

## Entre seres e estares: a onomástica e a antropoloxía en Galicia

Elena Freire Paz

*Universidade de Santiago de Compostela*

ORCID: 0000-0001-6917-3768

[...] intervalo que se desliza entre yo y yo

Alejandra Pizarnik

### 0. PUNTO DE PARTIDA

Antropoloxía e mundo académico forman un tándem dende o inicio dos estudos de carácter cultural no ámbito galego, tal e como foi exposto por Nieves Herrero Pérez (2015) e Marta Veiga Izaguirre (2023), en tanto que foi a Universidade de Santiago de Compostela a institución que creou un primeiro acubillo para esta disciplina, ao que logo se sumaron os proporcionados polas universidades da Coruña (1989) e de Vigo (1990).<sup>1</sup> Non obstante, vencellar antropoloxía e Galicia pasa tamén por atender outras dúas ramas imprescindibles na súa xenealoxía epistemolóxica.

Por unha banda, nun enfoque diacrónico cabe considerar dentro da xenealoxía destes estudos un período “protoantropolóxico” que arrancaríase coa “creación en 1884 da sociedade El Folk-lore Gallego, na Coruña, presidida por Emilia Pardo Bazán, seguindo o modelo das sociedades de folclore que comezaron coa británica Folklore Society, fundada en 1878 por William Thoms —promovida por Eliza Gutch (Sánchez-Carretero, 2019, p. 189)—. Foi así como, desde un tronco europeo común, emerxerían sucesivas, abundantes e novas achegas etnográficas, vencelladas de forma moi destacada ao movemento galeguista, que engrosan este saber desde finais do século XIX ata os dous primeiros terzos do

<sup>1</sup> Con independencia dos traballos publicados sobre esta cuestión, entre os que tamén figura o de Xerardo Pereiro (2001), a autora quere agradecer a Xaquín Rodríguez Campos e a Xosé Ramón Mariño Ferro todas as pormenorizadas informacións, achegadas en sucesivas conversas, sobre o arranque e o desenvolvemento da disciplina antropolóxica no sistema universitario galego.

século xx. Ao noso entender, ese puntal básico seguiu a manter, aínda despois dese lapso, unha forte presenza no coñecemento científico desenvolvido no ámbito galego a través do ambivalente —e moitas veces soterrado— papel xogado por esa ferramenta de traballo propia da antropoloxía, a referida etnografía, pero incorporada ou apropiada por outras ciencias sociais e humanas que abordan o estudo de distintas manifestacións populares.

Por outra banda, debemos referir todas as contribucións que, desde a antropoloxía, incidiron no feito diferencial galego e que converteron Galicia nun suxeito de estudo. Os vínculos entre esta disciplina e o noroeste peninsular espállanse, neste caso, por todo o mundo, ben sexa a través dos lugares de nacemento ou tamén por medio das institucións de referencia das persoas que viñeron facer estudos culturais en e/ou sobre Galicia. Aínda que non é obxecto deste texto debullar a notable presenza de investigadoras<sup>2</sup> e investigadores que, *motu proprio* ou por encargo de distintas sociedades —tamén vinculadas maioritariamente, como no caso anterior, ao folclorismo—, elixiron Galicia como escenario das súas investigacións, non se pode deixar de mencionar o importante papel que xogaron na combinación da ciencia antropolóxica con este territorio, proporcionando, desde unha perspectiva *etic*,<sup>3</sup> unha máis que interesante cantidade de materiais que foron achegados e empregados tanto para a análise —baixo o prisma do rigor científico—, coma para a propia construción identitaria do país. Nesta dobre funcionalidade das achegas etnográficas que, en non poucas ocasións, teñen sido usadas como soportes da tradición, concorre un dos grandes perigos da percepción dunha disciplina como a antropoloxía que, sen un coñecemento xeral da sociedade por permanecer fóra da educación obrigatoria formal, sempre pode ser interpretada ela mesma como invención.

2 Empregar a forma feminina do substantivo non responde só a unha intencionalidade de visibilizar o traballo científico feito por mulleres senón que, no caso que nos ocupa, denota a gran cantidade de fêmeas que fixeron traballo de campo en Galicia. Para un coñecemento máis pormenorizado da cuestión véxase Alonso e Roseman (2012).

3 *Etic* non é máis que un tecnicismo característico da ciencia antropolóxica que deriva da terminación da palabra *phonetic* e que fai alusión a unha interpretación da cultura proposta desde fóra do grupo que a produce e que pasa a ser entendido como obxecto da fala, fronte ao *emic* que procede de *phonemic* e refírese a mesma perspectiva dos “nativos” que serán considerados, entón, como axentes da fala.

## 1. NON LLE FALTARÁ A AUGA AO AIRE

No contexto bosquejado con anterioridade, mentres a etnografía galega se entreteceu nas redes da reivindicación dunha nacionalidade histórica moito máis inclinada cara a unha perspectiva cultural que política,<sup>4</sup> o coñecemento antropolóxico converteuse nunha disciplina altamente limitada por dous factores que funcionaron como unhas tenaces. En primeiro lugar, en termos exclusivamente cuantitativos, Galicia non contou cun volume significativo de persoas que puidesen realizar grandes proxectos de investigación ou desprezar o tan apreciado valor comparativo da ciencia antropolóxica; a isto habería que sumar o ritmo lento propio da metodoloxía etnográfica. Nesas circunstancias marcadas pola existencia dun moi reducido capital humano e de escasas dotacións económicas, as contribucións da antropoloxía consistiron basicamente en traballos moi achegados ao paradigma clásico: de curto alcance en termos de extensión xeográfica para dar presenza ao carácter eminentemente micro da ciencia antropolóxica, combinados con amplas campañas de minucioso traballo de campo. Desa combinatoria de pequenos espazos analizados durante longos períodos naceron salientables monografías de carácter xeneralista e localizacións diversas que atendían, fundamentalmente, aos procesos de forte mudanza social que caracterizaban o momento e á aceleración da transformación do sistema produtivo, que funcionou como cadea de arrastre para a variación cultural.

