Todos eles son verdadeiros espacios de encontro nos que se densifican as relacións sociais entre os adultos e os máis vellos, e nos cales se

recuperan as relacións primarias da comunidade. Poderíamos seguir citando outros signos argumentados como "tradición", pero baixo un punto de vista crítico e relacional, estes signos experimentan un proceso de mímese e simbiose con outras prácticas modernas, prácticas modernas que transforman as propias estruturas locais, pero que xeralmente son reinterpretadas e reapropriadas polos locais, a pesar dos fortes procesos de negociación cultural, aculturación e conflito. Dese xeito é como aspectos básicos do sistema social tradicional como o parentesco foron erosionados pola emigración e a dispersión da familia extensa, os límites e resistencias que se impoñen desde dentro radican na renovación deses vínculos, por exemplo a través das celebracións e festas locais. Outras prácticas pensadas como modernas, e que reforzan a identidade local e os límites simbólicos da "comunidade" son: a práctica de deportes colectivos (fútbol, baloncesto, fútbol sala, etc.) e as rivalidades dos equipos da vila cos equipos doutras, e tamén o impulso do asociacionismo e a sociedade civil, que representa un novo movemento de acción colectiva en defensa de intereses colectivos. Son estas unhas prácticas nas que a "comunidade" celébrase a si mesma e reforza a identidade local. No caso do asociacionismo formal do concello de Palas de Rei, éste integra a unhas trinta e dúas asociacións de tipo veciñal, cultural e/ou deportiva, quince das cales teñen a súa sede na vila de Palas, o que da idea da intensidade asociativa dos vilegos, pero un dato confirma aínda máis esa intensidade asociativa como práctica da modernidade, é dicir, que a grande maioría das asociacións da vila foron constituídas a finais dos anos 80 e no primeiro quinquenio dos anos 90. Se atendemos aos seus obxectivos moitas delas beben das fontes da "tradición local" (exs.: a banda de música, os grupos de baile...) e revitalizan esta no presente nunha mímese e debate entre a tradición e a modernidade, pero tamén a costa dunha peregrinatio burocrática e de permitir apropiacións políticas weberianas das súas iniciativas —ex.: Rock no Camiño—.

Nese debate entre a tradición e a modernidade nas coordenadas da urbanización é tamén importante prospectar o imaxinario futuro da vila, de aí a importancia de escoitar aos vilegos sobre o futuro da vila, e sobre todo aos máis novos, porque son en teoría o relevo xeracional dos seus maiores, un relevo como veremos aínda incerto. ¿Por que os máis novos? A atención a

este grupo xeracional en particular hai que insertala dentro do proceso de cambio operado, pois se os avós destes mozos eran na súa inmensa maioría campesiños, os seus pais convertéronse en pequenos empresarios emprendedores, cunha aspiración social fundamental, a educación dos seus fillos, centro das súas aspiracións de futuro; foi así como se produxo un masivo acceso aos estudos das xeracións novas e a entrada neles da muller, pero a paradoxa está en que esas xeracións máis novas non atopan doadamente traballo a pesar do seu elevado número de anos de estudos e da súa ampla formación; a diferenza con respecto a seus pais é que seus pais tiñan xeralmente un limitado nivel de estudos e pouco capital curricular, o que non significa a súa falta de saberes e coñecementos. O que lles ocorre aos máis novos é que non atopan doadamente traballo na vila, e son conquistados nas súas aspiracións polo urbano.

¿Cal é o futuro da vila na voz dos novos? Para entender mellor isto quero traer a colación unha narración⁽³²⁾ elaborada por un mozo vilego na cal conta imaxinativamente dúas historias paralelas dun mozo e dunha moza naturais dunha hipotética vila galega:

"Xan Varela tiene 25 años,... vive en la casa familiar y ejerce de parado, odia el bacalao y las Cherry Coke pero cada fin de semana alcanza la felicidad poniéndose ciego de cerveza mientras en el aire flota James Brown... aspira a lograr un buen trabajo (es decir uno remunerado) y a vivir en paz y tranquilidad en su pueblo, ocupar un pisito de soltero y si se terciara un automóvil de segunda mano; ... Xan Varela no ve nada claro su futuro; encerrado en un pueblo en continua regresión, abandonado desde el poder municipal, ... anclado en la desidia de sus habitantes en los cuales no se detecta la más mínima iniciativa y en suma dejado de la mano de dios, el pueblo agoniza. Es por eso que Xan, como otros antes que él, ha tomado la decisión de marcharse,... lejos de un pueblo en coma que no ha de tardar en dar sus últimos coletazos".

Como podemos observar o mozo vilego acaba por emigrar na procura dun futuro laboral e profesional, pero non representa xa a figura do "paleto" que emigraba a Madrid e que mantiña aínda as súas pautas rurais, ás cales acaba renunciando parcialmente. Máis ben o mozo da historia é xa un urbanita cultural que gusta de vivir na vila pero na cal non percibe un futuro e vese

obrigado a emigrar á cidade para converterse nun urbanita residente. O mozo narrado non é xa esa figura do “paleta” galego estigmatizado polos filmes da época franquista, como por exemplo “Xan das Bolas”, que a pesar do seu inxenio non deixa de ser exhibido como un subalterno. O mozo é un urbano “desenrascado” que ten gran creatividade cultural e que domina o mundo urbanizado no cal vive.

A outra narración trata dunha moza vilega universitaria recentemente licenciada, Lola, que usa minisaia (cuestiona a tradición e adopta unha imaxe moderna) e ten un coche no cal pasear, cunha oferta de traballo en firme, e que aspira a casar cun avogado co cal “compartir piscina climatizada, jakuzi, sauna y verano en Cancún”. Lola urbanizouse na cidade, na cal estudiou dez anos, alí ía ao cine, concertos de música, xogaba ao “paddle-tenis con pijoterías musculosas”, e saía as noites dos xoves, “eso sí siempre de zumo en zumo y con “control” en el bolsillo”. Lola deixou de ser unha “pueblerina” culta e renegou das súas orixes rurais na cidade, agora vai “en busca de sus luces de neón, quiere sumergirse en el anonimato urbano, donde nadie se quede comentando al pasar que vaya faldras tan cortas que se jasta a filla de Cobas o carteiro”,... “ella no puede hacer nada, todo el mundo sabe que la suerte de su villa está echada hace tiempo, en 15 o 20 años no pasará de ser un motel de carretera para peregrinos descerebrados”.

Aínda que con distintas aspiracións de valor e pasos rituais aos da anterior narración, a moza desta narración tamén abandona a vila pola cidade, contexto na cal ela foi asimilada polos seus valores, e se no caso anterior o mozo está adaptado á vida rurbana vilega, a cal non lle importaría desenvolver como estilo de vida, un estilo de vida rurbanizado, a moza parece entender que na vila levaría unha vida contraria aos valores adquiridos na cidade, quere emanciparse e renuncia á vida na vila por desprezo da súa constricción moral e do seu forte control social. Este hipotético futuro é o futuro que están correndo e que poden correr outros mozos da vila e do contorno rural, é a imaxe dunha sociedade partida pola emigración, aínda que sexa interior, é dicir, dentro da propia comunidade autónoma. O autor das narracións remata cunha nota:

“...el autor ruega encarecidamente una oración por el alma de todos aquellos que día a día y con un encomiable esfuerzo contribuyen a la destrucción progresiva y uniforme

del pequeño pueblo de la historia aunque sólo sea por si acaso, ya saben. Que Dios les perdone".

Ao mozo narrador invádeo un pesimismo existencial que se deixa entrever, pero os seus relatos son paradigmáticos e para-etnográficos, pois cando escribe está pensando en casos concretos de mozos vilegos, polo tanto a súa invención narrativa ten un trasfondo real de intensas consecuencias para a reprodución sociocultural da vila, reprodución que está en certa medida chea de incertidume.

6.3. SUCIDADE E LIMPEZA

Un dos valores fundamentais que vai asociado á idea de urbanización é o da limpeza, é dicir, o limpo é na vila asociado ao prestixio do urbano, pero este valor entendese mellor se temos en conta o binomio sucio/limpo. A preocupación pola sucidade⁽³³⁾ é unha constante nas autoridades municipais, que expresan esta preocupación en numerosos bandos. En relación co traballo campesiño a sucidade é vista como inherente dentro duns niveis de tolerancia, pero a urbanidade tende a menosprezar esa sucidade aldeá e non gusta de acollela no seu seo. Á sucidade asócialle o vilego problemas de hixiene. A presenza nas rúas de animais, como sucede ás veces coas vacas dalgún labrego da vila, simbolizan a sucidade. Moitos vilegos escandalízanse por isto e condenan moralmente en discursos esa presenza, aínda que sexa un paso temporal, porque o que está en xogo é a imaxe simbólica da vila.

En relación con esta simbolización da sucidade representada pola simple presenza dos animais hai que ter en conta o desprazamento da feira dos animais cara á periferia da vila. A feira é considerada moi importante e necesaria para a vila, pero a feira dos animais experimentou un proceso de periferización, e no centro da vila só se poden vender produtos comerciais "limpos". Ademais a sucidade non só está asociada á aldea, os animais e o agro, senón que tamén é desorde, a suciedade ofende a orde di Mary Douglas⁽³⁴⁾, e neste sentido así se expresa xeralmente na vila:

"...había tamén o Pendello de Secundino, esto xa foi máis tarde, e nos íbamos alí comprar cousas, case non había tiendas, el tiña unha cousa mixta, pero todo amontonado, e todo era unha porquería, comprábamos a fruta, comprábamos os

caramelos, comprábamnos as agullas, comprabamos os alfileres, comprábamnos os fíos, os botós, tiña de todo, incluso tiña a casa a vender".

(Muller, 63 anos, 29-10-1992)

O anterior testemuño incide sobre un espacio ao cal tamén se denominaba metaforicamente o "Portal de Belén". Como Mary Douglas⁽³⁵⁾ vai insistir non existe sucidade absoluta, senón que só existe no ollo do espectador, a sucidade ven a significar unha anomalía no contorno, anomalía que debe ser reordenada positivamente. Non só hai que evitar a sucidade por un motivo de estética e hixiene⁽³⁶⁾, idea europea do s. XIX desde que coñecemos os organismos patóxenos, as bacterias, senón tamén porque a sucidade é unha materia posta fóra do seu sitio, fóra do xogo de relación de orde aos ollos do espectador. A preocupación pola limpeza intensificouse nos anos 60 deste século paralela ao proceso de urbanización da vila, e froito desa preocupación a vila de Palas obtivo no ano 1965 o primeiro premio provincial de embelecemento de vilas⁽³⁷⁾, a construción de vivendas, a pavimentación de rúas, a urbanización da praza, a iluminación da vila, etc. son factores deste proceso de urbanización. Aproximadamente unha década máis tarde o investigador Elías Valiña Sampedro⁽³⁸⁾ escribe o seguinte comentario sobre a vila:

"Ofrece aspecto de villa limpia y noble edificación. Las cubiertas de las casas son de teja".

A principios dos anos 90 a vila continúa o seu proceso de urbanización, dispón de rede de sumidoiros, auga de condución e iluminación pública desde hai varias décadas, pero a inminente chegada do "ano santo" 1993 e a súa localización na rota do Camiño Francés de Santiago motiva varios escritos ao Concello do presidente da Xunta de Galicia, Don Manuel Fraga Iribarne, nos cales se insiste na idea sobre a limpeza de poboacións polas cales discorre o Camiño. Estes escritos provocan a elaboración de diversos bandos e outras medidas que veremos con detalle, pero queredría incidir nas reflexións que provocan nalgúns vilegos:

"...se encuentra en un estado deplorable. Las aceras están destrozadas; en algunas zonas se pueden sembrar patatas. Las fachadas en total estado calamitoso, muchas de ellas hasta el extremo de que no se puede saber cuál ha sido el último color de las mismas, con puertas, ventanas y contras desvencijadas. Perros vagabundos, las aceras ocupadas por cajas, latas y desperdicios, una total anarquía en los aparcamientos, falta de señalizaciones etc. Queremos que la villa tenga una buena visión, en estos momentos es mejor que nos vean desde el aire y a una altura superior a los seis mil metros, sólo hace falta buena voluntad y sentir de verdad los problemas de la villa" ⁽³⁹⁾.

Esta descrición hiperbolizada sobre a sucidade da vila trae a colación unha carga de valores adscritos ao espazo público por definición e na súa máxima intensidade, a rúa. A rúa, como vimos en anteriores capítulos, experimenta unha relativa privatización pola casa⁽⁴⁰⁾, sen embargo a rúa é un espazo de tránsito e tamén a interacción entre a vía de tránsito e os edificios. Por unha parte hai unha privatización desa interacción entre casa e rúa que fai que a casa se proxecte sobre a vía de tránsito, pero por outra hai unha extensión do dominio público desde a rúa ata a casa, como moi ben pon de manifesto o testemuño anterior. O concello pode regular a privatización da rúa e tamén as extensións públicas da casa, dese xeito pode esixir o arranxo de fachadas ou cobrar unha taxa polas mesmas. Polo tanto, a rúa non está baseada só en propiedades de paso, senón tamén de vista. A persoa que transita por unha rúa tamén "ve" e esta cualidade contén unha definición pública que califica tamén o espazo das casas, que deixan de ser privadas para ser públicas. O testemuño do vilego incide nas fachadas, portas, ventás e contras (un elemento físicamente no interior da casa-vivenda). A rúa é un espazo moral na vila, nel esíxese un determinado comportamento e pecha unha serie de valores que lle son propios. Dese xeito as rúas deben estar ben pavimentadas e limpas, o sucio volve a ser asociado a unha actividade especificamente rural na expresión metafórica: "Las aceras están destrozadas; en algunas zonas se pueden sembrar patatas".

Sobre o espazo público os veciños proxectan os seus valores, e como podemos observar a rúa non só é de todos, senón que tamén somos todos, é dicir: representa a imaxe unitaria e identitaria proxectada cara ao exterior, imaxe que debe ser regulada culturalmente polos vilegos e pola administración

municipal⁽⁴¹⁾, o Concello. Pero na regulación dese comportamento nas fachadas das casas téñense producido debates entre dúas posturas⁽⁴²⁾, a primeira defendía que se realizasen as obras para logo pasarlles factura aos veciños, a segunda defendía un aumento na carga fiscal municipal na cal se incluíse ese concepto. A pesar das diferencias, o acordo de fondo é unánime e a proxección de valores é a mesma: o espazo público de tránsito (a rúa) proxéctase sobre o espazo privado por excelencia (a casa). O obxectivo das normativas municipais é esconder a ruralidade máis vergonzosa, nun exercicio ritual de expulsión da sucidade, reordenando positivamente o contorno, realizando un movemento creador que garanta a orde ideal da vila. Esa orde é denominada "urbanidade":

"(O día 21 de Agosto de 1991 ás oito da mañá foron retirados pola garda civil diversos materiais das beirarrúas), "...falta de urbanidad y colaboración con el pueblo que supone una falta de respeto hacia el resto del vecindario que si se preocupa de que este pueblo sea lo más comfortable posible"⁽⁴³⁾.

