



*Simposio de Antropoloxía "Romarías e peregrinacións", outubro de 1993.  
De esquerda a dereita: C. M. González Reboredo, A. Fraguas, X. Filgueira Valverde,  
X. Precedo Lafuente e I. Moreno Navarro (Universidade de Sevilla)  
[Foto: Arquivo González Reboredo]*

### **Manuel Vilar Álvarez**

Licenciado en Xeografía e Historia e máster en Xestión de Patrimonio Cultural. No campo da antropoloxía e patrimonio ten comisariado exposicións, como a realizada en 2012 sobre Domingos Antonio de Andrade, ou no 2006 sobre a figura de Antonio Fraguas, ambas no

Museo do Pobo Galego. Formou parte dos equipos que realizaron os traballos de delimitación do *Camiño de Santiago a Fisterra e Muxía* e o *Plano Director da Península do Cabo de Fisterra*, entre outros. É autor de diferentes publicacións sobre estes temas, así como sobre A Costa da Mor-te e o Camiño de Santiago a Fisterra e Muxía.

# Don Antonio Fraguas Fraguas na antropoloxía

Manuel Vilar Álvarez

Pode que a historia da antropoloxía noutros lugares do mundo se poida facer contemplando só os debates teóricos e académicos entre os diferentes autores e, case sempre ou senón sempre, membros do sistema académico. No noso caso temos que atender menos a este aspecto e quizais máis aos intereses ou inquietudes que estaban presentes na sociedade da que os autores de textos etnográficos, como pode ser don Antonio Fraguas, eran partícipes.

Sempre miramos ao pasado desde o presente e dun xeito selectivo. A idea é intentar buscar respostas a cuestións da actualidade, respostas aos debates que en Galicia se dan na antropoloxía, se é que os hai ou entender as razóns porque non os hai, e todo coa intención de encarar con optimismo o futuro da disciplina antropolóxica, desde e para a sociedade galega, nun mundo aberto e de xustiza social. Entendemos que, pese á pouca visibilidade actual na

sociedade da antropoloxía e dos antropólogos e antropólogas, é un saber útil e necesario para camiñar cara a un futuro mellor.

Hoxe en case todos lados, e sempre pode haber excepcións, os estudos chamados de folclore forman parte da antropoloxía. Neste sentido, concordamos con Antonio Medeiros cando di que don Antonio Fraguas “podería aparecer referido como antropólogo *toutcourt*, ou aínda antropólogo social ou antropólogo cultural” (Medeiros 2005: 6). Outros autores din que “a investigación do que hoxe se denomina patrimonio inmaterial foi historicamente desenvolvida pola disciplina do folclore nunha dirección moi similar á que se observa na maior parte da literatura patrimonial na actualidade” (en Cabral 2011: 58).

Entendemos que unha parte da obra intelectual de Fraguas, como a doutros do seu tempo, está dentro do que hoxe chamamos antropoloxía.

Mais a súa modestia e bonhomía, levárono a non se definir como un antropólogo, entre outras cousas porque no contexto que lle tocou vivir definirse era algo que caía fóra de lugar, ou como se di agora, de *postureo*. Nas súas pretensións non estaba a idea de sentar cátedra, nin marcar teoricamente un camiño. O seu interese, como o doutros que compartiron con el as experiencias do vello *Seminario de Estudos Galegos* (SEG), era traballar polo país e a súa cultura, internacionalizala. Fraguas ten dito en varias ocasións, e en plural, que “facíamos as cousas por amor”, por amor a Galicia. Outra das súas características humanas era a xenerosidade. A este respecto di de Xaquín Lorenzo: “Xocas é unha sombra que agrada, que sabemos que nos axuda. Era un membro de todo [...] sempre disposto a servir” (MPG. Fondo Fraguas).

Neste sentido o seu traballo pode ser entendido non tanto como unha investigación con intereses pura-



mente académicos, senón como de urxencia, pois era algo que había que facer e que alguén tiña que realizar para que a sociedade e a cultura que se desenvolvían en Galicia seguisen camiñando cara ao futuro. Así, ten sentido o dito en varias ocasións, como que “somentes unhas cantas notas que van abrindo o camiño pra labouras que tencionamos facer” (MPG. Fondo AFF), ou “la presente nota en torno al maíz no es más que una relación, casi un índice” (Fraguas 1960), e moitas das súas obras levan no título a aclaración de “Notas” ou “Aportaciones”. Eran apuntamentos de urxencia, documentar para archivar, para gardar memoria deses feitos e poder ser usados nun futuro. Non obstante, no prólogo á segunda edición de *La Galicia insólita* (1990) ánimoase e dinos que vai facer “unha exposición de temas de antropoloxía cultural”.

