

# *Troncalidad, fuero y sociedad estamental gallega en las Comedias Bárbaras de Valle-Inclán. Contextualización antropológica del texto literario*

Enrique COUCEIRO DOMÍNGUEZ

Departamento de Humanidades. Área de Antropología  
Universidad de La Coruña

## RESUMEN

*Es propósito de este ensayo contextualizar antropológicamente la recreación que en sus «Comedias Bárbaras» Valle-Inclán hace, en código dramático-alegórico, de la sociedad estamental y domocéntrica de la «aldea» gallega del s. XIX, su cosmovisión y ritualidad; y particularmente del ethos troncal-señorial de las «casas fortes» hidalgas. Es intención básica interpretar, a través del texto literario, esa concurrencia de factores de cambio que fueron desmoronando añejos patrimonios domésticos, y con ellos el sistema señorial en Galicia. Factores que comprenden tanto conflictos, tensiones y excesos ético-relacionales internos —que impugnan la fuerte jerarquización del modelo de casa, herencia y autoridad petrucial propio del mundo de los mayorazgos rurales—, como la decimonónica erosión externa del carácter vincular de esos señoríos, y la desaparición de sus privilegios y fueros seculares ante el avance de la legislación civil y ante el creciente cuestionamiento del modelo estamental de organización social.*

La alusión al problema de la actitud del antropólogo-etnógrafo respecto a sus sujetos-objetos de estudio y, consecuentemente, respecto al texto, valdrá de prelude al propósito central de este ensayo: contrastar desde la perspectiva interpretativa de la antropología, el modelado evocativo y descripciones literarias que en sus *Comedias Bárbaras* Valle-Inclán (Valle-Inclán 1996/1997) hace de la sociedad estamental y domocéntrica de la aldea gallega decimonónica, de su controvertido carácter moral, su cosmovisión y su ritualidad.

En la década de los ochenta, los seguidores de la corriente llamada *escriturística* imputaron a los productos antropológicos una radical objeción:

su carácter esencialmente ficticio. Ficticio en el sentido de devenir manipulantes tramas argumentales de entretejido retórico-literario, apolíneamente distantes del casi inasible sesgo de la vivencia local, y orientadas a la invención de los escenarios culturales. Pero la etnografía antropológica ofrece netas posibilidades epistemológicas. Aquí creo oportuno mencionar la reflexión de Rabinow (1992, 141-143), resumida en la afirmación de que los «hechos» culturales en sí mismos son interpretaciones:

*«La cultura está sobredeterminada en todas sus manifestaciones (...) [Los hechos culturales] son transculturales porque se realizan a través de las fronteras entre las culturas. Existen como experiencias vividas, pero se convierten en hechos durante los procesos de interrogación, observación y experiencia, en los que tanto el antropólogo como las personas que con él viven están inmersos.»*

El informante interrogado es un pre-etnógrafo, incitado a aprender conscientemente qué es su propio mundo vital, para hacerlo objetivo en el acto de la explicación verbal: *«Esta presentación por parte del informante viene definida, pues, al asumir una forma de externalidad. (...) Esto crea los principios de un objeto o producto transcultural e híbrido.»*

He considerado pertinente este abordaje rabinowiano de los hechos culturales como *interpretaciones etnográficamente incitadas*, porque ponen sobre el rastro tanto de la distinción entre la labor del antropólogo y la del literato, como de la posición de Valle-Inclán hacia sus comedias dedicadas a la sociedad aldeana gallega.

A. Empezando con la distinción, y en respuesta al exceso de escepticismo acerca de las posibilidades epistemológicas de la mirada antropológica —así Geertz, cuando afirmaba que «la antropología está mucho más del lado de los discursos literarios que de los científicos» (Geertz 1989:18)—, habrá que afirmar (Frigolé 1996: 229-230) que aun participando con la literatura de la condición de narrativa ejecutada *por escrito*, que incorpora recursos literarios, el texto etnográfico no se ajusta al carácter de pura ficción. Pienso que si algo caracterizará a la monografía antropológica es, primero, su asumida supeditación sistemática a la referencialidad respecto a una realidad social preter-textual irreductible a textos e interpretaciones realizadas ex-profeso; una realidad fluida y desbordante. Remitiéndome a la exacta expresión de Ricardo Sanmartín (Sanmartín 1995:241-268), la etnografía es ficción, pero en virtud de la disciplina de ajena referencialidad que la informa y orienta, es impura ficción:

No tiene el antropólogo tamaña libertad de posición [como el novelista] (...) Es más, nuestra posición de escucha no es anterior a la palabra, sino posterior al discurso del nativo. Son ellos, los actores, quienes nos preguntan desde su discurso nuestras antropológicas preguntas y, aun cuando haciendo nuestras sus vitales preguntas fundimos ambos horizontes, es el nuestro el que movemos ampliándolo hasta el nuevo límite de nuestra disciplina, sin poder mover el suyo como el novelista puede con sus personajes. Son los límites que su alteridad nos plantea —el que su alteridad nos sea ajena, a diferencia de la interna alteridad del novelista— quienes vuelven impura nuestra ficción antropológica.

Una marca diacrítica del texto antropológico frente al literario es su emergencia en un específico estado de *tensión*, que le convierte en modo de conocimiento socio-cultural único; una tensión producida por su *bifurcada y disciplinada referencialidad*. Los polos en complementaria tensión son, primero, esa irrenunciable referencia a la experiencia empírica de la realidad socio-cultural preter-textual; y, segundo, su referencia a otra realidad meta-textual, verificada tanto en el continuo movimiento de ida y vuelta que el investigador realiza contrastando supuestos teórico-metodológicos con los materiales empíricos de su original observación participante, como en su intervención, a raíz de la investigación, en el discurso disciplinario antropológico, en su fase de comparación transcultural. La doble referencialidad requiere una indispensable perspectiva holísta, panóptica; un avance descriptivo en todas las facetas de la vida cultural local, registrando *ipso facto* sus multidimensionales interrelaciones de significado, sentido, función, ambigüedad, contrasentido y disfunción. Pero se trata de una referencialidad vinculada a una realidad formada por hechos culturales que son interpretaciones locales incitadas por el etnógrafo. Es decir, frente a la soberanía narrativa del escritor literario, el antropólogo debe esforzarse en controlar su trama descriptivo-argumental. Y ello <sup>1</sup> respetando la expresión de las ajenas interpretaciones de sus contertulios en campo, precisando ese su carácter híbrido; y <sup>2</sup> ofreciendo al lector su propia interpretación elaborada en conceptos y modelos teóricos disciplinarios, pero sobre la asimilación personal de una emicidad en cuya formulación fue copartícipe.

También el escritor de ficción literaria es sensible y fiel al fondo semántico-emotivo de las ajenas interpretaciones vivenciadas a través de la experiencia personal. Pero el producto de la acción etno-antropológica se distingue, además, por otra faceta que reduce aún más la «pureza» de su ficción literaria, al mestizarla en interpretación densamente argumentada. Es el hecho de que su experiencia de campo siempre es teórico-metodológica-

mente controlada; pendiente, ya *ab-origine*, de sopesar las tesis que conforman ese discurso disciplinario para planificar, orientar y reconducir su investigación; ocupada en seleccionar rodadas técnicas de campo para explorar eficazmente aspectos concretos de la realidad cultural. Y por tanto tratará de ser sistemáticamente consciente de la liminariedad y carácter híbrido de las informaciones culturales.

Si bien Laplantine homologa a literatos y etnólogos en su amor por el detalle y en su convicción de que sólo es posible acceder a perspectivas relativas de una realidad culturalmente definida tratando de ampliar esos puntos de vista (Laplantine 1987: 180), considero que es el antropólogo, merced precisamente a ese doble y simultáneo control empírico-experiencial y descriptivo-argumental, quien está en posición de interpretar exhaustivamente, en su proceso de descripción densa —y desde una postura abierta a contraargumentaciones— marcos otros de organización de la experiencia vital colectiva en su específico modo de realizarse.

**B.** En este sentido, el tratamiento de la sociedad aldeana gallega por Valle-Inclán es propiamente literario. Sin embargo, la lectura de las *Comedias Bárbaras*, un drama narrativo, nos lleva a considerarlas como ficción también impura. Este autor procuraba un abordaje total a las realidades sociales y humanas para posteriormente estilizarlas idealmente, «reflejándolas distorsionadamente» en dramas y prototipos, sean éstos o no «esperpénticos». Expresamente, el artista rechazaba, desde su credo simbolista, cualquier realismo en el tratamiento de la acción y los caracteres dramáticos. Así, según se desprende de unas declaraciones de Valle a Ramón Gómez de la Serna (Lima 1995: 172-173): «El arte no existe sino cuando ha superado sus modelos vivos mediante una elaboración ideal. Las cosas no son como las vemos, sino como las recordamos. La palabra en la creación literaria necesita siempre ser trasladada a ese plano en que el mundo y la vida humana se idealizan.»