En segundo lugar, a propia localización temporal de aparición da disciplina tamén puxo límites máis que considerables para o seu desenvolvemento. Coa forte pegada da herdanza da xeración Nós e o Seminario de Estudos Galegos, e cunha guía institucional e social marcada polo Museo do Pobo Galego, a antropoloxía galega despregou desde a academia liñas de traballo que deberían ser enmarcadas e analizadas desde unha posición de emerxencia. A súa chegada coincidiu no tempo cunha sociedade rural da cal se demandaba un alicerce esencialista para a constitución teórica da identidade galega, pero que xa entrara, desde a década dos anos 60 e nun sentido socio-histórico, nun irreversible proceso de desaparición marcado por unha desagrarización xeneralizada, que tamén foi fondamente estudado, entre outras disciplinas, desde a historiografía. Así pois, a antropoloxía no contexto autonómico viuse impelida entón, en gran medida, a abordar a descomposición do sistema por riba do estudo da súa

4 Para un maior coñecemento do tema, confróntese, entre outros, Beramendi (2007).

composición, que si mantivo a atención de estudos de corte etnográfico que tamén se seguiron a producir nese período e que non deixaron de afondar nun cisma que non debiera ser tal entre os dous puntais da disciplina, o descritivo e o analítico.

En todo caso, non podemos deixar de destacar e poñer en valor o feito paradoxal de que, a partir dun contexto connotado con atributos periféricos e nunhas condicións de moi limitada presenza do campo antropolóxico, unha parte moi significativa dos representantes da disciplina enfocaron os seus traballos dentro do paradigma posmoderno, preocupado polas crises de identidade da propia materia, cara a unhas temáticas nas cales abordaban a desintegración da urda cultural que constituía a base da sociedade rural galega, aquela que era depositaria, metade por metade e en termos simbólicos, da armazón e do esqueleto da identidade. Neste sentido, esa emerxencia por atender as transformacións e as desaparicións do momento suscitou, para o caso galego, o que Reyes García —seguindo a De la Fuente— identificou como unha antropoloxía que acada presenza e pulo na segunda metade do século xx en todo o Estado español, pero que, nese ámbito, semella perdida “en la búsqueda de *lo que la gente hace*, olvidando *lo que la vida deshace*” (García del Villar 2005, p. 52). Isto coloca os referentes galegos nunha situación de vangarda epistemolóxica da cal pouco ou nada se ten falado e sobre a que non se ten manifestado encomio ningún.

Como dicíamos, nun contexto de rápidas modificacións, que requiría dunha atención inmediata e cunha disciplina que agromaba timidamente nas zonas marxinais da academia e sen maior respaldo nin interese institucional, é posible que a precariedade xustifique o feito de que, aínda que en case todas as publicacións aparecen consideracións cara á linguaxe e á onomástica, só Xaquín Rodríguez Campos chegou a publicar no ano 2002 un pequeno volume de corte reflexivo e teórico que leva por título *Lingua, linguaxe e experiencia: a perspectiva antropolóxica e as implicacións filosóficas*.<sup>5</sup> O autor aborda ese traballo en clave

5 Carmelo Lisón Tolosana e José Antonio Fernández de Rota y Monter editaran, no ano 1989, o libro colectivo *Lingua y cultura: aproximación desde una semántica antropológica* coa participación de antropólogos de todo o Estado. Un ano antes, Fernández de Rota publicara o artigo “Antropología social y semántica” sobre a construción e a transformación social dos significados, e, tamén, con Pilar Irimia “Identidad y lenguaje. Una experiencia educativa para hijos de emigrantes españoles en Bruselas”. Todas estes traballos poden ser interpretados como contribucións da antropoloxía feita desde a Galicia cara á reflexión lingüística, pero non —de forma específica— sobre a identidade galega a través das súas peculiaridades lingüísticas. Non obstante, nos traballos de Marcial Gondar (1982, 2008, 2010 e 2012) si é posible entrever un interese pola linguaxe, no seu caso, enfocado cara ás posibilidades interpretativas do relato, ben sexa vinculado co ritual ou coa antropoloxía da medicina, desde as particularidades da cultura popular galega.

etnolóxica e con importantes achegas desde os actos da linguaxe, que non poden nin deben ser explicados exclusivamente como actos lingüísticos, e conclúe que máis aló do seu compoñente abstracto, as persoas usan a lingua para:

dramatizar a nosa “verdadeira” identidade, quen somos en termos culturais e como somos, e para interpretar e representar formas de vínculo social [...]. Unha lingua é un repertorio de formas de expresión coas cales os seus falantes crean unhas experiencias culturais nun marco comunitario e institucional. Trátase de crear cos medios formais da lingua respostas culturais a unhas situacións históricas cargadas de crises, contradicións e ambigüidades (Rodríguez Campos 2002, p. 65)

## 2. E LOGO TI, DE QUEN VÉS SENDO?

Diciamos no apartado anterior que a antropoloxía en Galicia non prestou, en xeral, unha atención específica cara á onomástica e, non obstante, esta estivo presente de xeito continuado, aínda que fose de forma indirecta, en todas as monografías máis clásicas que se publicaron.<sup>6</sup> Unha continuidade en que, unha vez máis, se pode apreciar tamén a converxencia coas máis abondosas etnografías das que xa temos falado a través dun elemento de inescusable presenza no estudo da base social e cultural galega: a casa. Definida como, a un tempo, realidade e entelexia, a casa resulta, xunto coa parroquia —conformada por núcleos habitados de casas que se integran nunha unidade superior en que se enredan e organizan ao mesmo tempo e de xeito irreversible a vida e a morte— a categoría por excelencia do noso sistema cultural e non só del.

En realidade, a casa ten sido presentada e enfatizada como elemento destacado e principal da cultura material dos pobos polos etnógrafos de todo o mundo.<sup>7</sup> Esta “universalidade” vén dada polo feito de que se, de forma rápida e sinxela, a cultura pode ser definida como todo canto fai o ser humano para sobrevivir nun lugar concreto e nun tempo determinado, a referencia espacial

6 “De la misma manera que la antropología hegemónica de la época clásica en la que se primaba el trabajo de campo sobre pequeños pueblos y aldeas, las primeras obras etnográficas realizadas en el territorio del Estado Español también trataban del ‘folc’ rural, muchas veces visto éste como un microcosmos metáfora de la nación-estado”. (Roseman, Prado e Pereiro 2013, s.p.)

7 Evidentemente, para o caso galego é imprescindible referenciar a obra de Xaquín Lorenzo quen, no seu discurso de ingreso na Real Academia Galega o 16 de setembro de 1951, emprega como tema para a súa disertación, contestada por Otero Pedrayo, o da casa galega.

por excelencia e por extensión do propio corpo durante a vida está na casa, ese emprazamento físico que tamén achega un refuxio mental; un concepto moi complexo na súa definición e que na sociedade galega tradicional, maioritariamente asentada no rural, marcaba a perpetuación da identidade da familia e de cada un dos seus compoñentes en relación co medio físico no que se asenta e do contexto cultural de que forma parte. Non por casualidade a cuarta acepción que a Real Academia Galega recolle para ese substantivo feminino é ‘conxunto de membros dunha familia’ (DRAG).<sup>8</sup>

Como apuntou en múltiples ocasións Marcial Gondar, a “diferenza do mundo urbano, no mundo campesiño a pregunta identificadora non é ‘como te chamas?’ senón ‘de que casa es?’ ou, con esa retórica circundante que lle é tan propia, ‘e logo, ti de quen vés sendo?’” (2010, p. 39). Pois ben, ese vínculo indisoluble entre a casa e os individuos que marca a cosmovisión do mundo rural ten feito que en cada abordaxe realizada desde a antropoloxía cara aos elementos da paisaxe agromasen ou estean presentes —aínda que fose de xeito latente— os nomes de referencia que identifican as dúas realidades sobre as que repousa a identidade: os seres e os estares.