Se ao traballo que facían os etnógrafos e folcloristas agora chamámoslle antropoloxía, pois temos que mirar cara a don Antonio Fraguas desde a antropoloxía. Hoxe, os antropólogos traballan sobre a sociedade do seu tempo e para producir un coñecemento útil a esa sociedade. Os traballos de Antonio Fraguas tamén trataban realidades que tiña diante dos seus ollos, afectaban á sociedade do seu tempo e produciron un coñecemento dirixido a un público. O que fixo puido ser folclore ou puido ser etnografía naqueles tempos. Hoxe chamámoslle, simplemente, antropoloxía.

### **1. Folclore, Etnografía, Antropoloxía. Confluencias diversas para un proxecto común**

Non sen certa ironía, Luís Díaz Viana (2003: 181) di que non está claro cando podemos considerar que a antropoloxía dá os seus primeiros pasos como disciplina científica. Todo depende do sentido que lle deamos aos termos “disciplina” e “científica”. Hai coincidencia en que o lanzamento da antropoloxía como disciplina dáse en relación ao fenómeno colonial e acabalo entre os séculos XIX e XX. Neste contexto ten sentido dicir que é filla do imperialismo. Entón, poderíase escribir unha historia unilineal na que mostrar unha aparente unicidade, que a hai. Mais, por debaixo desa unicidade hai diferentes tradicións, que, segundo o historiador da antropoloxía George Stocking, ten que ser escrita. Esta diversidade leva ao uso de diferentes denominacións para un mesmo saber da rama das ciencias humanas, algo que nun lector non especializado pode xerar con-

fusión. Así, podemos falar de antropoloxía social e de antropoloxía cultural. Non son dúas cousas distintas, senón que responden a dous conceptos que teñen a súa orixe en dúas tradicións antropolóxicas diferentes: a inglesa e a norteamericana. Así, falamos de antropoloxía, etnoloxía, etnografía e folclore. Diferentes nomes para o que entendemos como un xeito de describir unha cultura e xerar coñecemento para a sociedade.

O que define a antropoloxía doutras ciencias sociais, como a socioloxía, é o seu método de traballo, a procura da información. O traballo de campo enténdese tanto como un período de formación do investigador, como de adquisición de coñecementos da cultura a estudar. A xente do *Seminario de Estudos Galegos* fixeron campañas que podemos cualificar como o que ten caracterizando tradicionalmente á antropoloxía: as estadías de traballo de campo. As *Xeiras* na Terra de Melide, no Deza ou na Fisterra, foron estadías de traballo de campo como as dos antropólogos. Antonio Fraguas estivo en varias desas campañas. Podemos dicir que non todas as tradicións antropolóxicas poden presumir dunha obra interdisciplinaria como *Terra de Melide*. Mais este camiño atrancouse violentamente en 1936 polo que non se puido seguir adiante. Buscáronse outros, pero xa eran carreiros onde o uso da lingua propia quedaba apartado. Até a Guerra Civil, Fraguas, como por exemplo Xaquín Lorenzo, eran intelectuais monolingües, despois non.

Falando da historia da disciplina antropolóxica, George Stocking



(2001) distingue xenericamente tres tipos de antropoloxías: a da “construción da nación”, a da “construción do imperio” e a “antropoloxía internacional”, esta última é a que se dá no noso tempo en diversas centros académicos de Europa e América. A primeira deuse no contexto europeo do século XIX en relación ás identidades nacionais e aos “outros” propios a esas realidades, levando a centrar o foco do seu obxectivo nestes aspectos máis “locais”, seguindo a forte tradición do *Volkskunde* de estudo dos outros, o campesiñado, que compoñen “unha nación” ou “unha potencial nación” dentro dun “estado imperial”. Mentres que a segunda deuse en Inglaterra co que Stocking define como “experiencia cos ‘outros’ de pel escura” e máis distantes de Europa, é dicir, determinada polo seu papel de gran potencia colonial. Isto levou a definir a antropoloxía como ciencia relacionada co imperialismo, filla do colonialismo.