A aplicación do principio moral da "urbanidade" baseada na limpeza da vila vai ter a súa aplicación nos denominados "planes de humanización", que van consistir na instalación de árbores ornamentais nas beirarrúas da vila, a protesta dos veciños non se fai esperar:

"...el abandono y la mala colocación de las jardineras en el llamado plan de humanización, por el mal gusto de los materiales empleados, su ubicación y el total abandono que presentan las pocas que van quedando, (e propoñen) un plan urgente que contemple la colocación en lugares y distancias adecuadas de árboles y plantas en la villa de un modo racional"⁽⁴⁴⁾.

Por unha banda a instalación das árbores ornamentais chocou co sentido de espazo de tránsito da rúa e algunhas das prácticas culturais da vila como os paseos, por outra algúns veciños consideraron unha inxerencia no espazo da súa casa a instalación das árbores diante da súa fachada sen un previo diálogo ou permiso. Lembremos cómo os veciños interpretan como prolongación do espazo privado a parte da beirarrúa situada fronte á súa vivenda. Anos despois da súa instalación en 1992, as posturas dos veciños sintetízanse en dúas,

aqueles que rexeitan ou ignoran a árbore ornamental (algúns utilizan a xardineira como papalixo de cabichas) sobre todo no centro da vila (zona máis comercial e de paseo), e por outra banda aqueles que incorporaron a árbore á privatización do espacio público, regándoa e coidándoa con esmero.

A aplicación de normas morais baseadas na idea de limpeza da vila está intimamente relacionada co proceso de urbanización da vila. Nese proceso hai que entender a construción dun vertedoiro de residuos sólidos⁽⁴⁵⁾ a 5 quilómetros da vila, nun exercicio de periferización da sucidade vilega e de temor aos contactos: por un principio de proximidade⁽⁴⁶⁾ o vertedoiro foi expulsado ao contorno rural. Tamén hai que entender na coordenada da urbanización a construción dunha modernísima depuradora de augas residuais⁽⁴⁷⁾, de tecnoloxía avanzada, e cun deseño de xardín urbano no medio do "monte" a un quilómetro da vila, verdadeira máscara arquitectónica propia do hibridismo urbano.

A reafirmación do proceso de urbanización da vila baixo o valor da limpeza e da hixiene urbanas vai ser negada en parte ás parroquias do contorno rural. Por unha banda a vida aldeán experimenta un proceso de urbanización: electricidade, electrodomésticos, asfaltado de pistas, teléfonos, cortes separadas da casa (arredando a sucidade animal), chalés de estilo suízo –modelo de alta montaña-, etc., achegándose dese xeito aldeas, vilas e cidades. Pero por outra banda a xerarquía continúa, e no caso que nos ocupa, a institución municipal só regularizará a comezos do ano 2.000 a recollida do lixo no contorno rural, a pesar da proposta e o desexo de moitos veciños que aceptan a regularización da institución municipal. Esa regularización debe ser comprendida en chave de enxeñería política electoral, na véspera das Eleccións Xerais Españolas de marzo do 2.000. Anteriormente o organismo municipal tiña contestado que estaba á espera dun estudio do custo económico⁽⁴⁸⁾ e da entrada en funcionamento do novo vertedoiro.

O certo é que o problema pode ser interpretado polas asociacións vila-limpeza/ aldea-sucidade, "eles poden tirar a merda en calquera sitio" foi a expresión dun membro do goberno municipal referido ás xentes que viven nas aldeas, recalcando o binomio "nós"(vilegos)/ "eles"(aldeáns). Ese atributo de liminalidade⁽⁴⁹⁾ asociado a un estatus inferior e outorgado polos vilegos aos aldeáns implica que o que está arriba (o vilego) non podería estar arriba de non

existir o que está debaixo, e quen está arriba debe experimentar o que é estar abaixo. Como observamos, as expresións do límite social entre vilegos e aldeáns aparecen intimamente relacionadas nas representacións sociais sobre a limpeza e a sucidade, a sinalización destes límites cualitativos definen accións práctico-simbólicas humanas e definen tamén os espazos⁽⁵⁰⁾. Entenderemos mellor esta idea a través doutro exemplo, neste caso a representación social que fai da aldea un urbanita:

"Apenas a tres kilómetros del centro de Palas de Rei, en Santiago de Albá, las casas son de piedra, no hay calles ni asfalto, y después de casi dos días de nieve y mucho frío, los caminos son auténticos barrizales"⁽⁵¹⁾.

O testemuño anterior, lonxe doutro tipo de representacións que idealizan bucolicamente o campo, hiperboliza e estereotipiza o seu discurso sobre a aldea, ben semella non ter pisado a aldea e fantasear a narración, pero o que destaca é a adscrición moral da sucidade asociada ao que se entende como non-urbano, nesa tendencia a pensar a aldea como non-urbana reafírmase o límite urbano/non urbano e a xerarquía simbólica entre espazos, como ben sinalaba George Simmel⁽⁵²⁾:

"El límite no es un hecho espacial con efectos sociológicos, sino un hecho sociológico con una forma espacial".

6.4. A PLANIFICACIÓN URBANA

Neste apartado mostrarei cómo as maneiras locais de interpretar e valorar o espazo da vila segue en moitos aspectos o modelo do minifundismo agrario, un modelo que se articula, tensiona e entra en conflito co modelo de planificación urbana promovido polas administracións públicas. É baixo a articulación destes dous modelos que podemos comprender mellor o proceso de urbanización da vila.

En primeiro lugar quero traer a colación as distintas valoracións sobre o espazo urbano e o espazo rural, para comprender así mellor o proceso de urbanización. No espazo rural as parcelas⁽⁵³⁾ poden estar dedicadas a prados, leiras, monte ou horta, xeralmente os labregos valóranas polo seu rendemento nas colleitas, rendemento que depende da calidade da terra, o grao de

pendente, a vexetación, o tipo de solo, se está asolada ou non, as posibilidades de rego... Pero tamén son valoradas polo seu tamaño ou extensión e a distancia con respecto ao centro doméstico. A paisaxe rural caracterizábase polo minifundismo⁽⁵⁴⁾, e digo caracterizábase porque na actualidade está experimentando un proceso de transformación (concentración parcelaria, praderías máis extensas...), non obstante o básico da explotación familiar era manter parcelas dispersas moi pequenas, xeralmente pechadas con marcos e outros límites, que produciran de todo o necesario para a casa achegándose a un ideal de autosuficiencia, o cal non quere dicir que ese ideal de autosuficiencia se cumpría sempre no eido real.

No modelo minifundista a terra estaba moi fragmentada, o que daba lugar a unha paisaxe intensamente ocupada e humanizada, había unha media de 21,3 parcelas por explotación segundo unha estimación do profesor Lisón⁽⁵⁵⁾. Aínda que sobre este punto habería que ter en conta as desigualdades na estrutura social, as explotacións adoitaban incluír unha considerable variedade de cultivos encamiñados ao autoabastecemento alimenticio de persoas e animais, e para iso mantiñan un policultivo. Fragmentación e miniaturización parcelaria eran, polo tanto, características básicas do minifundismo, e a forma no plano era xeralmente un alongamento rectangular. Esta fragmentación está relacionada con dous factores clave: en primeiro lugar cos criterios valorativos das parcelas, como xa vimos, e en segundo lugar co policultivo agrario e o sistema de herdanza⁽⁵⁶⁾.

Se agora observamos o espazo da vila calificado como urbano, delimitado e regularizado polas distintas administracións públicas, mostra nunha primeira impresión do seu plano unha traslación dese modelo do minifundismo agrario cunha microparcelación moi intensa sobre o plano. Máis que un modelo de planificación en rúas semella un modelo en planta aliñado nos antigos camiños principais, aos cales se sobrepuxeron estradas e rúas. Se descendemos a nosa visión ao nivel da vila e, logo de establecemos un censo de casas, dámonos conta de cómo a construción de vivendas é herdeira desa microparcelación do modelo minifundista. Estas parcelas aproveítanse para construír casas unha a carón da outra e son froito da repartición da herdanza entre irmáns. Cada vivenda aínda adoita contar, na parte de atrás desa parcela estreita con planta rectangular, cunha horta, despensa de produtos agrarios

necesarios para vincular a familia extensa. Os seus límites son xeralmente os da antiga parcela, non había nelas polo tanto unha cesión mínima de terreno para espacio público. Polo tanto, o modelo do minifundismo agrario condicionou o incremento do espacio construído e a urbanización da vila.

Neste espacio urbano da vila, o delimitado polas normas subsidiarias de planeamento, a xente adoita dicir: "valórase porque sexa ou non sitio de vivendas, solares nos que se poida edificar", é así como a parcela se converte en solar edificable ou nun espacio para un posible chalé, en certa medida esta valoración é vista como unha antítese do rural. A idea dominante é a da preeminencia dos terreos edificables e as parcelas da vila, aínda que estean "a campo" (sen cultivar) "valen máis".

En primeiro lugar en relación coa revalorización que se impulsa desde principios dos anos 80, data na cal se comezou a falar na vila das normas subsidiarias de planeamento, do polígono industrial, do recinto do mercado gandeiro, da desviación da estrada Lugo-Santiago e da posible instalación doutros servicios na vila. As reaccións dalgúns vilegos foi plantar árbores froiteiras e outros cultivos para así revalorizar economicamente os terreos ante unha posible expropiación ou compra por parte das administracións públicas.

En segundo lugar as parcelas da vila "valen máis", segundo os vilegos, en relación coa súa edificabilidade, iso significa que existe a posibilidade de construír nelas un bloque de pisos a imitación dos tipicamente urbanos. Isto significa para os vilegos dúas cousas: un investimento con grandes rendementos económicos para os propietarios do terreo, e/ou tamén un investimento na continuación dos vínculos da familia extensa. Ao construír pisos para tódolos fillos facilítase a súa residencia fixa ou temporal (ex.: emigrantes e pendulares), chegándose neste aspecto a unha mímese entre valores tradicionais e modernos; por un lado permiten a continuación dos lazos da familia extensa, por outro as facilidades dadas para a residencia independente das novas familias dos fillos que non poden ser consideradas baixo esta perspectiva como simples familias nucleares. Polo tanto, ao valor económico de cambio no mercado que ten o solo, temos que engadir o valor social da identidade familiar. Tamén temos que considerar que a propiedade da terra como elemento definidor da posición social perdeu importancia en

favor dos bens inmobiliarios e o diñeiro como patróns de riqueza e de prestixio social.

Antes de atender ao futuro planificado, quero considerar o pasado, que é tamén un proxecto futuro, e que permanece a través de certos aspectos e expresións. Estas expresións fannos pensar que a vila é idéntica a si mesma no correr do tempo. Os nomes das vellas rúas son un bo exemplo; trátase de nomes cheos de espontaneidade e peculiaridades. Nas rúas os seus vellos nomes descritivos ("Agro do Rolo", "Aldea de Abaixo", "Campo da Feira", "Campo do Romeiro", "Rúa do Mercado") agora xa non son simplemente descritivos, non permanece o seu vello valor referencial descritivo: o Agro do Rolo non é un agro, é unha rúa urbanizada; o Campo do Romeiro xa non é o lugar onde se xuntan os peregrinos antes de emprender o Camiño; a Aldea de Abaixo (denominación común) non é xa unha aldea. Sen embargo, permanece a materialidade da palabra na fala e na escrita (nomes oficiais), aínda que na escrita son ás veces reinterpretados na súa tradución ao castelán. Polo tanto nestes casos a forma, a funcionalidade, o sitio e o seu significado experimentaron modificacións pero mantívose o seu nome.

Estes nomes non estiveron exentos de modificacións ao longo das secuencias históricas, é o caso do Agro do Rolo, que na posguerra española denominouse oficialmente "Avenida del 18 de Julio", unha denominación evocadora do pasado, dun considerado glorioso pasado, do feito interpretado na posguerra como a data do "alzamento nacional". O que se destaca é que o espazo semella ser un xeito de aparencia da permanencia identitaria ao longo do tempo gracias á conservación do nome tradicional. Outros exemplos ilustran esa permanencia do pasado pero facendo referencia e insistindo na ligazón rural que ten a vila. Son nomes máis cotiás e comúns que oficiais, que permanecen na mente da xente e que non están anotados en ningunha placa ou distintivo: "Calle del Lavadero", "Calle de las Huertas", "Corredoiro do Cuartel", "Calle del Molino", "Camiño de Lalín".

Noutros casos o nome tradicional e popular permanece en mímese co nome oficial. É o caso significativo da "Carretera" que fai referencia ao nome oficial e máis moderno de "Avenida de Compostela". O primeiro é un nome evocador dunha intensa experiencia vital (paseos, feira, noivados, centro) sobre todo para os máis maiores; o segundo representa unha ruptura da

tradición e un proxecto de futuro. Tamén, noutros casos, os nomes das rúas están adscritos a un proxecto de futuro, neses casos os seus referentes serán xa "Avenida de Compostela", "Avenida de Lugo", "Avenida de Ourense". Son os nomes oficiais das súas tres principais rúas, por elas transitan as principais vías de comunicación, e máis que describiren unha avenida o que fan é anotar un intento, un proxecto de urbanización da vila, orientado e plasmado no nome de tres cidades galegas.

A mímese entre a tradición e a modernidade e a introducción de novas tradicións tamén se sintetiza na utilización conxunta do castelán e do galego, así como no uso exclusivo do castelán. A adopción do castelán e do castrapo (mezcla incorrecta de galego e castelán conforme á normativa linguística) trae parella a creación de nomes como "Calle das Hortas", "Calle do Cruceiro", "Calle de Lalín", "Carretera de Monterroso", "Carretera de Santiago". O certo é que os usuarios destas denominacións non teñen consciencia de falar en castelán e si en galego, para eles o rexistro linguístico que están a utilizar é o galego, o cal é certo. Sen embargo a revalorización do idioma galego motiva a introducción de novas tradicións baixo este punto de vista, novas tradicións introducidas por algúns sectores de alto nivel intelectual que utilizan os nomes de "rúa" e "estrada" en vez de "calle" e "carretera", considerados castelanismos baixo o punto de vista da galeguización lingüística.

Atendendo agora especificamente á planificación urbana da vila teño que comezar sinalando que a primeira Lei do solo estatal data de 1956, esta lei instaba aos poderes municipais a redactar un plano xeral de ordenación urbana que rexera o seu futuro crecemento. Na actualidade a planificación territorial en Galicia correspóndelle á administración autónoma en virtude do artigo 27.3. do Estatuto de Autonomía de Galicia, que lle atribúe á Comunidade Autónoma a competencia exclusiva en materia de ordenación do territorio e do litoral, urbanismos e vivenda. Un paso adiante no desenvolvemento de dita competencia foi a aprobación polo Parlamento de Galicia no ano 1985 da "Lei de adaptación da do solo a Galicia" (LASGA), que pretendeu adaptar a Lei do solo de 1956 ás peculiaridades de Galicia. Outro desenvolvemento da competencia da Comunidade Autónoma en materia de ordenación do territorio foi a creación dun Gabinete de Planificación (integrado na Consellería da Presidencia), dirixido polo xeógrafo Andrés Precado Ledo. Andrés Precado é o

responsable de levar adiante (na súa dirección) o Plano de Comarcalización de Galicia, un plano de desenvolvemento e vertebración territorial baseado na fabricación de comarcas.