Porén, nomear as casas non parte do principio de individualización que está presente no uso de nomes propios para identificar, por exemplo, os animais domésticos de maior permanencia na convivencia da unidade familiar, de maior relevancia en termos produtivos ou de maior proximidade afectiva e de interacción, como poden ser as vacas<sup>9</sup> e os cans,<sup>10</sup> que no mundo tradicional eran designados mediante un proceso de nomeamento que aproximaba a súa existencia á dos membros da unidade familiar. O mesmo principio, por certo, que rexe na asignación do nome propio para cada un dos integrantes da prole que comparte por lei a designación dos apelidos, o que leva implícita unha

8 Aínda que esa acepción está acoutada semanticamente por “especialmente se é fidalga, nobre ou real”, e entendemos o último adxectivo como referido á realeza, na realidade da Galicia popular a simbiose real entre familia e casa é absoluta, máis aló dos casos de prevalencia social.

9 Atender á evolución dos nomes das vacas debería formar parte da análise da estrutura social en tanto en canto neses procesos de designación tamén é posible rastrexar os cambios e transformacións da urda social e cultural.

10 No rural galego existiu unha clara diferenciación entre o tratamento outorgado a dous animais domésticos indifrenciados neste punto nas tramas urbanas actuais, como son os cans e os gatos. Así, mentres resultaba moi pouco habitual e mesmo, nalgún sentido, inconcibible, ter un can sen nome propio, o habitual era empregar un xenérico, máis ou menos afectuoso, para os gatos —*misín, michiño, mixo, mico, miquiño* etc. todos eles con flexión feminina—. Esas dúas fórmulas para nomear dan conta da diferente relación que se establece con eses animais non humanos e na cal a fidelidade, a obediencia e o acompañamento dos cánidos os achegan a unha personalización que non se dá cos felinos, sen que iso fose impedimento para recoñecer estes últimos tamén como “da casa”.

homoxeneización por corte xeracional en que a diferenciación dos individuos, básica para a construción da súa identidade particular, só é posible atendendo ao nome propio.<sup>11</sup> De todos os xeitos, a elección ou, por mellor dicir, a asignación dun nome propio para cada un dos novos membros da unidade familiar nunca pode ser explicada sen o contexto familiar ou social en que se produce e, por suposto, nunca é aleatoria, senón que responde a determinadas circunstancias e intereses,<sup>12</sup> de tal xeito que, aínda cando o expresemos en termos de escolla, o nome de pía non deixa de fornecerse nas pautas culturais de quen queira que sexa o suxeito que decide esa selección.

Pois ben, o nome da casa presenta como finalidade xusto o contrario de diferenciar e, lonxe de discernir, aglutina e casa *in aeternum* todo canto sexa entendido como integrante dunha unidade familiar *versus* unidade de produción, en que se vinculan de xeito indisoluble os animais non humanos, as construcións tanto principais como secundarias, as propiedades ou dereitos posibles sobre a terra e, por suposto, o lugar para o descanso eterno no camposanto parroquial, porque todo iso e mais a familia constitúe a casa.

Posiblemente a maior transcendencia do nome da casa pode ser estimada nunha ollada simple a calquera cemiterio do rural,<sup>13</sup> onde a súa presenza resulta imprescindible para identificar os nichos e as sepulturas por enriba dos nomes e apelidos das persoas alí enterradas, que figuran ben baixo o paraugas do nome

11 Desde o punto de vista da antropoloxía, resulta de interese o seguimento dunha práctica máis habitual do que puidera parecer para a designación —máis que a escolla— dos nomes para a descendencia coa que se traslada a todos os varóns o nome do pai convertendo o nome de pía nun elemento de trazabilidade do parentesco. Así, non resulta estraño que dun proxenitor *Xoán* os fillos reciban nomes compostos nos que se represente a filiación como, por exemplo, *Xoán Xosé*, *Xoán Manuel* e *Xoán Antonio*, sobre os que pode alterarse a orde, como no caso de *Joaquín*, cuxos descendentes son rexistrados como *Manuel Joaquín* ou *Joaquín Sergio*. Ben é certo que na vida cotiá se establece unha diferenza de uso nominativo pero, formalmente, todos os descendentes manteñen con valor xenitivo o nome paterno. No caso das mulleres, a tendencia a participar dun nome estivo mediatizada por factores de carácter relixioso, nos cales compartir denominación co apelativo xenérico da virxe María vinculaba as existencia individuais a patróns de comportamento e modelos de conduta desexables para a vida terreal.

12 Na sociedade galega tradicional, absolutamente marcada pola relixiosidade, resultaba de máxima transcendencia a elección dos padriños e madriñas de bautismo, que de xeito habitual achegaban o seu propio nome ou escollían un, no caso de non manterse o seu nome para o novo membro da familia. O parentesco relixioso incidía nas responsabilidades e, sobre todo, nas expectativas de axuda e apoio que agardaban ser asumidas por quen aceptaba apadrinar e amadrinar á crianza. Tamara González (2022) recalca estas cuestións para o século XVIII; lonxe de pensar que estas prácticas decaeron coa progresiva secularización da sociedade, non deixa de resultar significativa a reprodución do mesmo esquema mental cando, sen existir o ritual relixioso do bautismo, se mantén como costume outorgar, de forma consuetudinaria, un padroádego civil con que se establecen en igual medida redes de apoio ou soporte vinculadas ao momento do nacemento e deseñadas para tupir a rede social que acolle o relevo xeracional.

