

Año LXXXI. urtea

278 - 2020

Septiembre-diciembre

Iraila-abendua



# Príncipe de Viana

SEPARATA

---

**Gustav Henningsen y  
Marisa Rey-Henningsen,  
folcloristas daneses en  
Galicia, 1965-1977  
(entre magnetófonos  
y cuentos matriarcales)**

José Manuel PEDROSA BARTOLOMÉ

---

# Sumario / Aurkibidea

## Príncipe de Viana

Año LXXXI · n.º 278 · septiembre-diciembre de 2020  
LXXXI. urtea · 278. zk. · 2020ko iraila-abendua

### GUSTAV HENNINGSEN / MARISA REY-HENNINGSEN

#### Homenaje / Omenaldia

Ignacio Panizo (coord./koord.)

Vol. I. lib.

#### Preámbulo / Hitzaurrea

Rebeca Esnaola Bermejo 725

---

#### Presentación / Aurkezpena

Ignacio Panizo Santos 729

---

TRAYECTORIA VITAL E INTELECTUAL DE GUSTAV HENNINGSEN  
Y MARISA REY-HENNINGSEN /  
GUSTAV HENNINGSENEN ETA MARISA REY-HENNINGSENEN  
BIZITZA ETA IBILBIDE INTELEKTUALA

**Autobiografía de Gustav Henningsen** 743

---

**Autobibliografía de Gustav Henningsen** 761

---

**Bibliografía de Marisa Rey-Henningsen** 781

---

#### Transcribiendo a Gustav y Marisa

Candela M. Camiño López 789

---

#### Gustav Henningsen, un encendido asombro ante la realidad

Mikel Azurmendi Inchausti 811

---

#### El danés peligroso. Semblante humano de Gustav Henningsen.

##### Evocación a cuatro manos

Jean Pierre Dedieu, Gunnar W. Knutsen 837

---

#### «Un danés peligroso» en los fondos del Archivo Histórico Nacional

Jaime Contreras Contreras 849

---

# Sumario / Aurkibidea

**Gustav Henningsen: del antropólogo al historiador (pasando por archivero)**  
Juan Ignacio Pulido Serrano 869

---

**Gustav Henningsen y Marisa Rey-Henningsen, folcloristas daneses en Galicia, 1965-1977 (entre magnetófonos y cuentos matriarcales)**  
José Manuel Pedrosa Bartolomé 889

---

**Marisa Rey-Henningsen y el arte de la traducción de la literatura danesa**  
José Luis Garrosa Gude 931

---

OBRA DISPERSA DE GUSTAV HENNINGSEN /  
GUSTAV HENNINGSENEN OBRA BARREIATUA

**Los documentos de Alonso de Salazar Frías. Una polémica sobre la brujería en España, 1610-1614**  
Gustav Henningsen 947

---

**De la caza de brujas al culto de brujas**  
Gustav Henningsen 969

---

**Archivos e historiografía de la Inquisición española**  
Gustav Henningsen 975

---

**El síndrome de brujería infantil: el abuso infantil satánico contemporáneo y los procesos por brujería infantil de antaño**  
Gustav Henningsen 999

---

**La brujería y la Inquisición**  
Gustav Henningsen 1013

---

**Enciclopedia de la brujería**  
Gustav Henningsen 1033

---

**El vuelo de las brujas y los inquisidores españoles o cómo explicar lo imposible**  
Gustav Henningsen 1055

---

**Currículums** 1077

---

**Analytic Summary** 1079

---

**Normas para la presentación de originales / Idazlanak aurkezteko arauak / Rules for the submission of originals** 1085

---

# Gustav Henningsen y Marisa Rey-Henningsen, folcloristas daneses en Galicia, 1965-1977 (entre magnetófonos y cuentos matriarcales)

---

Gustav Henningsen eta Marisa Rey-Henningsen, folklorista daniarrak Galizian, 1965-1977 (magnetofonoen eta ipuin matriarkalen artean)

---

Gustav Henningsen and Marisa Rey-Henningsen, Danish folklorists in Galicia, 1965-1977 (between tape recorders and matriarchal tales)

José Manuel Pedrosa Bartolomé  
Universidad de Alcalá  
[jmpedrosa2000@yahoo.es](mailto:jmpedrosa2000@yahoo.es)  
<https://orcid.org/0000-0002-0221-2870>

DOI: <https://doi.org/10.35462/pv.278.10>

Agradezco su ayuda y orientación, en primer lugar, a Gustav Henningsen y a Marisa Rey-Henningsen, quienes desde hace años me han comunicado, con enorme generosidad, cómo discurrieron sus vidas y sus trabajos, y cómo fue el laboratorio interno de sus obras respectivas; también a su hijo, Nils Jacob Rey Henningsen; a Juan Ignacio Panizo Santos, quien me invitó a participar en este volumen; a Álvaro Ley, quien desde Alabama, en tiempos de pandemia, escaneó para enviármelos los dos volúmenes sobre los cuentos gallegos de Marisa; y a José Luis Garrosa, por su revisión de estas páginas.

## RESUMEN

Investigación sobre las expediciones de trabajo de campo y los trabajos de etnografía y literatura oral que realizaron Gustav y Marisa Rey-Henningsen en Galicia. Comparación con las investigaciones que por los mismos años hicieron los etnógrafos españoles; y con las que hicieron etnógrafos extranjeros que vinieron a España. Se analiza el concepto de «matriarcado» que aplicó Marisa Rey-Henningsen a la cultura tradicional y a los cuentos folclóricos de Galicia.

**Palabras clave:** Galicia; etnografía; literatura oral; cuento popular; matriarcado.

## LABURPENA

Ikerketa honek aztertzen ditu Gustav eta Marisa Rey-Henningsenek Galizian egin zituzten etnografiako eta ahozko literaturako landa laneko espedizioak eta lanak. Etnografo espainiarrek urte bertsuetan egin zituzten ikerketekin alderatzen dira; baita Espainiara etorri ziren atzerriko etnografoek ondutakoekin ere. Aztertzen da Marisa Rey-Henningsenek nola aplikatu zien «matriarkatuaren» kontzeptua Galiziako kultura tradizionalari eta ipuin folklorikoei.

**Gako hitzak:** Galizia; etnografia; ahozko literatura; herri-ipuina; matriarkatua.

## ABSTRACT

Research on the fieldwork expeditions and the ethnographic and oral literature works carried out by Gustav and Marisa Rey-Henningsen in Galicia. Comparison with the research carried out by Spanish ethnographers over the same years; and with that carried out by foreign ethnographers who came to Spain. The concept of «matriarchy» applied by Marisa Rey-Henningsen to the traditional culture and folk tales of Galicia is analysed.

**Keywords:** Galicia; ethnography; oral literature; folktale; matriarchy.

1. GUSTAV Y MARISA, DELEGADOS DE LA FOLCLORÍSTICA NÓRDICA EN GALICIA Y EN ESPAÑA. 2. MÁS SOBRE LAS ETNOGRAFÍAS HECHAS POR EXTRANJEROS EN ESPAÑA. 3. LOS CUENTOS DE LA ARADORA GALLEGA: CONSTRUCCIONES, DESTRUCCIONES Y RECONSTRUCCIONES. 4. ¿HUBO UN «MATRIARCADO» EN GALICIA? 5. ¿HUBO, ENTONCES, UN «PARADIGMA DEL CUENTO MATRIARCAL» EN GALICIA?. 6. LISTA DE REFERENCIAS.

## 1. GUSTAV Y MARISA, DELEGADOS DE LA FOLCLORÍSTICA NÓRDICA EN GALICIA Y EN ESPAÑA

La posición que ocupan Gustav Henningsen (Slagelse, Dinamarca, 8 de julio de 1934) y Marisa Rey-Henningsen (Madrid, 23 de enero de 1936) en el paisaje de la etnografía y de los estudios de literatura oral de Galicia en específico y de España en general resulta absolutamente singular, difícil de encasillar. Para empezar, porque no es fácil determinar, al menos en una primera apreciación, si han de ser considerados dentro de la órbita de la tradición folclorística española o si habrían de ser alineados con la investigación extranjera; y porque sus currículos respectivos son zigzagueantes e interdisciplinarios, y fueron encauzados y reencauzados no pocas veces, conforme a sus gustos y elecciones personales, pero también a la necesidad de adaptarse a circunstancias, obstáculos y azares sobrevenidos.

En planos muy distintos el uno del otro, porque el itinerario académico de Gustav, quien fue desde su juventud hasta su jubilación funcionario investigador del Dansk Folkemindesamling (Danish Folklore Archives, Archivo Danés de Folklore o Archivo Danés de Tradiciones Populares) y pudo por eso desarrollar una carrera sistemática, formal, tuvo el pleno apoyo institucional que faltó a Marisa, quien no gozó de ninguna posición estable dentro de la academia danesa, de lo que se derivaron incomprendimientos y trabas a su trabajo. La condición de varón del uno y de mujer (y madre de cuatro hijos) de la otra, y más en una época (nos estamos refiriendo a las décadas de 1950 a 1990) en que ser mujer y pretender hacer ciencia era entrar en una carrera de obstáculos, tuvo sin duda mucho que ver con la diferencia en las oportunidades y en sus trayectorias.

La senda sinuosa, al tiempo que la libertad relativa para poder seleccionar sus objetivos, se aprecia singularmente en lo que respecta a la tesis doctoral (que culminó con la publicación de su obra maestra, *El abogado de las brujas*) de Gustav, la cual sufrió (lo ha detallado él en un artículo autobiográfico)<sup>1</sup> abruptos cambios de tema y enfoque: en un primer momento el joven Gustav trazó un plan de indagación etnográfico-comparatista en las creencias contemporáneas sobre brujería, a partir del trabajo de campo que pensaba hacer en Dinamarca, Irlanda y España; una vez recortado un plan tan ambicioso como aquel, se mantuvo el proyecto de investigar el folclore sobre brujería que pudiese ser registrado entre el campesinado vasco-navarro de aquella década de 1960, para poder cotejarlo con el documentado en la literatura inquisitorial de los siglos anteriores; hubo un giro brusco cuando Gustav decidió (aconsejado por Julio Caro Baroja) indagar en Galicia, lo que le llevó a trabajar allí varios años; pero sucedió que, cuando tenía muy avanzada la investigación gallega, Gustav halló (a finales de 1967) los sensacionales papeles manuscritos del inquisidor Salazar Frías sobre la presunta brujería vasco-navarra: un documento valiosísimo, sin parangón, que llevaba décadas extraviado; eso le llevó a hacer borrón y cuenta nueva y a iniciar otra tesis centrada en la edición y el estudio de aquellos papeles, y en la actividad del inquisidor; la tesis definitiva (la versión inglesa es de 1980, la danesa de 1981 y la española de 1983)<sup>2</sup> se ciñó finalmente, porque el número de páginas que salía era enorme, al volumen sobre la vida y los trabajos de aquel notabilísimo inquisidor, Salazar Frías, *El abogado de las brujas*, que acabó en el albor del siglo XVII con la enloquecida cacería humana impulsada por una plebe brutal y por unos cuantos clérigos fanáticos; la edición de aquellos trascendentales apuntes, de significado enorme para la historia cultural de España, no vio la luz hasta 2004 (Henningsen, 2004). Una y otra publicación constituyen una de las cumbres de los estudios mundiales sobre brujería y un hito de la historiografía sobre nuestro país. Cabe resaltar que el libro de 1983 ha tenido una amplísima circulación, en ediciones muy asequibles y baratas, en España y en el extranjero, mientras que el de 2004 no ha gozado de tanta repercusión, ya que fue publicado fuera de nuestras fronteras y en una editorial de libros muy caros y elitistas.

Todo lo que a continuación voy a sintetizar no lo he sacado de los escritos autobiográficos de Gustav y de Marisa, aunque me he apoyado en ellos para compulsar datos, títulos, fechas; son apuntes tomados durante las conversaciones acerca de sus vidas y sus obras respectivas que hemos mantenido en los últimos años, en persona y por teléfono, en Sevilla, Cerralba, Mijas y Madrid; o entre Madrid y Copenhague, a través del teléfono. He dejado al margen muchas informaciones de tipo personal (que han quedado, en cualquier caso, grabadas, y que están en mi archivo, que se encuentra en la Biblioteca Nacional de España); extracto aquí las más útiles para entender mejor sus carreras y producciones. Para poder enmarcar y contextualizar mejor estos informes convendría que el lector interesado leyese los artículos autobiográficos de Gustav y de Marisa que he citado ya en una nota a pie de página.

1 Henningsen (2010, pp. 423-444); véase además Henningsen (2015); también Marisa tiene un trabajo en cierto modo autobiográfico: Rey-Henningsen (1999, pp. 125-135).

2 Henningsen (1980, 1981, 1983). En 2010 salió una «nueva edición actualizada» de esta versión española.

Un acontecimiento relevante en la vida de los Henningsen fue el primer encuentro de Gustav y de Marisa con Julio Caro Baroja y con la etnógrafa Nieves de Hoyos Sancho en el año 1958, en la sede del Museo del Pueblo Español, que se encontraba entonces en la plaza de la Marina Española de Madrid. Al encuentro acudieron con una carta de recomendación que les dio Antonio Castillo de Lucas, fundador y director, muchos años antes, del servicio médico del Banco de España, sito en el gran edificio de la plaza de Cibeles, y prolífico folclorista *amateur*, interesado sobre todo en la medicina y en la alimentación tradicionales, y amigo desde hacía años del padre de Marisa, que trabajaba también en el Banco de España, en el que llegaría a ser jefe del negociado de cuentas corrientes.

No estará de más trazar un rápido bosquejo de la figura entonces muy reconocida y hoy muy olvidada de Castillo de Lucas: Marisa recuerda que lo conocía desde su infancia, pues su padre llevaba al botiquín del banco a sus ocho hijos cuando debían ser vacunados o atendidos. Gustav, tras ser presentado por el padre de Marisa a quien se convertiría en el mentor de sus primeros años en España, tomó la costumbre de acudir de vez en cuando, él también, al botiquín del Banco, para hacer consultas al médico sobre asuntos etnográficos; las cuestiones que a cada uno interesaban y sus enfoques respectivos (Castillo de Lucas era un etnógrafo fundamentalmente *amateur*, y de gabinete y no de campo) eran, en cualquier caso, muy diferentes. Gustav y Marisa le visitaron alguna vez en su casa, y allí conocieron a su esposa, Juanita; Marisa recuerda que a Juanita le gustaba hacer gimnasia en la terraza de su casa.

Pues bien: el padre de Marisa había pensado que a su hija y a su yerno, etnógrafo en ciernes, les vendría muy bien conocer a Caro Baroja, y pidió a Castillo de Lucas una carta de recomendación. Le pareció mejor aquella estrategia que solicitar la mediación de su primo, el historiador del arte Francisco Javier Sánchez Cantón (ambos eran, por cierto, familiares lejanos de doña Emilia Pardo Bazán), ya que las relaciones de Julio Caro Baroja con quien fuera subdirector del Museo del Prado desde 1922 y director desde 1960 no eran óptimas.

Tras aquel primer encuentro en el Museo del Pueblo Español, Gustav acudió unas cuantas veces, a lo largo de los años, a charlar con Caro Baroja en su casa; primero en la de la calle de Ruiz de Alarcón (en la que había vivido Pío Baroja) y después en la de Alfonso XII; en aquella misma calle vivía Sánchez Cantón, por cierto; pero Marisa no le acompañó ya en aquellas visitas, a las que no era invitada, acaso por su parentesco con Sánchez Cantón.