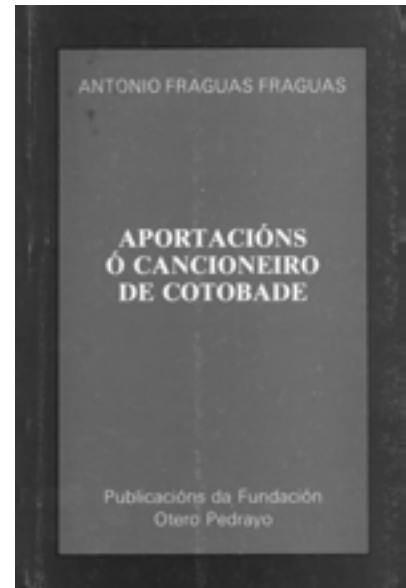
Noutras partes non había esta relación imperial e a mirada é cara a dentro, especialmente cara ao mundo campesiño, algo que tamén pasou aquí en Galicia, cara ás capas que “conformaban a nación ou a potencial nación”, como di Stocking. A antropoloxía tiña que ser outra cousa e estaba abocada, coma hoxe nalgúns lugares, á “construción da diferenza” (Rosaldo 2011: 80).

Andre Gingrich (2005), na súa achega á historia da antropoloxía nas terras de lingua xermánica, crítica o seguimento que moitos historiadores da antropoloxía fan da tese de Norbert Elias, quen pon a Ilustración francesa nun punto central. Esta perspectiva exclusivista

está ligada aos conceptos de civilización, racionalismo e universalismo, que se presentan como opostos ao xermano de *Kultur*, entendido como romántico e particularista. Seguir a tese de Elias leva a considerar Europa occidental como intelectualmente superior. En segundo lugar, o concepto de “civilización” leva asociado o cometido da misión colonial. Elias é moi crítico co legado da tradición xermana de *Kultur*, mais non critica as consecuencias do legado francés de “civilización” (Gingrich 2005: 64). Este autor resalta que a Ilustración xermana foi un dos grandes laboratorios intelectuais para a formación do que hoxe se considera antropoloxía.

O estudoso irlandés Diarmuid Ó Giolláin (2014: 72) lévanos pola etimoloxía da palabra civilización -vén de *civitas*, e as cidades medran sobre o rural: universalizan- para dicir que representa un proceso de expansión e asimilación que reflicte a historia de Francia e Inglaterra. A noción de xermana *Kultur* xorde nun contexto onde a nación se consolida moito máis tarde. *Kultur* insiste nas diferenzas entre os pobos, particulariza e expresa a individualidade dun pobo.

Di Gingrich que automaticamente ligamos o xurdimento da antropoloxía co ascenso do imperialismo europeo, mais algúns dos mellores escritos primeiros da antropoloxía xermana pouco teñen que ver co colonialismo. Nesta tradición é cando se mostra a primeira elaboración do termo *etnografía*, e de *etnoloxía* xa no século XVIII. Pero este proxecto heteroxéneo antropolóxico xermano fracasou por mor dos reveses políticos (1841, 1871), virando cara a dentro.



No contexto de reacción contra o universalismo abstracto e a idea evolutiva do progreso que, ademais, poñía a Francia no alto da civilización europea, hai que situar a obra de Herder, francófono convencido, quen ligou a chamada cultura popular como elemento indispensable para a unidade da nación. Na poesía popular está expresada a alma ou esencia do pobo (*Volksgeist*) e o pobo está en conexión cun lugar específico, non cun Estado.

No mundo xermano, pero tamén noutros lados, Italia por exemplo, o folclore era visto polos intelectuais románticos como unha evidencia da unidade por riba da fragmentación, prefigurando a unificación política. Despois da unificación italiana había que superar os particularismos e establecer a idea dunha nación. Neste sentido é significa-



tiva a frase do conde D'Azeglio: "s'è fatta l'Italia, ma non si fanno gli Italiani" (citado en Ó Giolláin 2014: 74).

