

A formación teórica de D. XAQUÍN LORENZO

Francisco Calo Lourido.

Asociación de Amigos do Museo e Castro de Viladonga

Neste ano, dedicado a honrar a D. Xaquín, a estudar a súa obra, a coñecelo máis intensamente para mellor situalo no lugar que lle corresponde como home, como galego e como investigador, volvemos tropezar co desdén da Academia que, no mellor dos casos, o considera unha boa persoa que recolle moitos datos; pero que non foi o que ela entende por un científico. De Bronislaw Malinowski para atrás non paga a pena nin falar, e mesmo resulta magoante que os sistemas de parentesco, tan no cerne da antropoloxía, se deban a un tal Lewis Henry Morgan (1818-1881), que non era máis ca un xurista americano, moi rico, pero só un avogado que, ó defender un preito a favor dos iroqueses e ter que se desprazar ás súas terras, se entusiasmou coa estrutura familiar que aqueles tiñan.

Os homes do Seminario de Estudos Galegos e, por suposto, os superviventes da xeración Nós eran, bioloxicamente, froito dun tempo e a súa formación estaba alicerzada nuns presupostos metodolóxicos compartidos en Centroeuropa, Francia, Italia, Portugal... Cousa diferente é que, a partir da segunda ou terceira década do século XX, xurdisen novas escolas, novos enfoques metodolóxicos, que, igualmente, irán

sendo criticados e substituídos por outros ata chegar á situación actual, situación que, como case sempre adoita acontecer, en Galicia, no eido das ciencias sociais, se resolve en epigonismos, con toda a carga que esta verba carrega. Vexamos, pois, coa brevidade que un artigo esixe, cales foron as fontes metodolóxicas nas que, non só D. Xaquín, senón tódolos membros da súa xeración, beberon con maior ou menor intensidade. Certamente, algúns deles, os que, coma el, chegaron na súa peripécia vital ata as fins de século, tiveron diante outros paradigmas; pero non lles dicían nada. A súa idea de Galicia era aquela e o resto non lles interesou ou, por dicilo con verbas do bo etnógrafo e amigo González Reboredo, dedicadas a Bouza-Brey: “Como se pode apreciar na relación anterior e, como, por outra parte, era de esperar, pesaron pouco na obra de Bouza os antropólogos funcional-estruturalistas tanto británicos como franceses (Durkheim, Mauss, Radcliffe-Brown, etc.) e tamén sucede o mesmo cos etnólogos americanos do seu tempo, o que se podería explicar pola dificultade de acceder ós seus escritos, pero tamén, e sobre todo, porque as súas teimas estaban arredadas destes enfoques” (GONZÁLEZ REBOREDO, 1994: 39).

Imos facer un breve percorrido para ver como estaba a situación en España, na primeira metade do S. XX. Veremos logo que pasaba en Europa, principiando polo Romanticismo alemán, seguindo polo Historicismo ou Evolucionismo, a reacción do Difusionismo coa Escola Histórico-Cultural e remataremos co método Palabras e Cousas. Todo o anterior conforma os inicios da Antropoloxía e aí están tódalas influencias meto-



dolóxicas que afectaron ós homes do Seminario de Estudos Galegos e, en maior ou menor medida, a D. Xaquín.

Precedentes galegos e españois

A procura e defensa da personalidade de Galicia podemos rastrexala perfectamente no século XVIII, co Padre Sarmiento, no Romanticismo decimonónico e, sobre todo, a partir do Rexurdimento¹. Con intencións diferentes, luces dispaes e métodos ou ferramentas diversas, poderíamos citar aquí nomes como Vereza y Aguiar, Barros Sivelo, Vicetto, López Ferreiro, Xoán Manuel Pintos, Rosalía, Pondal, Curros e, como non, Murguía². A herdanza que todos eles deixaron á Xeración Nós e ó Seminario de Estudos Galegos foi, para o que agora nos ocupa, un fondo amor por Galicia, unha certeza da súa singularidade como pobo, una, para eles, evidencia duns antepasados celtas e unha necesidade de coñecer a nosa historia para así entender o noso presente. Entre estes persoeiros e a xeración de D. Xaquín son coñecidos os traballos de GARCÍA

RAMOS (1912), TENORIO (1982), RODRÍGUEZ LÓPEZ (1974), etc.³

En 1846, William John Thoms acuña o neoloxismo de orixe saxón *folklore*, ou saber (*lore*) do pobo (*folk*). Engloba aquí tódolos aspectos da cultura popular: cancións, danzas, xogos, utensilios, romarías, etc. e significa tanto o saber do pobo como o seu estudo. En 1878, fúndase a *Folklore Society* en Londres e, tres anos despois, o compostelán Antonio Machado y Álvarez⁴, pai de Manuel e Antonio, despois de crear “El Folklore Andaluz”, constitúe unha federación chamada “El Folklore Español”. En Galicia, baixo o impulso e dirección de D^a Emilia Pardo Bazán, fúndase, en 1883, “El Folklore Gallego” que, como ela mesma dixo na inauguración (I/II/1884), ten como obxectivo: “salvar esas tradicións que se pierden, esas costumbres que se olvidan y esos vestigios de remotas edades que corren peligro de desaparecer para siempre” (PARDO BAZÁN, 1884: 9)⁵. Seguindo unha práctica habitual do século XIX e primeiras décadas do XX, esta sociedade galega vai

elaborar un completísimo cuestionario en VIII apartados sobre temas como crenzas, festas, costumes, etc. Outro cuestionario, neste caso feito polo Ateneo de Madrid, foi reeditado hai poucos anos cun estudo preliminar de González Reboredo e unhas anotacións de Mariño Ferro (Cfr. ATENEO DE MADRID, 1990).

Romanticismo alemán

Johann Gottfried Herder (1744-1803), discípulo de Kant e estudoso de moi diversas nacións, propugna a idea de que cada unha delas ten un xeito de ser único e distinto. Hai algo que as distingue necesariamente, e ese algo, explícito, en 1774, no seu *Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit* (“Outra filosofía da historia da humanidade”) será o *Volksgeist*, que podemos traducir por espírito do pobo, por xenio nacional. Segundo Herder e o idealismo alemán, as nacións son un fenómeno inconsciente e involuntario, son algo obxectivo vivificado por esa alma, ese espírito que transita por elas ó longo dos séculos e mantén o corpo nacional. O *Volksgeist* manifésta-

¹Remito a un traballo breve, pero que serve de erudito guión para quen queira ampliar esta cuestión desde a antigüidade ata hoxe (FILGUEIRA, 1994: 9-14).

²Sobre a antropoloxía romántica en Galicia, podese consultar RODRÍGUEZ CAMPOS (1994: 41 ss.)