Una anécdota que revela cómo vivían en aquellos años juveniles y de escasos ingresos, en los que, al principio, se alojaron en la casa de los padres de Marisa en la calle de Serrano, 105<sup>3</sup>, tiene que ver con la visita que en cierta ocasión hizo Gustav al con-

3 Marisa se crió en el piso que sus padres, José Rey Sánchez (nacido en Melilla, pero hijo de un militar gallego) y María Luisa González Vázquez (nacida en Orense), tenían alquilada en la calle de Espalter, 6, frente al parque del Retiro, en el barrio de los Jerónimos. Ella cuenta que era un barrio en el que vivían muchas personas de la alta burguesía y del funcionariado, bastantes de ellos con raíces gallegas (como su propia familia) y vascas (como

sulado de Dinamarca, con el fin de solicitar una subvención para acudir a un congreso de folclore que se iba a celebrar en Matosinhos (Portugal), al que habían sido invitados (por mediación una vez más de Castillo de Lucas) por el célebre etnógrafo Fernando de Castro Pires de Lima (1908-1973).

Gustav había de presentar en aquel congreso su investigación acerca de los cuentos de mentiras de los pescadores daneses, a los que había dedicado ya algún artículo en danés y en inglés<sup>4</sup>. Pero resultó que se le requirió alguna identificación; no portaba ninguna, salvo una copia del artículo sobre los cuentos de mentiras que, no sin alguna reticencia, fue aceptada por los funcionarios del consulado y allanó el camino a la concesión de la subvención. Por cierto, que en aquel congreso portugués coincidieron Gustav y Marisa con Xosé Filgueira Valverde (1906-1996), ilustre folclorista y polígrafo gallego, quien les informó de que también los pescadores y marinos de Galicia tenían en su repertorio cuentos de mentiras.

Los viajes a Portugal fueron en realidad dos. Los congresos se celebraron, creen recordar los Henningsen, uno en Matosinhos y otro en el Museo de Oporto. Al primero salieron desde Sevilla, adonde habían ido desde Galicia para pasar una temporada. Como Marisa tenía su pasaporte danés caducado y no había tiempo para sacar uno nuevo, el cónsul danés les recomendó que atravesasen la frontera de noche, porque los guardias solían estar durmiendo a aquellas horas. Así lo hicieron, con pleno éxito. En aquel viaje el coche de Gustav embistió por accidente contra un carro que iba tirado por bueyes, y hubieron de dar una buena cantidad de dinero al paisano portugués para que no pusiese ninguna denuncia ante la policía. En el segundo viaje a Portugal, que hicieron desde Madrid, les acompañó en el coche Castillo de Lucas. Marisa recuerda que estuvieron trabajando hasta altas horas de la noche en el hotel de Oporto, para rematar la traducción de la conferencia que iba a dar Gustav.

Además de para cubrir los gastos de su viaje a Portugal, Gustav y Marisa recuerdan que con el dinero recibido del consulado danés pudieron comprar la primera *Antología del folclore musical de España*, que había aparecido en 1959, del etnomusicólogo Manuel García Matos, a quien habían conocido poco antes. García Matos les había explicado su método de encuesta, que consistía en ir con un sofisticado equipo de grabación a los pueblos seleccionados, y en grabar tras localizar a los potenciales mejores informantes y pedirles antes una demostración e incluso un ensayo de su repertorio,

los Baroja). Su vecino del piso de arriba era Eduardo Balguerías Quesada (1886-1963), director del Jardín Botánico de Madrid entre 1950 y 1960. En el piso de abajo vivía su abuela, con dos de sus tíos. Aquella casa de Espalter, 6, junto con un palacete que estaba al lado, en el que habitaba Fernando Álvarez de Sotomayor y Zaragoza (1875-1960), director del Museo del Prado entre 1921-1931 y 1939-1969, fueron derribados por orden de su dueño, Rafael Lluch, mientras Marisa se encontraba en Londres (1956-1957). La familia recibió una compensación económica y vivió en otros pisos (en una del paseo de las Delicias, por ejemplo), hasta que se instalaron en el de Serrano, 105, en el que se hospedaron los Henningsen cuando estaban en Madrid, hasta que en 1969 alquilaron, para ellos y sus hijos, una casa en la calle Pez Austral, 11, en el barrio de la Estrella.

4 Los trabajos en inglés sobre los cuentos de mentiras de marinos y pescadores son estos: Henningsen (1965, pp. 180-219, 1966, pp. 50-69); las síntesis portuguesas fueron publicadas en Henningsen (1965, pp. 39-48, 1979, pp. 89-97).

con el fin de seleccionar lo que más interesase al musicólogo. A Gustav aquel le pareció un método estimable, pero juzgó que sería más adecuado hacer encuestas espontáneas, sin prepararlas ni ensayarlas; y cuando él realizó, en los años siguientes, sus propias grabaciones en Galicia, procuró, siempre que había ocasión, no forzarlas ni mucho menos prepararlas, y hacerlas en lugares y en ocasiones en que se estuviesen manifestando los eventos y los discursos que deseaba registrar: en veladas en los hogares aldeanos, reuniones sociales, romerías, ferias, fiestas, etc. Gustav se reveló, de ese modo, como un convencido practicante de lo que ha sido llamado *folklore in context*, una metodología de acercamiento a la cultura popular conforme es creada en su tiempo y su lugar propios, y no conforme es recreada en entornos alterados o forzados<sup>5</sup>.

El coche de Gustav era un Volkswagen de los conocidos popularmente como escarabajos. Lo habían comprado, por un precio módico, a un amigo de Joaquín, hermano de Marisa. La primera vez Gustav no se atrevió a ir al volante desde Madrid hasta Galicia, porque el estado de las carreteras no era el mejor, y por eso condujo el vehículo el chófer del suegro de Joaquín.

Antes de comprar el coche, los Henningsen habían estado viajando por Galicia en autobuses tan rudimentarios como pintorescos, en los que los paisanos iban a veces con sus animales, en especial gallinas y cerdos; se amontonaban con ellos en la parte de atrás del vehículo o los metían en el maletero. El caso es que la irrupción en la Galicia aldeana con el coche fue todo un acontecimiento, que les dio gran prestigio social y suscitó parabienes, bromas y hasta solicitudes de favores: el coche de Gustav acabó sirviendo para llevar a bastantes aldeanos al médico o a hacer compras en La Coruña o en Santiago; ello contribuyó a afianzar sus vínculos y su posición en la comunidad. En cierta ocasión Gustav tuvo que llevar a recibir atención médica en Santiago de Compostela a un hombre que sangraba abundantemente, por los golpes recibidos de su esposa; en otra ocasión transportó a un paisano con un cerdo, que dejó un aroma agradable en el coche. Los viajes de Dinamarca a España y viceversa los hicieron, al principio, en tren; pero cuando la situación laboral y económica de Gustav empezó a mejorar y tenían ya niños, volaban en avión.

Otra anécdota se refiere a las circunstancias algo apresuradas de su regreso a Copenhague cuando estaba acabándose ya, en los inicios de 1968, la beca de investigación en Galicia. Sucedió que, en su testamento, el folclorista Hans Ellekilde, quien había sido el maestro principal de Gustav<sup>6</sup>, dispuso que su enorme y lujosa casa (heredada a su vez del maestro de Ellekilde, el ilustre Axel Olrik), que estaba en un enclave privilegiado

5 La bibliografía sobre la corriente crítica de Folklore in Context es enorme. Uno de sus textos fundacionales es el de Dan Ben-Amos (1971): «El contexto social, la actitud cultural, la situación retórica y la aptitud individual son variables que producen diferencias claras en la estructura, el texto y la textura del producto verbal, musical o plástico final. El propio público, ya sea de niños o de adultos, de hombres o de mujeres, de una sociedad estable o de una agrupación accidental, influye en el tipo del género folclórico y en la forma de presentación [...]. El talento particular del artista, profesional o aficionado, su estado de ánimo en el momento de la recitación y la respuesta de su público pueden afectar al texto de su cuento o de su canción» (Ben-Amos, 1971, pp. 4-5).

6 Gustav preparó la bibliografía de un gran libro publicado por su maestro: Henningsen (1961, pp. 215-229).

de Copenhague, quedase como legado para la Universidad de Copenhague, y que los bienes de su interior fuesen para Gustav. Gustav hubo de regresar desde Galicia a Copenhague para hacerse cargo de los trámites burocráticos y para organizar la mudanza de algunos libros, pinturas, porcelanas, objetos de plata; pero no fue posible reubicar, ni mucho menos, todo lo que había dentro de la casa. Unos años después los Henningsen se enteraron de que la Universidad de Copenhague se había visto obligada a vender la casa, porque su mantenimiento resultaba demasiado gravoso.

En lo que respecta a la carrera intelectual de Marisa, quien sintió también, desde muy joven, la fascinación de la literatura oral y de los cuentos tradicionales, el itinerario fue mucho más difícil y tortuoso que el de Gustav; en ello influyó, sin duda, su condición de mujer, en una época en que aquello pesaba muchísimo. Aunque ella no guarda, lógicamente, recuerdos de aquellos tiempos, parece que nació bajo un signo adverso, porque a los pocos meses de su nacimiento estalló la guerra civil y su familia, que estaba de vacaciones en Galicia (concretamente en Villagarcía y en Marín), hubo de permanecer allí hasta que fue posible regresar a Madrid, al final del conflicto.

Marisa escuchaba cuentos, cuando era niña, en su casa. Los contaban no solo su madre, gallega de Orense, y otras mujeres de la familia, sino también las criadas gallegas con las que convivían<sup>7</sup>. No fueron aquellas las únicas mujeres gallegas de sus primeros años, porque en el barrio de los Jerónimos de su infancia y juventud había una gran colonia de gallegos (y de vascos) de alta posición económica; Marisa se acuerda, por ejemplo, de Hortensia, Sofía y Amalia, hermanas de Sánchez Cantón (pertenecientes todos a una rama de la familia que venía de Pontevedra) y parientes suyas. En las casas de todos ellos se celebraban veladas y tertulias, de las que a Marisa le quedan recuerdos.

Marisa estudió en Madrid, en el colegio que las Carmelitas de la Caridad de Joaquina de Vedruna, en la calle de Rafael Calvo, 33. Pero perdió la beca de la que gozaba (puesto que era la mayor de ocho hermanos) al final del cuarto año del bachillerato; y además sufrió la reprobación de las monjas, que confiscaron un escrito de ficción en que notaron que estuvo muy enfrascada cuando debía estar haciendo un dictado; a las monjas aquel escrito les pareció muy inconveniente, y en el colegio empezó a ser conocida, por él, como Marisita la Fantástica.

Su madre optó entonces porque, en vez de terminar el bachillerato español, estudiase inglés en el Instituto Británico; allí hizo tres cursos, en las sedes de las calles de Martínez Campos, Almagro y Velázquez, respectivamente. Su deseo era continuar sus estudios en Inglaterra, y aunque su abuela y su madre preferían que se quedase en España, su padre dio a su hija un apoyo incondicional. Fue siempre un hombre muy abierto y de gran sensibilidad artística: un excelente caricaturista, por ejemplo, que hizo unas caricaturas célebres de los médicos de Segovia, que adornaron por muchos años el célebre Mesón de Cándido, de Segovia. Marisa recuerda que su abuela había pedido que ninguna de

7 Véase al respecto Rey-Henningsen (1999).

sus nietas marchase a estudiar al extranjero; pero murió en febrero de 1956. Dos meses después Marisa estaba estudiando en Londres.

Aunque le fue ofrecida una beca para estudiar en Cambridge, su familia descartó aquella opción, a sabiendas de que los y las jóvenes estudiantes vivían vidas muy independientes, incluso muy liberales, en las residencias de la ciudad universitaria; una amiga inglesa que vivía en la calle Espalter les puso en contacto con una familia inglesa de Londres que alquilaba una habitación. En el Londres traumatizado todavía por la guerra mundial no todo era abundancia, y tampoco era fácil encontrar alojamiento; muchas familias, incluso muy acomodadas, alquilaban habitaciones en sus casas para redondear sus ingresos. Marisa fue muy bien recibida por su nueva familia inglesa, formada por el abogado judío Samuel Harvey y por su esposa Margaret, que era danesa, encantadora y consumada pianista (trabajaba para la BBC), conversa al judaísmo (aunque no lo practicaba) desde el catolicismo, en su barrio de Belsize Park.

La casa era visitada por muchos judíos, sobre todo de Polonia y de Alemania, que habían sufrido la persecución de los nazis; algunos habían sobrevivido incluso a los campos de exterminio. En el gran salón se celebraban veladas en las que la abuela y los invitados interpretaban música; a Marisa y a la *nanny* irlandesa les era permitido escuchar la música y las conversaciones desde una puerta que quedaba entreabierta. Recuerda que escuchó tocar el violín, de manera muy particular, a un músico que sostenía el instrumento con el muñón que tenía en vez de mano. Aunque los invitados judíos no eran muy proclives a hablar acerca de la persecución que habían sufrido, Marisa escuchaba luego a los Harvey y a la *nanny* contar las trágicas experiencias de algunos de ellos; ello le causó enorme impresión; así es como Marisa tuvo las primeras noticias del Holocausto. Por supuesto, omitía dar cuenta de todo aquello en sus cartas a su familia de Madrid, para que no sintiesen extrañeza o alarma.

Al poco de la llegada de Marisa a Londres, Myra, la hija de los Harvey y sus niños pequeños, fueron abandonados por el marido de ella, y se instalaron en la casa. Y Harvey ofreció a Marisa un cambio en su posición: convertirse en *au pair* para que ayudase a Myra en el cuidado de los niños; Marisa recuerda que una de sus funciones era acompañarlos al psicólogo. Convertirse en *au pair* le dispensaba de pagar el alquiler de la habitación y le hacía acreedora de recibir incluso un interesante *pocket money*.

Mientras, aprendía inglés en una academia de alto nivel que se llamaba City Literary Institute; además de estudiar aplicadamente, hizo allí muchas amistades, puesto que se afilió al club de estudiantes y trató a jóvenes de todo el mundo, especialmente de la Europa del sur.

Pero su estancia en Londres al final fue de escasos meses, porque aquel mismo verano marchó, con su familia inglesa, a pasar unas vacaciones en el hotel Møllenberg, el Castillo de los Molinos, del pintoresco pueblo de Snekkersten, en Dinamarca; se llamaba así porque tenía anejos dos grandes molinos de aspas, acondicionados para recibir huéspedes; cuando les sorprendía la lluvia, se refugiaban bajo sus salientes. En el mismo día en que ella llegó lo hizo, para pasar allí también sus vacaciones, Gustav,

quien ha dado cuenta ya, en el trabajo autobiográfico citado, de cómo se produjo el encuentro.

Al término de las vacaciones, Marisa hubo de regresar a Londres. Recuerda que desde allí intercambió una intensa correspondencia con Gustav (hubo días en que llegaron a escribirse dos cartas), y que un cura católico, el padre Di Felice, de origen italiano, que le había sido presentado por la *nanny* irlandesa de la familia Harvey, leía algunas para asegurarse de las buenas intenciones de Gustav y para enviar buenas referencias de aquellos tratos a la familia de Madrid.

Marisa se quedó en Londres solo hasta el final del año 1956, porque una tía de Gustav, soltera, muy cultivada y aficionada a la música, que había sido durante muchos años la gobernanta de un internado para hijos de nobles, la invitó a pasar las Navidades en su casa de Copenhague. Pese a que sus padres le habían enviado dinero desde Madrid, para que regresase a pasar las fiestas con ellos, Marisa optó por marchar a Copenhague. La familia de Gustav insistió en que no regresase a Londres y le encontró un trabajo de traductora de español e inglés en una empresa de reaseguros que tenía relaciones con empresas de España y de Hispanoamérica.

Gustav y Marisa fijaron su boda para el 1 de mayo de 1957, por el rito católico, pese a que Gustav era luterano. Cuando fue recibida en la casa familiar de Madrid la noticia del periódico que daba cuenta del futuro enlace, el padre de Marisa se presentó en Copenhague, muy desconcertado, y allí pasó el mes de abril; se sintió muy tranquilizado cuando conoció a Gustav y a su familia, y se quedó para la boda. Bastantes años después, cuando la nieta de los Harvey a la que Marisa había cuidado de niña era ya madre, Marisa visitó en Londres, con Gustav, a su amiga Myra; sus padres habían fallecido ya.