13 Como é de supoñer, no contexto galego as pautas sociais presentan variedades xeográficas e, neste caso, a maior incidencia deste elemento cultural prodúcese na zona central e oriental.

da casa ou ben con este funcionando como elemento recoñecedor da identidade particular de quen morre.<sup>14</sup> Neste sentido, de novo hai unha correlación entre a individualización e o anonimato que concorren en contextos urbanos, vencellados a cemiterios municipais, fronte ao que sucede nas vilas e parroquias. Esas novas fórmulas de estar no mundo que supuxeron as concentracións de persoas que xa non residen nin están vinculadas coas casas, senón que habitan en cidades e vilas, tamén presentan continuidade no tratamento da morte que, ben é certo, xa non sempre é entendida como outra vida. Porén, máis aló das cuestións de carácter relixioso, estas formas primeiro de vivir e despois de integrar a morte como unha outra parte da existencia, presentan unha alta incidencia nas construcións culturais ao abeiro do sistema de crenzas que non resulta, en ningún caso, de pouca importancia.<sup>15</sup> En todo caso, tamén sería significativo acometer un rexistro detallado de cantos individuos optan —con independencia das súas crenzas en termos relixiosos— por rematar baixo o amparo da comunidade de orixe, aínda que sexa en cemiterios civís, reafirmando que, incluso despois da morte das aldeas, aínda sobreviven as denominacións das casas e, con cadanseu pronunciamiento ou enunciado, a propia idea fundacional da casa como estancia de onde emanan os seres.

Das dificultades de inferir informacións sobre a complexidade do termo *casa* dá conta a propia matización que introduce Marcial Gondar (2010, p. 39) na fórmula empregada para preguntarlle a cada individualidade pola súa orixe, é dicir, pola rede de dependencias materiais e simbólicas de que é produto a súa propia existencia. O autor emprega unha corrección, que el identifica coa retórica circundante que seica lle é propia á sociedade campesiña, pero na cal se agochan outras matizacións relevantes que poñen de manifesto a frondosidade

14 Esta mesma circunstancia, aínda que de xeito máis efémero, pode comprobarse nas notas necrolóxicas que todos os días aparecen nos xornais e espazos públicos, con independencia do seu soporte —físico ou virtual—, e tamén en medios de comunicación radiofónicos. Sobre esta segunda opción, sería de interese antropolóxico trazar unha investigación e presentar resultados sobre o papel de espazos radiofónicos específicos para a información mortuoria como unha persistencia dos esquemas mentais da sociedade rural. Sería o caso, por exemplo, das notas necrolóxicas que emite a cadea COPE en Lugo de forma diaria e tamén en formato podcast.

15 Non hai máis que pensar, por exemplo, no grande elemento cultural que constituía a Santa Compañía. Entender a espiña dorsal desa crenza popular resulta determinante para comprender o mundo enteiro —este e mais o outro que, por certo, dura moito máis— en termos de comunidade: o grande amparo, moi lonxe de interpretacións simplistas que a interpretan como superstición, que supón concibir o Alén como unha vida eufemística e real na cal rexen os mesmos principios de pertenza e de lugar. Nunca a Santa Compañía andou de xeito desatinado, senón polos camiños da parroquia, desenvolvendo un labor de busca e encontro para quen morre, cumprindo así unha dobre función social de conforto —para quen morre e para os que quedan— e, finalmente, tampouco estaba constituída por entidades indiferenciadas, senón polos “nosos” que, fronte á soidade da morte, representan a compañía do grupo de pertenza.



do concepto *casa*, que transcende o lugar de estar e que refire á xenealoxía, ao clan e á tribo, aos seres que conforman unha mesta rede de parentesco. Non se trata só de ser dunha casa, á que se pertence, o cal xa sería dabondo significativo, senón de vir sendo de alguén, dun organigrama estruturado a partir dos estares que proceden dunha mesma estirpe e raíz. Nesa amálgama dos seres e dos estares é onde emerxe a potencialidade da casa como elemento cultural de primeira magnitude.

### 3. NOMEAR AS CASAS, ORDENAR O MUNDO

Non está nos obxectivos deste texto realizar unha aproximación de lugar, como si teñen feito Xoán Carlos García Porral na comarca do Deza a través dos alcumes (2018) ou Anxo Rodríguez Lemos (2016) na comarca do Val Miñor e do Fragoso nun exhaustivo traballo sobre toponimia, aínda sendo que ambos complementan os seus traballos coas denominacións das casas. Tampouco sería factible, por inabarcable, realizar un nomenclátor, unha exhaustiva e totalizadora descrición e clasificación a nivel xeral, de cuxa pertinencia e necesidade si somos firmes defensores, entendendo o valor cultural que encerran as denominacións das casas no país galego, traballo que debería ser acometido de xeito sistemático dentro dun proxecto de gran formato e a través do urdido administrativo e institucional correspondente.

Na nosa intención non está máis que o que Clifford Geertz definiu como a tarefa esencial para a elaboración dunha teoría, e que non era, en ningún caso, “codificar regularidades abstractas, senón facer posible a descrición densa, non xeneralizar a través de casos particulares, senón xeneralizar dentro destes” (Geertz 1992, p. 36).<sup>16</sup> Dentro desta dirección temática e metodolóxica procederemos a trazar un bosquejo para unha posible clasificación e análise das claves culturais que encerran as denominacións das casas e máis das persoas na sociedade rural galega, atendendo á trazabilidade social que conteñen as formas de nomear as persoas en función da casa á cal, por ausencia ou presenza, van pertencer para sempre.

Esta primeira diferenciación no uso xa merece ser atendida, posto que unha persoa pode ser identificada de por vida por medio da referencia á casa

16 A tradución é propia.

en que naceu, con independencia da continuidade da súa residencia nela. O simple feito de nacer no acubillo social e simbólico dunha casa vincula todos os suxeitos que compartan esa circunstancia coa casa en que o fixeron; agora ben, nesa asignación de pertencer á casa non está incluída só a localización física ou espacial real, senón sobre todo a estrutura de parentesco que os vincule con ese tronco familiar común. Neste sentido, a posible descendencia de caseiros ou criados residindo no lugar non produce ningún tipo de conexión coa casa, que se entende sempre, e con independencia dos recursos económicos cos que conte ou da prevalencia social outorgada dentro da comunidade, como casa en propiedade: a da casa respecto dos habitantes e a dos habitantes respecto da casa. A estratificación social perdura, xa que logo, en denominacións como “a filla do criado de García” ou “o xenro do caseiro de Macía” e, neses casos, o lugar de nacemento non leva aparelado ningún recoñecemento, xa que esas persoas nunca serán *de García* nin *de Macía*.