³Pódese ver un relatorio de autores en TABOADA (1972: 11-14) ou, moito máis amplo, en OTERO (1979). Nun traballo, en prensa, no Boletín da Real Academia Galega, analizo tódolos investigadores galegos e portugueses que, no eido da etnografía mariñeira, puideron ter sido coñecidos por D. Xaquín e, de feito, un deles (RODRÍGUEZ SANTAMARÍA: 1911 e 1923) serviulle de moita axuda.

⁴A voz “Folklore” tivo un tratamento espléndido na Gran Enciclopedia Gallega (GONZÁLEZ, s/d: 124-131). Este mesmo autor deu a coñecer a partida de bautismo de Antonio Machado y Álvarez na igrexa de Santa María Salomé de Santiago (GONZÁLEZ, 1998: 121-132).

⁵Sobre a Condessa de Pardo Bazán e o nacemento do folclore en Galicia, véxase FRAGUAS (1974-75: 55 ss).

se nas tradicións dos iletrados, no “saber do pobo”, no *Volkskunde* ou folclore. Non é este o intre de falar das bases teóricas do nacionalismo galego⁶, pero podo lembrar que para o pai da “Teoría do Nacionalismo”, cando describe o *Sammlung für deutsche Folkskunde* (“Colección de folclore alemán”) no seu Mitteleuropa, a alma rural e “protoplasma e protoforma a un tempo de toda cultura” (RISCO, 1984: 210).

Os irmáns Grimm, Jacob (1785-1863) e Wilhelm (1786-1859), formados en dereito, profesores e iniciadores da lingüística e da filoloxía con criterios científicos modernos, empregaron, en 1812, o termo *Volkskunde*, ó se referir ás coleccións de contos que andaban a recoller. Son autores de grande número de publicacións, das que só cito *Kinder und Hausmärchen*, á letra “Nenos e contos caseiros”, en tres volumes (1812-1814), por ser estes contos para nenos un xeito seguro de afianzar e facer perdurable unha tradición viva que, se non se recollía, desaparecería. Novamente estamos diante da manifestación do xenio do pobo, do *Volksggeist*, e os irmáns Grimm, homes politicamente comprometidos, son conscientes do valor do conto popular na afirmación

dunha conciencia nacional. *Hänsel und Gretel*, sen dúbida, é un conto para nenos, pero é moito máis ca iso; e así, os irmáns Grimm xogaron un papel esencial na creación do sentimento de unidade, da certeza de ser un único pobo, do ambiente que levaría á creación da nación alemá.

Evolucionismo

A segunda metade do século XIX estivo toda ela, desde a bioloxía á historia ou á socioloxía de Herbert Spencer (1820-1903), moi influída e, aínda mellor sería dicir, imbuída de evolucionismo. Empregou Spencer, antes que Darwin, a verba “evolución”, así como a expresión “supervivencia dos máis aptos”. Esta corrente metodolóxica foi a que levou ós lingüistas, seguindo ó zoólogo Alfred Cort Haddon (1855-1940), a procurar, rastrexando retrospectivamente, a orixe de todas e cada unha das palabras, ata chegar a descubrir “como si dijéramos el significado que Dios le ha dado” (GOMBRICH, 1980: 279-283). Aínda que algúns o pretendieron, non chegaron a tanto, pero, camiñando polas pólas, reforzaron o tronco do que, moitos anos antes, concretamente en 1813, o médico Thomas Young (1773-1829) acuñou

como indoeuropeo. Igualmente, o pensamento etnolóxico, que se está a desenvolver agora, aparecerá centrado polo evolucionismo. O que se pretendía era atopar unha secuencia das diferentes fases ou etapas polas que foi pasando a humanidade ata chegar ó seu máximo evolutivo, que, por suposto, se correspondía co nivel ó que chegara a sociedade vitoriana. O interese de Sir John Lubbock (1834-1913) centrouse nos aspectos culturais e, sobre todo, relixiosos, detectando seis estadios (ateísmo, fetichismo, naturalismo, xamanismo, idolatría ou antropomorfismo e idea de Deus ou deísmo) que serían matizados por Edward Burnett Tylor (1832-1917), quen, ó dar unha grande importancia á alma, incorpora o animismo ou “teoría de las almas (que) constituye el principio de que surgen los varios sistemas de espíritus y dioses en las religiones bárbaras y antiguas...” (TYLOR, 1973: 437). Preocúpase igualmente polos máis diversos aspectos culturais, como a covada⁷, a evitación da sogra, etc. e débese a el o termo “survival” (supervivencia) no senso de elemento cultural dunha fase máis antiga presente noutra máis recente. Lémbrese que a verba foi empregada primeiramente, aínda que cun senso

⁶Nun traballo recente fago un resumo desta cuestión, ó tempo que un manifesto persoal político con respecto ó Museo do Pobo Galego (CALO, 2004: 33-37)

⁷A covada, institución ou práctica que consiste na simulación do home das dores do parto e na súa permanencia no leito, cando a súa muller ten un fillo, aparece espallada por América do Sur, África, Asia e norte da Península Ibérica, onde foi citada por Strabón. Hai indicios desta práctica en Galicia (Cfr. TABOADA, 1972: 22). Procede a palabra do francés *couvade* (*couver* = chocar) e figura en moitos traballos etnográficos galegos, pero non figura nos dicionarios, agás na *Gran Enciclopedia Galega*.

diferente, por Spencer, e que logo sería unha das claves do evolucionismo biolóxico. Foi Tylor tamén o introdutor dos estudos antropolóxicos na universidade, ó ser nomeado profesor en Oxford en 1896.

O devandito L. H. Morgan, máis centrado nas institucións sociais e nos sistemas de parentesco, fixo unha outra división da humanidade en tres fases tamén consecutivas (salvaxismo, barbarie e civilización) subdivididas cada unha delas en antiga, media e recente; ía así, cunha mecánica absolutamente determinista, no máis puro evolucionismo, do máis simple e primitivo ó máis complexo e cultivado. Influíu en investigadores da talla de Marx ou de Engels (Cfr. As Orixeas da Familia, da Propiedade Privada e do Estado) e hoxe volve a ser recoñecido e mesmo posto en valor por antropólogos como Marvin Harris. E un membro da antropoloxía social británica, Meyer Fortes, nacido en África do Sur, en 1906, chegou a dicir que os seus traballos poden ser considerados como “o documento fundamental da teoría estrutural moderna da Antropoloxía Social” (FORTES, 1969: 15)⁸.