Nada más lejano al horizonte de exhaustiva fidelidad descriptiva, previa a la hermenéutica, que sería propia de la antropología de diario y grabadora. Valle no pretende interpretar interpretaciones rigurosamente consignadas, sino procesar poético-estilísticamente sus propios y soberanos recuerdos. Pero hay algo que aparentemente aproximaría las inquietudes de Valle a las del autor de una monografía.

Darío Villanueva (Villanueva 1978: 1031-1034) llama la atención sobre la relevancia de una obra presuntamente menor, «*La media noche. Visión estelar de un momento de guerra*» (1917). Esta obrilla condensa explícitamente la preocupación del dramaturgo por el problema de la limitada pers-

pectiva del autor ante el tema humano que aborda en su narrativa. El principal problema de la narrativa, para Valle-Inclán, estriba en que «todos los relatos están limitados por la posición geométrica del narrador». El reto consistirá en superar las barreras espacio-temporales del relator con respecto a la compleja y colectiva realidad a relatar, a pesar de «la humana y geométrica limitación que nos veda ser a la vez en varias partes». Es decir; Valle buscaba con inquietud las posibles fórmulas de superación de esta limitación de la mirada del narrador. El anhelo de Valle «... es el de la consecución de la plenitud y la plasmación de la totalidad por parte del poeta, demiurgo que lucha por integrar las cosas en un todo, la complejidad del momento histórico en una unidad circular, de la que deviene centro» (Villanueva 1978: 1034)

Este afán panóptico, escrutador y sistematizante, podría ser entendido como exponente de la conciencia en Valle-Inclán de un más profundo problema de control de la experiencia empírica personalmente vivida; de construcción holista de la descripción-intrepretación. Pero Valle es literato, no antropólogo; a pesar de que en los dramas de tema gallego escribió desde una emicidad vivida, asimilada y que logró externalizar conscientemente, no muestra preocupación por ajustar su interpretación a los testimonios externalizados de quienes vivieron un modo de vida determinado. Para Valle, la plasmación de la totalidad no consistirá en sintetizar una *visión colectiva*, unificando testimonios e interpretando interpretaciones desde el diálogo cercano; sino lo contrario:equivaldrá a distanciarse en lo que llama una «*visión estelar*», convirtiendo la experiencia vivida del narrador en «*posición mágica, milagrosa del autor*». O sea, atribuyendo al autor el papel de demiurgo que crea con potestad cuasi-divina el argumento narrativo. El ala del narrador sería, así, más la del águila de Júpiter, en vuelo coronado, que la de la sandalia de Hermes.

El *holismo literario* de Valle Inclán, su técnica mitificada de la *visión estelar* no es identificable con el controlado *holismo* antropológico; pero sus *Comedias bárbaras* ya están imbuidas de esa particular inquietud por plasmar la totalidad de la acción dramática. Lo que ocurre es que el procedimiento difiere del de «*La media noche*», pues en las *Comedias Bárbaras* el dramaturgo adopta un método *multifocal*, al abordar la contemplación integral de la acción dramática *multiplicando los puntos de vista* de los ficticios personajes implicados, y *multiplicando los diversos escenarios* que emplazan aquella.

Pero ¿por qué las *Comedias Bárbaras* tienen algo de *ficción impura*, a pesar de que son elaboraciones ideales de situaciones y personajes?. Pues

porque a pesar de que conformen una alegoría escrita en clave dramática, las categorías sociales y sus vinculaciones, los códigos, motivaciones y acciones, limitaciones y transgresiones, virtudes y pecados, *no son inventadas de la nada, sino evocadas de lo real-memorizado* por Valle; de lo preter-textual experimentado, en lo que de prototípica y esencialmente humano tienen. Pero también, *como no puede ser de otra manera*, contéplandolas en su específico modo aldeano-señorial y galaico de existir y consistir. Son situaciones y estilos de relación reales, aunque impuestos sean sus actores y su cadencia sucesoria. Y por esa evocación literaria, Valle consigue condensar el universo vital aldeano *oteándolo a través de su memoria*. En este sentido, Valle es intérprete que externaliza y fija en parabólico drama episodios e imaginarios fundamentales de su propia experiencia cultural vivida; Valle, exprimiendo su memoria, hace literaria interpretación de sí mismo. Es él quien se interroga; ante él no hay un etnógrafo, sino su autoridad de escritor, páginas en blanco y reto escénico. A partir de ese escrito testimonio externalizado, las «Comedias» pueden ser un recurso a emplear en antropología para el estudio del viejo paisaje sociocultural aldeano. Eso sí, las *Comedias Bárbaras* son más que testimonio; también son versiones escénico-performativas orientadas a entroncar un enunciado de especificidad galaica con un motivo mítico pan-hispánico: «He querido renovar lo que tiene de galaico la leyenda de Don Juan, que yo dividí en tres tiempos: impiedad, matonería y mujeres (...).» (Lima 1995: 171). Opino que también funde en gallego estilo ese *tema* donjuanesco con ecos shakespearianos del Rey Lear, y resonancias mahlerianas.

Categorías, condiciones sociales, códigos, estampas escénicas, son *memorizados*: extraídos bricolística y reflexivamente por el autor tanto *de su propia experiencia vital* de esos estertores decimonónicos del antiguo señorío aldeano, como del rastreo de la trayectoria de sus antepasados y de las narraciones oídas que co-modelaron tal experiencia. Los biógrafos de Valle-Inclán (Lima 1995: 26-30, y citando a López Pinillos: 37) ya han precisado que Valle vivió la turbulenta historia de la segunda mitad del siglo XIX español, desde el destronamiento de Isabel II hasta la Restauración, en su región natal, Galicia, y que esta tierra «... alimentó al joven con su propia historia, sus tradiciones y su espíritu y con el exaltado separatismo de su época» (Lima 1995: 27). Además, la conciencia de Ramón Valle y Peña de que bilinealmente entroncaba con familias de antiguo e ilustre abolengo, y su personal conocimiento de las trayectorias de la hidalguía arosana y santiaguesa, influyeron poderosamente tanto la vida personal como la creación literaria del dramaturgo. Conocido es su fracasado intento de que el Minis-

terio de Gracia y Justicia le otorgase los títulos de Marqués del Valle, Vizconde de Viexín y señor del Caramiñal, habiendo él argumentado la legitimidad de sus derechos hereditarios.

Pero al respecto de su sobrado conocimiento de las añejas «casas fortes» nobiliarias gallegas en su dilatada deriva decimonónica, resulta mucho más claro su propio testimonio (la cursiva es mía):

*He asistido al cambio de una sociedad de castas (los hidalgos que conocí de rapaz) y lo que ví no lo verá nadie. Soy el historiador de un mundo que acabó conmigo. Ya nadie volverá a ver vinculeros y mayorazgos. Y en este mundo que yo presento de clérigos, mendigos, escribanos, putas y alcahuetas, lo mejor —con todos sus vicios— eran los hidalgos, lo desaparecido. (Cita de Rivas Cherif, C. «La Comedia Bárbara de Valle-Inclán», en Lima 1995: 170; y en Doménech 1997(a): 15)*

Este propósito historicista del literato no contradice su firme principio de idealización dramática. Pues su magistral creación consiste precisamente en la elaboración de los personajes, escenarios y acciones de modo que se tornan en símbolos arquetípicos de una narración alegórica; de un *ejemplo modélico* que condensa, interpreta y evoca todos los cientos de declives de similares familias hidalgas tras el granito musgoso de sus «pazos» y «quintas», y la desaparición de vínculos vasalláticos *de iure* o *de facto* (cf., p.e., Vasco de Aponte 1986, respecto a la Casa de Figueroa).

Por no extenderme más en preámbulos, nuestro tema se concretará en lo que constituye la decisiva cuenca argumental de las «Comedias Bárbaras» de Valle-Inclán: la casa solariega informada por el dominante *pattern* cultural de la troncalidad, preservada a través de su afirmación contrapositiva frente a los diversos rivales y categorías sociales del exterior casal; y su lenta derrota —siendo insignia de la sociedad estamental de la «aldea» gallega— arrastrada por problemas hereditarios asociados al desencuentro y conflicto generacional, y por la progresiva imposición de la ley civil sobre el fuero nobiliario a lo largo del siglo XIX.