En materia de urbanismo e para o nivel municipal, a Consellería de Obras Públicas e Urbanismo (Xunta de Galicia) desenvolveu os chamados Planos xerais de ordenación urbana (P.X.O.U.) e tamén as Normas Subsidiarias de Planeamento, que tiñan como guías xerais o Plano de Ordenación Urbana de Galicia ou Normas subsidiarias e complementarias da comunidade galega (R.D. 26-6-1992). De acordo con este plano, o proceso de planificación urbana seguiría os seguintes pasos: delimitación do solo urbano (primeiro paso), normas subsidiarias de planeamento (definición xeral dos usos do solo e a edificabilidade dos espazos) e plano xeral de ordeación urbana (normativa completa de clasificación do solo). En virtude tamén do Plano de Ordenación Urbana de Galicia o solo urbano podía ser de tres tipos: urbano, urbanizable e non urbanizable. Na actualidade a lei que rixe é a Lei do Solo de Galicia (Lei 1/97 de 24 de marzo de 1997), que mudou a calificación do solo para catro categorías básicas: urbano, rural, urbanizable e rústico (non urbanizable).

Se nos remontamos ao anterior plano xeral galego, éste sinalaba aos concellos dúas normas fundamentais: a primeira dicía que a construción-tipo debe ser axeitada ao medio ambiente e á tipoloxía da zona (materiais, cubertas, cerramentos das parcelas, alturas e distancias medias); a segunda calificaba como espazos que se deben protexer os parques naturais, o espazo arqueolóxico e o espazo histórico-artístico, nos cales non se debe autorizar ningunha construción. Pero o plano xeral deixaba aos Concellos a posibilidade de establecer o desenvolvemento posterior da normativa nos seus planos específicos, e aínda que teñen que ser aprobados pola Xunta de Galicia, as normas xurídicas establecen conceptos moi indeterminados e ambigos como o de "harmonía co entorno". Este concepto non quere dicir que a diferenza de época de construción dun edificio non basta para desharmonizar co entorno (en relación con edificios doutra época), pero que deixa unha carga de ambigüidade moi grande na aplicación desas normas xerais.

A primeira redacción das Normas Subsidiarias de Planeamento da vila de Palas datan do ano 1987, pero a oposición dos veciños foi unánime e foron

rexeitadas pola Administración autonómica. Os veciños presentaron máis de 200 reclamacións⁽⁵⁷⁾ e un veciño di das mesmas: "raqúiticas, jorobadas, ciegas y cojas"⁽⁵⁸⁾. O choque entre os planificadores⁽⁵⁹⁾ e os veciños foi frontal, a diferenza de códigos culturais e linguaxes mostrou un difícil diálogo. Aos veciños custáballes entender o plano e as explicacións dos técnicos, un dos cales sinalaba: "yo estas normas no las hice"⁽⁶⁰⁾. Nunha das reclamacións recoméndaselle ao alcalde que se vaia de vacacións e que faga exercicios espirituais⁽⁶¹⁾. Este foi un intento de planear e regularizar o futuro da vila, planificación que chocaba cos intereses dos veciños e a maneira tradicional de entender o espazo. No ano 1990 procedeuse a delimitación do solo urbano⁽⁶²⁾, e do ano 1991 data a segunda redacción das normas subsidiarias por outra empresa⁽⁶³⁾, normas que foron de novo rexeitadas pola Comisión Provincial de Urbanismo⁽⁶⁴⁾. A categorización que estas normas fan do espazo urbano⁽⁶⁵⁾ tipifícase en: solo urbano, zona contigua ao solo urbano e os polígonos de actuación. Á nova redacción das normas subsidiarias de planeamento⁽⁶⁶⁾ foron presentadas 32 reclamacións por parte dos veciños, das cales foron aceptadas 22. O interese destas para o antropólogo creo que é moi importante á hora de interpretar a produción e creación do espazo. As reclamacións presentadas eran de varios tipos:

1.As reclamacións do primeiro tipo (alegacións nº 1,6,22,23,25a,28) solicitan o cambio de clasificación do solo da súa rúa ou zona de "residencial con vivenda unifamiliar" ou tamén de "zona dotacional" a "zona residencial" (baixo máis tres alturas, solar de 120 mts cuadrados de mínimo). As argumentacións discursivas destas reclamacións están baseadas na ruralidade do municipio, en que a vila non é zona turística, no dano os seus intereses particulares e no non-dano á ninguén co cambio de categoría. Tamén se argumenta que se o veciño do outro lado da rúa ten dereito a edificar un bloque de edificios, o reclamante (propietario dos terreos edificables do outro lado) vese no mesmo dereito, nunha idea de equidade. Neste tipo de reclamacións, o que os veciños proxectan para a vila é un futuro máis "urbano", o interese veciñal e os novos valores apostan pola construción de bloques de edificios a imitación urbana. O criterio do técnico na admisión ou rexeitamento da reclamación vai ser rexeitar o pedimento cando os veciños pidan unha ordenanza de edificación en altura e

pechada onde xa existan numerosas construcións unifamiliares illadas. É dicir, nestes casos, é o peso da tradición edificativa a que tamén fala pola voz do técnico de planificación.

2. As reclamacións do segundo tipo (nº 7,10, 12,16,17,26) son aquelas que solicitan a inclusión de rúas no plano de ordenación urbana, ben para realizar un trazado ex-novo, para cambialo parcialmente, ou ben, noutros casos, a solicitude é motivada por unha omisión ou erro do técnico á hora de plasmar a rúa. Detrás destas alegacións está a creación de novos espazos urbanos e a revalorización dos mesmos, e tamén a oficialización e legalización de rúas xa existentes aínda non-plasmadas sobre o plano.

3. O terceiro tipo de reclamacións (nº 2,8,14,18,19,30,32,34) persegue a eliminación do proxecto de novas rúas. Os argumentos discursivos que barallan os veciños son a non-utilidade pública, a inutilización dun camiño tradicional de servidume a varias leiras (cultivadas) e os prexuízos dos veciños. Neste sentido así o expresaba unha persoa:

"As calles sempre son innecesarias cando pasan pola finca dun e necesarias para chegar á finca dun".

(Home, 38 anos, 29-1-1996)

Este tipo de reclamacións foron aceptadas na súa inmensa maioría polos técnicos.

4.O cuarto tipo de reclamacións é a realizada por un maior número de veciños, é a que mostra unha oposición matizada coa futura previsión de instalación do futuro polígono industrial en tres sitios, un na parte baixa da vila (Aldea de Abaixo) e outros dous na parte alta da vila (no contorno da Gasolineira). Tanto os veciños de "arriba" como os de "abaixo" solicitan o cambio de clasificación do solo industrial a "solo urbano de residencia unifamiliar". Os veciños da parte baixa da vila van utilizar os seguintes argumentos discursivos: sinalan que a superficie para solo industrial (40,74%) é excesiva e desproporcionada con relación á suma das superficies de solo urbano e urbanizable, que non se

axusta ás previsións reais de desenvolvemento industrial de Palas, excedendo a capacidade de xestión e de investimento da administración local en relación coa poboación futura. A alternativa presentada polos reclamantes é que se diminúa a superficie do solo do polígono industrial, que se instale no contorno da gasoleira (parte alta da vila) ou no contorno do mercado gandeiro (parte baixa da vila). Pero neste segundo caso que se teña en conta o feito de ser lindeiro co Camiño de Santiago, xunto á protección e potenciación internacional deste, a vocación da Aldea de Abaixo como zona de vivenda familiar, que, co tempo, podería converterse nunha urbanización do tipo "ciudad-jardín", e realzar a vila ante os peregrinos e os turistas. Ademais, alégase que a actual vocación e uso agrícolas serían compatibles co anterior uso residencial proposto, pero da conversión en solo industrial afectaría á economía dos cultivadores dos terreos, considerando que é unha das zonas máis fértiles da vila (hortas e prados).

Nesta reclamación, sen opoñérense frontalmente á instalación do polígono industrial e sen cuestionaren a súa necesidade para o desenvolvemento da zona, os veciños están a defender prácticas, pautas e valores tradicionais á hora de entenderen o espacio como a vivenda unifamiliar coa súa horta a carón. Por outra banda, os veciños da parte de "arriba" da vila pensan que o lugar idóneo para o polígono industrial é a parte de "abaixo" da vila pola súa relación de proximidade espacial con outros servicios e infraestructuras:

"por su situación muy próximo al mercado ganadero, grandes dimensiones y no tener la villa dividida en 2 zonas industriales, ...la fábrica de quesos Torre de Pambre, importantes talleres mecánicos y otras pequeñas industrias" (alegación 9).

Basean a súa oposición á instalación do polígono na parte alta da vila segundo valores históricos, estéticos e económicos:

"en la zona de arriba precisamente desemboca el camino de Santiago, se va a construir en terrenos de 25.000 mts cuadrados la acampada para peregrinos y otras obras relacionadas con la Ruta Jacobea, y la verdad es que por razones prácticas y estéticas dicha zona no es lugar idóneo para industrias y por lo tanto debe clasificarse como de RESIDENCIA VIVIENDA UNIFAMILIAR" (alegación 9).

"...perjuicios económicos... y si además lo miramos desde el punto de vista estético, no ofrece duda alguna que dicho margen debe ir exactamente igual que el opuesto que figura como zona residencial, y que el inmediatamente anterior" (alegación 13).

"...el municipio de Palas de Rei es eminentemente agrícola-ganadero-rural y por lo tanto también la villa" (alegación 24).

Podemos observar cómo, alén dos prexuízos económicos e os valores estéticos, o Camiño de Santiago é utilizado como argumento central da necesidade do cambio de situación do polígono industrial. Tamén a ruralidade do municipio e da vila, están a utilizar estratexicamente o recurso da ruralidade coa intención de impulsar o proceso de urbanización e industrialización da vila. Entre os vilegos uns se pasan a pelota aos outros, aínda que os vilegos da Aldea de Abaixo se mostran permisivos á instalación do polígono industrial, pero dun xeito diferente ao planificado polos técnicos. As reclamacións sobre o polígono van ser aceptadas polos técnicos.

No diálogo cultural entre os vilegos e os técnicos das normas subsidiarias de planeamento, que ao meu modo de ver representa un diálogo entre a vila e a cidade, os veciños esixen máis participación dos interesados na elaboración do plano, e nas reclamacións adoitan criticar a actitude do técnico:

"Que el día 27 de Febrero pasado(1991) asistió a una reunión informativa en el Salón de Actos de nuestro Ayuntamiento, sobre el P.G.O.U. expuesto al público y con asesoramiento de un ingeniero, que lo único que decía era: Cada cual que haga las "alegaciones que crea pertinentes, pues todo esto es modificable"" (alegación 6).

Un técnico de planificación (non pretendo xeneralizar isto a todos) que está a utilizar un código cultural diferente ao da vila, que adoita falar en castelán e que manexa unhas categorías apriori sobre o espacio non-fáciles de entender en primeira instancia polos vilegos galegofalantes, que manexan outro tipo de categorías locais específicas.

Para concluír este apartado quero, en primeiro lugar, ilustrar un pouco mellor as resistencias do arquetipo da tradición á planificación urbana da vila, e, en segundo lugar, as alianzas sociais que permiten construír unha política

urbana na vila. En canto ás resistencias da tradición, estas teñen que ver co modelo de minifundismo agrario tradicional e os numerosos límites (marcos) debuxados nesa intensa microparcelación, así choca a especificidade cultural vilega coa idea do técnico de planificación:

"Unha calle que se traza, pois a partir de unha calle existente para dar servicio a máis fincas e claro, a persona á que lle colle terreno pois síntese, síntese perjudicada nos seus intereses,... o técnico que realizou esto estima que a calle é necesaria e, por elo hai que facela, normalmente pois sempre lle hai que ocupar a alguén ¿non? (enérxico), pois, bueno, aquí Galicia e, e, e Palas de Rei coma, coma unha parte máis do, do entramado rural de Galicia, pois hai moito apego á, á propiedade dun, pero ¿que pasa?, que a súa finca que hoxe ten 2.000 metros cuadrados e quítaslle 100 metros cuadrados no fronte e váleche moito máis con eses 100 metros cuadrados menos ca sen eses metros, ¿non?,..." (Home, 38 anos, 29-1-1996)

Dúas son as lóxicas subxacentes. Por un lado a lóxica tradicional de marcar límites á parcela dun, aferrarse e defendela fronte a aqueles que queren apropiarse da súa posesión ou lindeiro:

"A xente se pode poñer un cierre da súa porta no medio da calle non o pon na beira, eso está claro, polo general eh, porque bueno pensan que un metro cuadrado é un metro cuadrado,... é a mentalidá da xente así,..."

(Home, 38 anos, 29-1-1996)

Por outra parte está a lóxica de ceder terreo para que se poidan crear novas rúas (que revalorizarían a parcela baixo a lóxica da edificabilidade) e convertelo en edificable. Cando ocorren estas cesións de terreo para a apertura de novas rúas, os propietarios xeralmente intentan ceder o mínimo posible e nunca máis que o veciño, na busca dunha equidade das perdas e no temor a ceder máis do terreo propio que o veciño. Estas dúas ideas na lóxica tradicional prevalecen sobre a idea do beneficio común multiplicado. Pero nalgúns casos as cesións de terreos para uso público pode presentar exemplos de xenerosidade excepcional, como sucedeu coa doazón á administración municipal de 8000 metros cadrados para a construción do colexio de EXB:

"Este acto de liberalidad deja patente bien a las claras la aportación de intereses particulares destinados a favorecer las instalaciones públicas. No recordamos ningún caso similar en la villa de Palas de Rey"⁽⁶⁷⁾.

O que choca coa tradición é a nova regulamentación do espacio urbano, algo innovador e moderno, unha regulamentación do espacio público que se prolonga no espacio privado, que se estende máis alá dos límites físicos e simbólicos do espacio privado (coma no caso da limpeza das fachadas):

"En general a xente pensa que dentro do seu terreno que pode facer o que queira con tal de que sexa del, e bueno, pois, a normativa urbanística avanzou moito nos últimos anos no sentido de delimitar o dereito privado, entón, non podes facer o que queres,... a xente se vai concienciando pouco a pouco de que antes de facer as cousas debe preguntar ¿que se pode facer?, ¿non?, e logo hai unhas requisitos para poderlas facer,... porque quizás a xente pois está moi pouco acostumbrada a esto, e incluso pois, danse moitas cousas que máis que, bueno pos que antes de informarse fanse e despois preguntan a ver se se poden legalizar e, primeiro fan e despois preguntan, unhas será por desinformación i outros pois será por interés ¿non?..."