Temos que citar agora a Sir James George Frazer (1854-1941), un dos últimos grandes evolucionistas, home erudito e autor dunha obra moi reeditada, traducida e conseguintemente coñecida, como é *The Golden Bough*⁹, considerada en Gran Bretaña como a “Biblia dos tempos modernos”. Para Frazer, as crenzas e as supersticións son, no século XX, as supervivencias dos estadios precientíficos da humanidade. Para chegar a isto, empregou exhaustivamente o método comparativo e formulou unha nova clasificación ou periodización evolutiva do pensamento humano, que pasaría por tres estadios: maxia, relixión e ciencia. Esta clasificación foi empregada, con máis ou menos intensidade, por investigadores galegos como D. Vicente Risco e D. Xaquín.

O evolucionismo e, máis concretamente, a obra de Morgan, sufríu fortes críticas, encabezadas polo alemán, asentado nos EE.UU., Franz Boas (1858-1942) e incrementadas polo seu discípulo americano, pero de ascendencia austríaca, Robert M. Lowie (1883-1957). Ámbolos dous desenvolveron os seus traballos de campo, entre outros grupos, cos

indios Chinook ou Crow, respectivamente. Morgan e, conseguintemente, o evolucionismo, foi acusado de esquematismo analítico, de tentar abarcar e relacionalo todo, de excesivo linealismo, de apriorismo dos esquemas evolutivos, de pura especulación, baseándose en datos non verificables, etc. A intensidade de moitas das críticas, tanto pasadas como presentes, permiten dubidar da intención real e do branco das mesmas, semellando que podemos estar diante do caso familiar de “fáloche fillo, enténdeme nora”. Non perdamos de vista a asunción do evolucionismo por parte de Marx e Engels e a importancia mundial que acadou o pensamento socialista. Por iso, autores como Leslie A. White (1900-1974), que non acepta que o crismen de neoevolucionista, senón de verdadeiro evolucionista, fixeron notar que, moitas veces, o que realmente se está a atacar non é tanto a Morgan canto ó marxismo e ó propio evolucionismo (lembramos que, aínda nestes tempos, hai territorios nos EE.UU. nos que Darwin perde diante da Biblia por goleada, nas propias escolas).

⁸Esta cita foi tomada dunha obra que resume, cunha grande claridade, a evolución das ideas e dos grandes temas, despois de estudar os homes que fixeron avanzar os estudos antropolóxicos (BERNARDI, 1982). Outros datos de tipo xeneralista que aparecen neste meu artigo foron tomados da mesma fonte, así como de manuais moi útiles para completar un nome ou unha data, do tipo de FAVROD (1977), PANOFF e PERRIN (1973) ou MOUTINHO (1980).

⁹Cito pola edición española que teño a man: FRAZER (1997), facendo constar que a primeira edición foi en inglés, en 2 volumes, en 1890, seguida por outra monumental, en 12 volumes, en 1907-1914, e abreviada por el mesmo, en 1944, edición esta da que proceden tódalas españolas.

Nun traballo xustificativo dos enfoques metodolóxicos de D. Fermín Bouza Brey, feito por un seu fillo, dise que “agora estamos nunha etapa en que aquel evolucionismo, aquel historicismo se recupera completamente... A Antropoloxía e a mesma historia pasan por períodos diversos que, observados dende as ciencias sociais que eu practico, se podían resumir en tres períodos. Un que é o que corresponde a esta xente da xeración do meu pai, que é o período historicista ou evolucionista; o período posterior que é a crítica das metodoloxías estruturais ó evolucionismo, e o último movemento complexo e moi interesante que podíamos denominar co adxectivo máis usado de cognitivo. As ciencias cognitivas dentro de tódalas ciencias sociais”¹⁰. Segue a dicir que a crítica que se lle pode facer a certas interpretacións historicistas da xeración de seu pai é que non son verificables, “so responden a un intento de establecer relacións de causalidade entre diversas calas temporais nos estudos e polo tanto todo o que ocorre ten que ver co que ocorreu nalgún momento. Isto, que no caso da antropoloxía se refire ó concepto de supervivencia

(entre outros), é dicir, a existencia de restos mentais dunha cultura noutra, foi moi criticado no seu momento, pero non agora” (BOUZA, 2001: 180-181).

Dado que non é a miña intención, nin este o lugar, de facer unha historiografía da antropoloxía, nin tan sequera un resumo da mesma, senón tan só amosar a bagaxe intelectual da que partiu D. Xaquín para facer as súas investigacións, remato co evolucionismo, citando algúns dos autores –americanos- que xa desde as últimas décadas do pasado século o veñen reivindicando e poñendo en valor, caso de Julian Steward (1902-1972), un dos iniciadores da ecoloxía cultural, Leslie A. White, Marshall Sahlins, Elman Service, Morton Fried, George P. Murdock, Eric Wolf ou Marvin Harris, posiblemente o máis coñecido polo público non iniciado e para quen “a ecología cultural equivale ao materialismo cultural” (BERNARDI, 1982: 225). Hai anos, foi tamén moi manexado en España o libro *Os campesiños* de Wolf. Todos eles, con máis ou menos forza, reclaman a validez do evolucionismo e teñen como refe-

rente común a importancia que dan á ecoloxía na evolución cultural.

Todo o longo parágrafo anterior, con autores que posiblemente non foran coñecidos ou, cando menos, non foron manexados por D. Xaquín, foi traído aquí para facer ver que non podemos desprezar sen máis os vellos métodos do XIX, a non ser que desmontemos tamén ós autores que veño de citar, os máis deles aínda en plena produtividade científica. As metodoloxías son imprescindibles para ter unha coherencia na investigación e na exposición dos resultados, pero a guerra entre elas, sen negar que as pode facer perfeccionar e frutificar, non adoita ser máis que unha defensa escolar, en ocasións agradecida, noutras servil ou alimenticia. Se non podo facer caso ás críticas que desde Inglaterra (e a España satélite) se fixeron e se fan ó evolucionismo, tampouco podo tomar moi en consideración as que estes mesmos críticos recibiron dos antropólogos postmodernos, como cando Geertz dixo que “los filósofos de Oxford recurren a cuentitos” (GEERTZ, 1995: 31). Tampouco é iso.

¹⁰Non afecta ó discurso que Bouza remate enfatizando o movemento “cognitivo”, pero todo antropólogo sabe que esa non é a fin do camiño e que mesmo Stephen Tyler, un dos membros máis significados do cognitivismo formalista, defensor do paradigma de Goodenough contra os ataques de Marvin Harris, se convertiu nun dos máis destacados antropólogos postmodernos, debéndose a el a tan empregada verba. Moi na liña da postmodernidade, chegou a dicir: “Los antropólogos –proclama Tyler, excluyendo implícitamente a los posmodernos- son víctimas de una especie de enfermedad mental que surge del sentimiento de culpa generado por fingir hacer lo que saben que no puede hacerse. Debemos buscar nuevas formas del discurso –dice- dedicadas más a la honestidad que a la verdad” (REYNOSO, 1996: 46). Unhas páxinas máis adiante, Reynoso pregúntase se é posible honestidade sen verdade.