Nas illas británicas o campo estaba sementado pola denominación "antigüidades populares", pero en 1846, e da man de William John Thoms, aparece o vocábulo "folklore", equivalente anglo-saxón para designar todas as expresións do ser humano que se perdían na memoria dos tempos. "Folk", era unha palabra común nas vellas linguas teutónicas co significado xenérico de "pobo". Con ela Thoms quería referirse "ao que en Inglaterra designa antigüidades populares ou literatura popular". "Lore" era usada cunha gama de significados relacionados con ensinar, aprender, pero desde comezos do século XVIII pasou a estar relacionada co pasado, no

sentido de "tradicional" ou "lendarío" (Williams 1988: 136). "Folk" ven a substituír popular. Folk-lore, despois folklore, foi prontamente aceptado, non así outras propostas de substituír todas as palabras con final de orixe grega dentro dun revival anglo-saxón, así, astronomía tería que ser substituída por *starlore*, etc.

No contexto dunha sociedade industrial e urbana "folclor" aparece como algo relacionado co saber preindustrial e preurbano, mentres "cultura popular" era a que se facía nas urbes que medraban, onde se estaba creando entre unha cultura moderna e en constante cambio, xerando formas efémeras e inestables.

O termo "folk" pasou tamén á denominar os museos que aquí chamamos etnográficos e no mundo saxón chamaban de "Folklife" (de vida popular), mais nos últimos tempos esta denominación foi decaendo. Por poñer un exemplo: un dos museos nacionais do País de Gales pasou de denominarse Welsh Folklife Museum a National Museum of History. Noutros pervive, mais a tendencia é a ir quitando a denominación Folklife, por exemplo por "Country Life" (da vida rural). Outra cousa é o descrédito do termo folclor debido ao uso que del fixeron as diversas ditaduras fascistas.

A palabra *folclor* tivo éxito e pasa a outros idiomas. Pronto se crea a primeira sociedade para potenciar estes estudos: a *Folklore Society*, en Londres no ano 1868. Antonio Machado y Álvarez crea en Sevilla, en 1881, a *Sociedad El Folk-lore Andaluz*, e na Coruña fúndase a *Sociedad del Folk-lore Gallego* en 1884, que tivo pouca vida, pero

logrou consolidar en Galicia o concepto de folclor. Fraguas tamén atendeu a historia desta Sociedade.

Nos países de fala xermánica, como nos escandinavos e do Este de Europa, os estudos de cultura popular quedaron establecidos, grazas aun ambiente positivo creado pola recollida de folclor, -Walter Scott, *Kalevala*, irmáns Grimm, o museo ao aire libre de Skansen (1891). Este étimo leva á aparición dun departamento de Etnoloxía na Universidade de Estocolmo. En Galicia a xente do SEG tamén intentaron crear un necesario *Museo de Etnografía* ou *Museo Etnográfico Galego*, como aparece referido en diversos documentos daquel tempo, mais foi outro proxecto fanado até que apareceu o Museo do Pobo Galego.

Caso paradigmático é Finlandia, onde o folclor, como disciplina, entrou na universidade en 1898, adquirindo estatus de profesionalidade que non logrou noutros lugares, creando un método de estudo propio, o histórico-xeográfico.

Neses outros lugares, Inglaterra ou Francia, foi a antropoloxía dedicada ao estudo dos pobos colonizados a que se impuxo como saber académico e os estudos de folclor quedaron en mans de asociacións locais e de afeccionados e os estudos de folclor foron denigrados baixo a acusación de falta de miras teóricas e de estar centrados especialmente na busca das orixes para xustificar unha diferenciación. Mais na historia do folclor houbo reflexión teórica e experimentación metodolóxica. Un caso singular pode ser o de Arnold Van Gennep, que teorizou sobre os ritos de paso e do que o antropólogo



go Victor Turner tomou os conceptos de *liminalidade* e *communitas* para elaborar a súa teoría sobre os rituais.

## 2. Fraguas no campo da antropoloxía en Galicia

O primeiro que se pode dicir é que Antonio Fraguas non era un antropólogo convencional e que o seu traballo intelectual abrangueu diferentes campos, como arte, historia ou xeografía. Pero na historia da antropoloxía como disciplina os fundadores, sempre pais, chegaron desde outras disciplinas e profesións. Os exemplos abundan: Franz Boas, W. H. R. Rivers ou o galés-irlandés Emir Estyn Evans, por exemplo.