A partir de 1956-1957 los tiempos y los espacios vitales de Gustav y de Marisa avanzaron a la par, o mejor dicho, solapados. Gustav, que era en aquellos momentos un estudiante de filología y literatura danesa, al saber por Marisa de las peculiaridades culturales de Galicia y de sus cuentos tradicionales (Marisa le contaba algunos aprendidos de su infancia), empezó a interesarse por la literatura oral y por el folclore, y decidió matricularse en los cursos de literatura popular que impartía en la Universidad de Copenhague el gran folclorista Laurits Bødker. Le acompañó en aquel giro su gran amigo Bengt Holbeck (1933-1992), quien con el tiempo sería importantísimo folclorista. No faltaba quien, con alguna exageración, llamara a Gustav y a Bengt «hermanos gemelos». La atracción de la cultura popular fue instantánea y definitiva para ambos.

En los años que siguieron Marisa aprendió mucho y rápidamente de etnografía, gracias a que fue como oyente a algunas de las clases a las que iba también Gustav, a que junto a él conoció a otros especialistas, y a que desde el principio ayudó en muchas de sus labores a su esposo: transcribiendo, copiando, traduciendo, editando.

Pero muy pronto su ocupación principal fue la de criar a sus cuatro hijos (Nils Jacob, 1963; Ulrich Joseph, 1965; Gustav, 1968; Maria, 1974); no por eso dejó de acompañar y de seguir ayudando a Gustav en todos sus proyectos, en Galicia, Madrid o Copen-

hague. Por fortuna, la familia Henningsen recibió, como todas las familias numerosas en la Dinamarca de entonces, un gran apoyo por parte del Estado, que benefició sobre todo a la educación de los niños.

Tras el remate de su estancia en Galicia y el regreso a Copenhague en los inicios de 1968, Gustav hubo de reincorporarse a sus labores de investigación sobre el folclore danés; pero por pocos meses, porque solicitó y le fue concedida otra beca de estancia en Madrid, entre 1969-1972, con el fin de hacer trabajo de archivo. No ya acerca de la brujería gallega, que había dejado de lado, sino acerca de la Inquisición vasca y de los papeles del inquisidor Salazar, que había descubierto en el Archivo Histórico Nacional a finales de 1967. De aquel acontecimiento y de aquel hallazgo ha dado cumplida cuenta en su autobiografía.

Vinieron entonces los tres años felices de Madrid, instalados con los niños en la calle Pez Austral, 11, en el barrio de la Estrella. Gustav y Marisa recuerdan sobre todo las tertulias que organizaban en su casa, a las que acudían amigos historiadores, muchos de ellos extranjeros, como Richard E. Greenleaf, Albert Lovett, Charles Amiel, Bartolomé Benassar o William J. Callahan. Recuerdan también la amistad con Carmelo Lisón Tolosana y con su esposa Julia Donald, quien ayudó a Gustav a traducir varios capítulos de su tesis al inglés.

Marisa no desaprovechaba los pocos momentos que le quedaban libres para intentar investigar, escribir, traducir, sobre todo después del regreso a Copenhague en 1972. Publicó en 1977 un pequeño libro (*Plovkvinden. Eventyr og skæmtehistorier fra Galicia*, es decir, *La aradora: cuentos y anécdotas de Galicia*), con fotografías de Gustav; el libro causó impresión en Dinamarca, y por aquella Galicia remota y aislada, casi mitológica, se interesaron incluso los medios de comunicación; en el mismo año hizo Marisa un viaje de tres semanas a Galicia, como guía e intérprete de una periodista de la radio danesa; allí grabó los cuentos que acabarían siendo la base de la tesis doctoral que publicaría, en dos volúmenes, en 1994 y 1996. Daré detalles de todos estos sucesos más adelante.

Además, Marisa publicó en 1979 un cuento para niños, en un volumen que llevaba el título de *Prinsessen og dyrene (La princesa y los animales)* y una novela, *Djævelens skygge (La sombra del diablo)*, que apareció en 1980. El cuento era sobre una princesa que, para salir del aburrimiento, tomaba iniciativas insólitas que acabaron transformando su reino (Marisa se identificaba mucho con su personaje); la novela tuvo gran impacto en Dinamarca y se hizo acreedora de muchas reseñas.

Marisa no tuvo nunca una vinculación estable con las instituciones académicas danesas. Disfrutó de una beca en el año 1990, concedida por el Statens Humanistiske Forskningsråd, algo así como la sección de Humanidades del Consejo de Investigaciones Científicas danés, para rematar los trabajos de su tesis en Galicia (aquella estancia se frustró porque cayó enferma); y disfrutó después de una beca de un año, en la década de 1990, poco antes de su jubilación en 2001, para hacer un estudio comparativo de los cuentos de Svend Grundtvig (1824-1883), el fundador de los estudios de folclore danés. Conoceremos luego más detalles.

Trabajó además, ocasionalmente, para la Universidad de Roskilde, en la que dirigió las tesinas de algunas alumnas que trabajaron sobre mujeres españolas; dio clases de español también en la Escuela de Comercio de Roskilde, durante algunos años. Tuvo cierta actividad como conferenciante en congresos académicos, en especial como miembro de la International Society for Folk Narrative Research (ISFNR), en Noruega, Suecia, incluso en Mysore (India); recuerda especialmente los congresos de Innsbruck (Austria) y Santa Rosa (Argentina), en 1992; a los dos fue invitada por mediación de su maestro Bengt Holbeck, quien murió de manera repentina unas semanas después del viaje a Innsbruck. También fue invitada a dar una conferencia en Sevilla en 1993, sobre técnicas de traducción.

Cuando Gustav se jubiló en 2004, al cumplir los setenta años, él y Marisa vinieron a España y se pusieron a buscar casa en Andalucía; primero pensaron en instalarse en Zahara de los Atunes (Cádiz), pero al final compraron un chalet en Cerralba, en el interior de la provincia de Málaga, porque no querían estar cerca de la Costa del Sol y de las hordas de turistas que se habían enseñoreado de ella; durante varios años vivieron, también, en una casa alquilada en Sevilla, hasta el regreso definitivo a Copenhague en el verano de 2019.

El estatus que tenía Gustav de funcionario investigador, y no de funcionario profesor, lo que le hubiese sometido a rutinas docentes y a calendarios y programas rígidos o preestablecidos; y la no vinculación formal ni estable de Marisa con el mundo académico danés favorecieron la relativa libertad de que dispusieron para encauzar (y para reorientar cuando lo precisaron) sus respectivos proyectos intelectuales. Sobre todo Gustav, que tuvo más tiempo y medios para dedicarlos a su carrera.

Por lo demás, la confluencia de sus identidades danesa y española fueron factores que determinaron, en el sentido más positivo y enriquecedor, su caleidoscópica producción. La posibilidad de pasar largos años en España pero sin ingresar formalmente en sus instituciones académicas y sin tener que plegarse a los usos y rutinas de la folclorística española coetánea resultó ser, a la postre, un beneficio. Sus currículos, influencias y contactos intelectuales, y sobre todo sus metodologías en los terrenos de la etnografía y el folclore, fueron siempre mucho más deudores de los del norte de Europa (la folclorística nórdica tenía intensos vínculos, a su vez, con la germánica y la anglosajona) que de los de España. De hecho, la teoría y la práctica de la etnografía que Gustav trajo perfectamente aprendida y rodada a España la había aprendido en Dinamarca, donde había hecho ya trabajos notables y maduros acerca de los cuentos de mentiras de los marineros (ya me he referido a ellos) y de las creencias y relatos de brujería en la isla de Ærø<sup>8</sup>.

Gustav ha escrito que si algún maestro o figura de referencia tuvo en España, ese fue Julio Caro Baroja, por más que sus encuentros y conversaciones fuesen más bien

8 A esa cuestión dedicó Henningsen una tesis presentada en 1962, con el título de «Strukturanalyse af heksetroen i et dansk kulturmiljø med hovedvægten lagt på nutidens tradition» («Análisis estructural de las creencias en brujos en un medio cultural danés, principalmente basado en la tradición actual»), que nunca ha sido por desgracia publicada. Puesto que las creencias en brujería estaban muy vivas, y afectaban a los nombres y reputaciones de personas concretas, se decidió esperar a que pasase un tiempo prudencial para que saliese a la luz.

esporádicos y que el magisterio personal se resolviese en que Caro Baroja le dio valiosas orientaciones, más en el terreno de la historiografía de la brujería y de la Inquisición que en el del folclore; acaso fuese más ajustado considerar la relación de Caro Baroja y de Henningsen como la relación entre un colega sénior, de currículum ya muy maduro, y un colega júnior que estaba en los inicios de su investigación. Lo cierto es que don Julio no tenía a Henningsen, a lo que parece, por un discípulo formal<sup>9</sup>, y que recibió a su vez, del joven y aplicado investigador danés, informaciones de interés.

Ello corrobora que la escuela de folclorística de Gustav fue la nórdica; y que su método historiográfico lo fue construyendo él sobre la marcha, aunque caminó muchas veces, como no podía ser menos en una investigación sobre los procesos de brujería vasca, por sendas que habían sido desbrozadas por el sabio español. El propio Henningsen ha puesto el irónico título de «Andanzas por España de un “inquisidor a la moderna de raza nórdica”» al escrito autobiográfico ya mencionado: no puede haber mejor admisión de que su mirada es la de un investigador interesado por España, pero salido de la forja científica de la Europa del norte.

Tanto Gustav como Marisa publicaron una buena parte de su obra en danés y en inglés; y muchas veces fuera de España, aunque algunos de sus títulos fuesen traducidos con posterioridad al español; la repercusión y el reconocimiento que tuvieron afuera fue muchas veces superior a los que tuvieron dentro de nuestras fronteras; tampoco prodigaron sus colaboraciones en las revistas y publicaciones académicas españolas.

Cuanto más en perspectiva se aprecia su posición marginal con respecto a la folclorística española coetánea, más se concluye que ello permitió que sus trabajos sobre literatura oral se beneficiaran de enfoques y de métodos más sofisticados, avanzados, cosmopolitas que los que usaba la en general (con salvedades contadas, de las que trataré más adelante) discreta, y en algunos extremos retrógrada, provinciana, localista etnografía española de las décadas de 1960 y 1970.

Basta subrayar que Gustav y Marisa trabajaron en una situación de observación participante y de interés por el *folklore in context* en la Galicia rural y durante varios años (1965-1968), y que utilizaron dos electromagnetófonos Eltra y UHER de cinta abierta y una cámara fotográfica Rolleyflex: algo que a mediados de la década de 1960 no hacía de manera sistemática nadie en España; el único que se les acercaba en metodología de la documentación y en medios técnicos era su amigo y colaborador ocasional Carmelo Lisón Tolosana, quien hizo también trabajo de campo, durante bastantes años y con modos, becas y medios más *británicos* que *españoles*, en Galicia. Ello vuelve a confirmar la gran distancia que había entre los modos de registrar y de estudiar el folclore de los Henningsen y los que aplicaban convencionalmente sus coetáneos del país.

9 Conviene destacar que en el monumental epistolario que Caro Baroja mantuvo con su amigo y colega británico Pitt-Rivers, no aparece el nombre de Henningsen ni una sola vez; vale decir, a título de curiosidad, que Caro Baroja proyectó ir a un congreso en Dinamarca en el verano de 1954, pero al final desistió, según cuenta a su corresponsal en las cartas de la primavera de aquel año. Véase *De Julian* (2015).

No es exagerado afirmar que las más de cien horas de audio grabado y las más de tres mil fotografías que realizó Gustav en la Galicia del franquismo son, por su cronología precursora, por su altísima calidad técnica y artística, por la riqueza de los discursos e imágenes atestiguados y por el hecho de que el mundo que quedó allí reflejado tuviese los años contados, uno de los legados documentales de etnografía y literatura oral más originales y valiosos de los que han sido preservados en España.

Cierto es que después vinieron (sobre todo a partir de la década de 1980) muchos más etnógrafos, y con medios técnicos y logísticos superiores, y que algunos registraron repertorios de patrimonio oral y popular acaso más amplios o extensos; pero no más valiosos. La diferencia esencial estriba en que Gustav llegó justo a tiempo para registrar una cultura que estaba aún naturalmente enraizada en los usos de la cotidianidad; siempre prefirió grabar *in situ*, documentar lo que se estaba produciendo en el momento, en las casas, las calles, los campos, las ferias de aldea o el interior de los templos, sin pedir a nadie que recompusiese pasados remotos ni que posase; cuando llegaron los etnógrafos de las promociones siguientes se enfrentaron ya a una cultura escorada hacia el lado del recuerdo, de la nostalgia, en pleno y rápido proceso de alienación.

Por fortuna, a la producción de etnografía y de literatura oral de Gustav le empezó a llegar el reconocimiento, aunque tardío, hace unos cuantos años. Una gran exposición de sus fotografías de los años 60 en el Museo do Pobo Galego de Santiago de Compostela reveló al mundo en 2017 una parte de los 3196 clichés fotográficos y de los mil negativos de microfilms capturados<sup>10</sup>; dos años después vieron la luz, en un libro-cédé hermosamente editado y contextualizado, una primera entrega de las casi once horas de grabaciones de música tradicional gallega que registró, en el marco de las ciento siete horas de grabaciones relativas a creencias, religiosidad y narrativa tradicional que preservaron sus grabadoras<sup>11</sup>.

La reivindicación de sus trabajos de folclore gallego es sin duda tardía, y está muy lejos de haber llegado a su culminación, porque aún deben salir a la luz partes significativas de su producción; quedan además por ser traducidos al español sus trabajos sobre el folclore danés.

La consideración y la recuperación de los trabajos de literatura oral, etnografía y antropología de Marisa se quedaron, por el momento, muy por detrás; publicados fuera de nuestras fronteras, la mayoría de ellos no han sido ni siquiera traducidos al español, ni han recibido en Galicia ni en España la atención que merecen. Es esa una marginación injusta, que no debiera ser irreversible. Este artículo quiere ser un avance hacia un horizonte más positivo y comprensivo. Más adelante me explayaré sobre el trabajo de Marisa en relación con los cuentos gallegos.

10 Henningsen (2015); véase también la reseña de José Manuel Pedrosa (2017c).

11 Groba & Ossa (2017); véase la reseña de José Manuel Pedrosa (2018).

## 2. MÁS SOBRE LAS ETNOGRAFÍAS HECHAS POR EXTRANJEROS EN ESPAÑA

Que el enfoque y el método de la etnografía de Gustav y de Marisa han de ser considerados dentro de un paradigma europeo, cosmopolita, avanzado, sin apenas conexión con la en general muy retraída folclorística española de los años 60 y 70, es un hecho que vuelve a ser confirmado por el paisaje en que se desarrolló la disciplina en los últimos lustros de la dictadura de Franco. Prácticamente solo los ya mencionados Julio Caro Baroja y Carmelo Lisón Tolosana, quienes procuraban también trabajar a su aire, guardando todas las distancias posibles con respecto a la folclorística oficial, y manteniendo en cambio vínculos estrechos con antropólogos de la órbita anglosajona como George M. Foster, Edward Evan Evans-Pritchard o Julian Pitt-Rivers, se salían de los rancios patrones que dominaban la etnografía española de aquellas dos décadas.

Téngase en cuenta que eran años en que la imagen más oficial e institucional del folclore español era la que proyectaban los Coros y Danzas de España que impulsaba la Sección Femenina de FET y de las JONS; y que las instituciones académicas que se suponía que debían ser el buque insignia de los estudios de etnografía y literatura oral de España, es decir, el Centro de Estudios de Etnología Peninsular, con sede en Madrid, y el Instituto Español de Musicología, con sede en Barcelona, secciones ambas del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, desarrollaban labores que se quedaron muy por debajo de lo que cabía esperar y exigir, y al margen de los notables progresos que hacía en aquellos años la folclorística internacional: «en el caso del franquismo el folclore, monopolizado por las instancias políticas, tuvo un desarrollo más *amateur* que científico, y la Etnología, con escasa representación académico-institucional, entró en constante declive», es uno de los severos juicios que han sido formulados al respecto (Schammah, 2014).