(Home, 38 anos, 29-1-1996)

Finalmente quero atender ás alianzas sociais que se aferran á nova política urbana⁽⁶⁸⁾, aos seus axentes impulsores, un tema que levanta certo pudor académico á hora de ser tratado. Se un observa o incremento do espacio construído na vila ao longo das últimas catro décadas, ben a través das propias vivencias, as fotografías aéreas ou de fotografías antigas da vila, un pode comprobar o intenso crecemento edificativo vertical e horizontal experimentado. Nese proceso incidiron decisivamente o aumento das rendas da zona rural, favorecidas polas transformacións agrarias, a emigración, e a imitación de modelos urbanos. Entre os axentes que impulsaron e impulsan o proceso de urbanización da vila hai que ter en conta os propietarios de solo urbán, os promotores e constructores, os emigrantes retornados e as administracións públicas. Socialmente é significativo decatarse de cómo a maioría das empresas constructoras da vila foron iniciativa de emigrantes retornados, os cales traballaron na construción nos seus locais de destiño. Esta alianza permitiu un impulso na construción de grande magnitude, a pesar de non estar

aprobadas as normas subsidiarias. A ese impulso constructivo aplicóuselle unha normativa provisional con vistas a un futuro, pero non estivo exento de riscos e de posturas encontradas ante o que se considera un retraso á aplicación do plano e un freo á construción:

"Hai dez anos que estamos debatindo neste concello as normas subsidiarias, i aínda é hoxe cando están sin aprobar... dos problemas de non aprobación das normas subsidiarias xurden logo moitos problemas que tensionan aos veciños i que dificultan, dificultan, e incluso á veces a convivencia, ... que imposibilitou que este concello puidera construír con máis facilidade é debido á non existencia de normas subsidiarias, ... pero un ciudadano que queira construír igual non se atrevía, porque non vaia a ser que veña alguén por aí, i que me diga que estou fóra da legalidade, i eso dificultou,..."

(Home, 33 anos, 30-10-1994)

6.5. ENTRE O RURAL E O URBANO

As análises do rural e do urbano focalizaronse inicialmente sobre **“a polarización dicotómica”** deses dous mundos⁽⁶⁹⁾. Eses ámbitos eran pensados ata certo punto como polos social e espacialmente discontinuos, pero tamén opostos, dominando hexemonicamente o urbano sobre o rural. Dentro de este primeiro paradigma, o tipo de relacións sociais características do medio rural serían as orientadas polas relacións de sangue, de lugar e de espírito, derivadas do parentesco a viciñanza e a amizade; fronte a esa vida da pequena comunidade, as relacións sociais do medio urbano eran pensadas como relacións de tipo ideolóxico e económico-políticas, caracterizando así unha vida máis individualista, secularizada e heteroxénea na cal se instrumentalizan as relacións sociais para conseguir uns fins determinados. O mundo rural representaría o paradigma da anti-cidade e sempre sería definido pola negativa do que non é urbano desde a cidade.

En relación con este paradigma nasce o do **“continuum rural-urbano”**⁽⁷⁰⁾, que tentará superar a dicotomía rural/urbano para crear un continuum de diferencias difusas segundo o cal o urbanismo como modo de vida acompañaría a transición da sociedade rural para a sociedade urbana. O urbanismo sería definido por este paradigma como un proceso de desorganización, secularización e individualismo. Baixo esta perspectiva o

mundo rural non tería capacidade para a mudanza endóxena e autónoma, pois as mudanzas serían sempre impulsadas desde a cidade e o campo sería un simples receptor de mudanzas. Este paradigma, definido en antropoloxía polo antropólogo norte-americano Robert Redfield, estaba baseado nos seus traballos de campo en América Latina, pero non demorou moito en ser exportado á Europa, donde foi seguido parcialmente pola “antropoloxía do mediterráneo”, pero tamén por outros autores⁽⁷¹⁾. Baixo esta perspectiva do continuo rural-urbano afirmouse que o rural europeo experimentou unha mudanza sociocultural importante despois da segunda guerra mundial, que levou asociada a urbanización mental do campo e a desconcentración xeral da cidade sobre o campo, en relación coa mobilidade, os transportes, os precios do solo e os novos investimentos de capitais. Os xeneradores deste continuo rural-urbano serían os obreiros-agricultores que practicarían unha agricultura a tempo parcial –ATP-, os traballadores pendulares ou “comutadores” entre a cidade e o campo, e os urbanos que crean segundas residencias no campo. Desta maneira, a dicotomía rural-urbana convertiríase en só morfolóxica e paisaxística, con límites pouco precisos e cunha difusión de valores e ideas urbanas sobre o campo. O resultado sería unha des-sinonimización do rural e do agrario.

A tese do continuo rural-urbano foi contestada e matizada por algúns autores⁽⁷²⁾, chegando xa a relativizar a pasividade rural nos procesos de mudanza, a desenmascarar algúns dos mitos da antes denominada “pequena comunidade”, e a crear un novo paradigma de relacións entre o rural e o urbano. Oscar Lewis⁽⁷³⁾ será un dos primeiros autores en ofrecer unha nova perspectiva. Segundo este antropólogo, a influencia do medio urbano non implica necesariamente máis desorganización, secularización e individualismo, senón que como puido comprobar no seu traballo no México, as relacións de parentesco e a sociabilidade non sempre se debilitan no proceso de urbanización. Oscar Lewis incluso chega a invertir a tese do continuo rural-urbano e afirmará que os rurais tamén ruralizan as cidades. Importante tamén neste autor será a súa elaboración teórica sobre o papel do rural en relación ao urbano, a diferenza de Robert Redfield, para quen o rural tería un papel de simple receptor do modo de vida urbano, Oscar Lewis di que o rural ten un papel activo no contínuo rural-urbano. O rural, di Oscar Lewis, non está exento

de heteroxeneidade, tensións e divisións internas, o que motiva un papel activo e dinámico na mudanza operada dentro do continuo.

Se ben hoxe parece claro que o rural fai parte da política estatal, de que por si só non conforma unha sociedade, de que produce e consume dentro dun sistema de mercado, non foi así inicialmente para os defensores da tese do continuo rural-urbano, quen uns anos máis tarde⁽⁷⁴⁾ recoñecerán que o rural é parte dun sistema social alargado, e non un mundo de retrato illado, fechado e autónomo, antes da introducción dos modos de vida urbanos. Antropólogos como Anthony Leeds⁽⁷⁵⁾ chegarán a afirmar que unha sociedade con cidades é toda ela unha sociedade urbana. Pero ¿como deseñar e interpretar os procesos de urbanización dos espazos rurais?, ¿o proceso de urbanización é igual en todos os territorios?, ¿os urbanismos que se crean son iguais? As respostas que as ciencias humanas e sociais deran desde os anos 1970 e desde o punto de vista urbano foran varias e desde diversas perspectivas teóricas, pero todas elas teñen en común a idea dunha **cidade desconcentrada**. Este cidade descompacta representa un proceso de desconcentración que é interpretado de maneira diferente por diferentes autores.

Para algúns autores como Berry⁽⁷⁶⁾ os problemas sociais e ambientais pensados como urbanos –delincuencia, contaminación, ruído, estrés,...- son o primeiro motor que expulsa xente da cidade para as zonas rurais. Estas áreas rurais son pensadas como áreas tranquilas, de intenso contacto humano e coa natureza. Esta forma de pensar o rural recórdanos o “mito do bon salvaxe” elaborado por Bartolomé de las Casas e posteriormente por Rousseau, segundo o cal os “indíxenas” terían unha natureza moral pura e incontaminada, á cal devíamos regresar. Un segundo motor dos procesos de desconcentración urbana sería a mellora das comunicacións e as innovacións tecnolóxicas, o que permitiría a dispersión da poboación polos espazos rurais, o que Berry denomina “contraurbanización” para o contexto norte-americano.

Para outros autores como Harvey, Lefebvre e Gottdiener⁽⁷⁷⁾ esta desconcentración prodúcese pola crise do capital, non polo facto de haber mellor estradas e transportes. En concreto, Mark Gottdiener vai falar de “urbanismo portátil”, para interpretar a descompactación da cidade, que levaría

asociada a descentralización de servizos, xente, comercio, industria e administración pública, criándose así un urbanismo policéntrico e multicéntrico.

Pero para entender mellor as relacións entre o urbano e o rural, xunto coa urbanización dos espazos rurais, tamén se pode adoptar un enfoque desde o rural, desde o cal se subliñan os impactos, os procesos, os hábitos, as aceptacións, as tensións, negociacións e rexeitamentos. Desde este enfoque podemos ter en conta varios paradigmas teóricos, que seguidamente explicitamos.

O primeiro deles pode ser denominado como **modelo de despoboamento-poboamento-repoboamento** ⁽⁷⁸⁾. Segundo este modelo, o proceso de urbanización dos espazos rurais acontece pola difusión dos valores urbanos –dominantes– pero tamén pola mudanza dos valores rurais e o cambio social no espazo rural. Este proceso non é simple e homoxéneo, senón que varía de acordo cos contextos socioculturais e territoriais específicos. Nunha primeira fase, a de despoboamento dos espazos rurais, caracterizaríase pola emigración á cidade, sobre todo dos máis novos, estimulada pola industrialización. Nunha segunda fase –poboamento–, coincidente coa pós-industrialización urbana, iniciárase unha inmigración de retorno temporal ao rural e unha alteración das estruturas socioeconómicas: novas residencias no rural, estilos de vida da clase media, segundas residencias, novas segregacións sociais. Nesta fase os novos poboadores aínda manteñen o seu emprego urbano. Nunha terceira fase –repoboamento–, o retorno ao espazo rural será xa de familias enteiras, ben reformados ou mozos para residir e traballar en empregos ligados ao sector terciario.

Un segundo paradigma é o da **contraurbanización desde o enfoque rural** ⁽⁷⁹⁾, segundo o cal a contraurbanización é sinónimo de rexeneración demográfica e social rural. Asumindo o modelo descritivo do proceso de despoboamento-poboamento-repoboamento, tenta explicar o repoboamento por medio de factores macro e micro. Entre os primeiros destaca a descentralización de industrias e servizos, os novos estilos de vida, a maior accesibilidade e o pendularismo. Entre os segundos, a “atracción rural”, entendida en varios sentidos: os bos prezos dos mercados de terras, a calidade do medio ambiente, a estética da paisaxe, a conservación do patrimonio

cultural, a mellora das infraestruturas, os prezos da vivenda, a vida en comunidade e a tranquilidade.

Un terceiro modelo teórico a considerar aquí é o **“pós-rural”**⁽⁸⁰⁾, que tenta crear unha nova dicotomía para explicar as relacións entre o rural e o urbano: pós-rural/urbano. No contexto europeo, e despois da segunda guerra mundial, a industrialización da agricultura e a súa mercantilización definiu a diferenza entre un mundo rural moderno e un mundo rural tradicional, entre áreas centrais e periféricas –próximas física, funcional e socioeconómicamente dos centros urbanos- e áreas marxinais ou profundas –lonxe dos centros urbanos. Serán estas últimas as que experimenten unha maior asimetría e marxinalización económica, social e simbólica por parte do mundo urbano. É así como o considerado “moderno” deixa de circunscreverse ao mundo urbano, a pesar de que a asimetría persiste. Nos anos 1980 inventouse en Europa o mundo rural non agrícola, asociado á renaturalización –parques naturais-, á patrimonialización –museus e patrimonio cultural- e á súa mercantilización. Esta nova valorización simbólica presenta unha contradición que é a dependencia do campo en relación coa procura e o consumo urbanos, e que se ten que resolver segundo o autor que defende este paradigma a través da mellor xestión posible en favor dos varios mundos rurais: creación de bio-rexións, rexións cognitivas compartidas solidariamente, bons servicios públicos, aplicación das novas tecnoloxías da información, construción de parcerías entre espazos, satisfacción das necesidades sociais, etc.

Un cuarto paradigma a ter en conta é o **“neo-rural”**⁽⁸¹⁾, que tenta interpretar a urbanización dos espazos rurais en termos de renacemento e revitalización do rural. A expresión máis visible de este proceso é a de que o rural está de moda en Europa, e vendense ben as bondades do mundo rural –ex.: turismo rural-. Este proceso de urbanización consiste nunha reconversión económica, social, cultural e simbólica dos chamados espazos rurais, causada por varios factores: o rural deixa de ser só sinónimo de agrario, a moda, a subalternidade do rural –obxecto de consumo- ao urbano, a nova cultura das apariencias practicada polas elites urbanas –o consumo do rural convertese en signo de distinción e estatus-, e o empuxe dos neo-rurais –consumidores urbanos e urbanos retornados- ao proceso de reconversión socioespacial e cultural. Os neo-rurais son persoas que repoboan o espazo rural, dedícanse a

unha economía agraria alternativa, á artesanía ou aos servizos; manteñen novas formas de relación entre os humanos e a natureza, pero tamén con outros humanos procuran novas formas de interacción social máis comunitaria e menos consumista. Estes neo-rurais reabilitan simbolicamente o espazo rural, pero non sen tensións cos vellos residentes, que só diminúen coa súa integración.

Finalmente un quinto paradigma a tratar é o “**rurbano**”⁽⁸²⁾. Segundo este paradigma, o proceso de urbanización dos chamados “espacios rurais” enfatiza as modificacións do sistema de valores, mitifica o urbano e o moderno como arquetipos culturais, pero sempre en articulación específica co rural e “tradicional”. Este proceso pode ser definido como “rurbanización”, un concepto socioespacial que define a urbanización sociocultural de todo o territorio rural, e que converte ao rural nun espazo intersticial da urbe global. O rurbano define un modelo de relacións de sobreposición entre o urbano e o rural, esta asociación leva a ter en conta os modelos de ocupación rurais nos procesos de urbanización. O rural e o urbano son, desde esta perspectiva, arquetipos socioespaciais, pero non sociedades diferentes, polo contrario, son formas de espacialización da sociedade global, na cal se establecen límites, heteroxeneidades e discontinuidades. En Galicia, este proceso é liderado desde as vilas ou pequenas cidades e define procesualmente un modelo cultural que denomino “rurbano”. O rurbano representa unha transformación híbrida e mimética, non cabe entendelo simplemente coma un locus (a vila), ou unha camada social específica, senón coma un novo paradigma que nestes momentos históricos e en contextos específicos como o galego ou o portugués⁽⁸³⁾ está a crear novas formas socioculturais específicas e orixinais. Nos espazos rurbanos certos aspectos da tradición tenden a permanecer e outros a desaparecer, matizándose así o proceso de urbanización e creándose novas identidades, ¿de que maneira?, pois deseñando a valorización dunha ruralidade urbanizada, é dicir, a pesar de que o proceso de urbanización difunde os modos de vida urbanos por todo o territorio, transformando este en cada vez máis urbano, os locais continúan a afirmar positivamente algúns aspectos do ruralismo como signos da súa identidade. Desta maneira, a articulación entre a tradición e a modernidade revaloriza o rural para crear un urbanismo de tipo rurbano. En virtude deste modelo, o urbano converteuse nun

modelo a imitar, un modelo que triunfa, pero, como vimos, o seu triunfo non se produce de xeito inmediato: algúns segmentos apéganse firmemente á tradición, que supón un resgardo afectivo e simbólico do pasado e da identidade presente; outros abandonan todo aquilo que poida facerlles recordar calquera vestixio rural ou tradicional, aferrándose a todo o moderno, aínda que sen poder ocultar as súas orixes rurais; finalmente outros tratan de integrar no seu modo de vida elementos modernos e tradicionais, coñecendo, recreando e significando eses dous elementos reproducen unha identidade local relacional⁽⁸⁴⁾ con múltiples “outros”. É así como ao contrario da visión dicotómica e á do continuum rural-urbano, temos incidido ao longo do noso traballo na heteroxeneidade e na especificidade cultural do proceso de integración entre o rural e o urbano.

