

# O estereotipo antigalego na literatura española moderna: xénese, desenvolvemento e consolidación

Autor: Alexandre Pérez Vigo

---

Tese de doutoramento UDC / 2020

Director: Manuel Ferreiro Fernández

Titor: Xosé Manuel Sánchez Rei

Programa Oficial de Doutoramento en Estudos Lingüísticos



UNIVERSIDADE DA CORUÑA



Visto e prace

Visto e prace

Manuel Ferreiro Fernández

Xosé Manuel Sánchez Rei

Programa Oficial de Doutoramento en Estudos Lingüísticos



UNIVERSIDADE DA CORUÑA



non des a esquecemento  
da inxuria o rudo encono:  
desperta do teu sono,  
fogar de Breogán!

(Pondal 2017 [1890]: 309).



## **Agradecementos**

A través destas liñas quero dedicar unhas palabras de agradecemento a todas aquelas persoas, boas e xenerosas, que directa ou indirectamente fixeron posíbel a tese de doutoramento que aquí se presenta.

Como non podería ser doutro xeito, en primeiro lugar expreso o meu máis profundo recoñecemento e agradecemento ao Profesor Manuel Ferreiro, director do presente traballo. Nunca deixarei de estar en débeda con el polo seu infatigábel compromiso e inmensa paciencia, apenas comparábel á súa calidade humana. A el debo o imprescindíbel estímulo mais tamén a exemplar tenacidade que ao longo destes anos me transmitiu, sen os sabios consellos que desinteresadamente me ofreceu nas máis diversas esferas da vida, esta investigación nunca tería visto a luz.

Igualmente quero agradecer ao Profesor Xosé Manuel Sánchez Rei, non só o seu labor tutorial mais tamén a proximidade e atención que sempre me brindou, mostrando un especial interese pola liña investigadora que tomei e ofrecéndome a oportunidade de participar en ilusionantes proxectos.

Son igualmente merecedoras da miña gratitude as persoas que compoñen o actual Departamento de Letras e, especialmente, a Área de Filoloxías Galega e Portuguesa da Universidade da Coruña. A súa confianza nas miñas capacidades, o seu afecto e o ánimo que en todo momento recibín, contribuíron substancialmente a facer realidade esta investigación.

Tampouco podo deixar de lembrar a axuda doutras persoas e colectivos que de xeito altruísta responderon ás miñas inquiredanzas, tales como o Profesor Pegerto Saavedra e moi especialmente o Profesor Francisco Rodríguez, con quen intercambiei numerosas impresións e de quen recollín relevantes achegas. Cunha singular querenza recordo o agarimoso acollemento que o colectivo O Facho me dedicou na Coruña, ofrecéndome, por vez primeira, a oportunidade de expor publicamente as liñas mestras que alicerzarían a presente disertación.

Outrosí, merece unha mención significativa a familia así como os amigos e as persoas máis achegadas, non só polo feito de teren confiado no meu traballo e aptitudes ao longo deste tempo, mais tamén pola comprensión e motivación que mostraron malia todas as adversidades.

De entre todos eles, cómpre agradecer, dun xeito moi especial, a meu pai, miña nai e miña irmá a súa determinante axuda, paciente espera e incólume fe en min. O seu exemplo de loita, superación e perseveranza foi o que me guiou estes anos. Do mesmo xeito só podo ter palabras de agradecemento para Carla, a miña muller e compañeira, a súa inextinguíbel paciencia e irredutíbel confianza foron as responsábeis de que o ánimo nunca desfalecese.

E non podo deixar de recoñecer a pegada deixada polos meus avós de Meirás e Lago, así como doutras persoas sempre presentes no meu pensamento. A súa bondade, os seus valores e a súa dignidade resultaron fundamentais para prender en min a chama da curiosidade e aproveitar as oportunidades que a eles lles foron negadas. O seu legado cultural e lingüístico determina, en gran medida, a presente tese de doutoramento.

Por último, quero trasladar a miña gratitude aos membros do tribunal, pola súa atención e o seu labor de lectura levado a cabo, así mesmo estendo este agradecemento ao inesquecible Pepe Leira, que, sen dúbida, poderá ler finalmente esta investigación alí onde estea.