Solo figuras individuales como el etnógrafo canario José Pérez Vidal, quien desde el CSIC desarrolló, de un modo extraordinariamente discreto y apartado de los focos, una obra original, enorme y rigurosa, que pide también urgente reevaluación; o como Manuel García Matos, quien desde el Conservatorio de Madrid brilló como una estrella prácticamente solitaria en el campo de la mediocre etnomusicología española de la dictadura, más algunas individualidades que trabajaron en los campos de la etnografía vasca y catalana (y que no tengo espacio para desgranar ni glosar aquí), mantuvieron alto el listón.

1977, muerto ya el dictador, fue el año en que Marisa grabó en Galicia la mayoría de los cuentos que se convirtieron en la base de su tesis doctoral. Fue también el año de la abolición, por Real Decreto Ley de 1 de abril, de la Sección Femenina; y el de la crucial Encuesta Norte-77 con que el Seminario Menéndez Pidal retomó de manera sistemática, bajo la dirección de Diego Catalán (quien regresaba a España desde su cátedra en la Universidad de California, con ideas, ambiciones, métodos, técnicas que no tenían nada que ver con los de la folclorística patria), los trabajos de registro del romancero tradicional que había impulsado, desde los inicios del siglo XX, su abuelo don Ramón

Menéndez Pidal, y que habían sido cancelados traumáticamente por la guerra civil de 1936-1939<sup>12</sup>. Se iniciaba un tiempo nuevo, con ilusiones y miras distintas.

Mucho se había perdido en los cuarenta años de franquismo, y no solo por causa del desmantelamiento de la pujante etnografía que se abría paso (en el marco sobre todo del Centro de Estudios Históricos de Menéndez Pidal) en la España de antes de la guerra: la tradición oral que antes de la catástrofe estaba aún viva y cumplía una función relevante dentro del tejido social y cultural había devenido, cuatro décadas después, en repertorio en declive, erosionado, deshilvanado, con escasa o ninguna vigencia ritual, por más que su recuerdo estuviese muy vivo todavía. Aquella Encuesta Norte-77, hecha con criterios de avanzado rigor científico y preludio de otras que desarrolló el mismo Seminario Menéndez Pidal en los años siguientes, empezó a colocar los trabajos sobre la poesía oral española en un nivel no solo equiparable, sino incluso destacado, en el panorama internacional de los estudios sobre baladística y literatura oral en general. Los frutos hubiesen sido mejores, se puede presumir, si hubiese habido la oportunidad de hacer estancias de inmersión o de observación participante por largo tiempo en las poblaciones encuestadas. Pero los medios eran muy escasos, las becas inexistentes, las estancias en cada pueblo forzosamente breves y el saldo positivo hasta donde podía serlo.

Un año después, en 1978, otro acontecimiento vino a marcar un hito en el devenir de la folclorística española: en aquel verano llegó a Galicia la etnomusicóloga suiza Dorothee Schubarth, quien acababa de publicar un libro relevante sobre las canciones populares de Europa (Schubarth, 1978). En aquel año y en los que siguieron, Dorothee registró, con excelentes grabadoras de sonido (también hizo fotos de enorme valor documental), un corpus inmenso de canciones y de romances gallegos, que fueron a dar en el monumental *Cancioneiro popular galego* publicado, en colaboración con el lingüista Antón Santamarina, en seis volúmenes y diez tomos que aparecieron entre los años 1984 y 1992 (Schubarth & Santamarina, 1984-1992). Aquel cancionero, el más rico sin duda de los que han sido compilados en Galicia y en España, fue reunido en una Galicia cuya cultura oral tradicional había entrado ya en declive, pero que se resistía todavía a desaparecer en las aldeas y núcleos de población más remotos. Schubarth alcanzó, de hecho, a grabar *in situ* rituales (regueifas, por ejemplo) que seguían practicándose todavía de manera espontánea, conforme a los códigos de siempre, y no para su teatralización ante el etnógrafo de turno. Con la etnomusicóloga suiza llegaron formas de registrar, transcribir, editar, analizar la música tradicional de los que no había atisbo siquiera en España. La contribución al *Cancioneiro* del lingüista Antón Santamarina, escrupulosísimo responsable de la edición de los textos, elevó más aún su calidad científica, tanto más llamativa cuanto más se compara con las ediciones de folclore patrio más al uso.

El que, de manera absolutamente autónoma, sin contacto entre sí, con escasos años de diferencia, los folcloristas daneses y la etnomusicóloga suiza hubiesen acudido al imán de la exótica Galicia, con inmersión durante años, es decir, con observación par-

12 Los frutos de la Encuesta Norte-77 quedaron reflejados en *Voces nuevas* (Petersen, Cid, Salazar & Valenciano, eds., 1982).

ticipante, y el que aplicasen metodologías y recursos técnicos importados (como los del *folklore in context*) de Europa y del mundo anglosajón, mucho más avanzados que los usados por aquí, era algo inaudito, que rompía con los esquemas consagrados en España... y que fue absolutamente ignorado por la folclorística patria, por supuesto. Tan solo ahora, al cabo de más o menos medio siglo, se empieza a tomar alguna conciencia, más en Galicia que en el resto de España, de la importancia histórica de aquellos trabajos. La buena fortuna ha hecho que sus tres motores, Gustav, Marisa, Dorothee, estén vivos y puedan ser testigos de la reivindicación incipiente de sus investigaciones.

No fueron los Henningsen ni Schubarth los primeros etnógrafos extranjeros, ni mucho menos, que vinieron a hacer trabajo de campo aquí, en el contexto del interés que las culturas tradicionales y campesinas de España (y de otros países del sur de Europa: Portugal, Italia, Grecia) despertaron en los científicos sociales de Europa y del mundo anglosajón desde la década de 1920 más o menos. Pero sí se cuentan entre los que hicieron estancias más largas y calas más profundas.

En la nómina de los predecesores nórdicos cabría citar al sueco Helge Åke Rudolf (Wilhelmsson) Munthe (1859-1933), quien en el mes de junio de 1886, en una incursión de pocas pero intensas semanas, anduvo anotando canciones populares en Asturias, que le sirvieron para elaborar varias publicaciones:

La información recopilada en Cangas del Narcea sirvió a Munthe para realizar dos estudios muy valiosos. El primero fue su tesis doctoral, que leyó en 1887 en la Universidad de Upsala con el título *Anteckningar om folkmålet i en trakt av vestra Asturien* (*Anotaciones sobre el habla popular de una zona del occidente de Asturias*), y se publicó ese mismo año. Este estudio fue el primer trabajo científico sobre un dialecto que se realizó en España, y tuvo mucha difusión en los ámbitos académicos de España y Portugal, y también en los relacionados con los estudios asturianos<sup>13</sup>.

Las investigaciones de largo alcance de los Henningsen por un lado y de Schubarth por el otro mantienen mejor la comparación con las prolongadas e intensas campañas de trabajo de campo y de investigación de la cultura y de la música popular de Cerdeña que, por los mismos años en que ellos trabajaban en Galicia, hizo el danés Andreas Fridolin Weis Bentzon (1936-1971), antes de que la muerte interrumpiese prematuramente su labor (Bentzon, 1969). Otro etnógrafo nórdico en el que merece la pena reparar fue el sueco Staffan Mörling (1936-2020), quien llegó en 1964 a la isla gallega de Ons y estudió durante muchos años (se casó incluso con una mujer del lugar) las embarcaciones tradicionales gallegas, que fueron el tema de su tesis doctoral de 1999, *Lanchas and dornas; cultural stability and boatshape on the west coast of Galicia*<sup>14</sup>.

Fuera del marco estrictamente nórdico, y como precedente lejano, puede ser invocado el goteo de etnógrafos alemanes de la llamada Escuela de Hamburgo o movimiento

13 Véase Munthe (2014, p. 11). Y también Munthe (1987).

14 Se tradujo al gallego (Mörling, 2005).

Wörter und Sachen (Palabras y Cosas) que vinieron a hacer trabajo de campo en España entre 1920 y el estallido de la guerra civil. Abrió la brecha el maestro de todos ellos, Fritz Krüger (1889-1974), y detrás vinieron no pocos de sus discípulos: Giese, Klemm, Kuhn, Schroeder, Fink, Bergmann, Wilmes, Schneider, Ebeling, Bierhenke...<sup>15</sup>. Sus investigaciones, que tampoco han sido muy reconocidas en España, fueron muy estimables, si bien se interesaron mucho más por el campo de la dialectología y de la cultura material que por el de la literatura oral; las estancias de cada uno fueron en general de unos cuantos meses. Tras el paréntesis de la guerra civil española y de la guerra mundial aquellas labores no fueron retomadas porque su promotor, Krüger, quien había sido miembro del partido nazi, se refugió en la Argentina; desde allí siguió impulsando el remate y la publicación de algunos de los estudios hechos por él y por algunos de sus pupilos en las décadas de 1920 y 1930.

Por aquellos mismos años hizo un intenso trabajo de campo y de observación en Las Hurdes el hispanista francés Maurice Legendre (1878-1955) cuya tesis doctoral, *Las Jurdes: étude de géographie humaine* (1927), no fue traducida al español hasta 2006.

Breves también (de meses, no de años) pero fructíferas fueron las incursiones en España de los etnomusicólogos Kurt Schindler (judío alemán nacionalizado estadounidense) entre 1929 y 1933, Alan Lomax (norteamericano) en 1952-1953 y Constantin Brailoiu (rumano) en 1952; o las de la fotógrafa Ruth Mathilda Anderson (norteamericana), espaciadas entre 1923 y 1929.

Muchos más puntos en común tienen los enfoques y la metodología de los Henningsen y de Schubarth con los que desde finales de la década de 1940 trajo al solar español una brillante nómina de antropólogos anglosajones que acudieron, la mayoría, para elaborar aquí sus investigaciones doctorales. Tras el intento frustrado del norteamericano Oscar Lewis, el creador de la llamada antropología de la pobreza, judío e izquierdista que a finales de esa década sufrió presiones políticas para abandonar su labor en España, la serie puede decirse que arrancó en 1949-1950 con los viajes de George M. Foster por pueblos y regiones dispersos por varias regiones españolas; y en 1949-1952, con los trabajos de Julian Pitt-Rivers centrados en Grazalema; los resultados de esta investigación fueron dados a conocer en *People of the Sierra*, que vio la luz en 1954 y tuvo enorme repercusión en el mundo anglosajón, aunque no fuese traducido al español, con el título de *Un pueblo de la sierra: Grazalema*, hasta mucho después, en 1989. Ese enorme lapsus de tiempo es muy sintomático de la desconexión de décadas entre la etnografía firmada por españoles y la que hacían los extranjeros venidos al país.

Siguieron los trabajos de campo y las publicaciones subsiguientes de, entre otros, Michael Kenny, *A Spanish Tapestry: Town and Country in Castile* (1962); Susan Tax Freeman, *Dimensions of Change in a Castilian Village* (1965); Joseph Buenaventura Aceves, *Social Change in a Spanish Village* (1971); William Christian, *Person and God in a Spanish Valley* (1972); Stanley Brandes, *Migration, Kinship, and Community. Tra-*

15 Véase Albert Klemm (2008), y atiéndase especialmente al estudio introductorio de Tomé, en pp. 11-31.

*dition and Transition in a Spanish Village* (1975) y *Metaphors of Masculinity: Sex and Status in Andalusian Folklore* (1980); Davydd J. Greenwood, *Unrewarding wealth: the commercialization and collapse of agriculture in a Spanish Basque town* (1976); Ruth Behar, *The presence of the Past in a Spanish Village. Santa María del Monte* (1986); o William Kavanagh, con *Villagers of the Sierra de Gredos: Transhumant Cattle-raisers in Central Spain* (1994). Súmense a esta nómina, sin duda incompleta, los varios artículos sobre etnografía asturiana de James W. Fernández; o los de David D. Gregory realizados en Andalucía; o los de Kenneth E. Moore sobre poblaciones minoritarias, entre ellos los chuetas de Mallorca; o los trabajos sobre Las Hurdes, como el libro *La invención de Las Hurdes: una sociedad centrada en sí misma* (1989), del ítalo-francés Maurizio Catani; o los de William A. Douglass sobre varios pueblos del País Vasco. Y una rareza: el libro del propio Carmelo Lisón Tolosana, *Belmonte de los Caballeros. Anthropology and History in an Aragonese Community* (1966), elaborado por un antropólogo español pero con una beca británica y en un marco disciplinar británico. Fue publicado originalmente por la Oxford University Press y reeditado en 1983 en Princeton; nunca ha sido traducido al español<sup>16</sup>.

La mayoría de estos investigadores foráneos pasaron años en los pueblos que habían elegido como centros de sus estudios, y no pocos desarrollaron con esas poblaciones vínculos de por vida, que les hicieron regresar muchas veces. Algunos, entre ellos los Henningsen o William Christian, se quedaron a vivir en España. Entre todos refinaron un método, mezcla de la observación participante y de *folklore in context*, que ha quedado asociado vigorosamente a los etnógrafos extranjeros que se empeñaron en la investigación de la vida tradicional del mundo rural español.

En un plano diferente, movidos por vocaciones, motivos y métodos de otra especie, porque lo que querían era recuperar *lo propio* y no *lo de los otros*, cabría encuadrar la folclorística realizada por un cierto número de investigadores españoles que trabajaron y trabajan o bien de manera *amateur* pero continuada, profunda y muy valiosa, o bien con el apoyo (no siempre sólido ni estable) de museos locales, centros de investigación o fundaciones. A título solo orientativo, cabría citar los trabajos de Jesús Suárez López en Asturias; de Fernando Gomarín y Juan Haya en Cantabria; de José Luis Puerto en León y Salamanca; de Ángel Hernández Fernández y Anselmo Sánchez Ferra en Murcia; de Luis Suárez Ávila en Cádiz... La nómina de nombres sería larga y las glosas prolijas, y no caben en estas páginas<sup>17</sup>; pero su toma en consideración, aunque haya de ser aquí muy somera, es indispensable, porque corrobora que, por mucho tiempo, la etnografía y los estudios de literatura oral elaborados de manera *no oficial*, desde fuera del recinto académico, han estado dando frutos sobresalientes en España.

Es de justicia matizar que, pasado el páramo de la dictadura, las instituciones universitarias o culturales sí han dado algunos apoyos a proyectos fructíferos y de larga

16 Sobre el devenir en general de la antropología española de la segunda mitad del siglo XX existe una bibliografía amplia y dispersa. Un trabajo muy actualizado, que tiene en cuenta las incursiones de los investigadores extranjeros que vinieron al país es el de Carvajal (2020, pp. 73-96).

17 Véase al respecto Pedrosa (2012, 2017a).

trayectoria, como, entre otros (aparte del Seminario Menéndez Pidal de Madrid, ya mencionado), la Fundación Joaquín Díaz en Uruña (Valladolid), el Instituto Labayru en el País Vasco o la Fundación Machado en Andalucía; esos apoyos se han extendido, en los últimos años, a unos cuantos importantísimos proyectos dirigidos por los profesores David Mañero, Carme Oriol o Caterina Valriu (la nómina no es exhaustiva) en las universidades de Jaén, Rovira i Virgili de Tarragona o de las Islas Baleares... Pero aunque ello suponga un avance importante con respecto a lo poco o nada que hubo en los tiempos del franquismo, el amparo sigue siendo deficiente, los medios escasos, las becas y los contratos para hacer trabajo de campo casi inexistentes.

Casi todo sigue dependiendo, en última instancia, de vocaciones y de compromisos personales, ya se trabaje desde fuera o desde dentro del recinto universitario. Pese a tantas carencias e indiferencias, los resultados de las investigaciones en curso están siendo tan relevantes que puede por fin afirmarse que la folclorística española se halla a la altura e incluso en una posición muy destacada dentro del panorama internacional.

### 3. LOS CUENTOS DE LA ARADORA GALLEGA: CONSTRUCCIONES, DESTRUCCIONES Y RECONSTRUCCIONES

Un caso ejemplar de investigación esencialmente *amateur* y a contracorriente, construida sobre una entusiasta vocación personal, y que hubiese podido llegar mucho más lejos si hubiese recibido más apoyo institucional, es la desarrollada por Marisa Rey-Henningsen con respecto a los cuentos de Galicia.