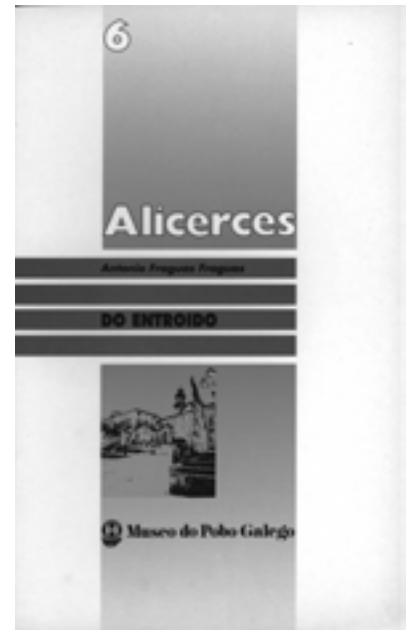
O que si non ten que ver no noso caso cos fundadores é que chegaron á antropoloxía tras viaxar polo estranxeiro e experimentar as diferenzas culturais. No caso galego os fundadores non saíron fóra ou como moito cruzaron o Padornelo ou foron a Portugal, polo que ese contraste cultural produciuse *in situ*. Eles fixeron o seu traballo de campo "na casa", non precisaron un tempo para facerse copartícipes das experiencias dos "outros".

Fraguas empeza o seu labor intelectual estando en Compostela, en contacto coa xente do *Seminario de Estudos Galegos* e no ambiente da xente da xeración Nós. Ese ambiente vertebrou toda unha xeración intelectual. A aparición das Irmandades sinala un salto político claro e constitúen "o primeiro paso na construción de Galicia como espazo político diferenciado" (Beramendi 2017:34). Neste contexto nace o *Seminario de Estudos Galegos* coa

proposición do estudo integral da cultura galega, dentro dun proxecto de defensa da identidade cultural de Galicia. A creación do SEG foi "o fito fundamental" (González Reboredo 2010: 206) do desenvolvemento dos estudos chamados etnográficos, porque tiña como obxectivo xeral levar adiante un estudo sistemático de Galicia desde unha óptica interdisciplinaria e en relación co que se estaba facendo noutras partes de Europa.

Con este ambiente chega Antonio Fraguas a Compostela e acaba incorporándose ao SEG en 1927, seguindo ao seu amigo Sebastián González García-Paz e da man do seu profesor en Pontevedra, e mestre, Antón Losada Diéguez. No SEG os seus traballos iniciais van ter que ver coa catalogación de castros na Terra do Deza e na de Melide ou as mámoas do Saviñao. Mais o traballo de catalogación non consistía só na localización do xacemento e o levantamento do seu plano, senón que inquirían aos veciños da zona para buscar as lendas sobre ese xacemento, é dicir, interesados na construción que do pasado facía a sociedade rural.

González Reboredo (2017) fala de tres momentos na construción dos estudos etno-antropolóxicos en Galicia. O primeiro abranguería a segunda metade do século XIX; o segundo coincide co tempo das Irmandades; o terceiro iría desde a paréntese imposta pola Guerra Civil até a década de 1970, que é cando chegan a Galicia as novas tendencias e a antropoloxía entra na Universidade. A referencia é a publicación en 1971 do libro *Antropología cultural de Galicia*, de Carmelo Lisón, un antropólogo



formado en Oxford que trae aquí a antropoloxía social británica, como anos antes fixera Julian Pitt-Rivers para o estado español ao publicar a monografía *The People of the Sierra*, sobre un pobo andaluz. O libro de Pitt-Rivers (1954) está considerado como a primeira monografía de antropoloxía social sobre unha comunidade española. A chegada destes antropólogos marca un cambio na antropoloxía internacional ao optar por novas terras "de conquista antropolóxica", algo criticado por antropólogos nativos, chegando a falar de dobre colonización: unha "colonización do terreo", é dicir, aquí só hai informantes, e unha colonización "teórica", aquí se aplican esquemas e teorías procedentes das escolas anglo-saxoas elaboradas en contextos moi diferentes aos nosos (Moreno 1993).

A periodización que realiza González Reboredo ven coincidir coa do historiador Peter Burke (2004) cando trata a relación entre folcloristas e historiadores. O historiador británico fala da idade da Harmonía (1846-1920), da Sospeita (1920-1970) e do Achegamento. Fraguas estaría no segundo período, un período de “sospeita” porque os límites entre folclore e historia se fixeron máis agudos, é dicir, a antropoloxía e a historia que até aquí puideron ter coincidencias agora empezan a andar por camiños distintos e teñen que marcar as distancias. Son os anos que podemos considerar que tanto a antropoloxía social británica como a cultural americana se fraguan definitivamente como disciplinas. No caso galego tamén collen corpo neste momento os estudos de etnografía, e hai un cambio, pero non unha ruptura coa etapa anterior. Así, se usa máis o concepto “etnografía” que o de folclore e, sobre todo, aparecen novos campos de estudo, como a cultura material ou a arquitectura popular, campos que Fraguas non trata especialmente, pois centrarse máis no que a xente do SEG chamaba *cultura espiritual* e hoxe poderíase dicir patrimonio inmaterial.