Pola contra, calquera crianza con vínculo de filiación legal ou consanguínea cun membro da unidade familiar residente na casa, automaticamente será recoñecida ben polo nome da casa, de xeito directo, ou como epíteto após do nome propio. Esta situación mantense con independencia de posibles circunstancias de estigmatización social, como podían ser, noutra altura, os fillos de moza solteira ou mesmo transcorridos moitos anos de ausencia do lugar, e mesmo cando o sistema de relevo xeracional xa os ten expulsado da casa natal en termos de residencia. Na mesma medida que en termos legais recoñecer a descendencia implica outorgarlle dereitos de herdanza, en termos sociais a primeira lexítima que se recibe, e non se perde baixo ningunha circunstancia, é o nome da casa. En ocasións ese nome non é empregado de xeito habitual pero permanece latente e, en determinados contextos en que resulta pertinente recoñecer a pertenza á comunidade ou ao lugar, volve emerxer. Isto ocorre, por exemplo, de maneira maioritaria nos casos de migracións ás cidades, onde os individuos deixan de ser coñecidos a través do nome da casa e pasan a ser identificados baixo outros parámetros nas súas redes de relacións. Pois ben, por moi dilatada no tempo que poida ser esta circunstancia e aínda sen contacto algún co xerme irradiador durante décadas, todo relato que atinxa a esa persoa nese contexto manterá a etiqueta inmutable e no momento no cal se reintegre ao grupo, aínda que fose de xeito puntual —véxase para acudir a un acto social como pode ser unha voda ou un enterro—, o seu apelativo orixinal volverá ser empregado.

Deste xeito, a identidade, sempre múltiple e complexa, aparecerá dotada dunha marca de auga indeleble que transmite a información máis relevante para identificar cada individuo dentro dun sistema de clasificación.<sup>17</sup>

Un exemplo paradigmático ten que ver xa non coa denominación propiamente dita senón co exercicio dos usos que dela emanan. Iso explica que, se se quere participar nun couto de caza dun lugar, o dereito virá recoñecido pola pertenza a unha estirpe que teña propiedade nese lugar, con independencia de que esa herdanza estea repartida ou non e de que as persoas que decidan ser incluídas no couto sexan propietarios designados. O simple feito de ser potenciais herdeiros xa dá lugar ao vínculo e o argumento principal vén dado pola súa adscripción familiar expresada mediante o nome da casa onde os seus ascendentes naceron. De novo, os fíos da propiedade e da identidade técese a través do renome. Isto fai posible que unha persoa pode ter dereitos en determinados espazos das comunidades rurais aínda sen residir nunca no lugar e moito menos por estar censada —sometida a control administrativo e fiscal. O mero cómputo en termos de comunidade, que se transmite a través dunha fórmula de identificación nominativa, é suficiente para chegar a ter o recoñecemento do grupo, e isto ocorre aínda que o propio suxeito descoñeza a clave que lle outorga o acceso á comunidade: o nome da casa natural de calquera dos seus proxenitores. Ben é certo que eses dereitos chegan a perderse na medida en que se desprendan da propiedade correspondente pero, mentres isto non ocorre, estar englobado na estirpe dunha casa que comparte denominación funciona no entanto como un visado para transitar os lugares comúns dese grupo.

Na expresión “natural da casa de...”, de uso habitual para referir o lugar de nacemento, ou mesmo “que foi da casa de...” para aludir á ausencia ou pasamento, prodúcese un fenómeno metacultural en tanto que a antropoloxía entende o ser humano como cultural por natureza, e o feito de ‘naturalizar’ a xenealoxía a través da casa natal funciona como unha dobre cobertura colectiva que procura

17 Neste sentido, poderíase pensar que a denominación da persoa por medio da designación da casa sería o esquema máis próximo conservado, no caso galego, respecto das organizacións sociais arcaicas baseadas no clan ou na tribo. De aí que sexa posible identificar unha persoa, mesmo por medio das súas peculiaridades físicas, como pertencente a unha liña filoxenética designada por medio do nome da casa: “Fulano saíu aos do Xastre” ou “sácaselle ben que é dos do Muíño”. Do mesmo xeito, a capacidade designativa da casa pode estenderse a elementos integrantes desta, mobles e inmobles, tanto por medio da designación verbal como a través de sistemas substitutivos, de carácter simbólico, como poden ser os empregados para designar o gando ou as masas forestais.

a supervivencia individual baixo o amparo grupal. Este efecto, que protexe na mesma medida en que clasifica, dáse ademais noutros contextos referidos aos nomes ou, por mellor dicir, aos usos dos nomes, e supón dotar cada individualidade cun lugar no mundo. A fin de contas, a derivada de nomear implica identificar dentro dun sistema e

[...] as relacións non son outra cousa que meter nun grupo coñecido o elemento descoñecido. [...] relacionar é sinónimo de categorizar e as categorías, se ben é certo que non bastan para explicar a realidade, o que si fan é ordenala. (Gondar 1999, p. 23)

Toda comunidade precisa de estrutura, con independencia do modelo escollido para o seu funcionamento, e dar nome é o primeiro paso para evidenciar a existencia, porque o que non se nomea non existe,<sup>18</sup> pero a partir de aí é preciso xerar un sistema de relacións que permita dotar de sentido, sempre imaxinado, a realidade circundante.

A complexidade das accións de protección vinculadas á forza do nominativo que foron estudadas pola antropoloxía noutras culturas tamén está presente no rural galego.<sup>19</sup> Se o nome é unha parte consubstancial da persoa, evitar a súa pronunciación pode funcionar dun xeito máxico para preservar a súa integridade. De aí tamén a importancia, presente noutras culturas, da persoa que primeiro pronuncia o nome dos neonatos en caso vocativo. No reverso destas actuacións estaría a desaparición dun nome que pasa a ser non pronunciado, pero non para protexer a quen o porte, senón para evitar que coa súa verbalización poida ser derramado o mal ou para, mesmo, negarlle a existencia.

#### 4. O VERBO HABITA ENTRE NÓS

Como xa avanzamos no apartado anterior, non pretendemos facer un seguimento da totalidade de nomes cos que se designan as casas no rural galego, pero na liña, xa esbozada, de reflexionar sobre os mecanismos sociais e culturais que

18 De aí a idea da forza na linguaxe ordinaria que lle outorgan autores como Austin (1982) á “primeira palabra”.

19 Para un coñecemento en profundidade sobre esta cuestión consúltese, entre outros, o capítulo XXII de *La rama dorada* de Frazer (2015) que leva por título “Palabras tabuadas” e no cal se detallan de xeito pormenorizado as crenzas de distintas comunidades en relación á potencialidade performativa da palabra ata o punto de evitar ou ocultar pronunciar os nomes.

producen esa casuística, procederemos a perfilar con trazo grosso algunhas cuestións de evidente interese antropolóxico.