Nuestro motivo-guía es el del devenir de la casa patrimonial en su actual legatario, el *Mayorazgo*, *Linajudo* o *Caballero Don Juan Manuel Montenegro*, pues siendo el argumento literario axial, arrastra con él por el cauce que labra su *escrito* destino temas de diversos modelos *específica e históricamente reales* de interacción y vinculación humana, protagonizados por numerosas categorías sociales características de la pretérita cotidianeidad aldeana. Temas para los que no hay lugar específico en el presente

estudio, pero de los que aquí enfatizo se hallan enmarcados en un *riquísimo código de escenarios*. Valle-Inclán compone un policultivo escénico que incluye ámbitos, lugares y límites espaciales y discursivos, circundianos y estacionales, aldeanos y villegos, domésticos y vecinales, ceremoniales y ordinarios, sacros y profanos o profanados, emplazantes o transitivos, eclesiásticos, labriegos y dominicales, vigiles y oníricos; legendarios y cotidianos... seleccionados por los concretos valores simbólicos y emociones que despliegan en/desde la cosmovisión campesina tradicional, así como por la jerarquía o la ambivalencia moral tácitamente percibida entre los mismos. Esa concertada profusión escénica que jornadas y comedias aparcen minifundariamente en «leiras» episódicas, es el resultado del interés obstinado de Valle por expresar *panópticamente* el decurso del drama vivido. Representa un magistral esfuerzo de reconstrucción paisajística, revisitando todos los ámbitos simbólicos y materiales que tornaron la aldea en real mundo humano, en espacio semántico compartido: desde el molino al cementerio, desde el pazo a la feria, desde la vecinal «encrucillada» nocturna de las grandes crisis vitales hasta el no menos crítico umbral de la puerta; desde el canto del gallo al alborear hasta el *toque de la queda* en la campana de la iglesia. O desde ese ritual *de vivos* propiciatorio del amanecer a la vida de un nonato, que es el «bautizo» prenatal sobre el puente romano de la medianoche («Águila de Blasón», III, 6.<sup>a</sup>), hasta la inequívoca y agorera admonición protagonizada por la hueste de «ánimas dos mortos», «estándiga» o «compaña», que junto al cementerio nocturno emplaza como *moriturus*, y convoca al Caballero al abismal e igualador tránsito al «outro mundo» (las «estándigas» no sólo existen en las narraciones que de ellas se hace: también en esas alegorías icónicas, terribles y entrañables, cósmicas y lugareñas, que son los modestos «petos de ánimas»; aras viales que en «encrucilladas» del sur de Galicia escenifican el inquietante drama, universal certeza e igualatoria y colectiva trascendencia del tránsito: purgatorios parroquiales de los que redime la vecinal solidaridad ritual). Ámbitos, en fin, que estructuraron y compusieron tanto el espacio doméstico-hogarero como la topografía político-económica, relacional, simbólico-moral y legendario-alegórica de la aldea y la comarca de antaño.

Ese interés panóptico-simbolista se despliega igualmente sobre las *prácticas celebrativas y rituales*, escénicamente modeladas, de vario carácter y orientación —viáticos, cartomancia, bautizos prenatales, curación por hierbas, pleitesías vasalláticas, luchas, salutaciones, «sernáns», comensalidad, «esfollas do millo», ferias— y que vienen regidas por la intención de personajes compleja y vitalmente humanos. Personajes definidos



—constreñidos— por sus específicas *categorías socio-culturales*, por sus inexorables ubicaciones en una opresiva red de relaciones estamentales, genéricas, definitorias de implacables códigos reguladores del comportamiento ‘debido’ para cada condición.

## FAMILIA TRONCAL, VINCULO DE MAYORAZGO, HERENCIA Y CONFLICTO INTERNO

Las *Comedias Bárbaras* cuentan con un eje dramático-argumental consistente en la narración de la modélica decadencia y colapso definitivo de una hidalga casa rural gallega, cabeza de un patrimonio trisecularmente vinculado por mayorazgo.

La narración de este postrer fracaso señorial constituye una densa alegorización de la etiología de factores que fueron desmoronando añejos patrimonios, y con ellos el conjunto del sistema señorial en Galicia, a lo largo del período histórico que se abre con la guerra de la Independencia, y que va culminando en tiempos de Primo de Rivera.

En la alegoría dramática, se perfila un selecto haz de causas de la decadencia, básicamente de índole moral, aunque también legal y económico.

La principal estriba en el decisivo revés de un caballero que no obstante ha venido triunfando, como sus antepasados de hasta tres siglos atrás — época, el siglo xvi, de ascenso de la hidalguía gallega a costa de la alta nobleza derrocada por los Reyes Católicos—, en una tarea esencial de su empresa vital, patroneada por el honor de linaje: *la preservación de los límites materiales, morales, simbólicos y legales que perfilan la integridad de su casa, sus fueros y su local soberanía frente a toda categoría de competidor exterior que osase transgredirlos, rebajarlos o negarlos.*

Para ese triunfo mundano ha contado con las bazas de la *virtud* del coraje; el *poder* de su brazo y el *saber* hacer, manifiesto en su inteligente despliegue de paternalismo feudal sobre sus cuasi-vasallos. Sin embargo, frente a este triunfo *exterior*, el «vinculeiro» *Don Juan Manuel ha fracasado en el mantenimiento de la cohesión familiar, tanto conyugal como paterno-filial; co-requisito primordial para la perpetuación de la casa. Cohesión sólo posible conviviendo bajo un mismo techo, ante una misma mesa, bajo una asumida estructura jerárquica de acatamiento a la autoridad paterna, y orientando las relaciones bajo una ética del respeto mutuo (un respeto de asimétrica definición).* Ha fracasado a causa del lado «negro», extralimitado, de ese autoritarismo que sin embargo le permitió conservar, puertas

afuera, su predominio solariego: la dilatada historia de sus comportamientos 'viciosos', entre los que se prodigan adulterios sistemáticos y domésticos con concubinas-«barraganas» (viril poder descontrolado en despotismo); humillaciones a criados (altivez transgredida en soberbia); humillaciones y violencias (severidad y autoridad degradadas en ira e impiedad) a unos hijos a los que, sin embargo, (así Cara de Plata) modeló a su vigoroso, descomedido y altivo ejemplo. Pero estos «vicios» son presentados más bien como *excesos o extralimitaciones cometidos en el desarrollo de «normales» prerrogativas paterno-señoriales que, en sí mismas, son ambivalentes: privilegiadas excepciones estamentales que ritualizan* —afirman por su misma performativa comisión— *la supremacía señorial soberana; pero a la par potenciales transgresiones de toda moral humana y divina: de principios religioso-morales que, sin embargo, y a diferencia de sus «monstruosos» vástagos, postteriormente reconoce y repudia, con profundo remordimiento.*

La principal causa del desastre consiste, pues, en la trágica imposibilidad en que se ve el último eslabón de una gran casa-familia troncal, ya en su *debilitada* vejez, de designar de entre sus hijos legítimos un digno sucesor. Imposibilidad irrevocable por la inicial decisión de desheredarlos a todos ellos y expulsarlos de la casa. Una decisión por otra parte lógica, cuando va comprobando la desalentadora y ominosa carrera de sus violencias, irresponsables renunciadas, dilapidaciones y oprobios. Unas perversiones o transgresiones morales que Valle toma del real elenco aldeano tradicional, referente a lo más inmoral y repudiable en asuntos paterno-filiales, en el comportamiento de los jóvenes ante los mayores, en los poderosos ante «a xente pobre», o en los vivos frente a los «finados».

Primogénito y segundones ponen de manifiesto un total desacato de la voluntad paterna, a excepción del leal Cara de Plata, el cual aún encarna, para el padre; la esperanza de la sucesión en esos tiempos todavía alegres, vigorosos y saludables que refleja el primero de los volúmenes de la trilogía (I, 2.<sup>a</sup>): «Don Juan Manuel le mira [a Cara de Plata] con enojo risueño: Siente por aquél hijo una afección indulgente y ruda.»

Pero también este hijo se malquista con el padre, quizá a raíz de su enfrentamiento competitivo por Sabelita, la ahijada-barragana del Mayorazgo, que desemboca en la maldición de un sacrilegio. Sea como fuere, destaca la impiedad de los hijos hacia las necesidades de padre y madre (impiedad que en la Escena Final de *Romance de Lobos* se exalta hasta el paroxismo, con la vil, torpe y grupal vejación del padre por la jauría de segundones, en la cocina o corazón simbólico-moral de la casa, previa al definitivo apunti-

llamamiento de la vida del patriarca por el golpe en el rostro de uno de ellos); el total desinterés de cada hijo por responsabilizarse de gobernar el legado, preservando su unidad y perpetuando así el honor del apellido (pretenden liquidarlo fragmentándolo en «partijas»); o el comportamiento del primogénito desbocadamente despótico, salvajemente depredador, hacia los criados, caseros y campesinos arrendatarios de la casa y sus mujeres (violación de Liberata en *Águila de Blasón*, II, 4.<sup>a</sup>; el tradicional simbolismo del «lobo» que cruza toda la obra, bien como figura, frente al «can», de lo patógeno, infernal y hostil merodeador —*Águila de Blasón*, II, 5.<sup>a</sup>—, bien como epítome del carácter brutal ruin y dañino de los hijos (cf. acerca de la percepción-valoración del lobo y del papel de «responsos» y «arresponsadores» en la evitación ritual de sus predaciones y merodeos, Lisón 1981: 125-186). Y más que desinterés: los hijos incluso actúan como directos y encubiertos (por temor al padre) antagonistas de los intereses patrimoniales por las sistemáticas depredaciones que sobre sus recursos en rentas realizan, y por los desafueros contra el paternalismo tutelar que la nobleza ha de prodigar ante sus labriegos.