Sus resultados vieron la luz en 1994 y 1996, en dos libros de 293 y 154 páginas respectivamente, que querían ser una aproximación al papel de la mujer (como narradora, como ideóloga, como protagonista) en los cuentos tradicionales y en la cultura de Galicia. Sus títulos son *The World of the Ploughwoman* y *The Tales of the Ploughwoman* (Rey-Henningsen, 1994, 1996). Marisa los publicó en la colección Folklore Fellows Communications (n.ºs 254 y 259), de la Academia de Folklore de Helsinki, que era y es la más prestigiosa en el ámbito mundial de la folclorística. El primer libro acogía los fundamentos teóricos y el análisis de los cuentos, y el segundo la edición de sus textos traducidos al inglés.

En las páginas 10-11 del prefacio del primer volumen informaba Marisa acerca de la génesis y del método del libro. Traduzco sus palabras del inglés (todas las demás traducciones del inglés son también mías):

Para poder probar la larga tradición que hay detrás del empleo popular de los cuentos como textos que tienen el fin de ofrecer enseñanzas y ejemplos, he seleccionado algunos ejemplos históricos sacados de las ediciones de las fuentes originales de la época medieval y más recientes.

El material relativo a la historia de las mujeres está basado en primer lugar en mis propios estudios sobre compilaciones publicadas de fuentes históricas, y en procesos inéditos de la Inquisición relativos a beatas y a otras mujeres emancipadas. Tam-

bién está la base de las lecturas de investigaciones recientes sobre la condición de la mujer en España.

El material antropológico moderno procede en parte de:

- mis observaciones personales y de las notas que tomé durante los dos años de trabajo de campo en Galicia (1963-1965)<sup>18</sup>, que hice con mi marido Gustav Henningsen, y de algunas de sus grabaciones;
- la tesis doctoral publicada por el antropólogo Carmelo Lisón Tolosana sobre Galicia, y varias horas de grabaciones, registradas durante el mismo período, que amablemente nos entregó a mi marido y a mí;
- tres semanas de entrevistas durante el verano de 1977, en las que investigué sobre el terreno por encargo de la Radiodifusión Danesa (DR), para un documental acerca de la Galicia matrilineal. Con la periodista cultural Jane Houmann, de la DR, seguí los pasos de Carmelo Lisón y visité algunos de los pueblos que él había descrito en su libro como esencialmente matrilineales.

Con el estudio de Lisón como punto de partida, hice allí preguntas para confirmar los datos, y las respuestas corroboraron sus teorías y sus descripciones. Para reunir pruebas acerca de cómo se manifestaba el matriarcado en las ciudades más grandes, que constituían un entorno en el que Lisón no había investigado, hice algunas entrevistas en Pontevedra, El Ferrol y La Coruña. Algunas de estas entrevistas son extractadas en la tesis.

En los Archivos de Folklore Danés hay un amplio material consistente en grabaciones y fotografías traídas por Gustav Henningsen de su estancia en Galicia en 1963-65. Las grabaciones de la misma época que nos dio Lisón también se hallan almacenadas allí.

Por desgracia, la situación en que se encuentran los materiales de 1977 no son tan buenos. La investigación fue financiada por la Radiodifusión Danesa, y las cintas pasaron a ser propiedad de dicha institución, que demostró tener una reglamentación estricta acerca del uso de su material. Se me permitió, en cualquier caso, ir a la sede de la Radio para transcribir el contenido de las cintas con fines de investigación, antes de que las fuesen editadas y se sacasen de ellas los extractos que servirían para el documental que iba a ser emitido. Los pasajes seleccionados los traduje y fueron grabados en danés, con las voces originales que se escuchaban como fondo.

El montaje dio para dos emisiones ([Min datters brød] *El pan de mi hija*, I y II) de media hora de duración cada una. Tengo en mi poder una copia de las emisiones, pero por desgracia todas las grabaciones originales fueron borradas.

En cuanto al material transcrito, conservo casi todo en su forma manuscrita; pero algunas de las muchas entrevistas y todos los textos de los relatos de esta expedición fueron copiadas a limpio en máquina de escribir, pues existe un proyecto para que se haga una versión en español de esta tesis.

Además de las versiones de los cuentos que registré en 1977 en Galicia, hay unos cuantos ejemplos de las grabaciones de Gustav Henningsen de 1963-1965. Pero hay también una mayoría de cuentos seleccionados y reproducidos de otras colecciones y ediciones que fueron publicadas por los folcloristas españoles.

18 Las fechas correctas son 1965-1968.

Según se desprende de las referencias que hago, en mi estudio, a números y a secciones del muestrario de cuentos gallegos, el plan original era que apareciesen como apéndice de un solo volumen. Pero para evitar que saliese un volumen demasiado grueso se decidió publicar la antología de textos en un volumen posterior de la misma serie.

Unas cuantas lecciones pueden ser extraídas de este informe: entre ellas la de que los materiales y grabaciones de los dos etnógrafos varones y que recibieron más apoyo institucional (Gustav Henningsen y Carmelo Lisón) se hallan hoy perfectamente salvaguardados, mientras que la labor hecha por la folclorista de sexo femenino y sin posición institucional no fue ni apoyada, ni apreciada, ni siquiera conservada en su soporte material original: al revés, sus grabaciones fueron concienzudamente destruidas. Si alguna parte o algún eco se salvó (gracias a las transcripciones y traducciones de urgencia, precarias, que le fue permitido hacer a Marisa) fue gracias al empeño que puso ella para evitar la aniquilación total.

En comunicaciones personales, como la mayoría de las que nutren este trabajo, Marisa ha ampliado para mí los datos relativos a la elaboración de estos libros. Hago una síntesis.

En 1977 apareció en Copenhague un librito en pequeño formato acerca de la vida y la cultura de las mujeres de la Galicia rural, con fotografías que había tomado Gustav en la década anterior; llevaba el título de *Plovkvinden. Eventyr og skæmtehistorier fra Galícia*, es decir, *La aradora: cuentos y anécdotas de Galicia*. Marisa lo publicó inspirada, aparte de en su propio currículum familiar y en su estancia en Galicia en 1965-1968, en los trabajos que su amigo Carmelo Lisón (el primer título de su serie sobre la *Antropología cultural de Galicia* había sido publicado en 1971) estaba dedicando a la vida y la cultura de la región; en ellos subrayaba Lisón el papel singularísimo que cumplían tanto la mujer como su palabra oral en la cultura campesina gallega, si bien no hablaba de rasgos matriarcales.

Marisa había propuesto la traducción de uno de los libros de Lisón a una editorial danesa, que lo rechazó porque era demasiado extenso y erudito. Pero recibió ánimos para escribir ella misma un libro más pequeño y divulgativo: de ahí nació la publicación de 1977.

Aquel breve volumen pareció enormemente original y exótico y causó sensación en Dinamarca y en Escandinavia: fue traducido incluso al noruego en 1979. Captó la atención de los medios de comunicación daneses, dio lugar a críticas y reportajes, y no faltaron las mujeres que proyectaron crear un partido político que reivindicase el matriarcado popular; pidieron a Marisa que lo encabezase, pero ella se negó, pues nunca se ha considerado cercana a la crítica cultural o a la militancia del feminismo convencional.

También la Danmarks Radio (DR), la Radio Danesa, se interesó por aquellas exóticas mujeres gallegas y encargó a una periodista, Jane Houmann, que fuese a hacer un reportaje sobre el terreno. Houmann era una mujer mayor que Marisa, con gran expe-

riencia en el periodismo de viajes, que había practicado en otros lugares hispanos, como Cuba. Pero como el mundo gallego le era absolutamente ajeno, la radio contrató y pagó a Marisa para que participase en la expedición, como guía e intérprete.

Durante tres semanas Jane y Marisa, solas, puesto que Gustav se quedó en Copenhague con los niños, recorrieron algunos de los lugares que aparecían en el libro de Marisa y en los libros de Lisón. Los días cruciales fueron la víspera y el día de San Juan, es decir, el 23 y el 24 de junio, y el espacio clave fue el santuario de Nuestra Señora de O Corpiño (concejo de Lalín, Pontevedra), que atraía a multitudes de hombres y de mujeres desde todos los puntos de Galicia; allí se manifestaban casos muy impactantes de presunta posesión diabólica y de exorcismos, que habían estudiado tanto Gustav (a quien el cura había dado permiso para hacer fotografías desde el púlpito, gracias a la recomendación del alcalde de Lalín) como Lisón; la gente velaba durante toda la larga noche, lo que podía ser una ocasión propicia para trabar conversación y para registrar informes y cuentos.

A Marisa se le ocurrió, cuando se encontraban en un corro de lugareños que velaban, contar un cuento en español a Jane, aunque ella no pudiese entenderlo. Todos los concurrentes se pusieron a la escucha y enseguida comenzaron a glosar el cuento, a contradecirlo, a aportar sus relatos propios ante la grabadora. La cosecha fue fecunda, pese a que los narradores eran muy reacios a identificarse por sus nombres. Por la mañana Marisa y Jane se encontraron con Lisón, que estaba haciendo trabajo de campo por allí y les invitó a tomar unos vinos con sus amigos.

Marisa y Jane fueron a más lugares; a Jane le interesaban, más que los cuentos, la vida cotidiana y los trabajos de las mujeres gallegas, así como la conflictividad social; por eso acudieron a hacer entrevistas a las aldeas y a las lonjas de las mariscadoras, por ejemplo. Visitaron La Coruña para conversar con Encarnita, tía de Marisa que, aunque natural de Antequera (Málaga), llevaba muchos años en Galicia, donde había aprendido el conjuro a la luna que les comunicó, y que pasó a formar parte del programa radiado. Llegaron también a la Costa de la Muerte, donde estuvieron con la periodista Ana Liste, quien algún tiempo después visitaría a Marisa y a Gustav en Copenhague. Pasaron por el pueblo de Tenorio (Cotobade, Pontevedra), en el que entrevistaron a José Luis, hermano de Marisa que vivía allí y dio detalles a la periodista danesa acerca de la corrupción caciquil. Algunos de los taxistas con los que viajaron y de los camareños de bares y restaurantes se revelaron como buenos informantes.

Un momento muy emotivo fue el del reencuentro con *la aradora*. *La aradora* era una paisana de la aldea de Ardemil a la que Gustav había hecho, en los 60, una fotografía de enorme fuerza visual y artística, cuando ella atravesaba un regato de agua, de espaldas, cargando sobre sus hombros un arado romano; tan pesado que cuando Gustav intentó levantarlo apenas pudo moverlo. Marisa afirma que dio a aquella mujer el nombre de Aurora cada vez que hubo de referirse a ella, pero cree que podía tratarse de un seudónimo, pues quiso respetar la resistencia de los paisanos a ser identificados por su nombre ante los forasteros. El caso es que Marisa y Jane se presentaron en su casa, conversaron con ella y le entregaron el libro publicado por Marisa con las fotografías

de Gustav. Cuando la mujer, ya anciana, vio su retrato, con el arado, se emocionó y se puso a llamar a gritos a sus nietos, para que acudiesen a ver la fotografía. No faltaron las malas lenguas del pueblo, asegura Marisa, que propagaron el rumor de que aquellas forasteras habían obtenido buenos réditos económicos de las fotografías y del libro; habladurías de aquella especie eran casi cotidianas y habían dificultado mucho los trabajos del matrimonio en las aldeas gallegas.

Al regreso a Copenhague las cintas fueron depositadas en la radio, para que los técnicos iniciasen el proceso de selección y de montaje. A Marisa se le dijo que sería preciso después reutilizarlas, y que no las podría conservar, pese a las protestas de ella y del propio Gustav, quien acudió a la sede de la radio para reclamarlas. Al menos permitieron a Marisa ir allí varios días para escucharlas y tomar notas. Con gran prisa pudo hacer las transcripciones en papeles manuscritos (que se conservan todavía), en una mezcla imperfecta de gallego y castellano, puesto que Marisa entendía pero no hablaba el gallego. Por cierto, que cuando le hicieron escuchar una primera versión de los dos programas, antes de su emisión, constató que su nombre no era mencionado y pidió una rectificación; logró que se refiriesen a ella como intérprete. Los dos programas tuvieron gran repercusión en Dinamarca.

Años después, en 1983, Marisa publicó otro libro, *Den frugtsommelige abbedisse: Kvinder og magt i middelalderen* (*La abadesa encinta: mujer y poder en la Edad Media*), acerca del folclore de los embarazos prodigiosos en la literatura española, a partir del célebre milagro de *La abadesa preñada* que puso en verso Gonzalo de Berceo en el siglo XIII. El caso es que los libros de 1977 y de 1983 impresionaron a Bengt Holbeck, quien era, recordemos, especialista en cuentos folclóricos y profesor en la Universidad de Copenhague, amigo de Gustav desde su juventud (habían estudiado y se habían licenciado juntos) y luego de Marisa. Holbeck, que era católico como Marisa y apoyó siempre su vocación y sus investigaciones, animó a Marisa a elaborar una tesis doctoral sobre la base de sus materiales gallegos. La tesis había de ser redactada en danés, y por eso Marisa tradujo a aquella lengua las versiones medio en gallego y medio en español que había transcrito a toda prisa en la sede de la radio.

El trámite de la tesis tropezó con muchos más problemas, empezando por el de que Marisa no tenía ni el título de bachillerato español ni el danés. Pero tras asistir ocasionalmente a algunos cursos, aportar sus publicaciones y elaborar una especie de tesina que tituló «Den matriarkalske udfordring: En tværfaglig undersøgelse af matriarkatsbegrebet med henblik paa en ny defintion» («El desafío matriarcal: un examen multidisciplinar del concepto de matriarcado con miras a una nueva definición») pudo acreditar su solvencia científica y superar las últimas trabas burocráticas (Rey-Henningsen, 1989, pp.15-116).

Cuando la redacción estaba ya muy avanzada, Marisa pidió una beca al Statens Humanistiske Forskningsråd, la sección de Humanidades del Consejo de Investigaciones Científicas danés, para regresar a Galicia con el fin de hacer algunas grabaciones más, y para comprobar el estado en que se encontraba la tradición oral al cabo de unos cuantos años. Así fue como en 1990 visitó ella sola (Gustav y los niños la acompañaron durante

algunas semanas en el verano) unos cuantos lugares, en los que se reencontró con algunos familiares y con amigos de tiempos pasados. Se instaló al final, con vistas a profundizar más, en la aldea de Tirán, al lado de Cangas de Morrazo, no muy lejos de Vigo.

Pero la experiencia no salió bien: entrevistó (las cintas grabadas siguen en posesión de Marisa) a varias mujeres, incluidas una comadrona y una patrona de barco, pero no pudo obtener ni un solo cuento maravilloso: daba la impresión de que en muy pocos años se habían extinguido por completo; cuando preguntaba por ellos, la gente se mostraba o desconocedora o escéptica, y alegaba que en los tiempos que corrían más valía estudiar que contar cuentos. Además, los lugareños eran muy desconfiados para con los forasteros; y Marisa acabó enfermando y siendo trasladada primero a Vigo, luego a Madrid y finalmente a Copenhague.

Aunque aquel intento se reveló prácticamente estéril para lo que pretendía, Marisa siguió adelante con su tesis; incorporó a la muestra de los cuentos obtenidos por ella en 1977 unos cuantos más, que tomó de las colecciones de Gustav y de Lisón, y de algunas compilaciones publicadas por folcloristas gallegos en los años anteriores; y presentó el borrador a Holbeck, quien hizo muchas correcciones manuscritas en los márgenes, en un ejemplar que todavía conserva Marisa.

La tesis fue aprobada en el año 1992 por un tribunal del que formaban parte el propio Holbeck, el folclorista Michael Halsmeier y una profesora del departamento de Filología Románica cuyo nombre no recuerda Marisa. Y, tras ser traducida al inglés, fue publicada en los dos volúmenes de 1994 y 1996 de la prestigiosa colección de Helskinki.