Escola Histórico-Cultural.

A reacción contra o linealismo, apriorismo e subxectividade na escolla dos feitos etnográficos do método evolutivo vai facer brotar, nas derradeiras décadas do século XIX, o que coñecemos como difusionismo, que terá diferentes características, segundo os países. Non é agora de interese analizar autores británicos como Grafton Elliot-Smith (1871-1937) ou o seu discípulo William James Perry e a excesiva importancia que deron á antiga civilización exipcia, contribuíndo así ó desprestixio propio e suscitando frases sarcásticas como a de Peake, cando dicía que lle resultaba difícil contemplar o mundo a través dun perryscopio¹¹. Si cómpre pasar ó continente e, concretamente, á escola difusionista alemá para quen “a antropología é historia e não evolução” (BERNARDI, 1982: 183) e, conseguintemente, adóptase o método crítico da historiografía clásica e toma o nome de *Kulturhistorische Schule* (Escola Histórico-Cultural,

ou, a partir do P. Schmidt, Escola de Viena).

Nos inicios desta escola, hai que situar a Friedrich Ratzel (1844-1904), naturalista, logo xeógrafo e iniciador da teoría das migracións e da antropoxeografía. El, que traballou como periodista en América Central, antes de ser profesor en Munich e en Leipzig, mantivo que tódolos pobos teñen unha historia e que é posible reconstruíla, rastrexando os movementos migratorios, que foron deixando pegadas nas culturas locais. Examinando artefactos semellantes en diferentes pobos, conclúe que iso non se debeu ó azar, senón a unha orixe común. Profundará na teoría o seu discípulo Leo Frobenius (1873-1938), quen procurará atopar elementos comúns a diferentes pobos ó longo dunha ducia de expedicións que fixo por África. Insistindo no xa iniciado por Ratzel, certificará unha orixe común as culturas africanas e de Oceanía e, se o mestre acuñou o chamado “criterio de calidade” para documentar as similitudes formais,

este chegou ó “criterio de cantidade”, valorando o número de elementos culturais que mostran esa calidade. Con isto, semellou que a investigación antropolóxica tiña algo obxectivo para traballar, distanciándose do subxectivismo evolucionista.

O conservador do Museo de Colonia, Fritz Graebner (1877-1934), aplicando técnicas museísticas de clasificación, taxonómicas, seguindo os dous criterios acuñados, chegará á formulación do que deu en chamar *Kulturkomplex* (complexo cultural, ou grupo de elementos culturais xunguidos por un elo orgánico) e, percibindo que en diferentes partes do mundo hai complexos culturais semellantes ou iguais chega á definición de *Kulturkreis* (círculo cultural). Por suposto, a razón de que existan estes complexos culturais idénticos en lugares diferentes débese, non á evolución paralela, froito da unidade psíquica da humanidade, que dirían os evolucionistas, senón ós contactos culturais, ós préstamos, á difusión, á circulación partindo dun lugar orixi-

¹¹Peake defendeu un difusionismo moderado do tipo do de Vere Gordon Childe (1892-1957), prehistoriador que, por considerar que os avances tecnolóxicos que se foron producindo levaron a cambios evolutivos revolucionarios na cultura humana, aparece como neoevolucionista nalgúns historias da antropoloxía (Cfr. MULAS, 1986: 185). Coido máis correcto consideralo un difusionista moderado ou modificado. Dicía un autor que o coñecía moi ben: “Voy a empezar por destruír una de mis propias mitologías. Como ustedes saben, yo era childeano y por tanto difusionista. Me he dado cuenta, también Gordon Childe se dio cuenta al final de su vida, que no es para ponerse así. No es que el fenicio con su maletín llegase aquí y dijese ‘miren ustedes, esto se hace así’. No. Hai cosas muy distintas y muy diferenciadas” (ALONSO DEL REAL, 1991: 183). Para explicar a postura de Childe, coido moi atinado o seguinte: “Tal vez, el hombre que más hizo por conseguir, de modo lento pero seguro, un difusionismo modificado fue Gordon Childe...”. E, no mesmo lugar, unhas páxinas antes, lemos: “No existe, naturalmente, un conflicto necesario entre esas dos teorías; como Lowie ha dicho, en el siglo XX, al referirse al Instituto Antropológico del siglo XIX, ‘la evolución (...) descansa, de modo amigable, al lado de la difusión’ (DANIEL, 1977: 90 e 83, respectivamente). Remato a xa longa nota con estas dúas frases en defensa da non oposición absoluta entre evolucionismo e difusionismo: “Pues introducir los supuestos de la emigración, la difusión y el préstamo de los rasgos culturales no equivale necesariamente a abandonar los del evolucionismo (...) sino a complicarlos”. “Para los evolucionistas culturales los nuevos supuestos no representan ninguna dificultad: de hecho, tanto Tylor como Morgan fueron difusionistas avant la lettre” (VALDÉS DEL TORO, 1994: 107-124).

nario, dun centro de difusión. Cando esta escola salte ós EE.UU., sufrirá modificacións e así veremos como os centros de difusión irán perdendo forza cara a unha periferia na que se producirán intercambios con periferias doutros centros culturais¹²; pero isto non afectou á formación dos nosos investigadores, polo que non interesa aquí. Máis atrás vimos como Tylor introduciu o concepto de “supervivencia” dentro dos parámetros evolucionistas. Tamén agora se empregará a mesma verba, pero modificando o seu senso, segundo os presupostos difusionistas. Agora as supervivencias sinalan trazos culturais que evidencian contactos históricos entre distintas sociedades ou, dito doutro modo, os círculos culturais (*Kulturkreise*) mudan e superpóñense, formando estratos que a análise histórica terá que descubrir e estudar para coñecer en profundidade a dita sociedade, do mesmo xeito que a estratigrafía é esencial para o estudo dun xacemento arqueolóxico e, por extensión, dunha cultura. As supervivencias posibilitan atopar os camiños polos que se difundiron os complexos culturais. Simplificando: hoxe somos un produto da prehistoria e pódese seguir o camiño, a marcha,

observando e estudando os obxectos materiais e os trazos culturais.