(1) BAUER, G. e ROUX, J-M. (1976): *La rurbanisation ou la ville éparpillée*. Paris: Seuil.

Estes autores empregan o concepto de rurbanización como un concepto socioespacial que define a urbanización global do territorio anteriormente chamado rural.

-GARCÍA DE LEÓN, M. A. (1996): “El rurbanismo o las transformaciones del campo español”, en *Fundamentos*

de Antropología nº 4-5, pp. 221-229. Aquí o concepto de rurbano é empregado para definir a mudanza social experimentada polo mundo rural, e que actualmente se encontra nunha metamorfose acelerada.

Os modelos teóricos que serviron de base para explicar a urbanización dos espazos rurais en España foron os seguintes:

1. Os que salientan a crise da reprodución de estruturas tradicionais (emigración, retroceso demográfico).
2. Os que inciden na penetración de formas productivas dominantes sobre unidades productivas familiares, comunais e cooperativas, implicando unha dialéctica de recomposición para asegurar a reprodución social.
3. O que enfatiza as modificacións nos sistemas de valores e a mitificación de todo o que representa o moderno como motores do proceso de urbanización, no cal se inseren os paradigmas do rurbanismo e do urbanismo aplicados á vila galega.

Véxase o artigo: PUJADAS, J. J. (1991): “Presente y futuro de la antropología urbana en España”, en AA. VV.: *Malestar y conflicto en la sociedad madrileña*. Madrid: AMA, p. 54 e ss.

(2) CASTELLS, M.(1971): *Problemas de investigación en Sociología Urbana*. Madrid: Siglo XXI, p. 78.

-LOIS GONZÁLEZ, R. C. (1993): “Problemas para a delimitación dos espazos urbanos e rurais”, en Asociación Galega de Historiadores (ed.): *Concepcións Espaciais e Estratexias Territoriais na Historia de Galicia*. Santiago de Compostela: Tórculo, pp. 201-221.

(3) WEBER, M.(1987, or. 1921): “Concepto de ciudad y categorías de ciudades”, en *La Ciudad*. Madrid: La Piqueta, pp. 1-33.

-SJOBERG, G.(1980, or. 1960): “The Pre-Industrial City: A Backward Glance, A Forward Look”, en PRESS, I. e ESTELLIE SMITH, E. (eds.): *Urban place and process*. Reading in Anthropology of cities, pp. 167-182

-LEEDS, A. (1994, or. 1980): “Towns and Villages in Society: Hierarchies of Order and Cause”, en SANJEK, R. (ed.): *Anthony Leeds. Cities, Classes and the Social Order*. Ithaca e London: Cornell University Press, pp. 71-97.

⁽⁴⁾ WIRTH, L. (1979, or. 1938): “O urbanismo como modo de vida”, en Otávio Velho, G.: *O fenómeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 90-113.

- ⁽⁵⁾ GOTTDIENER, M. e LAGOPOULOS, A. Ph. (1986): *The City and The Sign*. New York: Columbia University Press.
- ⁽⁶⁾ GARCÍA CANCLINI, N. (1995): *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- ⁽⁷⁾ ARES VÁZQUEZ, M. C. e outros (1993): *Diccionario Xerais da Lingua*. Vigo: Xerais, p. 941.
- ⁽⁸⁾ -COROMINAS, J.(1990): *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, p. 607.
- ⁽⁹⁾ PORTELA, E.(1994): "El Camino de Santiago y la articulación del espacio en Galicia", en *El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico (Actas de la XX Semana de Estudios Medievales de Estella, 26-30 de xullo de 1993)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, p. 236.
- ⁽¹⁰⁾ Ob. cit. nota (8) p. 236.
- ⁽¹¹⁾ PASSINI, J.(1994): "El espacio urbano a lo largo del Camino de Santiago", en ob. cit. nota (8), p. 247.
- ⁽¹²⁾ Ob. cit. nota (10), p. 247.
- ⁽¹³⁾ FARIÑA JAMARDO, X.(1993): *Os concellos galegos, Parte Especial, tomo VII (Ouro-Pontedeume)*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, p. 135 e ss.
- ⁽¹⁴⁾ Fonte: I.N.E.: *Nomenclátors(1873-1991)*. Madrid: INE.
- ⁽¹⁵⁾ Enquisa de xuño de 1994. O 75% dos entrevistados pensa que Palas non medra nen se moderniza.
- ⁽¹⁶⁾ Revista Garavanzo Negro (1995), portada.
- ⁽¹⁷⁾ Ob. cit. nota (15), pp.16-17.
- ⁽¹⁸⁾ J.M.V.A.(1991): "A Grandes Problemas, Grandes Soluciones", en *Garavanzo negro* nº 0, pp. 11-12.
- ⁽¹⁹⁾ Véxase *El Progreso* 1-12-1988, p. 8. E tamén *El Progreso* 3-9-1991.
- ⁽²⁰⁾ *El Progreso*, 21-12-1990, p. 11; 15-10-1992, p. 12; *La Voz de Galicia*, 17-7-1996, p. 32, edición de Lugo.
- ⁽²¹⁾ *El Correo Gallego*, 1-5-1992, contraportada.
- ⁽²²⁾ 2.000.000 pts (1992), *El Progreso*, 14-8-1992, p. 10.
- ⁽²³⁾ *El Progreso*, 16-9-1995, p. 18. Grupo municipal socialista.
- ⁽²⁴⁾ Anthony Giddens fala de "organización racionalizada" para referirse a unha das características sociais que distinguen a vida moderna (s. XVII-). Véxase: -GIDDENS, A. (1999, or. 1990): *Las consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, p. 31.
- ⁽²⁵⁾ Véxase *Revista Lucus* nº 22, 1967. Lugo: Deputación Provincial, pp. 90-91.
- ⁽²⁶⁾ Ob. cit. nota (24).
- ⁽²⁷⁾ Invetimentos na vila no ano 1991 (Fonte: *Revista Garavanzo Negro* nº 2, ano 1992, pp. 14-15):

106.000.000 pts	Nova traída de augas da vila
45.000.000 pts	Urbanización do Agro do Rolo, "Carretera de Monterroso" e "Calle de la Paz".
20.000.000 pts	Torre da igrexa parroquial
140.000.000 pts	Depuradora de augas residuais
20.000.000 pts	Construcción do albergue xuvenil
12.500.000 pts	Segunda fase do pavillón polideportivo
1.600.000 pts	Restauración da Casa do Concello
9.000.000 pts	"Humanización de la villa"
250.000.000 pts	Subestación eléctrica de Unión Fenosa
4.500.000 pts	Limpeza e adecentamento do río Roxán para un paseo fluvial
48.000.000 pts	Construcción do Centro de Formación Profesional e de Ensinanza Secundaria

No ano 1996 o concello de Palas de Rei recibiu 67,5 millóns de pts en concepto de participación nos tributos estatais (*La Voz de Galicia*, 24-10-1996, p.51, ed. de Lugo).

⁽²⁷⁾ ARIÑO, A.(1992): *La ciudad ritual. La fiesta de las fallas*. Barcelona: Anthropos, p. 276.

⁽²⁸⁾ LISÓN TOLOSANA, C.(1978): "Una comunidad en busca de definición", en *Ensayos de Antropología Social*. Madrid: Ayuso, pp. 263-286.

⁽²⁹⁾ -LISÓN TOLOSANA, C.(1980): "Cambio socio-cultural (del campo a la fábrica)", en *Invitación a la Antropología Cultural de España*. Madrid: Akal, pp. 173-181.

⁽³⁰⁾ Algunhas estatísticas indicadoras e interpretadoras da mudanza:

Suscritores de xornais no municipio de Palas de Rei: Ano 1994	
La Voz de Galicia	5
El Progreso	19

Número de coches do municipio de Palas de Rei no ano 1996	1.696
---	-------

Para o case 100% dos fogares da vila temos que considerar que hai un ou máis televisores, un coche, teléfono, lavadora, calefacción, cociña moderna, cuarto de baño, etc.

Número de estudantes universitarios no ano 1986	68
Entidades bancarias	6
Número cibers en 1999	1

⁽³⁰⁾ Enquisa feita no Instituto de Palas de Rei en outubro de 1994 sobre unha mostra de 58 alumnos/as de 14 a 17 anos. Conclusións:

-Os pais e avós falan maioritariamente en galego.

-Os rapaces falan cos avós en galego xeralmente (77,58%) e as rapazas máis en castelán.

-Cos pais falan un 72,41% en galego e un 24,13% en castelán, as rapazas falan máis en castelán cos pais e os rapaces en galego.

-Coa xente considerada de fóra (Bilbao, Barcelona) non-galegofalante, falan en castelán por deferencia.

-Cos amigos falan máis en galego os rapaces, máis en castelán e nos dous idiomas as rapazas (bilinguismo).

-Cos profesores nos dous idiomas todos segundo a lingua que adoite empregar o profesor, máis en galego os rapaces. Recoñecen a fonte de autoridade do profesor e se non os rapaces achacan non falar galego a que non o fala o profesor.

⁽³¹⁾ GIDDENS, A. (1999, or. 1990): Las consecuencias de la modernidad. Madrid: Alianza, p. 44.

⁽³²⁾ FERNÁNDEZ, T.(1995): "Historia Villana" en Garavanzo Negro nº 4, p. 22.

⁽³³⁾ FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A.(1989): "Mundo Rural y Mundo Urbano en una vila gallega: Betanzos", en LÓPEZ CASERO OLMEDRO, F.(comp.): La agrociedad mediterránea. Madrid: Ministerio de Agricultura, p. 375 e ss.

⁽³⁴⁾ DOUGLAS, M.(1991, or. 1966): Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Madrid: Siglo XXI, p. XXVIII.

⁽³⁵⁾ Ob. cit. nota (34), p. XXVIII.

⁽³⁶⁾ O hixienismo público e privado foi potenciado a partir do s. XIX. Os máis importantes hixienistas españois do s. XIX foron Mateo Seoane (1791-1870) e Felipe Monlau (1808-1871). Con inspiración nas súas ideas, en 1845 ponse en marcha en España o Plan "Pidal" de Saúde Pública, e no ano 1855 promúlgase a Lei de Sanidade, posteriormente en 1892 crease o corpo de inspectores provinciais de hixiene pública. Véxase:

-BERTRÁN DE LIS, F. (1859): Reglas de urbanidad par uso de las señoritas. Valencia: Imprenta de D. Julián Mariana.

-CENDRERO CURIEL, O. (1927, or. 1915): Elementos de Higiene. Santander: Aldus S. A.

-SERRANO DURBÁ, A. (1994): Higiene y salud pública en el Camino de Santiago. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

-VIGARELLO, G. (1991, or. 1985): Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media. Madrid: Alianza.

⁽³⁷⁾ El Progreso, 3-7-1990, p. 13.

⁽³⁸⁾ VALIÑA SAMPEDRO, E.(1976): Inventario de Patrimonio Artístico de España. Provincia de Lugo. Madrid: Ministerio de Cultura, p. 30.

⁽³⁹⁾ Alberto Fabar Vázquez (alcalde de Palas nos anos 60 do s. XX e cronista do diario provincial El Progreso), El Progreso, 3-7-1990, p. 13.

⁽⁴⁰⁾ Os exemplos que utilizaba facían referencia á limpeza das beirarrúas polos veciños, a instalación de bancos de madeira na "porta da casa" e a reserva de aparcamento de coches diante da casa para os familiares.

⁽⁴¹⁾ El Progreso, 4-4-1991, p. 14; 27-8-1991, p.12; 29-6-1992, p. 9; 14-8-1992, p. 10.

⁽⁴²⁾ El Progreso, 3-7-1990, p. 13.

⁽⁴³⁾ El Progreso, 27-8-1991, p. 12.

⁽⁴⁴⁾ El Progreso, 15-10-1992, p. 12.

⁽⁴⁵⁾ El Progreso, 30-12-1992, p. 17.

(46) VIGARELLO, G.(1991, or. 1985): Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media. Madrid: Alianza, p. 240 e ss.

(47) El Progreso, 1-10-1994, p. 13, inaugurada a depuradora o 30-9-1994 en Xestrar (Palas de Rei).

(48) El Progreso, 23-3-1996, p. 21. La Voz de Galicia, 25-3-1995, p. 40, edición de Lugo.

(49) TURNER, V.(1988, or. 1969): El proceso ritual. Madrid: Taurus, p. 102.

(50) PAUL-LÉVY, F.-SEGAUD, M.(1983): Anthropologie de l'espace. París: Centre Georges Pompidou, p. 35.

No estudio que nos ocupa as asociacións entre espazos e representacións serían as seguintes:

Vila⇔Proceso de Urbanización⇔Limpieza⇔Orde⇔Hixiene⇔Urbanidade

Aldea⇔Espacio non urbano⇔Sucidade⇔Ruralidade

(51) El Mundo, edición de Galicia, 23-2-1996, p. 2.

(52) SIMMEL, G.(1986, or. 1908): Sociología 2. Estudios sobre las formas de socialización. Madrid: Alianza, p. 652.

(53) FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A.(1984): Antropología de un viejo paisaje gallego. Madrid: Siglo XXI, p. 37 e ss.

(54) GARCÍA FERNÁNDEZ, J.(1975): Organización del Espacio y Economía rural en la España Atlántica. Madrid: Siglo XXI, p. 77 e ss.

(55) LISÓN TOLOSANA, C.(1979): Antropología Cultural de Galicia. Madrid: Akal, p. 16.

(56) Ver ob. cit. nota (53), p. 38. e tamén a ob. cit. na nota (55), p. 185 e ss.

(57) El Progreso, 3-12-1987, p. 12.

(58) Ob. cit. nota (57).

(59) Dous enxeñeiros da empresa Plantur, empresa que mantíña un contrato coa COTOP (Xunta de Galicia).

(60) Ob. cit. nota (57).

(61) Ob. Cit. Nota (57).

(62) MINISTERIO DE ADMINISTRACIÓN TERRITORIAL(1993): Encuesta sobre infraestructura y equipamiento local. Lugo: Inludes (Deputación Provincial de Lugo)(inédito).

(63) Empresa GESA da capital lucense, enxeñeiros de camiños: Juan Manuel Páramo Neira e Mauricio Cajal Pardellas.

(64) El Progreso, 1-10-1994, p. 18. Rexeitada a 2ª redacción das normas subsidiarias de planeamento o 4-2-1994. A Comisión Provincial de Urbanismo recomenda: -Cambiar de sitio o polígono industrial. -Precisar a data da hipotética desviación da N-547(Lugo-Santiago) desde O Rosario ata Gresulfe e O Carballal(San Sebastián).