Varias expresiones aldeanas reiteran ritualmente este desorden nuclear en la trilogía. Así, en *Águila de Blasón* (II, 5.<sup>a</sup>):

Liberata: ¡Dónde se ha visto los hijos contra los padres!

Una vieja: Dan dolor esos ejemplos en familias de tanto linaje  
¡Cómo se acaban las noblezas! (...)

Para calibrar el alcance real del drama, basta señalar que los hijos, con las promesas de futuro reemplazo doméstico que su advenimiento representa, suelen ser el anhelo más vehemente de toda casa labriega, sea ésta «casa forte» o «casa probe»; son los avales —más que el mero matrimonio— de que «a familia» se ha constituido auténticamente. Es preciso comprender el desaliento existencial del Caballero sobre el trasfondo de esta esencial esperanza, malograda con irónica mueca no por la infecundidad natural —son seis vástagos—, sino por el duro hecho de la infecundidad moral —perversidad filial-. De ahí el contrapunto a la ruptura paterno-filial en la casa grande, que hábilmente introduce Valle con el «bautizo» prenatal en la modesta familia de labriegos: un ritual propiciatorio, de hondo y espeso simbolismo, con el que, alternativamente a las «promesas» a la Virgen do Libramento, las mujeres tratan —aún hoy se realizarían en cierto río— de «ter familia»; de asegurar una próspera descendencia que el aborto, la «mala sorte» o la «ollada» de la envidia ajena les niega.

Sin mostrar estos tintes de extrema distorsión, esa situación de profundo cisma paterno-filial en expectativas vitales tiene reflejo real tanto en mayorazgos nobiliarios como en múltiples casos de terminación de patrimonios campesinos lucenses o coruñeses. La comparación no es gratuita; existen y operan recurrentes factores ecológico-culturales y analogías tácticas en la competencia por el status tras la homología o equiparación histórica entre «mandas» hereditarias campesinas actuales y «mayorazgos» nobiliarios del antiguo régimen. Remito para ello al documentado análisis de Lisón (Lisón, 1983: 337-340); aunque sí me interesa apuntar que con probabilidad existe una histórica conexión causal entre la prevalencia de los señoríos monásticos y solariegos, titulares de los *dominios directos* dentro de la sistémica dualidad foral en cuanto a la propiedad de la tierra, y la consolidación del modelo de familia troncal y «manda» en el campesinado. Y es que desde el siglo XIII la intervención señorial fue en aumento, hasta ser determinante, en la regulación progresiva de las condiciones que las familias de los labriegos depositarios del llamado *dominio útil* debían reunir, en cuanto a organización interna y a la herencia de sus derechos y propiedades, para contratar «foros»: asegurándose la presencia de sucesores y herederos confirmados, los señores garantizaban la continuidad del contrato foral por dos o más «voces» (Pastor & al., 1990: 211-234).

Al margen de estas consideraciones, menudean, avanzado el siglo XX, «casas fuertes» cuyos «petrucios» o «mellorados» no encuentran reemplazo en sus hijos —ni primogénitos, ni segundones, ni cónyuges potenciales dispuestos a enlazar con los primeros—. Hijos que prefieren emigrar y «busca-la sua vida» emancipada y neolocal mediante ocupaciones remuneradas en ámbitos urbanos, a cargar con la «manda» y todas las servidumbres y pesadas disciplinas a que el legado paterno obliga. Objetan de plano, asimismo, el enfoque de la actividad económica y del gobierno de la cotidianidad propio del ethos del mayorazgo: un carácter moral refractario a la 'normalidad consumista' y al tiempo libre; un enfoque enaltecedor del trabajo abnegado y el ahorro expansivo engrandecedor de la casa (Greenwood, 1978: 59-85, para el caso del País Vasco). Para definir en qué consisten tales disciplinas, y los principios de organización de la familia troncal gallega, su sistema hereditario y su modelo matrimonial, remito a los trabajos de Lisón (Lisón, 1981: 71-84; Lisón, 1983: 201-242); y como elemento de contraste, (San Martín, 1984: 47-56).

En la familia troncal, idealmente el primogénito, pero muy frecuentemente cualquier otro de los hijos varones legítimamente habidos (o una hija en ausencia o rechazo de hermanos; acaso un hermano del actual «mello-

rado», o eventualmente algún «sobriño»; e incluso un ilegítimo), hereda patrilinealmente bien la mayor parte de la propiedad patrimonial —fijada antaño en el «tercio y quinto»; y en la actual legislación, en los dos tercios de mejora y libre disposición, más la parte alcuota correspondiente del tercio de legítima—, o bien la totalidad; y siempre la potestad sucesoria como «amo da casa». Este nombramiento de heredero solía decidirse y hacerse firme (con, o sin revocabilidad) en el momento en que el primogénito (o algún hermano mejor dispuesto o preferido a aquél) iba a «casar en casa»; un casamiento presidido por el «acordo» entre los futuros «consuegros» en la comensal ocasión para fijar la clave contractual del sistema: esas capitulaciones matrimoniales en las que se comprometían padre e hijo a obligaciones mutuas, y en las que quedaba recogida la dote de la mujer (en las *Comedias* el desinterés filial viene además corroborado por la soltería de todos los hijos; lo que implica su despreocupación por *casar en casa*). El matrimonio incorpora a la mujer a la casa petrucial, más la dote que obligadamente aporta ésta si casa con heredero; una dote generalmente compuesta de dinero o bienes muebles —si es que no casaba una heredera con un heredero, con lo que ventajosísimamente fundían las nupcias dos patrimonios en tierras, como es el caso de Doña María y Don Juan Manuel en las «Comedias»—. La dote es la clave del sistema; los matrimonios eran pactados por los padres en función de la dote. El criterio paterno respecto al «casamento» era irrecurrente, a riesgo de invertir en «morgado» a otro hermano. Pero las disciplinas y constricciones que implica el modelo son rigurosas por la extremada jerarquización, pronunciado desigualitarismo, y por la evidencia de la explotación parental sistemática en el seno de la sociedad doméstica que aquellas producen, *e incluso que ritualizan*. Tanto que en el decurso de los años de convivencia cotidiana entre padres e hijos, «sogros» y «nora», primogénito y segundones, frecuentemente se acumulaban roces, malquerencias e intrigas. Situaciones que alcanzaban a subvertir decisiones paternas, posiciones de privilegio... o incluso la aniquilación de la familia como grupo convivencial y la ruina definitiva de la casa. En este sentido, los hijos o hijas, sin reconocer preferencias paternas, podían llegar a impugnar los designios del «petrucio» en las postrimerías de la vida de éste, compitiendo a la par entre hermanos, para liquidar la unidad de la riqueza solariega o para reconducir la decisión del otorgante.

No voy a enumerar aquí las espartanas «disciplinas» u obligaciones del heredero, de las que derivaba la asunción de una condición de fáctica «minoría de edad» económica y social a la que se veía abocado, junto con su mujer, hasta la muerte o el progresivo reemplazo del padre en la represen-

tación y gestión de los asuntos domésticos. Aún más severas eran las condiciones a las que se enfrentaba el segundón no mejorado que no tuviese otra opción que —o no tuviese arrojado para evitar— continuar residiendo en la casa del mayorazgo; perpetua subordinación, carencia de riqueza propia (a veces se comprometían documentalmente incluso a revertir postmortem su magro «quiñón» de legítima en el grueso del patrimonio solariego); y celibato. Por tanto, los segundones optaban por marchar «polo mundo adelante» a la aventura de labrar su propia fortuna allende el Atlántico, o en villas y ciudades peninsulares; si bien los destinos de los segundones de «casas fortes» estaban trazados con tintes menos sombríos, pues habiendo recursos, su legítima les abría las puertas del seminario, ocupando a la postre acomodadas posiciones del estamento clerical (Don Farruquino, uno de los segundones, habría llevado ese clásico y usual camino, en las *Comedias*), o bien dejaba expedito su ingreso en la carrera militar. La dureza de las servidumbres llegaba al punto de que los no mejorados corresidentes debían mantener su soltería; aunque ello no supusiese renunciar a cualquier tipo de vida personal. Ello explica la comparativamente alta tasa de ilegitimidad existente en los territorios de predominio de la «manda», habida cuenta de que los ilegítimos («fillos de tras dos valados») apenas contaban en la competencia por el control de la sucesión hereditaria de la propiedad; y además aportaban nuevos brazos para el trabajo en los prados, «mallas» y «cortes» del ganado del tío 'petrucio' (Saavedra, 1988: 95-143).