Se os criterios de calidade e de cantidade foron recibidos e celebrados como algo obxectivo para a análise, moito máis agora o concepto de supervivencia como estrato mensurable e verificable. Proba desto témola na cantidade de publicacións que levan como título *Kulturkreise und Kulturschichte in...* (Círculos culturais e estratos culturais en...). Tamén titularía así un traballo, neste caso “...en Sudamérica”, o P. Wilhelm Schmidt (1868-1954), nado en Westfalia, fundador da coñecida revista “Anthropos” (1906) e creador da Escola de Viena, onde sitúa o “Anthropos Institut”. Ata os corenta anos, investigará preferentemente no eido da lingüística e da antroploxía, na que segue decididamente a Graebner, con mellores ferramentas intelectuais, pero sen facer nunca traballo de campo; para a recolla de datos enviaba os membros da Sociedade del Verbo Divino. Obviamente, seguirá e potenciará a teoría dos *Kulturkreise*, como moi ben se aprecia na obra *Völker und Kultur* (Pobos e cultura) A súa condición de misionero fixo que se dedicara con

grande intensidade, ata a súa morte, a investigar no campo da historia das relixións, chegando a publicar 12 tomos sobre a orixe da idea de Deus (*Der Ursprung der Gottesidee*), desde 1912 ata 1955, un ano trala súa morte. A súa crítica antinazi obrigouno a trasladar a sede de “Anthropos” a Suíza, concretamente a Fribourg, onde exerceu como profesor na súa universidade. Pouco despois, 1947, aparece o seu *Rassen und Völker. Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes* (Razas e Culturas. Prehistoria e Historia do Occidente), libro polémico, radicalmente antinazi. Nos seus tomos sobre a orixe de Deus, tenta demostrar un monoteísmo primitivo e unha revelación divina inicial. Sobre todo polo segundo, foi duramente criticado, pois, empregando unha erudita e espléndida documentación etnográfica, fórzaa para chegar a esas demostracións apriorísticas. Por iso tivo que oír críticas de fanático e apoloxeta, derivadas da súa condición eclesiástica.

Alonso del Real, nun breve currículo persoal, recoñece que foi moi influído (non no aspecto confesional, matiza) polo R.P. Schmidt, pero

¹²Cando estudei os lindeiros da Cultura Castrexa, adoptei o concepto de centro cultural que se difunde cara a unha periferia, que “ten significado, razón de ser en función do centro e, unha vez asumida esta función, convértese en centro que leva implícita unha nova periferia, que á súa vez será centro e haberá outra periferia... e así podemos seguir ata que os rasgos propios e identificadores do primeiro dos centros desaparezan diante dos rasgos periféricos doutros centros dunha cultura diferente e limítrofe” (CALO, 1993: 44). En realidade, empreguei isto por vez primeira, seguindo ó antropólogo J. Mc Clancy, profesor en Oxford, na miña tese de doutoramento, publicada en 1994, pero defendida en 1991 (CALO, 1994: 48).

“luego me desprendí (aunque sigo pensando que aquello tiene grandes valores)” (ALONSO DEL REAL, 1991: s/p). Precisamente, por ser este autor un grande coñecedor da obra do P. Schmidt (como moi ben lembramos os que fomos alumnos seus) remito a un seu artigo no que, recoñecendo os erros metodolóxicos daquel, faulle unha verdadeira defensa, preferindo cargar as tintas sobre os seus discípulos, en analoxía con Marx e os “marxistas oficiais”, dos que di que fixeron “auténticas majaderías, como derivar el Amazonismo cimero o sarmático del ‘matriarcado primitivo’. Esto equivale a la virtuosa indignación de Schmidtiano de 2ª que reprochaba a aquellos indígenas oceánicos no tener la religión que les correspondía. Lo más parecido a un tonto de izquierdas es un tonto de derechas. Que conste que ni el P. Schmidt, el derechista de talento, ni V.G. Childe, el izquierdista idem, cayeron nunca en estas tonterías” (ALONSO DEL REAL, 1989: 220). Remato cunha frase, na que se condensa o que levou a aquel “tonto” discípulo a exixir unha relixión, segundo correspondía no libro, e a outros a atacar o difusionismo schmidtiano: “Una de las cosas que han arrumbado, injustamente en muchos aspectos y habrá mucho que recuperar, a la en su tiempo gloriosa escuela del Padre Schmidt, es su manía de

establecer correlaciones rígidas, casi metafísicas, entre tales o cuales horizontes etnográficos y tales o cuales estadios arqueológicos” (ALONSO DEL REAL, 1977: 45).

Palabras e cousas

En 1909 aparece unha revista chamada *Wörter und Sachen* (“Palabras e cousas”), publicándose nun suplemento da mesma, en 1921, un traballo de Wagner sobre a vida dos campesiños de Cerdeña reflectida na súa lingua. Fritz Krüger (1889-1974), cunha grande formación de xeografía lingüística, unha xa fonda experiencia de traballo de campo, unha amizade persoal con Wagner e profesor na universidade de Hamburgo, dirixirá alí o seminario de lingua e a revista *Volkstum und Kultur der Romanen*, xunto con Walter Kückler, ata que este foi expulsado polos nazis, quedando Krüger como único director. A data de aparición da revista, 1928, foi considerada a de nacemento da Escola *Wörter und Sachen*. Desde o Seminario, dedicouse a fomentar as investigacións sobre todo o territorio da Romanía, enviando discípulos a todas partes e dirixindo e publicando, nos *Hamburger Studien*, as súas teses de doutoramento (ROS, 2003: 13-41).

O método da escola, *ab initio* lingüística, baséase no imprescindible

traballo de campo, pois Krüger di que non se pode coñecer a lingua sen coñecer a vida do lugar onde ela se formou. Isto lévao necesariamente á investigación da cultura popular, de aí que pretenda estudar as palabras e as cousas que designan, describindo estas e o seu uso e, sendo posible, a súa evolución histórica. Propugna rexistrar por escrito e fotograficamente toda a cultura rural: a casa, o instrumental agrícola, tipos de utensilios, etc. O propio Krüger, que iniciou os seus traballos na Provenza, estudou na Península, concretamente nos Pirineos e no noroeste: Sanabria, Galicia e Portugal. Tamén aquí enviará a varios dos seus discípulos: Walter Ebeling investiga en Lugo; Hans Schneider traballa no Limia e será hóspede de D. Xaquín; Walter Schroeder en Fisterra, e outros en Portugal, sen falar dun membro portugués do Seminario, como Paiva Boleo, que, despois de ter sido lector en Hamburgo, xogou un grande papel, como formador de investigadores cos presupostos desta escola, na universidade de Coimbra. Por suposto, todos os alemáns, o mesmo que o mestre, foron mirados aquí como espías nazis. Trala guerra, varios foron depurados e o propio Krüger tivo que emigrar á Arxentina.