(65) No solo urbano a edificación ten que ser pechada ou en liña nun terreo cun mínimo de 120 metros cadrados, a altura da edificación obrigatoria é de baixo e 2 plantas (imposto pola lei) e permite un aproveitamento baixo cuberta sen ventás cara ao exterior, polo cal permitiríase unha fiestra cara ao teito. O solo urbano tamén inclúe zonas verdes (a praza, o antigo campo da feira e as inmediacións da igrexa parroquial) e zonas dotacionais (o centro médico, a zona escolar, o terreo do cuartel da guardia civil e o cemiterio). Na zona contigua ao solo urbano ("residencial de vivenda unifamiliar") permítese edificar, pero a superficie mínima do terreo é de 350 metros cadrados e só se permite edificar unha única vivenda unifamiliar integrada por un baixo e unha planta (Estrada de Quindimil, Aldea de Abaixo, Camiño do Muíño, Camiño de Lalín, marxe esquerda da Avenida de Lugo). Os polígonos de actuación están pensados para desenvolver planos parciais de edificación, neles haberá que realizar o trazado e urbanización de rúas en primeiro lugar, dentro destes polígonos hai que distinguir entre o "solo residencial apto para urbanizar" (A zona do Grupo escolar, a zona do cemiterio, a zona da Estrada de Quindimil, "A Diagonal", a parte de atrás do Campo da feira e parte da Avenida de Lugo), as "áreas de protección" (sen poder ser urbanizadas, son zonas ao redor das cales e en 400 mts non se permite edificar) e o "polígono industrial"(perto da Aldea de Abaixo). A normativa tamén contempla unha área de protección do Camiño de Santiago (100 mts a cada lado), mediante a mesma as obras nesa área teñen que ser informadas pola Comisión do Camiño de Santiago da Consellería de Cultura (Xunta de Galicia), logo do informe da licencia municipal.

(66) NORMAS SUBSIDIARIAS DE PLANEAMIENTO DEL TÉRMINO MUNICIPAL DE PALAS DE REI(Lugo). Equipo GESA, 26-12-1992.

(67) Ob. Cit. Nota (66).

(68) Véxase:

-HARVEY, D. (1992, or. 1973): Urbanismo y desigualdad social. Madrid: Siglo XXI.

-BORJA, J. e CASTELLS, M. (1997): Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información. Madrid: Taurus.

⁽⁶⁹⁾ MORGAN, L. H. (1976, or. 1877): A Sociedade Primitiva. Lisboa: Presença, pp. 16-17.

-TÖNNIES, F. (1957, or. 1887): Community and Society. Lansing: Michigan State University Press.

-DURKHEIM, E. (1977, or. 1893): A Divisão do Trabalho Social. Lisboa: Presença.

A literatura tamén ten incidido moito sobre esa dicotomía, ver por exemplo:

-DELIBES, M. (1950): El camino. Barcelona: Planeta.

-DA CRUZ, B. (2000): A loba. Vigo: Xerais.

-WILLIAMS, R. (1973): The Country and The City. London: Chatto and Windus. Hai unha

traducción en español: -WILLIAMS, R. (2001): El campo y la ciudad. Barcelona: Paidós. Esta obra é unha revisión do tratamento que a literatura e a historia inglesas tiveran sobre o rural e o urbano.

⁽⁷⁰⁾ SOROKIN, P. A. e ZIMMERMAN, C. (1929): Principles of Rural-Urban Sociology. New York: Henry Holt and Co.

-REDFIELD, R. (1947): "The Folk Society", en American Journal of Sociology, nº 41, pp. 293-308.

-REDFIELD, R. (1944, or. 1941): Yucatán. Una cultura en transición. México: FCE.

-ANDERSON, N. (1965, or. 1960): "El urbanismo como modo de vida", em Sociología de la comunidad urbana. México: FCE, pp. 15-42. Este autor da Escola de Chicago, partillará subtilmente do paradigma do contínuo rural-urbano. Para el o urbanismo tornase global a través do proceso de urbanización, sinónimo de industrialización, migración á cidade, mudanza do rural e o ruralismo para o urbano e o urbanismo. O urbanismo como modo de vida estaría caracterizado por relacións sociais de transitoriedade, superficialidade, heteroxeneidade e mobilidade social e espacial.

⁽⁷¹⁾ FRANKENBERG, R. (1966): Communities in Britain: Social life in town and country. Harmondsworth: Penguin.

CLOUT, H. D. (1976): Geografía rural. Barcelona: Oikos-Tau.

-LEFEBVRE, H. (1975): De lo rural a lo urbano. Barcelona: Península.

-NEWBY, H. (1980): "Urbanización y estructura de clases rurales", en Agricultura y Sociedad, nº 14, pp. 9-48. Neste artigo define os "conmutadores".

-PHAL, R. E. (1966): "The Rural-Urban Continuum", en Sociologia Ruralis (1966), pp. 299-329.

⁽⁷²⁾ GANS, H. (1962): The Urban Villagers. New York: The Free Press. É un re-estudo no barrio estudado por

-LEWIS, O. (1960, or. 1953): Tepotzlan: Village in Mexico. New York: Holt, Rinehart and Winston.

-MITCHELL, J. C. (1990, or. 1966): "Orientaciones teóricas de los estudios urbanos en África", en BANTON, M. (comp.): Antropología social de las sociedades complejas. Madrid: Alianza, pp. 53-81.

-WHYTE, W. F. (1955, or. 1943): Street Corner Society. Chicago: University of Chicago Press.

-VIDICH, A. e BENSMAN, J. (1958): Small Town in Mass Society. Princeton: Princeton University Press.

⁽⁷³⁾ LEWIS, O. (1960, or. 1953): Tepotzlan: Village in Mexico. New York: Holt, Rinehart and Winston.

⁽⁷⁴⁾ REDFIELD, R. e SINGER, M. (1954): "The Cultural Role of Cities", en Economic Development and Cultural Change nº 3, pp. 53-73.

-REDFIELD, R. (1956): Peasant Society and Culture. Chicago: Chicago University Press.

⁽⁷⁵⁾ LEEDS, A. (1994, or. 1980): "Towns and Villages in Society: Hierarchies of Order and Cause", en SANJEK, R. (ed.): Anthony Leeds. Cities, Classes and the Social Order. Ithaca e London: Cornell University Press, pp. 71-97.

⁽⁷⁶⁾ BERRY, B. J. (1976): Urbanization and Counterurbanization. New York: Arnold.

⁽⁷⁷⁾ HARVEY, D. (1992, or. 1973): Urbanismo y desigualdad social. Madrid: Siglo XXI.

-GOTDIENER, M. (1988): A produção social do espaço urbano. São Paulo: EDUSP.

-LEFEBVRE, H. (1975): De lo rural a lo urbano. Barcelona: Península.

⁽⁷⁸⁾ LEWIS, G. J. e MAUND, D. J. (1976): "The Urbanisation of the Countryside: a framework for analysis", en Geografiska Annaler nº 58B, pp. 17-27. Citado en SOUTO GONZÁLEZ, X. M. (dir.) (2001): Planeamento estratéxico e mercadotecnia territorial. Vigo: Eixo Atlántico, pp. 69-70.

-WILSON, G. (1941-42): An Essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia. Livingstone: Rhodes Livingstone Institute. Este é un dos primeiros traballos da Escola de

Manchester sobre o urbanismo en África, no cal se aplica o modelo poboamento-despoboamento.

⁽⁷⁹⁾ CLOKE, P. (1985): "Counterurbanization: A Rural Perspective", en *Geography* nº 70 (1), pp. 13-29. Citado en SOUTO GONZÁLEZ, X. M. (dir.)(2001): *Planeamento estratéxico e mercadotecnia territorial*. Vigo: Eixo Atlántico, pp. 70-71.

⁽⁸⁰⁾ FERRÃO, J. (2000): "Relações entre mundo rural e mundo urbano. Evolução histórica, situação actual e pistas para o futuro", en *Sociologia, Problemas e Práticas*, nº 33, pp. 44-54. Ver tamén GARCÍA SANZ, B. (1996): *La sociedad rural ante el siglo XXI*. Madrid: Ministerio de Agricultura. Este sociólogo fala dunha "nova definición da sociedade rural" oposta e diferente da urbana, e caracterizada por unha forma de habitat (pequenas poboacións), ocupación económica (agricultura, turismo rural, agroindustria) e organización cultural e social (relacións de comunidade) específicas.

⁽⁸¹⁾ KAYSER, B. (1990): *La renaissance rurale*. Sociologie des campagnes du monde occidental. París: Armand Colin.

-DEL BARRIO ALISTE, J. M. (1999): *Proceso de cambio y tendencias de futuro de la sociedad rural de Zamora*. Zamora: Fundación Afonso Henriques.

-BRYDEN, J. (2000): "¿Declive? ¿Qué declive?", en *Leader Magazine* n.º 22, pp. 10-12.

Ver tamén o sitio de internet: www.cdrtcampos.es/plataforma_rural/

⁽⁸²⁾ BAUER, G. e ROUX, J.-M. (1976): *La rurbanisation ou la ville éparpillée*. Paris: Seuil.

-BAIGORRI, A. (1995): De lo rural a lo urbano, en <http://www.unex.es/sociolog/BAIGORRI/portico.htm>

-BERGER, M. ; FRUIT, J. P. ; PLET, F. e ROBIC, M. C. (1980) : "Rurbanisation et analyse des espaces ruraux peri-urbains", en *L'Espace Géographique* n.º 4, pp. 303-313.

-GARCÍA DE LEÓN, M. A. (1996): "El rurbanismo o las transformaciones del campo español", en *Fundamentos*

de Antropología nº 4-5, pp. 221-229.

-VOYÉ, L. e RÉMY, J.(1995, or. 1981): *La ciudad, ¿hacia una nueva definición?*. (Traducción inédita de Idoia Etayo Macazaga).

Ver tamén: www.eco.unicamp.br/proyectos/rurban21.htm

⁽⁸³⁾ SILVANO, F. (1994): "Gerir as distâncias: mobilidade e recomposição identitária", en *Antropologia Portuguesa*, n.º 12, pp. 19-27.

SILVANO, F. (1997): *Territórios da Identidade*. Oeiras: Celta.

-PORTELA, J. (1999): "O Meio Rural em Portugal: Entre o Ontem e o Amanhã", en *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* nº 39, pp. 45-65.

⁽⁸⁴⁾ HANNERZ, U. (1986, or. 1980): *Exploración de la ciudad*. México: FCE.

Capítulo 7: RECAPITULACIÓN

Neste capítulo presento unha breve síntese sobre os asuntos tratados nesta publicación. Aínda que en cada capítulo pretendo achegar ao lector algunhas sínteses parciais que seguen un fío, este capítulo pode ser entendido como unha recapitulación do abordado, pero tamén para quen goste de empezar os libros polo final, como unha presentación e guía dos capítulos que máis interesan ao lector.

O capítulo 1 introduce a investigación cunha explicitación dos obxectivos e a metodoloxía empregada, pero tamén con dúas reflexións importantes: a primeira das cales é a necesidade de realizar unha antropoloxía do urbanismo e dos procesos de urbanización sociocultural dos chamados espazos rurais galegos, para entender mellor a mudanza cultural das últimas décadas; a segunda reflexión pensa en alto as vantaxes e desvantaxes dunha autoantropoloxía, é dicir, dunha antropoloxía sobre nos mesmos, que para non cair no ensimismamento debe estrañarse do cotiá e autocomprenderse en relación con múltiples “outros” e desde diversas distancias próximas e lonxanas. Alén máis, os límites das comunidades non son todos facilmente ultrapasados polo antropólogo sexa este nativo ou non, pois sempre hai niveles diferenciados de aproximación e distancia entre antropólogo e informantes, e códigos específicos de hospitalidade, reciprocidade e grao de pertenza á comunidade que un debe aprender para coñecer o ponto de vista das persoas coas que estudamos. Pensar sobre isto serve para reflexionar sobre o papel do antropólogo como autoinstrumento da investigación antropolóxica e os seus mecanismos de obxectivización dos problemas estudados.

No capítulo 2 presento unha serie de características xeográficas e antropolóxicas do contexto en estudo: localización espacial, demografía, morfoloxía, estrutura socioprofesional e funcións económicas, pero estas características son enmarcadas noutros contextos envolventes como son a comarca da Ulloa, as vilas do centro de Galicia e Galicia. A lectura interpretativa dos mapas e dos rexistros etnoxeográficos liga fructíferamente antropoloxía e xeografía, permitindo entender mellor ao lector a forma de organización socioespacial e cultural dunha vila galega do centro de Galicia.

Neste capítulo é esencial a definición antropolóxica da vila en canto forma de organización socioespacial intermedia entre o mundo rural e o mundo urbano. A relativización da importancia da variable “tamaño” para conformar un grupo humano culturalmente urbano ou rurano, foi unha idea que se plantexa como hipótese inicial neste capítulo e que será testada e verificada nos seguintes capítulos. Ao mesmo tempo, a morfoloxía urbana é significada neste apartado non como un fenómeno natural e espontáneo, senón fruto dunha dinámica histórica, social e política. Esta dinámica é a que nos vai permitir comprender a construción da centralidade de moitas vilas, e en particular da vila que nos serve de xanela, espello e escaparate metafórico para a nosa observación contextual do problema do rurbanismo: Palas de Rei.

No capítulo 3 fago unha reflexión sobre a historia, a memoria e o patrimonio cultural, nos seus usos sociais contemporáneos, e como eses usos levan aos vilegos a re-construír a súa identidade rurana. ¿Como a xente recorda en sociedade e colectividade?, ¿que recorda a sociedade?, ¿cal pode ser a incidencia do recordo no presente e no futuro?, ¿cal é o sitio da memoria e a memoria do sitio?, ¿podemos ler o pasado na memoria da xente?. As preguntas anteriores non teñen unha resposta simple, abren unha complexidade sobre a que pretendemos dar algunha luz a partir do noso traballo de campo na vila de Palas de Rei. Os vilegos usan o pasado para se orientaren no volátil presente e para se outorgaren a si mesmos un sentido de estabilidade en circunstancias de manifesta inestabilidade estrutural.

Neste capítulo demostramos como a tradición non se opón necesariamente á modernidade, e como conviven en tensión e negociación, inventando a modernidade vellas e novas tradicións. Esas tradicións inventadas son utilizadas socialmente para coesionar socialmente o grupo, lexitimar unha institución, estatuto ou autoridade, e tamén para socializar inculcando crenzas, valores e pautas.

O capítulo 4 é central nesta investigación, nel analizo con detalle os significados socioculturais de seis ámbitos socioespaciais fundamentais na vila galega: a casa, a rúa, o centro da vila, os bares, a vila e a comarca. Estes ámbitos son analizados como expresión das relacións entre o mundo rural e o mundo urbano, como marcos de relacións sociais identitarias e como mecanismos cronotópicos de articulación local-global. A xustificación da escolla

destas unidades de análise realizouse en función da importancia para os locais destes marcos convivenciais. Atendendo ás interrelacións entre o espazo privado e o espazo público, tratei o espazo como un elemento activo da cultura, dotado de significados, escenario das relacións sociais e expresión dos valores culturais; nel reflíctense normas de convivencia, e condiciona as accións humanas ao mesmo tempo que estas o condicionan a el.