Figura 1. Marisa Rey-Henningsen y Bengt Holbeck, en una reunión en Innsbruck, 1992, de la International Society for Folk Narrative Research.

Marisa recuerda que una revista danesa se interesó por publicar una reseña, y que ella ofreció que la hiciese Carmelo Lisón, quien había mostrado su predisposición; pero la revista imponía que la extensión fuese breve. Lisón escribió una carta de queja, pues el libro era en su opinión muy original y analítico, y se fijaba en cosas, decía, en que no había reparado él, por lo que merecía una reseña en profundidad; al final desistió de escribirla.

También recuerda Marisa que el jurado del premio Pitirè-Salomone Marino Città di Palermo, en Sicilia, le escribió a la dirección en la que ella recibía la correspondencia académica, en el Archivo Danés de Tradiciones Populares, para informarle de que el jurado la había nominado para una mención de honor; pero la carta se extravió, y no supo hasta mucho después que había sido primero nominada y luego descartada, puesto que no había dado respuesta a la carta. Ello es, en cualquier caso, síntoma de la positiva acogida que en general tuvieron sus dos libros en el ámbito de la folclorística internacional.

Todavía obtendría Marisa un contrato, algo después, cuando ya estaba próxima a su jubilación en 2001, del propio Archivo Danés de Tradiciones Populares, para que elaborase un estudio acerca de la poética y de los vínculos con la tradición internacional de los cuentos populares del eximio folclorista danés Svend Hørsleb Grundtvig (1824-1883), el considerado como el Grimm de Dinamarca, que había sido el maestro de Axel Olrik<sup>19</sup>.

#### 4. ¿HUBO UN «MATRIARCADO» EN GALICIA?

La de «matriarcado» es una noción sobre la que se han acumulado tantas acepciones, idealizaciones, refutaciones, intereses, apaños, que es de presumir que nunca habrá acuerdo sobre su significación y sus alcances. Téngase en cuenta que las dos acepciones que da el diccionario académico son de gran elasticidad, en particular la segunda:

- ‘organización social, tradicionalmente atribuida a algunos pueblos primitivos, en que el mando corresponde a las mujeres’;
- ‘predominio o fuerte ascendente femenino en una sociedad o grupo’.

La tesis central de Marisa en *The World of the Ploughwoman* y en *The Tales of the Ploughwoman* es que una apreciable proporción de los cuentos tradicionales gallegos son el reflejo de ciertas posiciones o de cierto estatus, no tanto de predominio político como de habilitación para la toma de decisiones y para la asunción de tareas (económicas, culturales, simbólicas) relevantes, que desempeñan las mujeres en el seno de la comunidad tradicional gallega, en medida mayor que la que cumplen las mujeres en otras sociedades documentadas.

19 El resultado de aquella investigación fue publicado (Rey-Henningsen, 2002, pp. 43-75).

Para sostener esta tesis, Marisa desgrana una serie de argumentos sacados de fuentes históricas y de bibliografía etnográfica que no tengo espacio para detallar aquí, y defiende que hubo un tiempo pre-moderno en que las mujeres gallegas debieron ejercer una autoridad sociocultural superior a la que retuvieron en la modernidad; pueden verse a este respecto sus epígrafes «The abolition of women's rights in modern times» y «Culture and social organization in modern Galicia» (en pp. 82-88 de *The World*). Los capítulos de sesgo más *historicista* de su argumentario son seguramente los más discutibles; los de sesgo más *etnográfico*, los más originales y persuasivos.

Lo central del libro es en efecto (aparte del análisis de los cuentos) la dilucidación de rituales, costumbres, ocasiones, patrones de trabajo y de conducta, en los terrenos incluso del comportamiento sexual, del carisma mágico y de la medicina tradicional: escenarios en que la mujer gallega ocupaba una posición central. Su construcción teórica, con sus más y sus menos, parte de la ventaja del conocimiento práctico de la sociedad rural gallega. Recuérdense las raíces familiares gallegas y la infancia de Marisa entre mujeres gallegas que le contaban cuentos, y sus estancias en la Galicia profunda de 1965-1968, 1977 y 1990.

Marisa estaba muy al tanto, por supuesto, de que las teorías acerca de un matriarcado más o menos originario o prehistórico, del tipo del que se había inventado Johann Jakob Bachofen (1815-1887) en su célebre *Das Mutterrecht* (*El matriarcado*, 1861), habían sido vehemente desestimadas por la historiografía y por la antropología del siglo XX. Pero no renunció a elaborar una definición alternativa de «matriarcado», destilación de observaciones e interpretaciones personales, que expuso (en *The Tales*, p. 11) con estos matices:

En lugar del concepto idealizado de matriarcado que propusieron los evolucionistas románticos, los filósofos marxistas y las feministas durante más de ciento cincuenta años de debate, utilizo el término «matriarcal» para designar la cultura orientada por la mujer que resulta de la convergencia de la descendencia en la línea femenina, la matrilocalidad, el derecho de las hijas a heredar, el chovinismo femenino, la tolerancia de la vida sexual femenina y las ideas religiosas centradas en la madre. Ello instauro la supremacía cultural del sexo femenino, con todas sus consecuencias (la primacía del reino de la madre, la idealización de la relación madre-hija, la discriminación contra el sexo opuesto, el dominio religioso del culto a la Madre de Dios) en una especie de «patriarcado invertido» es el que yo llamo matriarcal.

La ecuación es heterogénea y aventurada sin duda, y puede ser legítimamente criticada. Que choca frontalmente con el dogma antimatriarcalista actual salta a la vista en cuanto se compara con las afirmaciones que hace el etnohistoriador Pedro R. Moya-Maleno en un tratado muy sólido, actualizado y reciente, puesto que ha sido publicado en 2020, y que aclara muchas cosas. Aunque no todas, porque pese a su ingente documentación y a su sagacidad, no está basado en el trabajo de campo personal, ni logra pasar del *rebatir* al *construir* una explicación alternativa y consistente de las dife-

rencias que, en lo social y en lo simbólico, definen los papeles distintos que desempeñan las mujeres en unas sociedades y en otras:

El papel atribuido a la mujer en la herencia ha sido desorbitado en la bibliografía tanto por exceso como por defecto. De una parte, existe un ideal amazónico basado en la supremacía de las mujeres de la montaña cantábrica, lo cual marcó los estudios antropológicos de matriarcados en la península ibérica<sup>20</sup>:

Cosas como esta podrían, pues servir como ejemplos de cierta rudeza en las costumbres; pero otras, quizás poco civilizadas, no son sin embargo salvajes, como el hecho de que entre los cántabros los maridos entreguen dotes a sus mujeres, que sean las hijas las que queden como herederas y que los hermanos sean entregados por ellas a sus esposas; porque poseen una especie de ginecocracia, y esto no es del todo civilizado (Str., III 4, 18).

Por el contrario, el progresivo respaldo normativo en la implantación del varón sobre la mujer, como en la *Ley Sálica* de los francos –siglo VI d. C.– (Le Goff, [1964], 255s.) y sus ramificaciones en tempranas leyes irlandesas –siglo VII– (Kelly, 1988, 68ss.) e hispánicas, refuerzan la negación total de los textos y mitos clásicos en esta materia (Finley, 1961, 99; Bermejo Barrera, 1979, 81; Bermejo Barrera, 1980, 108; Rebores, 1998).

En sentido estricto, es difícil determinar la fiabilidad de las fuentes que, tanto para la Edad del Hierro como para momentos premodernos de la península ibérica y de otros territorios de raigambre indoeuropea, mezclan matriarcado, ginecocracia, matrilocidad, matrifocalidad o matrilinealidad con independencia de otros importantes aspectos relacionados (Esq., *Eum.*; Tac., *Germ.* 20, 4-5; D. Cass., *H. R.*, LXII 2, 2-4ss.) (Brogger y Gilmore, 1997).

Sin embargo, determinados corpus y ciertas áreas han conservado —más o menos mermada— la capacidad jurídica de la mujer para heredar. Hasta el siglo VI d. C. existieron ricas propietarias de Irlanda, pues estaban obligadas a prestar servicio militar (Le Roux y Guyonvarc'h, 1991, 158ss.), y en la legislación posterior pudieron seguir como cabezas de familia si tenían maridos insolventes o forasteros (Kelly, 1988, 73-75 y 104; Alberro, 2003b).

Algo similar ocurría en tierras maragatas pues el *usaje* del país permitía a la mujer *amontonarse*, esto es, hacerse cargo de todos los recursos de la casa, vivir separadas y no recibir al marido si este regresaba sin dinero o enfermo (Rodríguez Pérez, 2008, 8).

En el *Liber Iudiciorum* (654) y los fueros de troncalidad también se concede a la mujer una dote correspondiente a la décima parte de los bienes; y para J. Costa [1902] 1981: I, 350) y J. Caro Baroja (1970) los privilegios femeninos existieron en

20 Esta corriente ya fue criticada por J. Caro Baroja (1970, pp. 26-29). Véase, entre otros, a Bachofen [1861] y Schmidt (en Aboy, 1987, p. 491).

ambas vertientes del Pirineo en las leyes vascas de primogenitura indistinta (Valdivielso, 2005). En otros testimonios etnográficos los varones asumían un rol dependiente<sup>21</sup>, como en el rito de la *covada* (Valdivielso, 2005) que también citara Estrabón (III 4, 17). En este contexto, también podría desprenderse de la conocida mención del siglo II d. C. de que la mujer de *Gallaecia* se ocupaban de las tareas domésticas y de la labranza (Just., *Ep.* XLIV 3, 6) y de otras similares posteriores<sup>22</sup>, referentes a que la mujer llevara al matrimonio la casa y el huerto, esto es, el sustento más inmediato (Fraguas, 1973, 37s). Mientras, el varón, como aparece en el mundo indoeuropeo (Benveniste, 1969: 40), aportaría posesiones inmobiliarias como las armas, herramientas y el ganado.

Vista esta hipótesis se hace necesario seguir profundizando y aportando ejemplos de la península ibérica en los que nuestra metodología aporte nuevas líneas de discusión acerca de las herencias, las mujeres y la representatividad familiar (*vid. infra*).

Una cuestión paralela es que matriarcado y matrilinealidad raramente han coexistido históricamente, y que el primero jamás se desarrolló en grado pleno (Lévi-Strauss, 1955b; Harris, 1990, 426s). Hubo comarcas, como en algunas gallegas, con predominio del sistema de herencia matrilineal, pero ello no implicaba en absoluto el dominio social ni político de la mujer; en todo caso, su situación mejoraba algo respecto a las otras en las que no lo había (Lisón, 1971, 243ss; González Reboredo, 1990, 136 y 164). De ahí que, a la hora de enjuiciar la relevancia política de la mujer hispanocéltica, la posibilidad de que alguna fémica pudiera llegar a encabezar una comunidad se contempla más como una situación excepcional que como un fenómeno habitual (González Ruibal, 2006b, 165)<sup>23</sup>.

## 5. ¿HUBO, ENTONCES, UN «PARADIGMA DEL CUENTO MATRIARCAL» EN GALICIA?

La aportación seguramente más original de Marisa a la controversia sobre el matriarcado es que su punto de partida es el cuento tradicional: un flanco muy desatendido en la bibliografía al uso<sup>24</sup>. La etnógrafa hispano-danesa elaboró, para intentar

21 En las *caserías* cántabras y en otros casos de Vascongadas e incluso baleáricas, la hija heredaba el hogar y el futuro marido iba a convivir con ella. En casos como el *petricio* que se practicaba en algunas partes de Galicia –fórmula por la cual el padre elegía al sucesor para continuar la labranza y la casa–, el heredero podía dotar a las hermanas con dinero o con casa, muebles, aperos de labranza, era, huerta y hasta con cosechas verdes o ya recogidas (Fraguas, 1973, p. 38).

22 Resulta paradójica la mención de P. Madoz a mediados del siglo XIX a «la extravagante costumbre que se observa en los lugares de la otra parte del Órbigo: las mujeres se ocupan de los trabajos del campo, y los hombres se quedan en el hogar tomando el sol, a hilar lino o estopa con un huso formidable de hierro, y de cuando en cuando van a la taberna a mojar el lino como ellos dicen, para que mejor corra el lino» porque, aunque C. Junquera (1993, pp. 240 y ss.) recuerda que se trata de una generalización, parece una transposición directa del texto de Justino.

23 Moya-Maleno (2020, I, pp. 174-175). No desarrollo las abreviaturas bibliográficas en las que el autor se base; acúdase a su bibliografía para desentrañarla.

24 Con alguna excepción: véase Aboy (1987, pp. 489-507).

abrir esa vía, lo que ella llamó «the matriarchal tale paradigm», «el paradigma del cuento matriarcal», que justificó con mucho detalle en un capítulo que comienza de este modo:

En contraste con el desarrollo progresivo y lineal demostrado por Propp, en el que el héroe del cuento se mueve desde el punto de partida (A) hacia la meta (Z) situada en el extremo opuesto, el cuento matriarcal tiene un desarrollo circular, de modo que el punto de partida y el final son idénticos.

La madre y su dominio son el punto de partida y el final del héroe. Ella es el alfa y el omega. Y, a modo de reflejo de esa especie de modelo divino (el de la diosa madre autosuficiente en el trance de procrear) la madre de una línea matrilineal es también el principio y el fin (*caput et finis*) de su familia.

Sorprende que en la muestra seleccionada por Marisa haya algún cuento, como el de «St. Catherine (AT 804)», n.º 16 de su colección, registrado por ella en *El Corpiño* en 1977, que se ajusta de manera desconcertante a ese paradigma, por cuanto que describe cómo la virtuosa Santa Catalina intentó sacar a su perversa madre del infierno y cómo el diablo lo impidió, por lo que la santa decidió quedarse a vivir en el inframundo, sin separarse de su madre. No es el único cuento de su compilación, ni mucho menos, que muestra figuras femeninas que toman decisiones y ejecutan acciones fuera de lo convencional y que encajan en ciertas dimensiones de la sociología y de la ideología de la mujer de las comunidades tradicionales de Galicia.

No hay espacio para entrar en detalles. Por el momento, y para que podamos hacernos mejor idea de los temas y tipos seleccionados, las fuentes, la dispersión geográfica de los cuentos y la muestra de narradores, avanzo un índice de los ochenta y cinco cuentos editados por Marisa, entre los que hay:

- uno de la tradición oral heredada de su madre;
- cuarenta de su encuesta de 1977;
- siete de las encuestas de Gustav de 1965-1968;
- uno de la encuesta de Lisón de 1971;
- y treinta y uno tomados de fuentes publicadas.

Mantengo los títulos en inglés y la ortografía de los topónimos tal y como los consignó Marisa, y copio sus concordancias con el catálogo de cuentos internacionales, entonces vigente, de Aarne-Thompson, en su versión de 1961<sup>25</sup>:

25 Las colecciones de relatos tradicionales gallegos de las que Marisa seleccionó algunos cuentos son las siguientes: López Cuevillas (1933, pp. 31-184); *CPPL*, abreviatura de Bernardino Graña Villar (1963); Carré (1963-67) y Carré (1967-1969). Las concordancias tipológicas las estableció con respecto a Aarne & Thompson (1961), que era el catálogo con el que entonces pudo trabajar. Muchos años después aparecería su versión ampliada y actualizada: (Uther, 2004).