Krüger tivo contactos coa Real Academia Galega e co Seminario de

Estudos Galegos, sobre todo con D. Xaquín, que lle fixo chegar múltiples traballos dos colegas do Seminario, e con Victor Lis Quibén¹³.

A etnografía do Seminario de Estudos Galegos

Coido que mellor que falar eu, será traer aquí un feixe de frases dos propios autores, extraídas, ó chou, dalgúns dos seus traballos (e respectando sempre, como D. Xaquín esixía, a súa lingua). Velaí unhas mostras:

“En lembranza de Domitila Iglesias, costureira de Velle, que conservaba algo do vello espírito de Galicia no seu corazón enfermo” (LÓPEZ CUEVILLAS, FERNÁNDEZ HERMIDA e LORENZO FERNANDEZ (1936).

Cando D. Xaquín nos falou da súa formación, insistiu en que o xenial (o adxectivo é meu) arqueólogo López Cuevillas buscaba etnógrafos que fixeran traballo de campo e “Os que logrou, craro está, formados na súa escola, foron tamén arqueólogos, deprocatándose axiña de que entre a Prehistoria e a Etnografía

existen semellanzas que as convirten en auxiliares unha da outra, de un xeito especial en Galicia, de espírito conservador e arcaizante, que vive hoxe coas raíces afincadas no pasado e que pode aínda acrarar, polo vivir actual, o segredo de moitos achádegos arqueolóxicos.

E así Cuevillas xunguíu as dúas ciencias nunha, e atirou desta mistura interesantes ensinós” (LORENZO, 1957: 136)¹⁴.

“Enxamáis teño collido a pruma cun sentimento de amor a Galiza, un respecto de fillo, un medo case sagrado, como nistes momentos ó teimar o prólogo obrigado e necesario a unha Nova Historia da Nosa Terra” (...) “... como na Galiza, terra de viventes lembrares, se tén enxergado o tempo recorrido, con senso histórico, respondendo ó carácter de cada época, ó clima de cada unha das grandes formas e dimensións do ser da Nosa Terra no decorrer”(OTERO, 1979: V-VI).

“En todo caso, o estudo da cultura popular constituí unha ciencia de carácter histórico, que, a un tempo, é unha das ciencias auxiliares da

Historia, e unha disciplina independente. O seu método ten que ser –sin adscribirmos por esto a ningunha escola- o histórico-cultural. Niste traballo, no que o cadro da cultura popular galega hase presentar como fonte da historia, non se trata de facer un estudo etnolóxico, sinón, como acabamos de dicir, un cadro etnográfico que axude dalgún xeito á explicación da nosa historia; non hemos explicar, sinón sinxelamente describir” (RISCO, 1979: 256-257).

“Entendemos por Etnografía a ciencia auxiliar da Historia que estuda o conxunto de elementos culturais de tipo espiritual ou material dun pobo, as condicións de vida ou a súa evolución, elaborados tradizoal, popular e anónimamente”. (...) “Non hai dúbida que na conciencia popular remanecen moitos elementos míticos de caracterización máis ou menos difícil polas múltiples aculturacións atraveso dun longo período de tempo... Os costumes –xa se dixo- son fósiles ao ár que teñen que haber sofrido mutacións... Nembargantes, unha cousa é certa: *o extraordinario poder de supervivencia dos feitos relixiosos*” (TABOADA, 1972: 11 e 96).

¹³Debemos ó denso traballo de ROS (2003) algúns dos datos precedentes e, sobre todo este da relación epistolar con Lis Quibén, médico, autor dun magnífico libro sobre medicina popular galega, increíble nun home que foi membro e xefe da terrible Guardia Cívica de Pontevedra, autora de tantos crimes.

¹⁴É ben coñecida a “devotio” que D. Xaquín profesou, toda a vida, ós seus mestres. Podería tamén agora engadir que el non foi un teórico, senón, sobre todo, un home de traballo de campo, polo que as metodoloxías empregadas foron sen dúbida tomadas a traveso, sobre todo, de D. Vicente Risco, agás as pegadas da escola Wörter und Sachen que se aprecian en varios dos seus traballos e que deberon de ser aprehendidas directamente por el, co seu trato persoal con Schneider e con Krüger. Malia a súa devoción polo seu inicial mentor López Cuevillas, no podo aceptar que fora el quen xunguira etnografía e arqueoloxía. Isto mesmo facían, como praxe investigadora, desde o historicismo, tódalas escolas decimonónicas e, por suposto, a histórico-cultural.

“Mais a Terra eisixe aínda unha adicación meirande. Non abonda a cencia pra traballar por ela; quer tamén a adicación persoal e a entrega da propia vida cando é preciso.

E Fraguas atopou iste intre cando tivo que sufrir na súa carne as dentelladas da incompreensión e do odio...

Hoxe, coesa mesma adicación que non foron capaces de afogar as máis ruíns malquerenzas, aínda sabe traballar por Galicia coa adicación de sempre.

E, a fins de contas, esto é o que val e o que queda do noso paso pola vida” (LORENZO FERNÁNDEZ, 1985: 8-9).

“As cántigas son vellas manifestacións dun mundo desaparecido, transformado; hoxe non se entenderían moitas delas...” (FRAGUAS, 1985: 18)¹⁵.

Podería seguir amoreando citas e máis citas, todas elas na mesma dirección e asumindo os mesmos presupostos metodolóxicos; remato xa, traendo aquí unhas frases dun home non galego, un investigador de superiores luces que sufriu o mesmo

desprezo que os nosos etnógrafos, que ten protestado por iso e que o volve facer agora aproveitando un prólogo que fai a Bouza-Brey: “Para él, Galicia no era un campo de observación actual solamente. Galicia era una realidad histórica, dibujada, perfilada desde la Antigüedad y como otros folkloristas gallegos y portugueses procuró adentrarse en ella, buscando la conexión de lo actual con lo anterior... Nadie podrá quitarle significado con un gesto de indiferencia o desdén hacia lo pasado, lo histórico.

Ya estamos habituados a esta clase de gesticulaciones estratégicas que la mayoría de las veces consisten en desdeñar o fingir desdén por todo aquello que se ignora. Es esta la posición del paleta que se ríe ante el que llega de fuera con atuendo y talante distinto al propio” (CARO, 1982: 7-8).

.....

Se algún lector vén lendo todo o escrito desde o primeiro, non precisaría agora ningunha aclaración, pois a súa sagacidade faría innecesarios os meus comentarios. As frases precedentes sintetizan de xeito nidio as

metodoloxías ás que fixen referencia, como presentes e actuantes, nos investigadores galegos formados na primeira metade do século XX.