En cualquier caso, existe un principio moral crítico y capital, que explica y justifica esta jerarquía y desequilibrio vincutivo: «*la casa ha de prevalecer y persistir patrimonialmente íntegra y próspera ante cualquier contingencia y sobre cualquier tipo de intereses individuales; sean internos al grupo doméstico, sean externos*»; ante ello, cada morador, en su rango y condición, ha de someter su albedrío y su misma persona. Correlato y condición de esta ideología solariega será el matrimonio *homogámico* con casas de equiparable status económico y/o prestigio familiar. Regulado por el parámetro de la dote, este tipo particular de *endogamia* que es la *homogamia* de status marca la pauta matrimonial lógicamente decisiva, y no tanto —al menos por lo que se refiere a las «casas fortes» y solares nobiliarios— la *endogamia parroquial*. No es prioritario, como sucede en las zonas en que predomina la herencia equitativa por «partijas», casar con algún vecino próximo para «xunta-lo capital» cedido a los novios y rehacer así un terrazgo agronómicamente viable, pues en tierras de «manda» fincas y explotación ya las ha recibido íntegramente el «morgado» de su padre. Importa crucialmente procurar un matrimonio *dentro de la posición de status*:

sólo así se reproducirá la base patrimonial-vinculativa sustentadora del predominio de las «casas fortes». No es casual, en este sentido, que a pesar de todas las «barraganas» que han venido transitado por el lecho del Mayorazgo Don Juan Manuel, éste, desde su vislumbre aristocrática de la vida sólo considere en puridad como honorable y digna de respeto a esa su señora legítima Doña María de la Soledad Ponte de Andrade: dama de alcurnia cuyo enlace, por encima de todo, validó su condición de mayorazgo y le aportó descendencia en cabal concordancia con el estilo troncal de sucesión y alianza. La dama muere en abandono del marido. Y es ahí, y por esa concreta transgresión de lesa honor; por esa singular extra-limitación que fue el vaciado de vínculo conyugal legítimo —no por las infidelidades sistemáticas, a las que él no otorga valor ni significación moral (como a los hijos naturales eventualmente derivados de las mismas)— por lo que él entona sincera *mea culpa* (*Romance de Lobos*, II, 5.<sup>a</sup>), en desencadenada confesión elegíaca.

Retornando al tema del enfrentamiento paterno-filial, éste alcanzaba incluso el asalto por uno de los hijos desheredados —precisamente el primogénito, Don Pedro— de los sagrados umbrales de la casa solariega para desvalijarla. El Mayorazgo, en su defensa a brazo partido de la mansión, cae al fin, victorioso, *en el umbral* de la puerta doméstica: ambiguo límite moral que en la aldea representa tanto la vulnerabilidad del hogar ante el enemigo externo, como la obligación de su defensa por cualquier medio (y permanentemente, por medio de iconos sacro-profilácticos, como la cruz de Caravaca, el Santísimo, etc.). Las maniobras en la disputa por el control de la riqueza, pueden ser también oblicuas, como es cierta confabulación (*Águila de Blasón*, III, 3.<sup>a</sup>) para lograr que el padre permita la partición en quiones de, al menos, las propiedades aportadas por su mujer al patrimonio —algo diametralmente contrario al más sagrado principio de la ética solariega: conservar y, a poder ser, aumentar el patrimonio, pero nunca fragmentar—. Lógicamente, el Mayorazgo se cierra en banda ante tal desmembramiento, que a la vez sería impropia rendición y profanación de la memoria de los antepasados.

Son, en fin, frecuentes las exclamaciones del Caballero que manifiestan condensadamente este trágico fracaso vital —p.e., *Águila de Blasón* (I, 3.<sup>a</sup>).

Al respecto de la concepción de la herencia, el drama nos evoca, en este mismo sentido de la «interna» desintegración moral y relacional de la familia y sus principios de organización basados en jerarquía y respeto, la tradicional oposición cultural existente entre el sistema de «mayorazgo» y el sistema de herencia por «partijas», con la mutua incompatibilidad de

*ethos*, de planteamientos en la relación paterno-filial, de concepción de la casa, el matrimonio o la vecindad que tal oposición lleva aparejada. Desde la concepción *troncal* de la casa, familia y sucesión, el «partir» en quñones el patrimonio equivale al más grave y definitivo de los despropósitos: a la renuncia definitiva a la perpetuación del legado de los antepasados; al ancestral mandato de traspasar status y renombre de casa y apellido a los sucesores. Una paremia gallega condensa perfectamente el aviso: «Bens divididos, bens perdidos». Pero, además, partir antes de morir equivale para los padres, en la aldea gallega, a exponerse plenamente a la incierta voluntad de los hijos, puesto que en sus manos se ha dejado la llave y la tierra. Y ello puede abocar a la mayor de las tragedias vitales que tradicionalmente se ha representado el «labrego»: el tener que «andar a pedir» o «andar de porta en porta»; el verse obligados a recurrir a la caridad vecinal para subsistir, ya en el otoño de la vida, porque los hijos «botaron ós pais da sua propia casa». Existen tradiciones orales, «contos» aún recordados (entre el Condado y el Bajo Miño), que se refieren a «O abandono do pai vello» en el monte por parte de alguno de sus hijos: un abandono inmoral del que el hijo ‘pródigo’ se arrepiente a tiempo, cuando el padre le hace ver con inteligentísima, poderosa y escueta ironía simbólico-poética, que a él le ‘sucederá’ lo mismo en su hora. Estos «contos» son la representación, condensada y parabólicamente estilizada, de una tragedia campesina cuya muy real amenaza daba medida del carácter estructural de la tensión paterno-filial. Una tragedia de la que previene el refranero («O que dai o que ten antes de morrer, a pedir ven»). Esa posibilidad de «partir» y lo que supone, la consumación del cósmico fracaso de una empresa de profundo calado multigeneracional, es algo que ya desestima inicialmente el propio Don Juan Manuel cuando lo consulta, con negra ironía, con su bufón-consejero Don Galán (*Águila de Blasón*, II, 2.<sup>a</sup>). Sin embargo, desde su hidalguía, Don Juan Manuel no se prestaría a la «villana» humillación de «andar de porta en porta polos camiños» pidiendo vecinal limosna. El noble arruinado ha de mantener la dignidad aún con la única baza que le resta: el poder de las armas. Por ello, se tomaría en bandolero que violenta patrimonios, y sobre todo —némesis— los patrimonios de los propios hijos que le han deshauciado; productos éstos de la inicua rapiña contra la grandeza de su propia casa solariega: la más amarga de las justicias, en el horizonte del más desesperanzado de los futuros. Aquél que, fatalmente, se abre en la última escena.

El que el mantenimiento del patrimonio en una línea hereditaria unipersonal, junto con el matrimonio homogámico entre familias de prestigio,



representaron la matriz y la yugular de la prevalencia de las «casas fortes» solariegas en las parroquias rurales, basta comprobarlo en los propios historiales genealógicos de tales casas. Remito, como ejemplo, al canónico árbol de los Quiroga de Mabegondo (Abegondo-La Coruña), propietarios de las Torres de San Tirso, que recoge García Ledo (García, 1994: 42-43).

Sin embargo, en las *Comedias*, Don Juan Manuel termina claudicando (¡qué fracaso cósmico; qué tragedia sin paliativo!) y partiendo el capital, por ver de salvar la honra de su linaje aunque sea a costa de la continuidad del patrimonio (*Romance de Lobos*, III, 4): «Ya no tengo palacios. Todo lo he repartido entre mis hijos para que no acabasen en la horca y fuesen deshonra de mi linaje. ¡Todo lo dí!». Queda por tanto deshauciado y muriendo *honrosamente* de hambre, en un descenso a los infiernos del edificio estamental que, a cambio, le permite antes de su definitiva hora ponderar los estragos de la iniquidad e inmoralidad de los excesos señoriales en los más desamparados (*Romance de Lobos*, III, 4.<sup>a</sup>), y redimirse sacrificando su vida a la cabeza de sus «verdaderos hijos»; los vástagos de ese mundo crepuscular que ha gobernado: sus siervos campesinos.

#### MAYORAZGO, FUERO, Y LA DEFENSA DE LOS LÍMITES TERRITORIALES Y MORALES DE LA «CASA FORTE»

No sólo es el acabamiento de la larga cadena generacional de vástagos que han conservado el mayorazgo lo que entenebrece el horizonte del Caballero Don Juan Manuel Montenegro, y provoca un rosario de humillaciones y tragedias entre quienes se ven involucrados en este estridente naufragio del régimen señorial. Valle-Inclán nos evoca la torva desesperanza universal de esa pequeña nobleza rural que desde las Cortes de Cádiz ve cada vez más erosionado el carácter «vincular» de sus señoríos solariegos, así como desaparecer la incuestionabilidad de sus privilegios seculares, a pesar de que sus esfuerzos. Estos dos pilares de su neto predominio estamental, que se dilata estructural y legalmente desde la alta Edad Media con la implantación del derecho germánico en Galicia (con obvias transformaciones, sobre todo desde el siglo xv), se ven minados y progresivamente derrotados por el imparable cerco de la legislación liberal y la administración civil. Pero si bien los *señoríos jurisdiccionales* desaparecen con la aplicación de la Ley de Nueva Planta, desde 1835 (Fariña, 1987: 8-10), los *señoríos solariegos*, aunque tras las leyes desamortizatorias de 1837 hubieron de convertirse en simple y homogénea propiedad privada personal,

enajenable y divisible, *en general en Galicia no es así: los derechos y exacciones disfrutadas por los hidalgos solariegos del antiguo régimen continúan vigentes; la desamortización sólo supone que los antiguos amos de las tierras y rentas vinculadas se convierten en los modernos propietarios del dominio directo sobre las tierras, pero no del pleno dominio: el foro, continúa dando vigencia a la dominación de los terratenientes* (Villares, 1985: 389-391). Ramón Villares hace cita de una posición de Montero Ríos que nos resulta totalmente confirmatoria del mantenimiento fáctico de los derechos patrimoniales (Villares, 1985: 391):