Resulta obvio que as denominacións das casas no rural funcionan como santo e sinal para todos os integrantes desa categoría en que se funden os dous tipos de condicións sociais previas: as relación de parentesco e as relacións de produción. Pero, como se artella esa asignación nominal? Varios poden ser os mecanismos para darlle nome á casa e, xa que logo, á familia que a habita. Coñecer os trazados polos que discorreron as particularidades históricas que poden facer coincidir, nun momento determinado, as denominacións de casas moi próximas desde un punto de vista xeográfico e que comparten un mesmo pouso cultural —o que pode levar, desde fóra, a entender que responden a algún tipo de parentesco— resulta determinante, xa que non ten por que ser así.

Por exemplo, no concello de Lugo, na parroquia de Santa María de Bascuas existe a *Casa de Rodríguez*, ao igual que no lugar de Vilarvente, que pertence á parroquia de San Pedro de Labio. En ambos os sitios, cuxos núcleos de poboación distan uns catro quilómetros mal contados, as familias residentes desde hai máis de douscentos anos comparten o primeiro apelido —que non se corresponde con Rodríguez— que foi transmitido a través da liñaxe patrilínea que lle traspasou —a través do sistema de mellora característico da zona— ao fillo máis vello a práctica totalidade da propiedade, incluída a casa —referida á vivenda— e o nome desta.

Pois ben, ambas as familias non presentaban ningún tipo de parentesco ata a década dos anos cincuenta, cando unha filla de Rodríguez de Vilarvente foi casar para a *Casa de Rodríguez de Bascuas*. Esta anécdota serve, unicamente, para chamar a atención sobre a importancia de facer traballo de campo para coñecer e recoñecer as formas de atribuír os nomes cos que se etiqueta a realidade no mundo rural.

A profundidade da antroponimia resulta tal na sociedade rural que os individuos que portan o nome da casa e ostentan a representación diante da comunidade do grupo familiar —cunha clara dominancia da masculinidade fronte ao relevo feminino— poden chegar a incorporar un proceso de simbiose absoluta de tal forma que nunca, excepto en contextos formais moi puntuais vinculados coa Igrexa ou coa Administración, sexan chamados polo seu nome e apelidos. Tal é o caso de José Seijas No ou do seu fillo José Seijas Barreira, coñecidos e interpelados como *Ribas*, incluso dentro do círculo máis próximo e afectivo

das relacións familiares, por ser ese o nome da casa á que pertenceron e á que representaban. Eliximos este caso porque, aínda tendo un nome propio bastante corrente, ambos portaban apelidos o suficientemente diferenciados como para poder seren chamados por eles. Porén, *Ribas* foi o pai e *Ribas* pasou a ser o fillo co cruce xeracional; non obstante, na seguinte xeración, na cal só había mulleres, esa denominación non pasou nin á filla máis vella, que si se converteu en herdeira, nin ao xenro quen, malia botar máis de cincuenta anos residindo naquela casa e de achegar non só o seu traballo senón tamén os seus descendentes, nunca foi incorporado de pleno dereito á denominación da casa. Esta circunstancia non pode explicarse só por unha cuestión de procedencia, xa que el veu de fóra, senón por toda unha conxunción de factores, xa que a súa muller, que si nacera na casa, tampouco chegou nunca a ser identificada como *Ribas*, senón como *de Ribas*. Neste caso, a forza da linguaxe serve para manter as coordenadas do heteropatriarcado de forma constante e inconfundible ao establecer, de xeito nítido, quen é quen nos esquemas mentais da comunidade por moito que a vida se constrúa por outros vieiros en que dominan os imperativos.

En xeral, as mulleres trazan a súa identidade remitindo de forma dupla á familia, por matrimonio, e á familia, por nacemento, nos casos en que o primeiro supoña abandonar a casa natal. Esa permanencia ao longo de toda a vida do nome da casa na cal naceran, que xa abordamos máis arriba, adquire, analizada con perspectiva de xénero, unhas connotacións que oscilan entre marcar, como vimos no caso anterior, a persoa que veu de fóra para a casa —aínda que bote moitos máis anos nesa casa dos que puido vivir na súa de nacemento— pero, tamén, de remarcar a súa propia ascendencia máis aló da continxencia matrimonial. Ese valor do propio apréciase con máis forza cando na seguinte xeración os descendentes incorporan ambas as denominacións, como pode ser o caso de *Ana de Cadenas a do Coxo* que se emprega, case en exclusiva, no espectro de relacións na comunidade de nacemento da nai. Baixo ese apelativo imbrícanse, logo, as relacións non só coa casa paterna, que dominaría a prelación, senón tamén o recoñecemento dentro da comunidade de ascendencia por vía materna e coa que tamén se entende que esa persoa non deixou de ser deles. Esa conexión, que se produce maioritariamente no caso das mulleres, evidencia a subordinación de quen nunca será da casa —que tamén se dá cos homes— pero subliña ademais outra dependencia con respecto á familia de nacemento, que pode ser tensionada ata apreciar unha certa reivindicación do sentido como propio en termos

de identidade. Na sociedade tradicional, para as mulleres, que nunca acadaron un lugar nas casas en que gastaron as súas vidas de traballo, a identidade persoal mantíñase nun fío simbólico —cortado en gran medida na realidade coa entrega do dote— a través do nome da súa casa natal.

De todos os xeitos, a concatenación de nomes propios para designar as casas tampouco é nada infrecuente e permite trazar as xenealoxías dos cabeza de familia. Nesta liña atoparíanse os casos da *Casa de Luís de Sergio de Juan* que se encadea de neto a avó, retrotraéndose no tempo, ou a de *Ánxel do tío Ánxel de José María*. Nestes casos é bastante habitual que a casa conte, ademais, con outra denominación máis compacta. Así, no primeiro dos casos, referido ao concello de Melide, tamén se lle chama a *Casa de León*, e no segundo, no concello de Lugo, é a *Casa do Cura*, porque fai referencia ao dono da propiedade na cal estaba traballando a familia que a comezos do século xx redimiu o foro. De novo aquí pode apreciarse a necesidade de recoller a intrahistoria nos procesos de denominación das casas, porque nesa propiedade nunca residiu un crego nin ningún dos integrantes desa unidade familiar se ordenou sacerdote.