## **Resumo**

Baixo o título de *O estereotipo antigalego na literatura española moderna: xénese, desenvolvemento e consolidación*, a presente tese de doutoramento analiza a imaxe negativa que acompañou a Galiza e o pobo galego na produción literaria española entre os séculos XVI e XIX.

A fin de integrar as diferentes reflexións e estudos dedicados á galaicofobia e o estereotipo antigalego moderno, especialmente numerosos desde a segunda metade do século XX, esta investigación desenvólvese no seo da multidiscipliniedade ao abordar este fenómeno estereotípico a través dun corpus documental nomeadamente heteroxéneo. Baixo esta perspectiva, cobran especial significado neste estudo aqueles postulados e teorías emanados da psicoloxía social, por canto permiten establecer paralelismos entre o caso galego e outros grupos étnicos e/ou nacionais, singularmente no eido das relacións centro-periferia.

Para alén de manifestar a existencia dun estereotipo do Outro, marcado por características notadamente negativas dun punto de vista social, a análise textual apunta a unha confluencia de diversos factores culturais, socioeconómicos e políticos como orixe e conformación do estereotipo antigalego moderno. A influencia exercida por estes elementos no imaxinario colectivo castelán –e posteriormente español–, así como o seu contexto determinativo, condúcenos a unha comprensión global do estereotipo antigalego a través de diferentes estadios e/ou períodos.

## **Abstract**

Under the title *The anti-Galician stereotype in modern Spanish literature: genesis, development and consolidation*, this doctoral thesis analyses the negative image associated with Galicia and the Galician people in the Spanish literary production between the 16<sup>th</sup> and the 19<sup>th</sup> centuries.

In order to integrate the different reflections and studies dedicated to the anti-Galician sentiment and to the modern anti-Galician stereotype, especially numerous since the second half of the 20<sup>th</sup> century, this research is developed within the framework of multidisciplinary approach to this stereotypical phenomenon through an eminently heterogeneous documentary corpus.

From this perspective, those postulates and theories emanating from social psychology acquire special significance in this study, since they allow us to draw parallels between the Galician case and other ethnic and/or national groups, particularly in the field of centre-periphery relations.

In addition to manifesting the existence of a stereotype of the “Other”, marked by fundamentally negative characteristics from a social point of view, the textual analysis points to a confluence of various cultural, socio-economic and political factors as the origin and conformation of the modern anti-Galician stereotype. The influence exerted by these elements on the Collective Castilian imaginary, and later Spanish, as well as its determinative context, leads us to a global understanding of the anti-Galician stereotype through different stages and/or periods.

## **Resumen**

Bajo el título de *El estereotipo antigallego en la literatura española moderna: génesis, desarrollo y consolidación*, la presente tesis doctoral analiza la imagen negativa que acompañó a Galicia y al pueblo gallego en la producción literaria española entre los siglos XVI y XIX.

A fin de integrar las diferentes reflexiones y estudios dedicados a la galaicofobia y al estereotipo antigallego moderno, especialmente numerosos desde la segunda mitad del siglo XX, esta investigación se desarrolla en el seno de la multidisciplinariedad al abordar este fenómeno estereotípico a través de un corpus documental eminentemente heterogéneo. Bajo esta perspectiva, cobran especial significado en este estudio aquellos postulados y teorías emanados de la psicología social, por cuanto permiten establecer paralelismos entre el caso gallego y otros grupos étnicos y/o nacionales, singularmente en el ámbito de las relaciones centro-periferia.

Además de manifestar la existencia de un estereotipo del “Otro”, marcado por características fundamentalmente negativas desde un punto de vista social, el análisis textual apunta a una confluencia de diversos factores culturales, socioeconómicos y políticos como origen y conformación del estereotipo antigallego moderno. La influencia ejercida por estos elementos en el imaginario colectivo castellano –y posteriormente español–, así como su contexto determinativo, nos conduce a una comprensión global del estereotipo antigallego a través de diferentes estadios y/o períodos.