Que non hai unha ruptura coa tradición dos estudosos do século XIX vémoslo en Fraguas, quen segue facendo unha recollida de contos, lendas, coplas, costumes e tradicións porque pensa tamén que van desaparecer e sente a obriga imperiosa de catalogar ese patrimonio antes de que desaparezan. Para António Medeiros (2005: 12) este afán “salvacionista” é moi característico de toda a antropoloxía galega de “nation-building”.

Fraguas recolle cantigas, lendas e outras tradicións, mais sabe usar esa recollida na construción dun discurso e entende que ese material debe ser aproveitado non só para reforzar a singularidade galega, senón tamén para xuntar os elementos dunha estrutura cultural e social válida. Recolle sabendo, por exemplo, que o cantigueiro “amosa a vida por enteiro con tódalas preocupacións dende o nacemento ata a morte” (Fraguas 1996: 18).

Nos seus textos sempre aparece algún froito desta recollida, sempre sabe encaixar unha copla en relación ao tema que está tratando e, se non é unha copla ou un dito, recorre aos poetas, desde os trobadores aos seus contemporáneos. Sempre atoparemos nos seus textos algunha referencia poética, ben popular, ben culta. Fraguas non mostra unha serie de coplas só porque as recolleu e quer transmitilas, senón que as coplas e outros elementos da cultura oral ou da literatura popular, son utilizados para construír un discurso coherente sobre esa cultura.

Esta recollida, que non tiña que ser sistemática e moitos dos datos chéganlle a través das súas alumnas, pode ser entendida como unha busca de información histórica na cultura popular, unindo prehistoria e etnografía, como uniron outros autores, algo que vén da tradición do século XIX. Ese buscar que os elementos culturais que estuda teñen un enraizamento na noite dos tempos non é buscar unha utilidade ás supervivencias, senón unha áncora que estabiliza o movemento que xeran os cambios. O lugar de Insuela, onde naceu, “tivo súa orixe nun pequeno castro” (Fraguas 1978); a romaría da Virxe da Barca é “de orixe moi

antiga, posible cristianización dun lugar de importantes cultos pagáns”, pero “o santuario, a santa e a romaría” de Santa Minia de Brión, “teñen moi pouco tempo na nosa terra” (Fraguas 1988: 45-49).

Tense dito que Fraguas, como outros estudosos do seu tempo, “nunca dedicou ningún tempo ás teorías”, que só describían (Mandianes 2003: 131). O que si é certo é que a súa linguaxe é clara e sinxela, pois era un bo divulgador –e divulgar era un dos seus quefaceres case cotiáns. A súa participación en numerosas charlas, cursos e pregóns foi intensa-. Neste sentido non tiña unha preocupación por adornar a linguaxe con adobíos innecesarios. Pero hai páxinas nos que se detén no detalle, nas que podemos dicir que fai unha descrición densa, onde todo ten unha significación e onde as cousas teñen un discurso, son interpretables desde o punto de vista social. Podemos sinalar aquí as páxinas iniciais do seu traballo sobre o lume (Fraguas 1953).

Podemos dicir que non estaba preocupado polos debates teóricos e académicos, pero si estaba preocupado por facer visible un sistema cultural que os partícipes deses grandes debates teóricos non mostraban. Había que describir para dicir que existía e isto demostra que hai unha construción teórica de inicio e desde a que se desenvolve unha práctica cun obxectivo claro que, no caso de Fraguas e da xente do SEG, era demostrar a personalidade cultural de Galicia, polo que tamén tiña que tela no político.

A obra de Fraguas é extensa e trata temas moi diversos. Pero se hai que sinalar as súas preferencias diríamos



que están nas festas, tanto das do ciclo anual, con especial dedicación ao Entroido -o seu primeiro traballo publicado desta temática foi sobre o Entroido do seu Cotobade(1930)-, ao ciclo do Nadal, ás romarías, así como a outras manifestacións festivas que entendía eran froito dunha vida e traballo en colectividade, como os fiadeiros.