No ámbito da casa mostrei o uso e o significado do habitar, analizando os códigos de ordenación espacial da vivenda como reflexo das normas e valores culturais. En perspectiva histórica viuse o proceso de construción arquitectónica da vila, o paso de aldea a vila, o aumento do número de alturas das edificacións e a división multiplicada dos espazos interiores da vivenda, fruto da redefinición de novos valores culturais como a intimidade, a individualidade e a hixiene. Distinguín diferentes tipoloxías edificativas, diferenciando edificios públicos (casa do concello, igrexa parroquial, casa da cultura, albergue de peregrinos, centro médico) e edificios de uso particular (casa labrega tradicional, casa vilega con galería, bloque de pisos e chalé). Entre os primeiros é fundamental a relación simbólica entre o centro e a periferia, producíndose numerosas disputas e conflitos pola ubicación destes (ex.: mercado gandeiro, casa da cultura, centro médico...). Entre os segundos evidenciouse a aspiración da vila por facer válido o modelo cultural urbano, basta recordar a imitación formal de arquitecturas propiamente urbanas (bloques de pisos) e o aumento do valor da privacidade interxeracional (separación espacial en diferentes vivendas entre os patrós e as familias dos fillos). Tamén quedou claro cales son as asociacións simbólicas ideais entre espazo e xénero.

A distinción conceptual entre casa-institución e casa-vivenda (centro doméstico) permitiu comprender mellor as estratexias de reprodución da familia alargada. Nun contexto de “comunidade partida”, interpreto as tentativas de continuación e re-invención das relacións familiares extensas. A casa-vivenda foi estudada á luz da estrutura social e das categorías culturais do espazo construído. Concluíuse que pese a imitar formalmente as arquitecturas urbanas (ex: bloques de pisos en altura), a unidade social que é a casa apropiase culturalmente delas. A pesar do proceso aculturador en sentido urbano, as relacións sociais interxeneracionais, as pautas de viziñanza, a

edificación por e para a familia extensa e a ligazón parcial ao campo marcan algunhas diferencias en relación coas cidades medias e grandes.

No ámbito espacial da “rúa” vimos en primeiro lugar cómo a Casa (o espacio privado e de repouso por excelencia) se proxecta nela, e como a rúa (espacio público e de pasaxe por excelencia) tamén pode ser privatizada polo espacio doméstico. Alén do dito tamén descubrimos a rúa cómo un espacio de tránsito pero tamén un ámbito que se proxecta no espacio doméstico (ex.: a través das regulamentacións municipais referentes ao coidado das fachadas). Quedou manifesto cómo no caso da vila de Palas a veciñanza de vila ten certa preeminencia xerárquica sobre a veciñanza de rúa e/ou barrio, tamén destaquei os compoñentes culturais do que significaba ser un “bon veciño”, definido por coñecer o teu pasado ao tempo que ti coñeces o del, pola proximidade física e social, pola reciprocidade e axuda mutua, e sobre todo pola comunicación verbal mutua (lemremos a importancia do saúdo).

O “centro da vila” foi definido simbolicamente pola categoría dos seus edificios e espacios (a casa do concello, a praza...) e polas actividades que nel teñen lugar: festividades, celebracións, etc. Este centro da vila é un escaparate identitario da vila, que dá a imaxe dunha vila que quere ser moderna e que se manifesta como aparente unidade en actos simbólico rituais do máis diverso.

A atención ao ámbito dos “bares” derivou da enorme importancia deste espacio na vila, en Galicia e España. Recordemos como nun nivel cuantitativo Galicia vai á cabeza de Europa en canto ao número de bares. O bar resulta ser un espacio fundamental de ocio, de encontro e de sociabilidade, pero tamén de paraxe provisoria; e na vila de Palas é todo un símbolo da vida da comunidade, metáfora da relacións entre os papeis sociais de xénero. Este espacio constitúe un excelente escenario para indagar na estrutura social da vila e para pensar as categorías espacio-temporais: “vrao, inverno, pola semana, as fines de semana, a mañá, o pincho, a partida, a tapa, os viños, a copa...” Neste ámbito teñen lugar rituais de sociabilidade fundamentais para a reconstrución da identidade social da vila: a partida, as invitacións, o “ir de viños”, etc.

A “vila” foi concebida no seu conxunto coma comunidade, ou mellor dito coma un grupo humano con relacións sociais específicas. Os seus límites non veñen determinados por un núcleo físico, “ser de Palas” non significa determinísticamente vivir na vila, xa que a comunidade simbólica de pertenza

pode abarcar en sentido amplo a todos os habitantes ou orixinarios do concello de Palas de Rei, que poden estar residindo ou non no municipio de Palas. Pero en sentido estricto ser de Palas é ser da vila, e ese ser da vila pode significar varias acepcións culturais: vivir ou residir permanentemente nela, vivir ou residir temporalmente nela (ben nas fines de semana, ben nas vacacións), ser orixinario da parroquia da vila e vivir permanentemente noutro lugar. Estamos ante unha complexa e dinámica definición da identidade, que nada ten que ver cun criterio estritamente territorial e/ou esencialista. É esta unha imaxe dunha comunidade partida e segmentada, que renova os seus vínculos identitarios en diversas datas do calendario festivo.

Pero a definición da vila e os seus límites establécense en relación con outras dúas categorías: a aldea e a cidade. Fronte á aldea a vila trata de reafirmar a súa preeminencia e diferenza, pero ao mesmo tempo a vila é en parte herdeira e interdependente do rural. Sen embargo a vila pénsase a si mesma como diferente do rural, e para iso establece límites simbólicos que distinguen a vila con respecto á aldea (ex.: a maneira de vestir, falar en castelán, etc.). Fronte á cidade a vila mírase nela, é o seu espello, e con respecto a esta debe construírse en certa medida o futuro da vila. A pesares disto a cidade é concibida maioritariamente como un ámbito máis “urbano”, algo diferente da vila, a cidade é conceptualizada como un lugar no cal hai máis servicios e máis oportunidades para o desenvolvemento persoal. Esta idea foi afondada no capítulo 6, cando tratei do proceso de urbanización sociocultural.

A “comarca” foi o último ámbito espacial considerado neste capítulo referente aos espazos. Galicia está inmersa nun proceso de comarcalización, e neste as identidades locais, coas súas vilas á cabeza, xogan un papel fundamental. A vila de Palas é, como vimos, unha das tres da comarca da Ulloa, xunto a Monterroso e Antas de Ulla, no centro de Galicia. Neste apartado analizamos como o sociocentrismo localista dificultaba o proceso de comarcalización, e como as rivalidades identitarias locais exprésanse cada vez máis a un nivel municipal e non de parroquia como sucedía ata fai poucas décadas, polo tanto creo que isto demostra a consolidación dunha conciencia colectiva a nivel municipal, logo da creación (fai máis de 150 anos) no Estado español dos municipios como unidades administrativas. As tres vilas loitan pola

apropiación de recursos e servicios, que xeralmente non queren compartir, e que entenden servirían para asegurar a reprodución sociocultural da vila e do seu contorno rural. Estamos ante un proceso estratéxico de construción social dunha nova identidade, que ten como referente espacial a comarca da Ulloa, e que nun sentido xenérico poderíamos denominar identidade comarcal, sobre a cal analizamos os seus primeiros pasos.

En síntese, neste capítulo sobre os ámbitos socioespaciais, o que tratei de realizar foi conceptualizar a orde espacial da vila como unha sintaxe. Partindo da idea de que cada cultura ordena e entende o espacio dun xeito específico, realicei unha antropoloxía do espacio que encadea espazos concordantes e conxionados, nos cales se entrecruzaron cronotopicamente o tempo, a memoria e a Historia.

O capítulo 5 trata dunha forma central a cosmoxía e as súas mudanzas. A cosmoxía é a maneira concreta mediante a cal un grupo humano organiza mental e operativamente o seu mundo cósmico e social, un mundo cheo de moral e de significado. As súas coordenadas básicas son o espacio e o tempo. No texto presentouse especial énfase à coordenado do tempo, para reflexionar a partir do punto de vista dos actores sociais sobre a ordenación do tempo e os seus ritmos de cambio. Os códigos de ordenación do tempo foron tratados de xeito central neste capítulo, onde a partir do sistema de feiras e festas tratei de mostrar cales son as ligazóns coa secuenciación do tempo, e como esta se debate entre a tradición e a modernidade, un debate de cambio analizado desde o punto de vista "emic".

Finalmente, no capítulo 6 abordo o proceso de urbanización da vila e do seu contorno rural. Este proceso de urbanización foi interpretado, non exclusivamente como unha cuestión de concentración de recursos políticos, económicos e de información, senón máis ben como un proceso de aculturación. Isto supón unha ponte entre a cidade e o campo, e tamén entre países e Estados. Pero esa aculturación en sentido urbano é moitas veces homóloga e aparente, pero non determinística, os vilegos non a aceptan pasivamente, senón que a vernizan e lle poñen límites, humanizan á vila e reclaman a súa identidade. ¿En que consiste o proceso de urbanización da vila? Pois ben, este proceso leva implícito un proceso de cambio, unha nova cosmovisión e novas concepcións do tempo, o espacio e a identidade. Este

proceso afectaría tanto á vila como ao seu contorno, pero ten na vila ao seu máximo expoñente. Polo tanto non estou interpretando o urbano simplemente coma un locus cun determinado tamaño, senón como un modelo cultural de referencia que está a impoñerse no contexto cultural galego, pero sempre en diálogo coa tradición cultural específica. Mediante este xogo creativo certos aspectos da tradición tenden a permanecer e outros a desaparecer, e incluso os que permanecen poden cambiar de significado. ¿Cal sería o papel da tradición? Como mostrei, a tradición está no fondo a servir a ese proceso de urbanización operado, matizándoo culturalmente, dotándoo de especificidade cultural fronte á uniformización perseguida. Todo elo de cara a manter a identidade da vila. ¿En que vén a consistir este proceso de urbanización? O concepto de urbanización alude en primeiro lugar a unha concentración espacial de certa dimensión e densidade, en segundo lugar refírese a un sistema de valores, actitudes e comportamentos que toma como modelo a cidade e que vén a representar o prestixio do urbano e da urbanidade. A través de múltiples exemplos etnográficos, analizo como a aspiración fundamental da vila de Palas é impulsar este proceso de urbanización, que ela entende como sinónimo de modernización. Tamén vimos como esta aspiración está inmersa dentro dun proceso histórico de longa duración, e como foi fortemente impulsada, sobre todo polas elites vilegas, desde mediados do século XX.

Por unha banda, a non-urbanización e a non-modernización van seren cuestionadas duramente polos vilegos e consideradas como un anti-valor. En diversos discursos e accións sociais critican o mal estado das rúas e das fachadas dalgunhas edificacións, a sucidade das rúas, a non-construcción do polígono industrial, o retraso na aprobación das normas subsidiarias de planeamento, etc. Por outro lado, a urbanización toma como signos positivos o comercio, a industria e os servicios, índices de modernidade para os vilegos. Alén disto, a urbanidade, entendida como o conxunto de normas e valores culturais propias da cidade, é entendida como oposta á ruralidade, considerada vergonzosa nalgúns aspectos fóra dos contextos propiamente rurais e aldeanos. Neste debate entre a urbanidade e a ruralidade está triunfando a urbanidade, asociada ao prestixio do urbano. Pero este triunfo do urbano non pode ser entendido como un radical proceso de urbanización e modernización que exclúe todo tipo de perduración ou de valorización de elementos da

tradición. É dicir, a relación entre a tradición e a modernidade non consiste nun cambio unidireccional entre a tradición e a modernidade, un cambio impulsado exclusivamente desde a cidade. Na investigación, constátase certo grao de homoxeneización cultural entre a vila e a cidade, unha homoxeneización que cada día é máis hexemónica, pero os vilegos non son simples receptores pasivos dos valores urbanos nen todas as cidades e os urbanismos son iguais. Polo contrario, os vilegos son protagonistas activos do seu proxecto, con diverxencias internas e negociacións, pero sempre tratando de crear, manter e dar sentido á súa identidade. E de cara a cumprir ese obxectivo a vila integra creativamente elementos da tradición e da modernidade, máis que aferrarse dun xeito irreflexivo a todo o moderno. Esta articulación entre o pensado como tradicional e o pensado como moderno foi ben analizada etnográficamente ao estudar a horta, as relacións patrono-clientelares e o valor da terra segundo o modelo do minifundismo agrario e o modelo de planificación urbana das administracións públicas. Esa articulación é tamén ben destacada cando se estudia o futuro da vila nos imaxinarios dos mozos vilegos.

No último apartado deste capítulo 6, e despois de pasar revista aos diferentes paradigmas que describen, explican e interpretan as relacións entre o rural e o urbano (a polarización dicotómica, o continuum rural-urbano, a urbanización desconcentrada, o despoboamento-poboamento-repoboamento, a contraurbanización desde o enfoque rural, o pós-rural, o neo-rural, o rurbarano), defendo a idea de cómo a vila é unha metáfora do proceso de urbanización, un proceso no cal persiste certo ruralismo, resultando desta tensión creativa novas identidades que eu defino como “rurbanas”. Porque máis do que unha simple dicotomía, polarización ou oposición asimétrica radical, entre o rural e o urbano, penso que a interpretación máis axeitada para o caso galego é a do hibridismo cultural rurbarano. Na realidade o rural deixou, en grande medida, de ser só agrario, para submeterse á urbe global, ante a cal se adapta con capitais simbólicos específicos. É nestes encontros e desencontros entre o rural e o urbano, en canto espazos e non sociedades, que podemos inferir un modelo de relacións que nos axude a mellor entender os procesos de mudanza sociocultural.

“...A realidade é a que é: cidades que son medio aldeas e xente do campo que vive nunha realidade case de arrabaldo e suburbial...” (Xurxo Souto, en <http://www.lander.es/~lmisa/bravu2.html>)

BIBLIOGRAFÍA

- ACEVES, J.B.(1987): "The Urbanization of El Pinar", en Anthropological Quaterly vol. 60, n.º 4, pp. 189-193.
- ARIÑO, A.(1992): La ciudad ritual. La fiesta de las fallas. Barcelona: Anthropos.
- BACHELARD, G.(1967): La poética del espacio. México: F.C.E.
- BANTON, M. (comp.)(1980): Antropología social de las sociedades complejas. Madrid: Alianza.
- BATESON, G.(1990, or. 1958): Naven, un ceremonial iatmul. Xixón: Júcar.
- BAUER, R.(1983): Family and Property in a Spanish Galician Community. Michigan: Universidade de Michigan.
- BELMONTE, T.(1989): The Broken Fountain. New York: Columbia University Press.
- BERTRAND, M.J.(1981, or. 1978): La ciudad cotidiana. Madrid: IEAL.
- BETTIN, G.(1982, or. 1979): Los sociólogos de la ciudad. Barcelona: Gustavo Gili.
- BOISSEVAIN, J. e MITCHELL, J.C.(eds.)(1973): Network Analysis Studies in Human Interaction. París: The Hague.
- BRAUDEL, F.(1989): El Mediterráneo. El Espacio y la Historia. México: F.C.E.
- CARO BAROJA, J.(1981): Paisajes y ciudades. Madrid: Taurus.
- CASTELLS, M.(1971): Problemas de Investigación en Sociología Urbana. Madrid: S. XXI.
- CLIFFORD, J. e MARCUS, G.E.(eds.)(1991, or. 1986): Retóricas de la Antropología. Madrid: Júcar.
- COHEN, A.P.(1985): The Symbolic Construction of Community. London: Routledge.
- COHEN, A.P.(1987): Whalsay. Symbol, Segment and Boundary in a Shetland Island Community. Manchester: Manchester University Press.
- COHEN, A.P. e FUKUI, K.(eds.)(1993): Humanising the City?. Social Contexts of Urban Life at the Turn of The Millennium. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- COHN, B.S.(1987): An Anthropologist among the Historians and other Essays. Oxford: Oxford University Press.