## Índice

Agradecementos .....	7
Resumo / Abstract / Resumen.....	9
Índice .....	13
Introdución.....	15
Obxectivos .....	15
Metodoloxía .....	17
Estruturación .....	20
1. Un achegamento teórico aos estereotipos .....	24
2. Os estereotipos étnicos e/ou nacionais na literatura .....	34
3. A galaicofobia e o estereotipo antigalego na Idade Moderna.....	54
3.1. Os atributos conformadores do estereotipo antigalego.....	77
3.1.1. Sucidade.....	78
3.1.2. Salvaxismo, brutalidade e inferioridade intelectual.....	100
3.1.3. Baixo status social e rusticidade .....	134
3.1.4. Deformidade grotesca.....	198
3.1.5. Alcohofilia .....	211
3.1.6. Ladroízo .....	230
3.1.7. Avareza .....	245
3.1.8. Aleivosía, ruindade, falsidade e malicia .....	269
3.1.9. Apostasía, heterodoxia e inmoralidade sexual .....	321
3.1.10. <i>Dialecto çafío</i> .....	347
3.1.11. Autoestereotipación negativa .....	378
3.1.12. Ocultación da identidade .....	397
3.2. As diferentes propostas etiolóxicas .....	421
3.2.1. A influencia dos clásicos grecolatinos .....	422
3.2.2. A herdanza andalusí .....	435
3.2.3. A imaxe do emigrante galego .....	444
3.2.4. A “doma de Galiza” .....	456
3.3. Para unha proposta etiolóxica e periodizadora .....	467
3.3.1. A imaxe de Galiza e dos galegos antes do ano 1230 .....	467
3.3.2. Período preformativo (1230-1369) .....	476
3.3.3. Período formativo (1369-1474) .....	487
3.3.4. Período de demonización e criminalización (1474-1561) .....	492

3.3.5. Período de cambio no paradigma estereotípico (1561-1700) .....	498
3.3.6. Período de atenuación e consolidación (ca. 1700-s. XIX) .....	507
3.3.7. Os ecos contemporáneos .....	512
4. Conclusións .....	515
5. Bibliografía citada .....	518

# Introdución

## Obxectivos

Dado o estado actual dos estudos que atinxe á temática social do estereotipo antigalego, a presente pesquisa centrará a súa atención en diferentes puntos até o de agora aparentemente inconexos ou cuxo paralelismo non se estableceu con anterioridade. Así, afondarase na creación desta imaxe pexorativa de Galiza en relación ao papel político e económico que esta xogou desde finais da Idade Media na coroa de Castela, e no proceso de constitución da Monarquía Católica peninsular, momento en que se consolida a figura teatral do “gallego” e esta goza de gran aceptación e difusión na corte madrileña.

A análise do papel xogado polas clases cultas galegas, quer eclesiásticas, quer civís, en relación a este fenómeno estereotípico tamén comporta un obxectivo prioritario neste estudo, por canto conforman precedentes vindicativos cuxos ecos tiveron especial transcendencia no folclore, na literatura e, en xeral, na sociedade galega contemporánea.

Reviste importancia igualmente o obxectivo de situar esta figura ou estereotipo social en relación a outros grupos humanos sobre os que se formaron prexuízos e imaxes similares, no marco dunha difícil relación periferia-metrópole, así como da existencia de minorías lingüísticas, culturais, étnicas ou relixiosas nos estados europeos modernos convertidos en potenciais coloniais.

Para alén destes obxectivos amplos, consideramos especialmente relevante enumerar dun xeito sistemático aqueles que, con maior especificidade, guiaron a nosa investigación quer desde os seus primeiros pasos quer desde estadios máis avanzados:

- a) Estabelecermos un marco de estudo multidisciplinar capaz de nos ofrecer unha visión global, universalmente válida, arredor dos estereotipos canto á súa natureza, xénese, desenvolvemento e consecuencias socioculturais.
- b) Achegarnos ao estudo dos estereotipos étnicos e/ou nacionais na expresión literaria e propiamente lingüística como manifestacións singulares das relacións intergrupais entre diferentes comunidades humanas.
- c) Coñecer e analizar a incidencia real dos estereotipos étnicos e/ou nacionais transmitidos pola literatura europea, medieval e moderna, a fin de trazar posíbeis paralelismos co caso galego.