### 5.1. La batalla de los sexos

1. *Who Decides?* (A). AT 1366A\* [«tradición oral de mi madre, María Luisa González Vázquez, nacida en 1910 en Orense»].
2. *Who Decides?* (B). AT 1366A\* [«narrado por un informante anónimo a Carmelo Lisón Tolosana, 1971»].
3. *Three for Me and Two for You*. AT 1365D\*+F\* [de la colección de L. Carré Alvarellos, 1965: Barbeito, Santaia de Cañas, Carral, La Coruña].
4. *The Woman who was Always Contrary*. AT 1365A+J\* [de la colección de L. Carré Alvarellos, 1965: Barbeito, Santaia de Cañas, Carral, La Coruña].
5. *The Woman who Married Four Times*. AT 901 [de la colección CPPL, 1963: Granxa de Barreiros, Sarria, Lugo].
6. *Louse or Flea*. AT 1365C [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narradora: Erundina Marcos García, ama de casa de sesenta y dos años, de una aldea del distrito de El Ferrol, La Coruña].
7. *The Mother-in-Law, the Son-in-Law and the Tailor* [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narrador: un taxista de cuarenta y dos años, La Coruña].
8. *The Sin of Adam* [de la colección de M. Rey-Henningsen, La Coruña, grabado en El Corpiño, Lalín, Pontevedra; narrador: José Marcelino Pereiro, de veintiocho, sacristán de la iglesia parroquial de San Lázaro, Orense].
9. *It's the Woman's Fault*. AT 1416 [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narrador: Abelino Ponte, grabado en Tenorio, Pontevedra. Era natural de la provincia de Lugo].
10. *The Ogre*. Cf. 2028 [de la colección de L. Carré Alvarellos, 1964: San Cosme de Mayanca, Oleiros, La Coruña].
11. *Half an Ear for a Sly Fox* [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narrador: una mujer de cincuenta años, Carballino, Orense].
12. *The Basil Plant*. AT 879 [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narradora: Catalina Vidal, ama de casa de setenta y ocho años, entrevistada en La Guardia (Pontevedra), aunque procedía de La Coruña].
13. *The House in the Forest*. AT 431 [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narradora: Erundina Marcos García, ama de casa de sesenta y dos años, de una aldea del distrito de El Ferrol, La Coruña].
14. *Peter-He and Peter-She*. AT 720+780 [de la colección CPPL, 1963: Mosteiro, Losada, Guntín, Lugo].
15. *Little Isabel and the Moors* (A) [de la colección CPPL, 1963: escuela de niñas de Tremeado-Vilapedre, Sarria, Lugo].

### 5.2. La ideología matriarcal

16. *St. Catherine*. AT 804 [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977, grabado en El Corpiño; narradora: mujer de mediana edad, sin identificar].
17. *The King and the Old Woman* [de la colección de L. Carré Alvarellos, 1965; Barbeito, Santa Olaya de Cañas, La Coruña].
18. *The Judgement of Solomon*. Cf. AT 926C [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977, grabado en El Corpiño, Lalín, Pontevedra; narrador: José Mar-

- celino Pereiro, de veintiocho, sacristán de la iglesia parroquial de San Lázaro, Orense].
19. *The Lawyer and his Mother*. AT 926D [de la colección de G. Henningsen, 1965; narrador: una persona de cuarenta años de edad, de Fraga, Ardemil, Órdenes, La Coruña].
  20. *The Devil as Godfather*. Cf. AT 1175 [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977, grabado en El Corpiño, Lalín, Pontevedra; narradora: una mujer sin identificar].
  21. *The Poor Farmer and the Devil*. Cf. AT 820+ 1175 44 [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narrador: un hombre de Viana del Bollo, Orense].
  22. *The Castle of Go To and Never Return*. AT 551+780 48 [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narradora: Catalina Vidal, ama de casa de setenta y ocho años, entrevistada en La Guardia (Pontevedra), aunque procedía de La Coruña].
  23. *The Lirial Flower*. AT 551 + 780 [de la colección de L. Carré Alvarellos, 1964: San Xian de Almeiras, Culleredo, La Coruña].
  24. *The Wonderful Violet*. AT 551 + 780 [de la colección de L. Carré Alvarellos, 1964: Santa María de Cambre, La Coruña].
  25. *The Pot-Seller's Daughters*. Cf. AT 707 [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narradora: Erundina Marcos García, ama de casa de sesenta y dos años, de una aldea del distrito de El Ferrol, La Coruña].
  26. *The Golden Horse* [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977, grabado en El Corpiño, Lalín, Pontevedra; narradora: Dolores Molledo, de unos sesenta años, Carballo, La Coruña].
  27. *Little Isabel and the Moors* (B) [de la colección CPPL, 1963: Laiosa, Incio, Lugo].
  28. *The Mother's Ghost* (A) [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narradora: Erundina Marcos García, ama de casa de sesenta y dos años, de una aldea del distrito de El Ferrol, La Coruña].
  29. *The Mother's Ghost* (B) [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977, grabado en El Corpiño, Lalín, Pontevedra; narradora: Malvina Nogueiras of Carballo, La Coruña].
  30. *The Sailor's Ghost* [de la colección de L. Carré Alvarellos, 1967: San Pedro de Visma, La Coruña].

### 5.3. El sexo sobrenatural

31. *The Devil and the Miller's Wife* [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narradora: Erundina Marcos García, ama de casa de sesenta y dos años, de una aldea del distrito de El Ferrol, La Coruña].
32. *The Mountain of the Black Rock* [de la colección CPPL, 1963: escuela de niñas de Tremeado-Vilapedre, Sarria, Lugo, Lugo].
33. *The Mountain of the Good Rock* [de la colección CPPL, 1963: escuela de niñas de Tremeado-Vilapedre, Sarria, Lugo].
34. *The Cave of the Good Ladies* [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977, grabado en El Corpiño, Lalín, Pontevedra; narrador: Basilio Teixeira, maestro de escuela de unos sesenta años, Porras, La Coruña].

35. *Ladies, my Good Ladies!* Cf. AT 403+836A [de la colección de L. Carré Alvarelllos, 1964: San Xian de Sergude, Carral, La Coruña].
36. *The Devil's Stepdaughter*. AT 313 [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narradora: Severina Pelegrín, ama de casa de setenta años, grabada en Santiago de Compostela, pero nacida en Redondela, Pontevedra].
37. *Maria Garlic*. Cf. AT 700 [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narradora: Erundina Marcos García, ama de casa de sesenta y dos años, de una aldea del distrito de El Ferrol, La Coruña].
38. *The Serious Princess*. AT 571 [de la colección de López Cuevillas, 1933: Velle, Orense].
39. *The Seven Ravens* (A). Cf. AT 451 [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narradora: Charo Saiz Obradoiro, de quince años, Orense].
40. *The Seven Ravens* (B). AT 451 [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narradora: Genisa Sánchez, ama de casa de setenta y cinco años, grabada en Orense, pero natural de Arcos de la Condesa, Pontevedra].
41. *The Three Oranges*. AT 408 [de la colección de L. Carré Alvarelllos, 1964: Campamento, San Xurxo de Iñas, La Coruña].

#### 5.4. El sexo erótico

42. *Never Mind What Father Says* [de la colección de G. Henningsen, 1966; narrador: un campesino de Lesta, Órdenes, La Coruña].
43. *The Maids who were Anxious to Marry*. Cf. AT 1684A \* 100 [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977, grabado en El Corpiño, Lalín, Pontevedra; narradora: una mujer sin identificar].
44. *The Love of Women* [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narradora: Erundina Marcos García, ama de casa de sesenta y dos años, de una aldea del distrito de El Ferrol, La Coruña].
45. Pedro and Juana [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narrador: un taxista en un pequeño restaurante de La Coruña].
46. *The Widow and the Ghost* [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narrador: un camarero de un restaurante de Cerceda, La Coruña].
47. *The Goodwife and the Priest* [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narrador: un camarero de un restaurante de Cerceda, La Coruña].
48. *The Farmer Woman who had been to Market* [de la colección CPPL, 1963: escuela de Outara, Póboa do Broullón, Lugo].
49. *The Cradle Song*. AT 1419H [de la colección de G. Henningsen, 1965; narrador: Manuel Vilariño García, taxista de cuarenta años, Órdenes, La Coruña].
50. *The Cuckold* [de la colección CPPL, 1963: escuela de Anjeris, Friol, Lugo].

#### 5.5. La inversión de los papeles de género

51. *The Pie* [de la colección CPPL, 1963: escuela de Granxa de Barreiros, Sarria, Lugo].
52. *Godmother Death*. Cf. AT 332 [de la colección de G. Henningsen, 1965; narradora: Rosa Graña Martínez, nacida en 1904, mujer indigente en Órdenes, La Coruña].

53. *The Blessed Virgin of the Mountain*. AT 750B [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narrador: José Prieto, albañil de sesenta y siete años: Villalba, Lugo].
54. *The Blessed Virgin and the Wild Apple Tree* [de la colección CPPL, 1963: escuela de Donalbay, Begonte, Lugo].
55. *The Blessed Virgin and the Stonemasons* [de la colección CPPL, 1963: escuela de Donalbay, Begonte, Lugo].
56. *Juan and Mari-Juana*. Cf. AT 1381 [de la colección CPPL, 1963: escuela de niñas de Tremeado-Vilapedre, Sarria, Lugo].
57. *The Fried Eggs*. Cf. AT 920A [de la colección CPPL, 1963: escuela de Granxa de Barreiros, Lugo].
58. *The Grandmother* [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narrador: Malvina Nogueiras Carballo, pescadora de 68 años, Carballo, La Coruña].
59. *You Can't Please Everybody*. AT 1215 [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narrador: Malvina Nogueiras Carballo, pescadora de 68 años, Carballo, La Coruña].
60. *The Drunken Old Woman* [de la colección CPPL, 1963: escuela de Granxa de Barreiros, Lugo].
61. *Today it's Me who's Angry!* AT 1366\* [de la colección CPPL, 1963: escuela de Granxa de Barreiros, Sarria, Lugo].
62. *Let my Brother-in-Law Pay!* [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977, grabado en El Corpiño, Lalín, Pontevedra; narrador: Benito Loiro, de 48 años, Ortigueira, La Coruña].
63. *The Rich and the Poor Sister*. Cf. AT 1535 [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977, grabado en El Corpiño, Lalín, Pontevedra; narrador: un labrador de 52 años, de Viana del Bollo, Orense].
64. *The Countess's Daughter and the Talking Horse*. AT 532 [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narradora: Catalina Vidal, ama de casa de 78 años, entrevistada en La Guardia (Pontevedra), aunque procedía de La Coruña].
65. *The King's Daughter* [de la colección de L. Carré Alvarelos, 1964: San Xurxo de Iñas, Oleiros, La Coruña].
66. *The Sleeping King*. Cf. AT 410 [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narradora: Charo Saiz Obradoiro, de 13 años, Orense].

## 5.6. Cuentos acerca de hombres

67. *The Tailor* [de la colección de G. Henningsen, 1967; narrador: Jesús Varela Pazos, de Amaneiras, Lesta, La Coruña].
68. *The Lawyer*. Cf. AT 920A [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narrador: Raúl Iglesia, camarero de 52 años, grabado en La Coruña, pero nacido en Ortigueira, La Coruña].
69. *The Man who was Sent to Market*. Cf. AT 1408 [de la colección de G. Henningsen, 1965; narrador: Fleira Blanco, la mujer del panadero, Órdenes, La Coruña].
70. *Stupid John*. Cf. AT 1408 [de la colección de López Cuevillas, 1933: Velle, Orense].

71. *Clever John*. Cf. AT 1408 [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narrador: Raúl Iglesia, camarero de 52 años, grabado en La Coruña, pero nacido en Ortigueira, La Coruña].
72. *Fearless John* [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narrador: Raúl Iglesia, camarero de 52 años, grabado en La Coruña, pero nacido en Ortigueira, La Coruña].
73. *The Cabbage Sack* [de la colección CPPL, 1963: escuela de Saa, Páramo, Lugo].
74. *Andrés of Labrada* [de la colección CPPL, 1963: escuela Granxa de Barreiros, Lugo].
75. *The Innocent Bridegroom* [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narradora: Jesusa Taboada, vendedora de cigarrillos de 63 años, Betanzos, La Coruña].
76. *My Wife is the Devil* [de la colección de G. Henningsen, 1966; narrador: Manuel de la Fraga, campesino y gaitero de Ardemil, Órdenes, La Coruña].

### 5.7. Cuentos acerca de brujas

77. *The Witch who could not Die* [de la colección de López Cuevillas, 1933: Velle, Orense].
78. *The Broom* [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narradora: Carmiña Montoto, trabajadora en un restaurante de Cerceda, La Coruña].
79. *The Witch's Blessing* [Velle, district of Orense, Orense (López Cuevillas 1936)].
80. *The Three Young Girls and the Farmer* [de la colección de M. Rey-Henningsen, 1977; narradora: Jesusa Taboada, vendedora de cigarrillos de 63 años, Betanzos, La Coruña].
81. *The Witches of Witchingham* [de la colección CPPL, 1963: escuela de Granxa de Barreiros, Lugo].
82. *The Talking Cat* [Velle, district of Orense, Orense (López Cuevillas)].
83. *An Evil that can be Put Right* [Velle, district of Orense, Orense (López Cuevillas)].
84. *The Priest and the Neighbour Women* [de la colección CPPL, 1963: escuela Granxa de Barrenos, Sama, Lugo].
85. *The Witches* [de la colección de L. Carré Alvarellos, 1968: Canabal, Lugo].

Salieron, por supuesto, reseñas y críticas en favor y en contra del «paradigma del cuento matriarcal» de Marisa. Falta espacio para hacer aquí su censo y su comentario; baste señalar que una de Senni Timonen (1997) publicada en Finlandia fue francamente elogiosa y subrayaba la flexibilidad con que la etnógrafa había elaborado su propio concepto de «matriarcado»; en cambio, otra publicada por Sharon H. Roseman (1997, pp. 143-144) era más bien negativa (aunque no dejaba de reconocer cualidades admirables en el repertorio gallego y en el trabajo de Marisa), por cuanto que consideraba el concepto de matriarcado como absolutamente insolvente y superado.

En espera de poder abordar la cuestión con detenimiento, de analizar uno por uno los cuentos de Marisa y de profundizar en las etnografías de Gustav, de Lisón y de muchos otros, y con el ánimo además de no entrar en el embrollo, entre lo nominalista, lo

metafísico e incluso lo político, que distorsiona, de modo acaso irreversible, el concepto de «matriarcado», creo que puedo manifestar ya mi opinión: yo no he aplicado el título de «matriarcal» a la sociedad tradicional de Galicia ni a la ideología subyacente en algunos de sus cuentos orales; tampoco lo han hecho algunas investigaciones recientes de los cuentos transmitidos en boca de mujer en Galicia y en España<sup>26</sup>; pero no niego que sea legítimo hacerlo si se aquilata y se matiza como hace Marisa; y si se opta por eludir esquemas cerrados y prejuicios enquistados desde hace mucho.

Para empezar, porque una de las acepciones que tiene esa voz en el diccionario académico (*matriarcado*, ‘predominio o fuerte ascendiente femenino en una sociedad o grupo’) avalaría sin más un uso flexible del término. Pero hay otras razones que invitan a una reflexión más abierta y menos sujeta a dogmatismos. Téngase en cuenta, por ejemplo, que en un territorio aledaño, los filólogos y los folcloristas, y no solo los de España, estamos acostumbrados a manejar los conceptos de «lírica popular femenina» y de «canción de mujer», a admitir que la voz de la mujer ha dado forma y expresión a una veta esencial de la canción folclórica y a reconocer el papel, dominante en muchas comunidades y culturas, que ha tenido la mujer en la producción, la transmisión, la recepción y también la ideología y la política subyacentes en los cantos orales.

Hay hasta repertorios enteros, como el de las canciones de cuna o el «de las pandereteras» (resultaría inaudito, casi antinatural, hablar de «los pandereteros»), de las que hablaré más enseguida, que se asocian de manera no ya dominante sino prácticamente exclusiva a la voz de la mujer, y que están contruidos, en buena medida, en contra del varón y de sus emblemas e instituciones. Yo he sido testigo, yendo más lejos, en los mercados y en las calles de Guinea Ecuatorial, de fiestas de mujeres que cantaban durante horas, improvisando, riendo, burlándose, quitándose la palabra las unas a las otras, bailando, jaleando, gesticulando, construyendo un complejísimo parateatro, desbordante de ideología, vigorosamente político, mientras los hombres se limitaban a mirar en silencio, desde lejos y con cautela, porque muchas de las canciones y de los gestos e improprios iban dirigidos contra ellos y contra sus patriarcales imaginarios e instituciones.