«Las leyes desvinculadoras restituyeron a la libre circulación los bienes que estaban estancados en determinadas familias, pero no cambiaron su naturaleza ni estado legal que mantenían; las fincas que eran de pleno dominio, quedaron en pleno dominio, las aforadas como aforadas, las gravadas con servidumbres como sufriendo servidumbres, los derechos censuales, los “*jura in re aliena*”, la posesión, etc., en el mismo concepto que antes gozaban»

Pero a pesar del fáctico control hidalgo de los resortes económico-jurídicos del dominio social, las iniciativas de signo liberal periódicamente revocadas y repuestas a lo largo del siglo XIX (obsérvese cómo el único hijo leal a su padre, el segundón Don Miguel, abandona el paisaje natal para alzarse junto a las partidas que levantaron bandera por Don Carlos y el tradicionalismo, coherente con su condición de segundón y con el *ethos* del honor guerrero nobiliario del que está imbuido; y que le alientan, en su desheredada condición, a labrarse con la espada su propia fortuna) terminan, al cambio de centuria, por sintonizar con un campesinado gallego hasta entonces inmerso en un complicado y equívoco entrenzado mixto de servidumbres vasalláticas y formas de vinculación contractual a la tierra, entre las que predomina el *foro*. Un campesinado que también sufre el acoso desamortizador en sus «montes dos veciños», pero que paulatinamente, a medida que avanza hacia el fin de siglo, comienza a rebelarse *definitivamente* tanto contra ese *foro* que le impide el acceso a la plena propiedad privada de la tierra (sólo queda definitivamente suprimida esa forma en 1923), como contra unas rentas que, en la medida en que la producción agropecuaria tradicional va perdiendo valor de cambio en el mercado, resultan más gravosas para el *fondo* de subsistencia doméstica. Pues bien, esa es la situación, aún controlada pero irrevocablemente «asediada» en la que parece encontrarse la casa de los Montenegro.

Mientras, *cara al exterior*, los señores vinieron desplegando característicos modos de demarcación y defensa de su posición, propiedades y fueros, en oposición a otras categorías sociales, conjugando violencia, ritualidad, fórmulas de pleitesía y gestos paternalistas. Veamos, para concluir, cuáles son estas estrategias.

La primera de las *Comedias*, *Cara de Plata*, dispone de un argumento central que es la disputa entre, por un lado, una serie de tratantes de ganado (representantes del estamento plebeyo que ya en el siglo pasado comienza a oponer sus pretensiones ante los fueros nobiliarios, amparándose en una justicia civil cada vez más desarrollada), más el Abad de Lantañón (exponente del poder también en mengua, a pesar de sus ambiciones de supremacía social, de la Iglesia); y por otro el Caballero Montenegro, en torno a un fuero acerca de un derecho de paso y su vedación, que el último ha vindicado recientemente ante la justicia, habiéndoselo ésta reconocido.

Aquí, Valle evoca un enfrentamiento estamental a tres bandas.

A) El principal campo es el de la nobleza solariega frente a los eclesiásticos. Estos contraponen su autoridad y prestigio desplegados ante todo en su especialidad religioso-ritual, en la disputa por la supremacía social y moral frente a la prevalencia de los laicos. Aquella, su orgullo, su fuerza y su ascendente dominical —y si es preciso, el pleito legal—. Unos y otros, en sus estrategias, movilizan ascendente e influencia sobre el campesinado plebeyo, tratando el clérigo de arrojarlo contra el rival, aunque sin exponer su superior condición estamental al equívoco de identificarse con esa plebe —por ello se distancia y no la encabeza en sus reivindicaciones, sino que sagaz la involucra en su ritual estrategia.

Pues bien: el conflicto básico se concreta en una lucha crónica por el control y dominio sobre ciertos límites simbólico-morales. Ante esos límites se enzarza la tirapuja por el prestigio, el honor y el fuero. Y cada antagonista trata de imponer, en la medida de sus intereses, bien respeto hacia esos límites, bien negación de los mismos. Abad y Caballero se juegan mucho más que derechos de paso, cumplimiento de un ritual o tutela: se disputan, *en la cima*, prevalencia y posición jerárquica. Por ello su agarrada no es una justa; es una pugna maldita y sacrílega, ajustada a un anticódigo de praxis política, pues se trata de vulnerar al oponente en el corazón de su propio discurso: en los primordiales referentes simbólicos de su identidad categorial y de sus valores morales manifiestos. Pero existe además otro sordo antagonismo que sutilmente se yuxtapone al estamental, que Valle nos sugiere en escorzo cuando presenta al Abad de Lantañón como parien-

te lejano de Don Juan Manuel, y cuando vemos que los vínculos iniciales entre ambos eran incluso *de compadrazgo*. Expresado claramente: el abad es un *segundón* no mejorado, de buena cuna, pero que ha tenido que labrar su posición por la tradicional vía de los no-mayorazgos, la iglesia. Y además un *segundón* que algo tiene que ver con la casa de los Montenegro. He ahí un silente elemento añadido de resentimiento. Pero además, por encima, el Caballero es el «padriño» de la «sobriña» del abad, y la mantiene en su propia mansión infanzona: una situación que por un lado instituye el patronazgo moral del amplio brazo del «vinculeiro» sobre la casa del clérigo; y por otro una verdadera humillación —por sordo chantaje simbólico— a este último, puesto que la ubicación moral de Sabelita resulta marcadamente ambivalente por el mismo hecho de convivir junto a su «padriño». Más tarde se observa que la relación políticamente paterno-filial que connota el padrinzago, se desliza, en magistral ardid señorial, al polo negativo de la misma, cuando Sabelita se convierte en «barragana» del Caballero —un simbólico incesto que además humilla por partida doble al Abad, pues para ello la sobrina le es raptada—. Por ello se van encadenando los motivos de la disputa liminar en un *crescendo* de intensidad que culmina en la última escena de *Cara de Plata* con la total derrota del abad, y con la victoria pírrica del Caballero —con la alegoría, en suma, del declive del régimen estamental en la fratricida decadencia de sus dos estratos privilegiados—. Ese *crescendo* conflictivo se abre con un enfrentamiento por los derechos de paso en el Camino de Lugar de Condes y la detención del abad en los límites del patrimonio precisamente porque no solicita el paso con pleitesía: exige. Y pues el límite simbólico-espacial y legal queda rotundamente demarcado, y por él y con él el poder señorial, el conflicto y el antagonismo están desatados.

Transgresiones y represalias se intercambian sucesivamente, tratando de quebrantar el orgullo rival. Así, la pugna en torno a satisfacción de un débito de juego, rechazada por el abad para perpetuarla y avergonzar a su gran rival pregonando el envilecimiento de su casa y su simbólica dependencia. Más tarde Don Juan Manuel, con doble transgresión liminar sacrílega, rapta a ese humano e inocente límite en disputa que es Sabelita; la transgresión es doble, pues se comete al crepúsculo del día, tiempo prohibido —«A noite non é tempo de andar polos camiños»—, y se realiza asaltando a caballo el atrio de la iglesia románica —parabólicamente, el poder señorial (el caballero a caballo) transgrede los límites moralmente inviolables de lo sacro; para a su guerrero modo domeñar las señas del estamento eclesiástico—. Dando contrarréplica, el Abad irrumpe en el pazo de Lantañón para resca-

tar a su «sobriña». No lo logra, y acusándole de brujería (externa y sacrílega perversión moral) emplaza al Mayorazgo a un combate en su propio terreno —el religioso-ritual— para «castigar su soberbia»: el Abad profana el *sacra sactorum* de su propia condición pactando con el diablo, y obligando despóticamente al Sacristán a que le secunde en una estrategia que implica profanar el sacramento de la Extremaunción, para poder asestar un rudo golpe simbólico-moral a su rival. En el postrer enfrentamiento el Abad, fingiendo ir a dar los Oleos al conchabado sacristán, pretende inducir al *sacrilegio público* a Don Juan Manuel, conminándole a que le ceda el paso ante el atrio de su propio pazo, y delante de un coro de beatas-testigos. Apoyado por su leal hijo Cara de Plata, a caballo, el Caballero queda dueño del campo arrebatando el Cáliz al Abad, y poniendo en fuga a las viejas. Victoria pírrica, pues el límite solariego está preservado a costa de evitar el supremo rito sacramental —la comunión a un agonizante—, profanando uno de los símbolos excelsos de la liturgia cristiana (el cáliz). Llamo la atención acerca del simbolismo simétrico e inverso de esta escena con la que abre *Romance de Lobos*. En la primera, una multitud de beatas *viejas* —*aún vivas*—, acompaña en *cortejo nocturno* al sacerdote para la guía ritual a un *moribundo*; misión mediática trascendente soberbiamente abortada por el vigoroso Caballero. En la apertura de *Romance de Lobos*, el Caballero soberbio, pero amenguado por la *vejez*, se topa ante el ámbito de los *muertos* (el cementerio) con la fantasmal presencia de una *grupal* «Compañía» de espíritus que le emplazan y conducen irresistiblemente, avanzando desde la otra orilla, a encarar su próxima e inexorable muerte: el anterior sacrilegio, el reírse de la muerte en la pleamar de la vida, pasa ahora factura a Don Juan... Manuel.