- d) Identificar os conceptos e as relacións existentes entre o estereotipo antigalego, a galaicofobia e o etnocentrismo, así como as diferentes denominacións que estes posuíron no tempo.
- e) Achegarnos ás diferentes reflexións, populares e académicas, aparecidas sobre estereotipo antigalego dun punto de vista diacrónico.
- f) Determinarmos e describirmos os diferentes trazos conformadores do estereotipo antigalego moderno a través da diversidade das fontes, nomeadamente literarias.
- g) Investigar e coñecer especificamente a orixe e desenvolvemento de cada un dos diversos atributos que conformaron o estereotipo antigalego transmitido pola literatura española moderna.
- h) Precisar e comprender a importancia dos contextos intergrupais así como os diferentes factores que interviñeron nos sucesivos cambios de paradigma experimentado polo estereotipo antigalego ao longo dos séculos.
- i) Comprobarmos o nivel de incidencia acadado polo estereotipo antigalego na sociedade española da Idade Moderna, con especial atención ás compilacións paremiolóxicas deste período histórico.
- j) Determinarmos o alcance, asunción e repercusión social do estereotipo antigalego na Galiza moderna e contemporánea, singularmente no que atinxe ao desenvolvemento do autoodio identitario e súas diversas manifestacións.
- k) Explorar a relación existente entre a popularización do estereotipo antigalego na sociedade española moderna co xurdimento en Galiza de numerosas correntes apoloxéticas, literarias e pseudopolíticas, de marcado carácter refutatorio.
- l) Coñecermos os diversos factores que interviñeron na xénese do estereotipo antigalego moderno, reflexionando igualmente, na repercusión e vixencia desta imaxe até os nosos días.
- m) Describirmos as principais teses explicativas e interpretativas que desde o século XVIII até os nosos días tentaron responder ás causas e características que rodearon a galaicofobia e o estereotipo antigalego.
- n) Analizarmos exhaustivamente as principais propostas etiolóxicas realizadas até o momento, a fin de verificar e/ou refutar aqueles aspectos ligados á xénese do estereotipo antigalego moderno.



- o) Ofrecermos un esquema interpretativo diacrónico, capaz de explicar a xénese do estereotipo antigalego moderno así como as diferentes etapas polas que atravesou esta imaxe.

En suma, a presente investigación procura profundar no coñecemento do estereotipo antigalego presente na literatura española da Idade Moderna desde unha óptica nomeadamente multidisciplinar, atendendo moi especialmente aos seus factores orixinadores como a todo o elenco literario, paremiolóxico e lingüístico que deste se derivou secularmente. Outrosí, e partindo das diversas teses etiolóxicas realizadas até agora, a nosa investigación pretende integrar boa parte dos traballos, fragmentarios as máis das veces, contribuindo, xa que logo, a conformar un novo modelo explicativo que dea resposta ás diferentes interrogantes levantadas até agora e favoreza a comprensión e valoración da ampla relevancia deste en numerosas manifestacións da sociedade galega ao longo dos últimos séculos.

### **Metodoloxía**

Tratado as máis das veces dun xeito fragmentario desde diversas disciplinas como a Lingüística, a Historia, a Antropoloxía e os Estudos literarios, o achegamento ao estereotipo antigalego ten suscitado, ao longo dos séculos, a atención dunha parte ben significativa da sociedade galega, e aínda non-galega.

Desde as primeiras referencias panexíricas emanadas, ao longo dos séculos XVI e XVII, principalmente desde os círculos nobiliarios galegos, pasando polas reflexións máis eruditas –se ben non menos apoloxéticas– de plumas ilustradas como a de Martín Sarmiento, a lírica nacional de Rosalía de Castro e aínda o ensaio castelaoniano, o estereotipo antigalego e a galaicofobia constitúen elementos fundamentais sen os cales resultaría imposíbel unha comprensión íntegra de boa parte da sociedade galega, así como da cultura e historia do propio pobo galego.