Os nosos etnógrafos, como os románticos alemáns, tiñan por certo que Galicia ten unha alma propia, que a vivifica e a percorre ó longo dos séculos e que se manifesta no “saber do pobo”. Os mantedores dese espírito colectivo, dese *Volksgeist*, son os labregos, os mariñeiros e os artesáns e, considerando que o mundo está a cambiar aceleradamente, cómpre recoller todo ese “saber” canto antes. Primeiro recoller á présa, logo xa o estudará quen sexa. Agora fai falla o tempo para a recolla. Pero, ¿por que esa ansia de recoller? – Porque aí está o definitorio do ser galego, a esencia. Por iso, como dixo Jorge Dias, hai que salvar “tudo aquilo que aínda é susceptible de ser salvo, para que os nosos netos, embora vivendo num Portugal diferente do noso se conservem tão portugueses como nós e capaces de manter as súas raíces culturais mergulhadas na herança social que o pasado nos legou”. E os materiais recollidos servirán para reconstruír a historia da nosa Terra, unha historia única e diferenciada, pois que o noso Pobo

¹⁵ Como acabamos de ver, no limiar de D. Xaquín, estes investigadores vivían unha vida inmersa no amor á Terra. Ata as súas dedicatorias van nesa dirección. Véxase a que D. Antonio Fraguas me fixo deste libro, o 9 de San Xoan de 1985, no pazo de Trasalba: “A Francisco Calo, que ama a Porto do Són e con él a toda Galicia para que siga amándoa. Cunha forte e garimosa aberta”. Sempre presente o amor a Galicia e algúns, que xa hai moito que deixamos de ser mozos, procuramos seguir, sen esforzo, o vieiro que nos marcaron os devanceiros e que nos enlaza co máis fondo da nosa Terra.

é igualmente único e diferenciado desde a máis remota antigüidade e así, o mesmo que defendían as escolas evolucionista e histórico-cultural, hai que prestar unha grande atención ás *supervivencias*; ver que é o que sobrevive hoxe como fósil de tempos pasados e analízalo rigorosamente. E por iso, entre nós, o mesmo que entre os membros das devanditas escolas, etnografía e arqueoloxía camiñan xuntas, axudándose mutuamente na procura da identidade, que arranca desde a Prehistoria¹⁶.

E os presupostos desta escola vienesa, que propuñan os *Kulturkreise* ou círculos culturais, é dicir, áreas que, xa fora por evolución ou por difusión, tiñan como resultante uns mesmos trazos culturais, encaixaban moi ben nos intereses investigadores dos nosos etnógrafos, ó ter asumido desde Vereá e Aguiar e, sobre todo, desde as formulacións de Murguía, a celticidade do pobo galego. Non é este o intre de valorar a certeza ou o erro da apriorística orixe celta de Galicia, senón de facer ver, e xa remato, que Risco, Otero,

Cuevillas, Bouza-Brey, D. Xaquín, Taboada, Fraguas, Filgueira... non estaban afastados, nos seus traballos, do que se facía noutras partes do mundo. A súa pretensión era traballar sobre, por e para Galicia e niso foron verdadeiros mestres e exemplo a seguir. E podo asegurar que, sen a súa existencia e sen os seus traballos, Galicia sería hoxe moito máis pobre, tanto no aspecto cultural, como no aspecto humano e, sen dúbida, malia a súa aparente “neutralidade”, no político. Fixeron ciencia e fixeron patria.

¹⁶Pódese ver unha análise indagatoria de supervivencias feita por D. Xaquín e D. Vicente Risco en GONZÁLEZ REBOREDO (1996: 33) e cómpre a consulta do seu libro sobre D. Xaquín publicado neste seu ano 2004. Como os argumentos a algúns lles parecen máis serios se veñen de Inglaterra, vexamos o que dixo un prestixioso arqueólogo, xa citado, noutro dos seus libros: “Lo mismo que la arqueología, su ciencia colateral, la antropología nació en las dos décadas que se encuentran entre 1850 y 1870. De hecho, la antropología, definida como el estudio del hombre, al menos en teoría, y en la práctica como el estudio del hombre primitivo, puede decirse que incluye ciertos aspectos de la arqueología. Esta es, al menos, la forma en que algunos pioneros de la antropología, como E. B. Tylor, la entendían y la forma en que siguen entendiéndola muchas universidades, especialmente en América, donde la arqueología prehistórica está incluida en la antropología”. (DANIEL, 1992: 125). O texto anterior foi publicado en 1966. Os nosos etnógrafos encaixarían moi ben nas tales universidades americanas.