A maiores das casas que reciben un nome propio de persoa ou un apelido, outro dos mecanismos que se despregan para a súa denominación son os alcumes, que poden presentar variacións entre aqueles simplemente descritivos ou, en moita menor medida, algún despectivo. De todas formas, para que un alcume pexorativo se eleve a nome da casa e da liñaxe a ela pertencente debe darse primeiro unha condición *sine qua non* e é que a familia torne o aspecto desprezativo inicial e se recoñeza con orgullo como pertencente a esa descendencia. A diferenza dos usos soterrados dos alcumes que poden ser empregados polas costas dos interpelados,<sup>20</sup> non resulta factible asignar un nome a unha casa se non é para o seu uso formalizado, non só dentro da aldea senón tamén como etiquetaxe de representación pública. O feito de que as regras que rexen a asignación de alcumes non presenten a mesma correlación nas casas pode estar

20 Non estamos a dicir que os alcumes despectivos só se usen de forma oculta, pero si que o seu emprego pode dar lugar a situacións de tensión intracomunitaria. Durante a realización dos nosos traballos de campo temos presenciado conversas que poderían ser intrascendentes e que partían de intentos de referenciar aos interlocutores, pero que se converteron en escenas disruptivas polo mero feito de nomearse polo mal nome. A modo de exemplo, nunha parroquia de Sarria, durante unha celebración relixiosa con gran concentración de asistentes, nun dos grupos de coñecidos a conversa tensouse cando nun intento de localización precisa dos participantes se preguntou: “Vostede é do Gurgullo de Guillade?”. A resposta non levou unha negación pero si evidenciou unha incomodidade: “E vostede do Pirraña de Paredes?”. En ningún dos casos as casas eran coñecidas, polo tanto expostas á comunidade, con esas denominacións que si eran empregadas como mal nome das familias.

relacionado coa colectividade que estas últimas representan así como coa súa maior tendencia á perdurabilidade —non é raro que o alcume altamente personalizado, desapareza cando morre a persoa que o recibiu—. Hai que lembrar que no caso dos alcumes despectivos poden identificar unha persoa que resulte cancelada desde o punto de vista comunitario por comportamentos censurados como negativos —por exemplo, *Colasa a Grila*, así coñecida pola súa tendencia a estar sempre “cantando” — ou representar unha continxencia puntual —por exemplo, a *Caghaespiñas*, para referirse a unha muller viúva e con fillos pequenos na posguerra que mercaba fundamentalmente peixe de pequeno tamaño para a subsistencia familiar na zona de Pontedeume. Tales circunstancias non son contempladas na elevación desas designacións a nome da casa a non ser que, chegado un momento, os seus descendentes asumisen con orgullo o alcume. Dado o caso, automaticamente desactívase o principio de ridiculización que rexía mentres o nome se mantiña como marcador da individualidade.

Polo xeral, os nomes das casas que tampouco botan man dos alcumes parten doutras tres posibilidades diferenciables:<sup>21</sup> a súa localización nas coordenadas físicas ou xeográficas da aldea —*Casa de Fondevila*, *Casa de Abaixo*, *Casa da Igrexa*, *Casa da Veiga*, *Casa da Forxa*, *Casa da Fonte*, *Casa de Batán* ou *Casa do Muíño*, por exemplo—, a prevalencia social —*Casa do Conde*, *Casa do Fidalgo*, *Casa de Torre* ou *Casa do Crego*— ou o oficio dos seus ocupantes —*Casa do Ferreiro*, *Casa do Bataeiro*, *Casa do Capador*, *Casa do Canteiro*, *Casa do Zoqueiro* ou *Casa do Oficiala*, entre outros—. Esta segunda posibilidade dá pé a outra cuestión interesante sobre os nomes das casas: ata cando se manteñen as designacións comunitarias e interiorizadas pola unidade familiar? Se o nome da casa identifica a liñaxe, ten todo o sentido que presente unha certa tendencia á estabilidade que tamén pode ser sustentada no traspaso interxeracional dos coñecementos asociados aos oficios, así como dos medios de produción necesarios para o seu desempeño. Ora ben, ata cando se mantén a designación para a unidade casa-familia toda vez que a ocupación desapareceu de todos os membros da árbore familiar? Que outros elementos, fóra do propio mundo ocupacional, poden intervir nos cambios de denominación? Cando unha casa e, por extensión, o núcleo familiar que dela emerxe deixa de ser expresamente nomeado?

21 Non quere isto dicir que sexan as únicas porque tamén sería posible sinalar, cando menos, outra tipoloxía que fai referencia a aspectos morfolóxicos ou arquitectónicos peculiares, como poden ser *Casa da Cabaceira*, *Casa da Pallota*, *A Casa Grande* ou *A Casanova*.



Desde logo, o peche continuado e sangrante das casas do rural galego non levou canda si, nin moito menos, a desaparición dos nomes que as identificaban e que se manteñen, por certo, nos cemiterios parroquiais, que non fixeron máis que medrar ao mesmo ritmo intenso co que se desocupaban as aldeas. Materialízase así a apreciación de que a casa, aínda que sexa unicamente a través do seu nome, “testemuña e revela [...] unha estrutura social. E tamén unha textura mental” (Lisón Tolosana 1978, p. 112).

## 5. CONCLUSIÓNS

Como ocurría entre os antigos exipcios —Frazer *dixit* (2015)—, onde cada persoa posuía un nome pequeno ou público, e era posuída por un nome grande ou secreto, a relación entre as entidades humanas e as casas, en particular no que se refire aos seus nomes, combina tamén a simple atribución coa xeración de identidades: a persoa é dentro da casa, a casa e a persoa son dentro do nome. Todo nome, xa que logo, como forma de intermediación, é outorgado, non constitúe un acto azaroso senón que parte dun consenso, precisa como punto de partida dun grupo que exprese a súa cohesión por medio desa perlocución. Esa acción precisa, ademais, da aceptación dos interpelados que deben asumilo como propio, co cal quedará ratificado o nome que falará da casa e, con ela, da stirpe e da historia. Toda ocupación humana pasa, logo, por un acto previo de nomeamento.

Enfocada a cuestión da nomenclatura das casas galegas como conxunto, a primeira conclusión é que resulta moi complicado poder concluír unha reflexión sobre algo que está por facer. A antropoloxía precisa de traballos de campo previos prolongados, exhaustivos e minuciosos que incorporen datos e información cuantitativa e cualitativa que, no caso que nos ocupa, ofrecen a día de hoxe máis incógnitas que certezas. Probablemente ese debería de ser o terreo no cal este texto enraizase, se os tempos fosen chegados, para planificar e desenvolver un rigoroso traballo científico que incorporase, por exemplo, nas redes xa existentes sobre corpus de toponimia e microtoponimia, o nomenclátor das casas como un complemento imprescindible para vencellar os aspectos físicos do territorio coa presenza humana.