El caso es que sin necesidad de mirar tan lejos, ni de salir siquiera de Galicia, nadie ha investigado en detalle, y es muy posible que nadie vaya a hacerlo ya, porque la documentación que ha llegado hasta nosotros es muy tenue y fragmentada, el ceremonial, al que aludí antes, del pandero o de la pandereta (o del adufe) que se cumplió puntualmente, durante siglos, en todas las plazas y plazuelas de Galicia y de muchos otros lugares de España y de más naciones, cada día festivo y en muchos días no festivos, incluso en el remate de muchas jornadas de trabajo en el campo. Quienes lo oficiaban

26 Hay en la actualidad investigadoras que trabajan en España, como Camiño Noia Campos (en el ámbito de la narrativa oral gallega), Carme Oriol (en el de la catalana), Caterina Valriu (en el de la balear), Marina Sanfilippo (en el de la italiana) o Alexandra Chereches (en el de la rumana), entre otras, que están haciendo análisis profundos del papel que desempeña la mujer en los relatos y cuentos tradicionales. Ninguna recurre al concepto de «matriarcado». No tengo espacio para detallar sus bibliografías al respecto. Me limito a remitir a dos libros colectivos importantes: Noia ([ed.], 2012) y Sanfilippo, Guzmán & Zamorano ([coords.], 2017).

eran mujeres, por lo general iletradas o con muy escasa instrucción formal, que en tales ocasiones ocupaban el centro del espacio de la comunidad, elevaban la voz, cantaban, hacían música, preservaban y daban cauce a la memoria, improvisaban, reían, decidían y daban pautas para la organización de la vida cultural, política, ideológica y simbólica de la comunidad, que servían no solo para el momento puntual del canto y el baile, sino también para después: para siempre, se podría decir, puesto que el *tempus* de la tradición era el de la memoria y las cuestiones que sacaban a la luz tenían una vigencia, muchas veces, perdurable.

Mientras instaban al amor, a veces en tonos muy desenvueltos, por no decir que muy eróticos; mientras exteriorizaban sus anhelos, sus frustraciones y sus penas; mientras elevaban sus burlas y sus críticas, a veces muy punzantes, contra sus maridos, contra las autoridades, contra los oficios, aquellas mujeres construían una dimensión alternativa que todos, incluidos los varones, estaban deseando que llegase el día del baile siguiente para poder revivir. El clero se esfumaba, el alcalde allí no ejercía y los hombres se limitaban a bailar al son, literalmente, que las mujeres tocaban, sin siquiera rechistar.

Llama la atención que los cantos y los bailes de pandereta, de Galicia y de tantas otras tradiciones, sufriesen ocasionalmente la competencia (sobre todo en las fiestas más señaladas) de los bailes de gaitero y tamborilero, que eran muchas veces contratados y llamados para que acudiesen desde otros lugares. Pero el gaitero y el tamborilero se limitaban, cuando venían, a extraer la música de sus instrumentos y a callar. La palabra lírica cantada que fue el eje y la manifestación principal, durante siglos, de la cultura comunitaria de los pueblos de Galicia y de muchos otros lugares fue, predominantemente, la palabra de la mujer<sup>27</sup>. Y eso a despecho de que las instituciones gallegas hayan hecho todo lo posible, en las últimas décadas, para convertir a la gaita varonil en vez de al pandero femenino en enseña y símbolo de Galicia.

No hay erudito que haya manifestado, que yo sepa, reparos o críticas consistentes o contrastadas contra la etiqueta o el concepto, tan común, de «lírica popular femenina» o de «canción de mujer», seguramente porque no ha sido asociada a la proscrita (por culpa de las fantasiosas sobre-interpretaciones decimonónicas) voz de «matriarcado». Pero me pregunto con qué razones se podría negar taxativamente el epíteto de «matriarcales», si entendemos el matriarcado como noción eminentemente política, a repertorios como el de las pandereteras gallegas y europeas o como el de las mujeres guineanas, que elevaban a las mujeres al grado de figuras de autoridad cultural y simbólica, y por tanto política, en el centro de sus comunidades.

No estoy seguro de si es legítimo o no llamar «matriarcal» al repertorio de los bailes de pandereta, o al de las canciones de cuna, o al de los corros de las niñas, o al de las lavanderas, las aceituneras, las hilanderas, las cigarreras, que reflejan un espectro riquí-

27 Un personaje literario fundamental para entender esta tradición y sus significados es el de *La pícaro Justina*, panderetera ilustre de una novela genial de 1605. Véase, sobre ella y sobre las connotaciones eróticas del pandero, de sus cantos y de sus bailes, Pedrosa (2017b).

simo, abrumador (la canción popular constituye el repertorio más copioso y vario, con mucho, de la poesía en español), de emociones, aspiraciones, deseos puestos en boca y en clave de mujer, en oposición manifiesta a la voz y al orden masculinos. ¿Se puede decir o no que fueran canciones «matriarcales»? ¿O «de mujer»? ¿O «femeninas»? ¿O «feministas»? ¿Importan más esas etiquetas que su materia, su continente que su contenido? ¿Es lícito seguir atascados en la dicotomía matriarcalista / anti-matriarcalista, enquistada desde hace un siglo y medio, cuando, por ejemplo, no ha habido voluntad de tender puentes hacia paisajes y repertorios tan cercanos como el de la «lirica popular femenina» o la «canción de mujer» o la «canción de las pandereteras», ni interés en mirar de manera más desprejuiciada y comprensiva hacia otros lados?

Queda posiblemente mucho por explorar, por interpretar, por ponderar, antes de que se pueda llegar a conclusiones de mayor calado. Igual que hemos aprendido, de las lecciones de las vidas de Gustav y de Marisa, que las producciones científicas suelen ser el resultado de complejas negociaciones entre la realidad, la vocación y las duras pruebas y azares que es obligado, tantas veces, enfrentar y contradecir, convendría deducir que bajo la costra de dogmas y nominalismos puede haber realidades abiertas y paisajes incompletos que aconsejan más perseverar en la exploración que darla por finiquitada.

## 6. LISTA DE REFERENCIAS

- Aarne, A. & Thomson, S. (1961). *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia-Academia Scientiarum Fennica.
- Aboy Armendáriz, E. (1987). Posibles vestigios de matriarcado en cuentos, romances y leyendas de Castilla-La Mancha. En *IV Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha. Albacete, 1986* (pp. 489-507). Toledo: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha.
- Ben-Amos, D. (1971). Toward a Definition of Folklore in Context. *Journal of American Folklore*, 331, 3-15.
- Bentzon, A. F. W. (1969). *The Launeddas. A Sardinian folk music instrument*, 2 vols. (Acta Musicologica Danica, 1). Copenhagen: Akademisk Forlag.
- Carré Alvarellos, L. (1963-1967). Contos populares da Galiza, *Revista de etnografía*, 1 (1963), pp. 371-393; 2 (1964), pp. 125-164, 429-448; 3 (1964), pp. 411-460; 4 (1965), pp. 437-460; 5 (1965), pp. 195-230, 451-482; 6 (1966), pp. 177-224, 455-486; 7 (1966), pp. 177-216; 8 (1967), pp. 169-216, 441-464; 9 (1967), pp. 197-211.
- Carré Alvarellos, L. (1967-1969). As lendas tradizionaes galegas, *Revista de Etnografía* 9 (1967), pp. 429-444; 10 (1968), pp. 177-208, 395-441; 11 (1968), pp. 177-204, 383-446; 12 (1969), pp. 173-244.
- Carvajal Contreras, M. Á. (2020). El interés por la cultura popular en la antropología española durante la segunda mitad del siglo XX: de los estudios de comunidad a la perspectiva patrimonial. En P. Martínez Caverro & D. Beltrán Corbalán (coords.), *Estudios de antropología y patrimonio. Revista murciana de antropología*, 27, 73-96.

- De Julian a Julio y de Julio a Julian: correspondencia entre Julio Caro Baroja y Julian Pitt-Rivers (1949-1991)* (2015). Ed. Honorio M. Velasco y Carmen Caro, con la colaboración de Françoise Pitt-Rivers. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Graña Villar, B. *Contos populares da provincia de Lugo*. Vigo: Galaxia.
- Groba, X. & Ossa, S. de la (2017). *Gustav Henningsen: Gravacións musicais en Galicia 1964-1968* (Chave Mestra). Santiago de Compostela: aCentral Folque. Centro Galego de Música Popular.
- Henningsen, G. (1961). Bibliografi 1913-1960. En H. Ellekilde. *Danske folkeminder. Udvalgte artikler og afhandlinger* (pp. 215-229). Copenhagen: Rosenkilde & Bagger.
- Henningsen, G. (1962). *Strukturanalyse af heksetroen i et dansk kulturmiljø med hovedvægten lagt på nutidens tradition* (tesina inédita).
- Henningsen G. (1965). The Art of Perpendicular Lying. Concerning a Commercial Collection of Norwegian Sailors' Tall Tales, [traducción al inglés de Warren E. Roberts]. *Journal of the Folklore Institute*, 2, 180-219.
- Henningsen, G. (1965). Cuentos marineros. *Revista de etnografía*, 7, 39-48.
- Henningsen G. (1966). «The Great Ship» and «The Great Farmhouse» [traducción al inglés de Warren E. Roberts], AT 1960 H and E. *Journal of the Folklore Institute*, 3, 50-69.
- Henningsen, G. (1979). Cuentos marineros. *Boletim da Biblioteca publica municipal de Matosinhos*, 23, 89-97.
- Henningsen, G. (1980). *The Witches' Advocate. Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*. Reno: University of Nevada.
- Henningsen, G. (1981). *Heksenes advokat. Historiens største hekseproces*. Copenhagen: Delta.
- Henningsen, G. (1983). *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, trad. Marisa Rey-Henningsen. Madrid: Alianza. Nueva edición actualizada, 2010.
- Henningsen, G. (2004). *The Salazar Documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frías and Others on the Basque Witch Persecution*. Leiden: Brill.
- Henningsen, G. (2010). Andanzas por España de un «inquisidor a la moderna de raza nórdica». *Huarte de San Juan. Geografía e historia*, 17, 423-444.
- Henningsen, G. (2015). *Galicia máxica: reportaxe dun mundo desaparecido. Fotografías etnográficas 1965-1968*. Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego.
- Noia, M. C. (ed.). (2012). *Imaxes de muller: representación da feminidade en mitos, contos e lendas*. Vigo: Universidade
- Klemm, A. (2008). *La cultura popular en Ávila* (ed. Pedro Tomé). Madrid: CSIC-Institución Gran Duque de Alba.
- López Cuevillas, F. (1933). Prehistoria de Melide. *Terra de Melide* (pp. 31-184). Santiago de Compostela: Seminario de Estudos Galegos.
- Mörling, S. (2005). *Lanchas e dornas. A estabilidade cultural e a morfoloxía das embarcacións na costa occidental de Galicia*. Santiago de Compostela: Concellería do Mar.
- Moya-Maleno, P. R. (2020). *Paleoetnología de la Hispania céltica*, 2 vols. Oxford: BAR Publishing.

- Sanfilippo, M., Guzmán, H. & Zamorano, A. (coords.). (2017). *Mujeres de palabra: género y narración oral en voz femenina*. Madrid: UNED.
- Munthe, Å. W. (1987). *Anotaciones sobre el habla popular de una zona del occidente de Asturias* (trad. de M.<sup>a</sup> B. Payares, ed. de A. M.<sup>a</sup> Cano González). Oviedo: Biblioteca de Filología Asturiana.
- Munthe, Å. W. (2014). *Poesía popular de Asturias (1888-1889)* (ed. J. López Álvarez & J. Suárez López). Gijón: Muséu del Pueblu d' Asturias.
- Pedrosa, J. M. (2012). La literatura tradicional en el mundo hispánico: estado de la cuestión y nuevos horizontes. *Nuevos hispanismos. Para una crítica del lenguaje dominante* (ed. J. Ortega) (pp. 35-72). Madrid: Iberoamericana-Veruert.
- Pedrosa, J. M. (2017a). Demófilo y Menéndez Pidal: folclore, antropología y filología (o tragedia y epopeya). En D. Mañero Lozano & F. González Ramirez, *Los paisajes de la voz. Literatura oral e investigaciones de campo. Boletín de Literatura Oral, vol. extraordinario, 1*, 15-77.
- Pedrosa, J. M. (2017b). La pastora Marcela, la pícara Justina, la necia Mergelina: voces, cuerpos y heroísmos femeninos en el Barroco. En M. Sanfilippo, H. Guzmán & A. Zamorano (coords.). *Mujeres de palabra: género y narración oral en voz femenina* (pp. 231-270). Madrid: UNED.
- Pedrosa, J. M. (2017c). Reseña de Henningsen, *Galicja máxica: reportaxe dun mundo desaparecido*. En *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 72(1), 289-298.
- Pedrosa, J. M. (2018). Reseña de *Gustav Henningsen: Gravacións musicais en Galiza 1964-1968*. *Boletín de literatura oral*, 8, 199-204.
- Petersen, S. B., Cid, J. A., Salazar, F. & Valenciano, A. (eds.). (1982). *Voces nuevas del romancero castellano-leonés* (2 vols.). Madrid: Seminario Menéndez Pidal-Universidad Complutense-Gredos.
- Rey-Henningsen, M. (1977). *Ploukvinden. Eventyr og skæmtehistorier fra Galicja*. Copenhagen: Hønsetryk.
- Rey-Henningsen, M. (1979). *Prinsessen og dyrene*. Copenhagen: Branner og Korch.
- Rey-Henningsen, M. (1980). *Djævelens skygge*. Copenhagen: Delta.
- Rey-Henningsen, M. (1983). *Den frugtsommelige abbedisse: Kvinder og magt i middelalderen*. Copenhagen: Hønsetryk.
- Rey-Henningsen, M. (1989). Den martriarkalske udfordring: En tværfaglig undersøgelse af matriarkatsbegrebet med henblik paa en ny definition. *Unifol: Aarsberetning, fra Institut for Folkloristik*, 15-116.
- Rey-Henningsen, M. (1994). *The World of the Ploughwoman: Folklore and Reality in Matriarchal Northwest Spain*. Helsinki: Akademia Scientarum Fennica.
- Rey-Henningsen, M. (1996). *The Tales of the Ploughwoman. Appendix to FFC 254*. Helsinki: Akademia Scientarum Fennica.
- Rey-Henningsen, M. (1999). The Storytellers of my Spanish Childhood and Folklore Today. En J. Handoo & R. Kvideland (eds.), *Folklore in the changing world* (pp. 125-135). India: Zooni Publication.
- Rey-Henningsen, M. (2002). Folklore and Reality in Nineteenth-Century Denmark: Five Examples of Analyses of Folk Narratives. *Arv: Nordic Yearbook of Folklore*, 58, 43-75.

- Roseman, S., H. (1997). Reseña de Rey-Henningsen, *The World of the Ploughwoman* y *The Tales of the Ploughwoman*. *Atlantis*, 22, 143-144.
- Schammah Gesser, S. (2014). Museos, etnología y folclor(ismo) en el Madrid franquista: sobre precariedad, rupturas y continuidades de un proyecto inacabado. En S. S. Michonneau & X. M. Núñez Seixas (eds.), *Imaginarios y representaciones de España durante el franquismo* (pp. 221-241). Madrid: Casa de Velázquez.
- Schubarth, D. (1978). *Das Volkslied in Europa. Vielfalt seiner Erscheinungsformen*. Lucerna: Schweizerische Katholische Kirchenmusikschule.
- Schubarth, D. & Santamarina, A. (1984-1992). *Cancioneiro popular galego* (6 vols. en 10 tomos). La Coruña: Fundación «Pedro Barrié de la Maza, Conde de Fenosa.
- Timonen, S. (1997). Reseña de Rey-Henningsen, *The World of the Ploughwoman* y *The Tales of the Ploughwoman*. *FF Network*, 14, 20-22.
- Uther, H.-J. (2004). *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia-Academia Scientiarum Fennica.