Outros dos temas aos que dedica especial atención é á literatura oral que, como xa queda indicado, aparecen sempre como "datos" noutros traballos, pero tamén como temas autónomos. Son vaías as publicacións nas que trata de lendas, contos e ditos populares, como o *Cantigueiro de Cotobade*. En todos estes temas sempre encontraremos unha referencia ao seu Cotobade natal e no seu arquivo, que garda o Museo do Pobo Galego, hai diversas notas e apuntamentos sobre Cotobade, o que nos fai pensar que sempre tivo en mente unha monografía sobre a súa terra.

O culto aos mortos, os ritos de paso, xogos infantís, o lobo e outros animais, os cultivos e as plantas, sempre temas que teñen relación coa xente. Ao contrario dalgunhas antropoloxías que só vían "estruturas", o traballo de Fraguas trataba sobre temas que afectaban á vida das persoas.

### Bibliografía

- BERAMENDI, J. 2017. "As Irmandades no seu marco histórico". En Justo Beramendi, Uxío-Breogán Diéguez et al. *Repensar Galicia. As Irmandades da Fala*. Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego.
- BURKE, P. 2004. "History and Folklore: A Historiographical Survey". *Folklore* 115: 133-139.
- CABRAL, Clara B. 2011. *Património Cultural Imaterial. Convenção da UNESCO e seus contextos*. Lisboa: Edições 70.
- FRAGUAS, Antonio. 1996. "A obra etnográfica de D. Xaquín Lorenzo Fernández". En *Tecnoloxía tradicional: Dimensión patrimonial e valoración antropolóxica. Actas do Simposio Internacional In Memoriam Xaquín Lorenzo*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
- FRAGUAS, Antonio. 1988. *Romarías e santuarios*. Vigo: Galaxia.
- FRAGUAS, Antonio. 1978. "Xeografía dun lugar". *Homenaxe a Otero Pedrayo*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- FRAGUAS, Antonio. 1953. "Notas sobre el fuego en Galicia: la farsa Dulcinea o la quema de la Pascua". *Zephyrus*, T. IV: 401-415.
- GINGRICH, A. 2005. "The German-Speaking Countries". En Barth, F. e al. *One Discipline, Four Ways: British, German, French and American Anthropology*. The University of Chicago Press.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. 2017. "Notas sobre Etno-Antropoloxía en Galicia". En J. Beramendi, Uxío-Breogán Diéguez et al. *Repensar Galicia. As Irmandades da Fala*. Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. 2010. "Historia da Antropoloxía". En X.R. Mariño e X. M. González Reboredo. *Diccionario de etnografía e antropoloxía de Galiza*. Vigo: Nigratrea.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. 2006. "O etnógrafo Antonio Fraguas". En *Antonio Fraguas Fraguas 1905-1999*. Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. 1999. "A construción da identidade galega entre o século XIX e XX. O papel do folklore e da etnografía". En *O Feito Diferencial Galego. III Antropoloxía*. Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego, vol. I.
- MANDIANES CASTRO, M. 2003. *O río do esquecemento. Identidade antropolóxica de Galicia*. Vigo: Xerais.
- MEDEIROS, A. 2005. "Evoações: Um polígrafo galeguista, a etnografía e a presenza da morte na Galiza contemporânea". *Adra* 0: 5-18.
- MORENO, I. 1993. *Andalucía: Identidad y Cultura (Estudios de Antropología Andaluza)*. Málaga: Editorial Librería Ágora.
- Ó GIOLLÁIN, D. 2014. "Narratives of Nation or of Progress? Genealogies of European Folklore Studies". *Narrative Culture* 1 (1) Article 5: 71-84.
- Ó GIOLLÁIN, D. 2000. "Folklore and Ethnology". En Neil Buttimer et al. *The Heritage of Ireland*. Cork: The Collins Press.
- ROSALDO, R. 2011. "La narrativa en la etnografía. El imaginario asimétrico, el punto de vista y la desigualdad". En A. Grimson, et al. *Antropología ahora. Debates sobre la alteridad*. Bos Aires: Siglo XXI.
- STOCKING, G. W. 2001. *Delimiting Anthropology*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- WILLIAMS, R. 1988. *Keywords*. Londres: Fontana Press.