Porque, lonxe de quedar atrás, a temática da casa segue a estar presente nos traballos antropolóxicos que abordan as cuestións máis actuais de transformación na sociedade galega. Neste sentido, Rodríguez Campos (2008) demostrou a importancia das representacións vencelladas ás casas rurais nos procesos de negociacións das identidades persoais na posmodernidade, e Roseman (2023) a súa transcendencia para investigar o carácter e os impactos da precariedade no emprego e na reprodución social dos habitantes do medio rural vinculados sempre co tecido urbano. E, porén, o nome do cal emana e no cal se recoñece a súa inmanencia permanece nas marxes cando, ao noso entender, constitúe unha fonte de coñecemento fundamental en, cando menos, dúas vertentes: ao ser susceptible de formar parte do patrimonio inmaterial, por unha banda, e porque no seu coñecemento e clasificación poden atoparse claves culturais da estrutura social que nos proporcionan unha identidade individual e colectiva de primeira magnitude. Só así poderíamos chegar, se non a entender quen somos, aínda que sexa comprender de quen vimos sendo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso Población, Enrique e Roseman, Sharon, coords. (2012). *Antropoloxía das mulleres galegas. As outras olladas*. Santiago de Compostela: Sotelo Blanco.
- Austin, John L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Beramendi, Justo G. (2007). *De provincia a nación: historia do galeguismo político*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
- DRAG = González Gonzalez, Manuel, dir. (2006 - ). *Diccionario da Real Academia Galega*. A Coruña: Real Academia Galega. Dispoñible en <https://academia.gal/diccionario>
- Fernández de Rota y Monter, José Antonio (1988). Antropología social y semántica. *Cuadernos de Realidades Sociales*. 31-32, 55-108.
- Frazer, James G. (2015). *La rama dorada. Magia y religión*. España: Fondo de Cultura Económica.
- Fuente Lombo, Manuel de la (1994). La Etnoliteratura como método antropológico. En: Manuel De la Fuente, ed. *Etnoliteratura: un nuevo método de análisis en Antropología*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 51-72.

- García del Villar Balón, Reyes (2005). Los métodos de la Antropología y la Literatura. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. LX (1), 43-58. Disponible en <https://helvia.uco.es/bitstream/handle/10396/7741/115.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- García Porral, Xoán Carlos (2018). Antropoloxía do alcume: casuística nunha comunidade rural. En: Ana Isabel Boullón Agrelo, ed. *Estudos de Onomástica Galega III. Os alcumes*. A Coruña: Real Academia Galega, 9-32. <https://doi.org/10.32766/rag.337>
- Geertz, Clifford (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gondar Portasany, Marcial (1982). Lamentaciones rituales: los «prantos» en la Galicia tradicional. *Cuadernos de Estudios Gallegos*. 33 (98), 507-531.
- Gondar Portasany, Marcial (1999). *Crítica da razón galega. Entre o nós-mesmos e o nós-outros*. Vigo: A Nosa Terra.
- Gondar Portasany, Marcial (2008). A hermenéutica cultural como ferramenta para a fraseoloxía: o caso dos 'dicta' populares sobre o «paseo» e a «paisaxe». *Cadernos de Fraseoloxía Galega*. 10, 129-161.
- Gondar Portasany, Marcial (2010). As narrativas sobre a Morte na cultura tradicional: Semántica e Pragmática da *Ars moriendi* galega. En: Isidro Novo e Antonio Reigosa Carreiras, *Mitoloxía da morte, agoiros, ánimas e pantasmas: actas das III Xornadas de Literatura de Tradición Oral*, [Lugo, 5 e 6 de novembro 2010]. Vigo: AELG, 13-40.
- Gondar Portasany, Marcial (2012). Lingua, cultura e saúde: a voltas co modelo biomédico na atención sanitaria. *A Trabe de Ouro: publicación galega de pensamento crítico*. 89, 13-35.
- González López, Tamara (2022). Pautas de selección de padrinos y nominación para las progenies en la diócesis de Lugo en el siglo XVIII. *Chronica Nova*. 48, 251-276. <http://doi.org/10.30827/cnova.v0i48.11384>.
- Herrero Pérez, María de las Nieves (2015). La antropología en la enseñanza secundaria en Galicia. *QuAderns-e. Institut Català d'Antropologia*. 20 (1), 20-36. Disponible en <https://core.ac.uk/download/pdf/39038373.pdf>
- Irimia Fernández, María del Pilar e Fernández de Rota y Monter, José Antonio (1988). Identidad y lenguaje. Una experiencia educativa para hijos de emigrantes españoles en Bruselas. *Cuadernos de Estudios Gallegos*. 37 (102), 241-278.

- Lisón Tolosana, Carmelo (1978). *Ensayos de antropología social*. Madrid: Akal Universitaria.
- Lisón Tolosana, Carmelo e Fernández de Rota y Monter, José Antonio, eds. (1989). *Lengua y cultura. Aproximación desde una semántica antropológica*. A Coruña: Edición do Castro.
- Pereiro, Xerardo (2001). Reflexão sobre a antropologia na Galiza de hoje. *Etnográfica*. 10, 117-127. <http://hdl.handle.net/10348/4695>.
- Rodríguez Campos, Xaquín S. (2002). *Lingua, linguaxe e experiencia: a perspectiva antropolóxica e as implicacións filosóficas*. Santiago de Compostela: Unidixital.
- Rodríguez Campos, Xaquín S. (2008). Negotiating urban post-modern identities in Galicia: the recovery of rural dwellings. *International Journal of Iberian Studies*. 21 (2), 151-170.
- Rodríguez Lemos, Anxo (2016). Recollendo con comunidades de montes: Comesaña, Mañufe, Baíña e Santa Baia de Donas. En: Xesús Ferro Ruibal, ed, *Estudos de Onomástica Galega. Microtoponimia: experiencias de recolla, didáctica e codificación*. A Coruña: Real Academia Galega, 23-48. Disponible en <https://publicacions.academia.gal/index.php/rag/catalog/book/307>
- Roseman, Sharon R. (2023). A antropoloxía das non tan novas ruralidades. *AGORA. Papeles de Filosofía*. 42(1), 1-16. <https://doi.org/10.15304/ag.42.1.8148>
- Roseman, Sharon R.; Prado Conde, Santiago; e Pereiro Pérez, Xerardo (2013). Antropoloxía y nuevas ruralidades. *Gazeta de Antropología*. 29 (2), artigo 01. <http://hdl.handle.net/10481/28509>
- Sánchez-Carretero, Cristina (2019). Antropoloxía(s) en Galiza na actualidade. *Boletín da Real Academia Galega*. 380, 187-197. <https://doi.org/10.32766/brag.380.767>
- Veiga Izaguirre, Marta (2023). Unha antropoloxía académica do nós: biobibliografía de Marcial Gondar Portasany, Xaquín Rodríguez Campos e Xosé Ramón Mariño Ferro. *AGORA. Papeles de filosofía*. 42 (1), 1-12. <https://doi.org/10.15304/ag.42.1.8363>