- COMAROFF, J. e COMAROFF, Je.(1992): *Ethnography and the Historical Imagination*. Oxford: Westview Press.
- CONNERTON, P.(1989): *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DE TORRES LUNA, M.P. e LOIS GONZÁLEZ, R.C.(1995): "Claves para la interpretación del mundo urbano gallego", en *Anales de Geografía de la Universidad Complutense* nº 15, pp. 731-740.
- COUCEIRO DOMÍNGUEZ, E. (1990): " "Festas" y "Desafíos" en una comarca rural del sur de Galicia: Solidaridades y rivalidades poético-festivas en la representación simbólica de dos niveles de identidad comunitario-vecinal", en *CEG* nº 104, pp. 299-311.
- DEL VALLE, T. (1997): *Andamios para una nueva ciudad. Lecturas desde la antropología*. Madrid: Cátedra.
- DOUGLAS, M.(1991, or. 1966): *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: S. XXI.
- DURÁN VILLA, F.R. e outros(1986): *Viveiro. Achegamento á realidade dun núcleo urbano galego*, Santiago: Xunta de Galicia.
- FABIAN, J.(1983): *Time and the Other. How Anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- FEIXA, C.(1993): *La ciudad en la antropología mexicana*. Lleida: Universitat de Lleida.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A.(1984): *Antropología de un viejo paisaje gallego*. Madrid: S. XXI.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A.(1987): *Gallegos ante un espejo. Imaginación antropológica en la historia*". Sada (A Coruña): Edicións do Castro.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A.(1990): "Betanzos ciudad: Materialidad, Fantasía y Lógica del Territorio", en GONZÁLEZ REBOREDO, X.M. e FERNÁNDEZ DE ROTA, X.A.(coord.): *Identidade e Territorio*. Santiago: Consello da Cultura Galega, pp. 145-160.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A.(dir.)(1992): *Espacio y vida en la ciudad gallega*. A Coruña: Universidade da Coruña.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A E IRIMIA FERNÁNDEZ, M. P.(1998): *Los protagonistas de la economía básica. La vanguardia ganadera y la casa en el Este de la provincia de A Coruña*. A Coruña: Deputación Provincial da Coruña.

- FERNÁNDEZ-MARTORELL, M.(ed.)(1988): Leer la Ciudad. Barcelona: Icaria.
- FERNÁNDEZ-MARTORELL, M.(1996): Creadores y vividores de ciudades. Ensayo de Antropología Urbana. Barcelona: EUB.
- FERNÁNDEZ MARTORELL, M. (1997): Antropología de la convivencia. Manifiesto de antropología urbana. Madrid: Cátedra.
- FIDALGO SANTAMARINA, J.A.(1988): Antropología de una parroquia rural. Ourense: Caixa Rural.
- FORTUNA, C. (ed.)(1997): Cidade, cultura e globalização. Oeiras: Celta.
- FOX, R. (1977): Urban Anthropology. Cities in their cultural settings. New Jersey: Prentice-Hall.
- GADAMER, H.-G.(1992): Verdad y Método II. Salamanca: Sígueme.
- GÁRATE CASTRO, L.(1995): "Identidad y Patrimonio. Semántica espacial de la Alameda de A Guarda", en Revista de Antropología Social nº 4, pp. 57-81.
- GÁRATE CASTRO, L. (1998): Los sitios de la identidad. El Bajo Miño desde la antropología simbólica. A Coruña: Universidade da Coruña.
- GARCÍA DE LEÓN, M.A.(ed.)(1996): La ciudad y el campo (Sociedad rural y cambio social). Madrid: Ministerio de Agricultura.
- GARCÍA DE LEÓN, M.A.(1996): "El rurbanismo o las transformaciones del campo español", en Fundamentos de Antropología n.º 4 e 5, pp. 221-229.
- GARCÍA GARCÍA, J.L.(1978): Antropología del Territorio. Madrid: Taller de Ediciones JB.
- GEERTZ, C.(1987, or. 1973): La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa.
- GELL, A.(1992): The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images. Oxford: Berg.
- GIDDENS, A.(1995, or. 1991): Modernidad e identidad del yo. Barcelona: Península.
- GOFFMAN, E.(1979, or. 1971): Relaciones en público. Madrid: Alianza.
- GONDAR PORTASANNY, M.(1993): Crítica da razón galega. Vigo: A Nosa Terra.
- GOTTDIENER, M. e LAGOPOULOS, A. Ph.(eds.)(1986): The City and the Sign. New York: Columbia University Press.
- GOTTDIENER, M. (1988): A produção social do espaço urbano. São Paulo: EDUSP.

- HANNERZ, U.(1986, or. 1980): Exploración de la ciudad. Madrid: F.C.E.
- HANNERZ, U. (1998): Conexiones transnacionais. Madrid: Cátedra.
- HERZFELD, M.(1991): A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town. New Jersey: Princeton University Press.
- ITURRA, R.(1988): Antropología Económica de la Galicia Rural. Santiago: Xunta de Galicia.
- KENNY, M.(1961): A Spanish Tapestry. Town and Country in Castile. London: Cohen and West.
- KENNY, M. e KNIPMEYER, M.C.(1991, or. 1983): "Investigación urbana en España: Visión retrospectiva y prospección", en PRAT, J.; MARTÍNEZ, U.; CONTRERAS, J. e MORENO, I.(eds.): Antropología de los Pueblos de España. Madrid: Taurus, pp. 324-342.
- LEACH, E.(1978, or. 1976): Cultura y Comunicación. La lógica conexión de los símbolos. Madrid: S. XXI.
- LEFEBVRE, H.(1971, or. 1970): De lo rural a lo urbano. Barcelona: Península.
- LISÓN ARCAL, J.C.(ed.) (1993): Espacio y Cultura. Madrid: Coloquio.
- LISÓN TOLOSANA, C.(1971): Antropología social en España. Madrid: S. XXI.
- LISÓN TOLOSANA, C.(1981, or. 1974): Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega. Madrid: Akal.
- LISÓN TOLOSANA, C.(1979): Antropología Cultural de Galicia. Madrid: Akal.
- LISÓN TOLOSANA, C.(1980): Invitación a la Antropología Cultural de España. Madrid: Akal.
- LISÓN TOLOSANA, C.(1983): Antropología Social y hermeneútica. Madrid: F.C.E.
- LOIS GONZÁLEZ, R.C.(1988): A Gandería na Ulloa. Repercusións nas paisaxes agrarias. Santiago: Xunta de Galicia.
- LOIS GONZÁLEZ, R.C.(1993): "Problemas para a delimitación dos espacios urbanos e rurais", en A.G.H.(editora): Concepcións Espaciais e Estratexias Territoriais na Historia de Galicia (Actas da I Semana Galega da Historia). Santiago: Tórculo, pp. 201-221.
- LOIS GONZÁLEZ, R.C. e DE TORRES LUNA, M.P.(1995): "Las periferias urbanas de Galicia", en Anales de Geografía de la Universidad Complutense nº 15, pp. 435-444.

- LOIS GONZÁLEZ, R.C.(1996): "As novas formas de urbanización", en VÁZQUEZ VARELA, J.M. e outros (eds.): A Guerra en Galicia/ O Rural e o Urbano na Historia de Galicia. Santiago: A.G.H., pp. 451-485.
- LÓPEZ ALSINA, F.(1976): Introducción al fenómeno urbano medieval gallego a través de tres ejemplos: Mondoñedo, Ribadeo y Vivero. Santiago: Universidade de Santiago.
- LORENZO FERNÁNDEZ, X.(1982, or.1979): A Casa. Vigo: Galaxia.
- LORENZO FERNÁNDEZ, X.(1979): Etnografía. Cultura Material. Madrid: Akal.
- LYNCH, K.(1984, or. 1960): La imagen de la ciudad. Barcelona: Gustavo Gili.
- LYNCH, K.(1985, or. 1981): La buena forma de la ciudad. Barcelona: Gustavo Gili.
- MCDONOUGH, G.W.(1989): Las buenas familias de Barcelona. Historia social de poder en la era industrial. Barcelona: Omega.
- MAIRAL BUIL, G.(1995): Antropología de una ciudad. Barbastro. Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología.
- MAIRAL BUIL, G. (1998): "La vecindad inmediata como espacio cultural", en PEREIRO PÉREZ, X.; CASTRO SEIXAS, P. E MOTA SANTOS, P. (coords.): Cultura e Arquitectura. Incursións antropolóxicas no espacio construído. Santiago de Compostela: Editorial Lea, pp. 169-186.
- MAIRAL BUIL, G. (1998): "L'Antropologia urbana en perspectiva", en Revista de Etnologia de Catalunya, nº 12, pp. 16-27.
- MARIÑO FERRO, X.R.(1987): Las romerías, peregrinaciones y sus símbolos. Vigo: Xerais.
- MARTINOTTI, G. (1993): Metropoli, la nuova morfologia sociale della città. Bologna: Il Mulino.
- MORENO FELIU, P.S.(1979): Análisis del cambio en las sociedades campesinas. Un caso de estudio: Campo Lameiro (Pontevedra). Madrid: Fundación Juan March.
- MOORE, H.L.(1986): Space, Text and Gender: an Anthropological Study of the Markwet of Kenya. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'NEILL, B.J.(1984): Proprietários, Lavradores e Jornaleiras: Desigualdade Social numa Aldeia Transmontana 1870-1978. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- PARKIN, D.(ed.)(1982): Semantic Anthropology. London: Academic Press.

- PEREIRO PÉREZ, X.(1995): Narracións orais do concello de Palas de Rei. Santiago: Sotelo Blanco.
- PEREIRO PÉREZ, X. (1997): Entre Galicia e Asturias. Antropoloxía da identidade e da alteridade. Santiago de Compostela: Edicións Lea.
- PEREIRO PÉREZ, X., CASTRO SEIXAS, P. e MOTA SANTOS, P. (coords.) (1998): Cultura e Arquitectura. Incursións antropolóxicas no espacio construído. Santiago de Compostela: Edicións Lea.
- PINA-CABRAL, J.(1989, or. 1986): Filhos de Adão, Filhas de Eva. A visão do mundo camponesa no Alto Minho. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- PITT-RIVERS, J.(1971, or. 1961): Los hombres de la Sierra. Barcelona: Grijalbo.
- PRATS I CANALS, Ll. e INIESTA I GONZÁLEZ, P.(coords.)(1993): El Patrimonio Etnológico, VI Congreso de Antropología. Tenerife: Asociación Canaria de Antropología.
- PUJADAS, J.J. e BARDAJÍ, F.(1987): Los barrios de Tarragona. Una aproximación antropológica. Tarragona: Ajuntament de Tarragona.
- RIEGL, A.(1987, or. 1903): El culto moderno a los monumentos. Madrid: Visor.
- ROBERTS, B.(1978): Cities of Peasants. Explorations in Urban Analysis. Illinois: Edward Arnold.
- RODRÍGUEZ CAMPOS, J. e GONZÁLEZ REBOREDO, J.M.(1990): Antropología y etnografía de las proximidades de la Sierra de Ancares. Lugo: Deputación Provincial de Lugo.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, R. (1997): La urbanización del espacio rural en Galicia. Barcelona: Oikos-tau.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, R. (1999): De aldeas a ciudades. Urbanismo e xeografía das vilas galegas. Vigo: Ir indo.
- ROGERS, A. e VERTOVEC, S.(eds.)(1995): The Urban Context. Ethnicity. Social Networks and Situational Analysis. Oxford: Berg.
- ROSSI, A.(1982): La Arquitectura de la Ciudad. Barcelona: Gustavo Gili.
- RUMBO TORRES, M. (1999): As Pontes. Tradición y Modernidad: Estrategias Identitarias y Expresiones Simbólicas. Ferrol: Universidade da Coruña-Facultade de Humanidades.
- SAHLINS, M.(1989, or.1985): Islas de Historia. Barcelona: Gedisa.
- SÁNCHEZ PÉREZ, F.(1989): La liturgia del espacio. Madrid: Nerea.

- SANMARTÍN ARCE, R.(1993): Identidad y Creación. Horizontes culturales e interpretación antropológica. Barcelona: Humanidades.
- SENNETT, R.(1978, or. 1974): El declive del hombre público. Barcelona: Península.
- SIGNORELLI, A. (1999, or. 1996): Antropología urbana. Barcelona : Anthropos.
- SILVANO, F.(1996): Territórios da Identidade. Oeiras: Celta.
- SILVANO, F. (2001): Antropologia do Espaço. Uma introdução. Oeiras: Celta.
- SOUTHALL, A.(ed.)(1973): Urban Anthropology. Cross-Cultural Studies of Urbanization. London: Oxford University Press.
- TABOADA CHIVITE, X.(1972): Etnografía Galega (Cultura Espiritual). Vigo: Galaxia.
- TENORIO, N.(1982, or. 1914): La Aldea Gallega. Vigo: Xerais.
- THOMPSON, P.(1988, or. 1978): La voz del pasado. Historia oral. Valencia: Alfons el Magnànim.
- TURNER, V.(1980, or. 1978): La selva de los símbolos. Madrid: S. XXI.
- TURNER, V.(1988, or. 1969): El proceso ritual. Madrid: Taurus.
- TURNER, V.(1993, or. 1986): Antropologia della performance. Bologna: Il Mulino.
- VELASCO, H.M.(coord.)(1982): Tiempo de Fiesta. Madrid: Tres-Catorce-Dieciséte.
- VELHO G.(1989, or. 1973) A utopia urbana, um estudo de antropologia social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- VELHO O.G.(compilador)(1979) O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Zahar editores.
- VILLARES PAZ, R.(coord.)(1986): La ciudad y el mundo urbano en la historia de Galicia. Santiago: Tórculo.
- VILLARES PAZ, R.(1995, or. 1985): Historia de Galicia. Madrid: Alianza.
- VOYÉ, L. e RÉMY, J.(1995, or. 1981): La ciudad, ¿hacia una nueva definición?.(Traducción inédita de Idoia Etayo Macazaga).
- VV.AA.(1990): El Espacio Privado. Cinco siglos en veinte palabras. Madrid: Ministerio de Cultura.
- WHITE, H.(1992, or. 1973): Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX. México: F.C.E.

- WHYTE, W.H.(1988): City. Rediscovering the Center. New York: Doubleday.
- WEBER, M. (1987): La ciudad. Madrid: La Piqueta.
- WOLF, E.R.(1971): Los campesinos. Barcelona: Labor.
- ZÁRATE MARTÍN, A.(1991): El espacio interior de la ciudad. Madrid: Síntesis.