Bibliografía

- ALONSO DEL REAL RAMOS, Carlos (1977): *Nueva sociología de la prehistoria*. Pico Sacro. Madrid.
- ALONSO DEL REAL RAMOS, Carlos (1989): “Lo vivo y lo muerto del Padre W. Schmidt”. In BERMEJO (Coord.): *Parentesco, familia y matrimonio en la historia de Galicia*. Tórculo Edicións. Santiago, pp. 217-220.
- ALONSO DEL REAL RAMOS, Carlos (1991): *La Prehistoria*. Excelentísima Deputación Provincial de Pontevedra. Pontevedra.
- ATENEO DE MADRID (1990): *Nacemento, casamento e morte en Galicia. Respostas á enquisa do Ateneo de Madrid (1901-1902)*. Col. “Textos e Documentos de Antropoloxía Cultural de Galicia”. Consello da Cultura Galega, Santiago, 21-37.
- BERNARDI, Bernardo (1982): *Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos. Perspectivas do Homem*. Edições 70. Lisboa.
- BOUZA ÁLVAREZ, Fermín (2001): “Pontearreas. Centenario”. In *Xornadas sobre Fermín Bouza-Brey*. Xunta de Galicia. Santiago.
- CALO LOURIDO, Francisco (1993): *A Cultura Castrexa*. Historia de Galicia 3. Ed. A Nosa Terra. Porto.
- CALO LOURIDO, Francisco (1994): *A Plástica da Cultura Castrexa Galego-Portuguesa*. Fundación “Pedro Barrié de la Maza, Conde de Fenosa”. Pontevedra.
- CALO LOURIDO, Francisco (2004): “¿O meu museo é etnográfico ou do pobo galego?”. In CALO (Coord.): *O Museo de Xaquín Lourenzo*. Cadernos de Pensamento e Cultura A Nosa Terra, nº 30. Vigo, pp. 33-37.
- CARO BAROJA, Julio (1982): “Prólogo”. In BOUZA-BREY: *Etnografía y Folklore de Galicia*. 2 tomos. Edicións Xerais de Galicia. Madrid, pp. 5-8.
- DANIEL, Glyn (1977): *El concepto de prehistoria*. Editorial Labor. Barcelona.
- DANIEL, Glyn (1992): *Historia de la arqueología. De los anticuarios a V. Gordon Childe*. Alianza. Ediciones del Prado. Madrid.
- FAVROD, Charles-Henri (Dir.) (1977): *A Antropologia*. Publicações Dom Quixote. Lisboa.
- FILGUEIRA VALVERDE, Xosé (1994): “A antropoloxía cultural nos estudos de Galicia. (Discurso de apertura)”. In *Actas do Simposio Internacional de Antropoloxía in Memoriam Fermín Bouza-Brey*. Consello da Cultura Galega. Vigo, pp. 9-14.
- FORTES, Meyer (1969): *Kinship and the Social Order: the Legacy of L. H. Morgan*. Rochester.
- FRAGUAS FRAGUAS, Antonio (1974-75): “La Condesa de Pardo Bazán y el Folklore”. *Revista del Instituto “José Cornide” de Estudios Coruñeses*. Nº. 10-11, A Coruña, pp. 55 ss.
- FRAGUAS FRAGUAS, Antonio (1985): *Aportacións ó Cancioneiro de Cotobade*. Publicacións da Fundación Otero Pedrayo. Ourense.
- FRAZER, James G. (1997): *La rama dorada*. Fondo de Cultura Económica de España, S.L. Madrid.
- GARCÍA RAMOS, Alfredo (1912): *Arqueología jurídico-consuetudinaria-económica de la Región Gallega*. Madrid.
- GEERTZ, Clifford (1995): *La interpretación de las culturas*. Gedisa Editorial, Barcelona.
- GOMBRICH, Ernst Haus (1980): *El sentido de orden. Estudio sobre la psicología de las artes decorativas*. G. Gili. Arte. Barcelona.
- GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé Manuel (1994): “Fermín Bouza-Brey etnógrafo e folclorista”. In *Actas do Simposio Internacional de Antropoloxía in Memoriam Fermín Bouza-Brey*. Consello da Cultura Galega, Vigo, pp. 25-40.
- GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé Manuel (1996): “A obra etnográfica de D. Xaquín Lorenzo Fernández”. In *Tecnoloxía Tradicional: Dimensión Patrimonial e Valoración Antropolóxica. Actas do Simposio Internacional In Memoriam Xaquín Lorenzo*. Consello da Cultura Galega, Santiago, pp. 21-37.
- GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé Manuel (1998): “A partida de bautismo de Antonio Machado y Álvarez, fundador do Folklore Español”. *El Museo de Pontevedra*, T. LII, Vigo, pp. 121-132.

- GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé Manuel (2004): *Vida e obra de Xaquín Lorenzo*. Ed. Galaxia, Vigo.
- GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé Manuel (s/d): “Folklore”. In *Gran Enciclopedia Gallega*. T. 13. Vitoria, pp. 124-131.
- LÓPEZ CUEVILLAS, F., FERNÁNDEZ HERMIDA, V. e LORENZO FERNÁNDEZ, X. (1936): *Parroquia de Velle*. Seminario de Estudos Galegos. Compostela.
- LORENZO FERNÁNDEZ, Xaquín (1957): “Cuevillas, etnógrafo”, In *Homaxe a Florentino L. A. Cuevillas*. Ed. Galaxia, Vigo, pp. 135-138.
- LORENZO FERNÁNDEZ, Xaquín (1985): “Limiar”. In FRAGUAS FRAGUAS, A.: *Aportacións ó Cancioneiro de Cotobade*. Publicacións da Fundación Otero Pedrayo, Ourense, pp. 7-9.
- MOUTINHO, Mário (1980): *Introdução à Etnologia*. Imprensa Universitária, nº 17. Editorial Estampa. Lisboa.
- MULAS DIEZ, José Gabriel (1986): “El desarrollo de las teorías antropológicas. El evolucionismo en la antropología”. In *Las Razas Humanas*. T. 4. Instituto Gallach. Ediciones Océano-Exito, S.A. Barcelona, pp. 169 ss.
- OTERO PEDRAYO, Ramón: (1979): “Prólogo”. In OTERO (Dir.): *Historia de Galiza*. T. 1. Akal Editor, Madrid.
- PANOFF, Michel e PERRIN, Michel (1973): *Dictionnaire de L’Ethnologie*. Petite Bibliothèque Payot. Paris.
- PARDO BAZÁN, Emilia (1884): “Discurso leído en la sesión inaugural del Folk-lore gallego”. In MACHADO (Dir.): *Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas*. T. IV. Madrid, pp. 7 ss.
- REYNOSO, Carlos (1996): “Presentación” In: GEERTZ, C., CLIFFORD E OUTROS: *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa Editorial. Barcelona.
- RISCO, Vicente (1979): “Etnografía. Cultura Espiritual”. In OTERO (Dir.): *Historia de Galiza*. T. 1. Akal Editor, Madrid, pp. 255-777.
- RISCO, Vicente (1984): *Mitteleuropa*. Galaxia, Vigo. (1ª ed. 1934).
- RODRÍGUEZ CAMPOS, Xaquín (1994): “Cultura e experiencia humana na antropoloxía romántica de Galicia”. In *Actas do Simposio Internacional in Memoriam Fermín Bouza-Brey*. Consello da Cultura Galega, Vigo, pp. 41-48.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, Jesús (1974): *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares*. 6ª ed. Ediciones “Celta”. Lugo. (A 1ª ed. é de 1895).
- RODRÍGUEZ SANTAMARÍA, Benigno (1911): *Diccionario ilustrado... de las artes de la pesca, aparejos e instrumentos que se emplean para la pesca marítima en la costa Norte y Noroeste de España*. Madrid.
- RODRÍGUEZ SANTAMARÍA, Benigno (1923): *Diccionario de artes de pesca de España y sus posesiones*. Madrid.
- ROS FONTANA, Ignasi (2003): “Walter Ebeling en el este de la provincia de Lugo (1928-1933): imágenes de una investigación de la Escuela de Hamburgo en Galicia”. In *A terra e os homes. Fotografías de Walter Ebeling (1928-1933)*. Deputación Provincial de Lugo. Santiago, pp. 13-41.
- TABOADA CHIVITE, Xesús (1972): *Etnografía Galega. Cultura Espiritual*. Ed. Galaxia, S.A. Vigo.
- TENORIO, Nicolás (1982): *La aldea gallega*. Ed. Xerais. Vigo.
- TYLOR, Edward B. (1973): *Antropología*. Ed. Ayuso. Madrid.
- VALDÉS DEL TORO, R. (1994): “La antropología germana”. In *Actas do Simposio Internacional in Memoriam Fermín Bouza-Brey*. Consello da Cultura Galega, Vigo, pp. 107-124.