Esta guerra escénica entre hidalgos y eclesiásticos con pretensiones de señorial prevalencia, y las mutuas violaciones simbólico-liminales que desplegaban, se corresponden sobradamente con lo que ha venido menudeando en el agro gallego incluso hasta el presente siglo. Podría así mencionar algún ejemplo de disputa, a mediados del siglo XIX, entre «o Señor Abade» y el señor de una «casa forte» en torno al control de la dirección (la mayordomía) y de los beneficios derivados de las funciones sacras asociadas a la Romería de San Blas, en cierta capilla de Salceda de Caselas, propiedad privada de la Quinta de mayorazgo. O también los conflictos, tornados en leyendas hierofánicas, que surgieran de la vedación señorial al culto público de cierta capilla de San Juan, o de su apropiación «cuasiscríflega» de ciertas imágenes sacras de «Santos abogosos» situadas en «capelas» vecinales, para mudarlas a sus capillas privadas a pesar de la oposi-

ción eclesiástico-popular. Pero es que las disputas eclesiástico-señoriales han retumbado en la historia medieval gallega con estampidos mucho más atronadores que los que provocaban esas reyertas aldeanas. Una de las mayores tirapujas por el poder señorial es la mantenida a fines del siglo xv entre el obispo Don Diego de Muros y Pedro Álvarez de Sotomayor, Conde de Camiña, por el señorío de Tuy. El primero movía contra el Conde (Murguía 1984:795-796) «... a Roma, la corte, al mismo Tuy»; el de Sotomayor, tratando arteramente de recobrar la villega joya de sus estados, se apoderó del obispo; y sacándole de la ciudad le llevó preso de la barba «de monte en monte, de val en val, de fortaleza en fortaleza», hasta que el prelado fue liberado —bien por aprontar setecientos mil maravedises de rescate, bien por orden del Gobernador de Galicia.

B) Otro, y simultáneo, frente en el que el poder señorial se aplica y afirma su sus fronteras normativo-políticas, es el de la justicia y la ley civil. Batalla que la tiene ya virtualmente perdida; a pesar de que el Caballero aún cuenta con ese doble rasero de la justicia, respetuosa *de facto* todavía con el privilegio nobiliario frente a pretensiones de alcaldes y particulares ‘del común’ —recordemos que hasta la entonces reciente Ley de Nueva Planta, los jueces y alcaldes de cotos y jurisdicciones eran nombrados por los propios señores—. La obra se abre con la victoria del Caballero en el citado pleito que interpuso ante los alcaldes de Lantañón, defendiendo el fuero señorial de vedar el paso por un camino. La actitud del noble frente a la ley civil y sus servidores será la de alguien que puede eventualmente *servirse de ella*, pero sin someter su parcialidad a su imperio. Para él rige no la ley, sino el privado código del fuero nobiliario que, como señor, administra en lo suyo y lo hace cumplir ora con la magnanimidad de venias y dispensas, ora con plomo de escopeta y diente de can. No en balde, consecuente con este antiguo código del abolengo, el Caballero Don Juan Manuel defiende su doméstico estado como soberano y juez que es, y ante ningún otro soberano, juez o representante suyo doblega la cabeza. A este respecto, no puedo concebir mejor ni más condensada expresión de lo que fue la lógica del derecho foral señorial *en oposición* al homogeneizante derecho civil, que la escena que genialmente nos pergeña Valle Inclán en *Águila de Blasón*, III, 2.<sup>a</sup>, cuando el Caballero, en su Casa, arremete contra el entrometido discurso legalista con el que el Escribano pretende tomarle una declaración que el propio Caballero rechaza (declina) realizar. El Caballero se basta, desde su señorío y autoridad, para tomarse la justicia *libremente: por su propia mano; como juez y como soberano*, oponiéndose en su casa a las pretensiones vicario-administrativas del Escribano.

Con respecto a esta reyerta escénica, ganada por el auténtico *valor* y *saber* del Montenegro (y ello a sabiendas que está perdiendo el *poder* normativo), entiendo que Valle-Inclán pudo saber de un antiguo pleito ganado por un Montenegro en 1591 (Juan Martínez Tenreyro de Montenegro; quizá antepasado suyo por parte de madre), ante un Juez que le obligaba a borrar de sus armas una M dispuesta bajo «una corona y coronel figurando Magestad». Ganó Juan el pleito interpuesto, y el escudo de los Montenegro permaneció, en el Pazo de los Condes de Vigo —Miño, La Coruña—, portando en uno de sus cuarterones superiores tal coronel de Magestad (García G.-Ledo 1994: 186-188). Soberana, en sus microestados, fue la nobleza hidalga gallega, aún bajo la sombra del poder real, desde fines del siglo xv hasta los albores del que ahora anochece.

C) La tercera *arena* de oposición estamental es la que en parte enfrenta a los «labregos» respecto a la nobleza, y en parte supone su afirmación en sub-alternancia. Enfrentamientos y sometimientos que el noble cuida de re-presentar sistemáticamente, pues son efectos intencionalmente operados mediante diversas acciones rituales: litigios, protocolos de pleitesía, agresiones, insultos y humillaciones sistemáticas; pero también paternalismo, hospitalidad, arbitrarias excepciones, padrinzgos, que expresan el ambiguo carácter opresor y tutelar de la primacía nobiliaria. En las primeras escenas de la primera comedia, el señor ha reafirmado su fuero de vedación del tránsito por un camino que los tratantes de ganado concebían como *real* (público). No están conformes con la sentencia y maquinan rebelarse contra tal privilegio vindicando un derecho consuetudinario, pues «Conforme al texto de los pasados, nos debe servidumbre el señorío de Lantañón (...) Es la costumbre del tiempo de los viejos, y la costumbre hace ley». Con todo, saben que no cabe alzarse contra esa justicia que ampara el privilegio de los poderosos, pues «donde hay sentencia de juez, mala o buena, tuerta o derecha, le toca perder al rebelde». Vemos que la potestad del Caballero puede franquear el paso al sumiso que le rinda pleitesía: pero no a quien le conmine. Esta escena se corresponde, aún con desenlace inverso, con la que testimonia la memoria de algunos habitantes que tuvo ocasión de tratar en Entienza, una parroquia rural del Condado. Sería durante la década de los treinta que el propietario de una Quinta o «casa forte», antaño mayorazgo, pretendió cerrar el paso por un «carreiro» que discurría a través de un ángulo de sus tierras, afirmando su privacidad. Los vecinos de la parroquia se opusieron a ese acotamiento y triunfaron en el pleito subsiguiente. A la desesperada, la mujer del dueño «...colleu ós fillos e deitaronse no medio do camiño, alí mesmo, na estrema da finca, e non querían deixar pasar nin

á xente, nin ó ganado, nin os carros; montou a leria porque dicía que terían que pasar os carros por riba dela se querían pasare por ise camiño». Defensa a ultranza de los límites: la propia persona se consagra en postrer vallado de la identidad patrimonial. Sin embargo, la imposición señorial no es soberbia gratuita: es defensa contundente y performativa de lo suyo, de sus ancestrales fueros. Y es que el mundo aldeano del antiguo régimen, como el actual, no era balsa de aceite donde todo derecho estuviese perpetuamente garantizado. La propiedad, la especificidad materialmente proyectada, se erigía sobre el conflicto y la tensión. Quien no defendiese su propiedad haciendo valer sus «estremas» perdería tierras, y disolvería fueros en el olvido. Aquí puedo ejemplificar cómo la presión sobre la propiedad de la tierra en el superpoblado país del policultivo doméstico, no respetaba a quienes no se hiciesen respetar, altos o bajos, vigilando la «estrema». Menciono una nota que recogí respecto al salcedense Pazo de El Pegullal (aún en pie y en buen estado): Pedro de Alemparte Correa, arcediano de la Iglesia de Santiago, compró a este Rey [Felipe II] la «Feligresía de Santa María de Salzeda» para edificar la casa y granja de El Pegullal, de la que posteriormente fueron adueñándose los campesinos. Durante la guerra de la independencia de Portugal, un biznieto del citado Alemparte (...) huyó del Pegullal con su mujer y más familia dexando abandonada la hacienda», y se encontró solamente con el terreno que circunda la casa, por lo que elevó una demanda por sus antiguos fueros perdidos al rey Carlos II.

En las *Comedias Bárbaras* podemos además revisar toda una colección de acciones rituales que expresan y reafirman vínculos vasalláticos más o menos encubiertamente mantenidos entre los campesinos y el Caballero. Así, la pleitesía —propia de aforados— que, montera en mano, muestra el Molinero a Don Juan Manuel, cuando le visita durante su convalecencia, y ello habida cuenta de su humillante servidumbre como arrendatario, al condonarle el señor el arrendamiento del molino a trueque del acceso a su mujer (una aproximación a la feudal *permada*). O el mandato del Señor a su barragana Sabelita para que les sirva vino a él y su invitado, el campesino Pedro Rey, cuando Sabelita es dama de apellido. Rotundos troqueles materializadores de la altivez señorial, lindantes entre el privilegio protocolario y la pura violencia, son ciertas acciones que se reiteran a lo largo de las *Comedias*, como irrumpir a caballo dentro de tabernas aldeanas, o entre puestos del mercado. Aún en la década de los treinta del siglo xx, según testimonios, los terratenientes propietarios de «casas fortes», médicos rurales y otros notables del Miño pontevedrés transitaban por los caminos aldeanos con capotes, altas botas de montar y a lomos de caballo o en coches de tiro,



como signos de su próspera posición: se adentraban jinetes en los «eirados» de las casas que visitaban.

La violencia, humillación e insulto, a la vez expeditivos y rituales, son otros procedimientos recurridos por el despotismo señorial para ‘poner en su lugar’ a los inferiores, recalcándoles escénicamente su identidad en su balternancia prácticamente en cada episodio relacional. Ahí queda, por escrito, cómo el Caballero o su indigno primogénito sueltan varias veces los perros a quienes pretenden hostigar y humillar. Ahí está cómo el Caballero insulta reiteradamente (ritualmente) a quien es su correveidile y confidente, Don Galán, avasallándole como «imbécil», «necio», «insolente» y otros, y aún escenificándole como «can» al arrojarle huesos. Maquiavélica es la pauta: quien se encuentra tan útil, pero peligrosamente próximo a uno y sus debilidades, ha de ser redobladamente mantenido a raya, avasallado en su *servil condición para que no se crezca*. Sin embargo —y es significativo—, el Caballero defiende a su hombre de confianza incluso ante su respetabilísima esposa. También es humillada por partida doble la misérrima figura del Sacristán (por demás, acostumbrado objeto de mofas y burlas, en la memoria aldeana de tiempos recientes); por parte del Abad, que le fuerza a simular su grotesca agonía ante su propia familia. Por parte incluso del rival del Abad, el Caballero, puesto que le prende de una oreja con mofa feudal, y le arroja perdigueros y galgos no otra cosa espera al secuaz del bando antagonista.

Por último, el paternalismo benefactor es el más sólido cimiento del prestigio de la casa hidalga y su encumbramiento estamental: el aglutinante ideológico y moral de la asimétrica estructura de la sociedad señorial. El paternalismo es táctica ficción ideológico-ritual que emula una *communitas* parental integradora del más alto y el más bajo, *sub specie* de familia paterno-filialmente jerarquizada y «armónica». Esa tutela es lo que trata de preservar hasta el final el Caballero Don Juan Manuel, y en defensa de lo cual muere *frente* a sus ‘falsos’ hijoslegítimos. Los *labregos*, mendigos y menesterosos son los ‘verdaderos’ «hijos» morales del Señor: ellos, pues, y no esos «hijos del diablo» que son los nobles corruptos, deberán heredar los despojos del Mayorazgo. En sus últimas y testamentarias palabras, el Caballero transfigurado de sabia «visión estelar» por el extremo sufrimiento y la inmediatez de la muerte se erige en héroe, amo y «padre» de sus menesterosos vasallos. Y se sacrifica-purifica en excelso y terminal acto de valor intentando infructuosamente ganar para ellos la casa —el corazón— de su dominio. Es el único desenlace moral que puede restar hierro a la «bárbara» —por feudal— tragedia, y lo que condensa la concepción de

Valle-Inclán acerca de la sociedad y su orden. Un concepto aristocrático y sin embargo (o quizá 'y por ello') profundamente hostil contra los miserales efectos del despotismo: lo mejor del antiguo orden, según Valle, fueron los propios hidalgos que lo encabezaron. Una aristocracia que pereció víctima de su inmoralidad y su desajuste respecto a la piedad y solidaridad cristianas. Una aristocracia que de otro modo —y bajo su perspectiva— hubiese podido resultar valedora y redentora de una muchedumbre campesina demasiado pasiva, sumisa y envidiada como para poder tomar resueltamente las riendas de su propio destino.

Concluyendo, traigo a colación la leyenda insculpida junto al escudo de armas del Pazo da Picoña, del mayorazgo fundado en 1543 por los Troncoso de Lira en Salceda de Caselas. Una máxima que, en mi opinión, condensa *como nada* la esencia del código e ideal nobiliario y, con ellos, el *ethos* de la familia troncal:

El hijo que conservare / De sus padres la nobleza / Meresce mayor grandeza / del que por sí la ganare. / Para poder conservar / Tres cosas son menester / Saver, virtud y poder / Y ninguna ha de faltar.

Ciertamente el paradigmático Caballero Don Juan Manuel no escatimó el saber político-estratégico; la virtudes del valor ante el rival y la hospitalidad paternalista cara al humilde; ni el poder para preservar su patrimonio y sus gentes. El Caballero veló cumplidamente sus fronteras externas. Pero cara adentro descuidó conocerse a sí mismo; la virtud del respeto hogareño; y el poder de perpetuar firmes los vínculos familiares. Su principal enemigo, quien le batió arruinando su legado, fue él mismo, descuidado de las contradicciones, excesos y consecuencias de su *ethos* y visión del mundo galaico-estamentales. Fueron sus propias obras, «sus hijos», quienes cortaron la ancestral cadena del mayorazgo de los arquetípicos Montenegros.

## BIBLIOGRAFÍA

- DE APONTE, Vasco, 1986: *Recuento de las casas antiguas del Reino de Galicia*. Xunta de Galicia.
- FARIÑA, Xosé, 1987: *O nacemento dos axuntamentos da provincia de Pontevedra*. Pontevedra: Excma. Diputación Provincial.
- FRIGOLÉ, Joan, 1996: «Narrativas. Antropología y literatura: una relación multifacética», in Prat, J. & Martínez, A. (eds.), *Ensayos de antropología cultural*. Barcelona: Ariel.
- GARCÍA, Xosé Antón, 1994: *Heráldica de Abegondo*. La Coruña: Imprenta Mundo.

- GEERTZ, Clifford, 1989: *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- GREENWOOD, Davydd J., 1978: «La desaparición de la agricultura en Fuenterrabía», In Douglass, W. & Aceves, J. B. (eds.), *Los aspectos cambiantes de la España rural*. Barcelona: Barral.
- LAPLATINE, François, 1987: *L'Anthropologie*. Paris: Seghers. Lima, Robert, 1995. Valle-Inclán. *El teatro de su vida*. Vigo: Nigra.
- LISÓN, Carmelo, 1981: *Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega*. Madrid: Akal.
- , 1983: *Antropología cultural de Galicia*. Madrid: Akal.
- MURGUÍA, Manuel, 1984: *Galicia*. Vigo: Eds. Xerais. Vol 2.º
- PASTOR, R.; ALFONSO, I & al., 1990: *Poder monástico y grupos domésticos en la Galicia oral (siglos XIII-XV). La casa. La comunidad*. Madrid: CSIC.
- RABINOW, Paul, 1992: *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Júcar.
- SAAVEDRA, Pegerto, 1988: «Casa y comunidad en la Galicia interior, In Bermejo, Carlos (coord.), *Parentesco, familia y matrimonio en la historia de Galicia*. Santiago: Tórculo.
- SAN MARTÍN, Javier, 1984: «La herencia en Galicia. Un nuevo modelo.» In : *I Coloquio de Antropoloxía de Galicia*. La Coruña: Eds. do Castro: 47-56.
- SANMARTÍN, Ricardo, 1995: «De Impura Fictione», in Lisón, Carmelo (comp.), *Antropología y literatura*. Zaragoza: Diputación General de Aragón. Departamento de Educación y Cultura.
- VALLE-INCLÁN, Ramón María, 1996/1997: *Comédias Bárbaras I, II y III*. Ed. de Doménech, Ricardo. Madrid: Espasa Calpe.
- VILLANUEVA, Darío, 1978: «La media noche, de Valle-Inclán: Análisis y suerte de su técnica narrativa», in Carreira, A., Cid, J.A. & al. *Homenaje a Julio Caro Baroja*. Madrid: CIS.
- VILLARES, Ramón, 1985: «Crisis del antiguo régimen en Galicia». En García, A. & Garrabou, R. (eds.). *Historia agraria de la España contemporánea*. Barcelona: Crítica. Vol. I.