Superando aquelas reflexións máis subxectivas, as máis delas formuladas baixo unha perspectiva máis reivindicativa do que propiamente explicativa, o século XX asistiu á progresiva proliferación de numerosos estudos académicos centrados na análise e investigación deste estereotipo. Fiel espello dos sentires sociais da época, tal e como o viron desde a primeira metade do século XX, Miguel Herrero García (1928) e posteriormente Gumersindo Placer (1949), os textos da rica e abundante literatura áurea española reveláronse, desde o primeiro momento, como un corpus de extraordinario valor á hora de analizar o universo ideolóxico da sociedade española moderna así como o estereotipo antigalego definido por esta. Os resultados satisfactorios e o éxito desta liña de investigación,

continuada e aprofundada, entre outros moitos, por Xesús Taboada Chivite (1955), José Luis Pensado (1985, 1991), Xesús Caramés Martínez (1993) ou Miguel Ángel Teijeiro Fuentes (1996) motivan e xustifican a escolla dos textos literarios españois producidos entre os séculos XVI e XIX como o conxunto documental sobre o que versa o presente estudo.

Por unha parte, en tanto que producións que adoitaban reflectir aqueles grupos máis estigmatizados da sociedade castelá/española, o corpus das panxoliñas castelás de temática galega, analizadas entre outros por José Luis Pensado (1985, 1991), Catalina Buezo (1994) e, máis recentemente, por Generosa Rey Sánchez (2010) reviste especial interese no estudo e caracterización do estereotipo antigalego ao longo dos séculos centrais da Idade Moderna.

Para alén destes, polo seu carácter eminentemente etnográfico, a literatura popular, os contos, chistes e cancións, publicados, polo xeral, en profusos volumes compilatorios, resultan igualmente relevantes para a presente tese, por canto permiten completar a imaxe do “galego” asentada na sociedade española de entón.

A pesar de pertenceren na súa maioría á época decimonónica, as revistas, xornais e almanaques, entre outras publicacións periódicas, tamén conforman un material de consulta nada desdeñábel que, en ocasións, permiten visualizar a vixencia de certos prexuízos e atributos estereotípicos antigalegos propios de séculos anteriores.

Pola súa parte, as achegas das diferentes estudosas e estudosos do mundo literario galego –especialmente, decimonónico–, caso de Manuel Ferreiro (1988) ou M<sup>a</sup> Pilar García Negro (2009), cobran especial valor á hora de avaliar a repercusión do estereotipo antigalego nas letras galegas, complementándose coas implicacións de tipo sociolingüístico, ben estudadas por Xosé Ramón Frexeiro Mato (2014), Ramón Mariño Paz (1998) ou Henrique Monteagudo (1999), entre outros.

Mais para alén da expresión literaria, os refráns contidos nas diversas compilacións paremiolóxicas –principalmente durante a Idade Moderna– constitúen, en tanto que fieis representantes do sentir popular, un corpus de extraordinario valor etnográfico que no relativo ao caso galego mereceu a atención de estudosos como Germán Conde Tarrío (2004) ou Xesús Ferro Ruibal e Wiktoria Grygierzec (2009). Xunto coas paremias, a análise de modismos, termos e expresións alusivas ao universo cultural galego na lingua castelá durante a Idade Moderna e aínda contemporánea, así como un seguimento diacrónico dos mesmos, tamén se erixe como unha ferramenta investigadora, capaz de delimitar a incidencia real de imaxes, prexuízos e tópicos, aparentemente literarios.

Ligado a este verismo social, e por canto tenden a expresar con naturalidade o imaxinario cultural e a ideoloxía dominante, revisten un valor especial para o noso estudo todas aquelas comunicacións epistolares que reflectan, directa ou indirectamente, un xuízo negativo de Galiza, así como aquelas ideas, tópicos e expresións denotativas dunha minusvaloración cara aos seus habitantes. Do mesmo xeito, as alusións a Galiza presentes nos relatos de viaxeiros, así como nas descrições xeográficas e/ou antropolóxicas, recollidas por autores como José García Mercadal (1999 [1ª ed. 1952-62]) ou Xesús Alonso Montero (1974), ocupan un lugar destacado do noso corpus documental por canto reproducen impresións coetáneas, permitindo obxectivar diferentes aspectos culturais e sociais incluídos no estereotipo antigalego, así como a incidencia real desta imaxe nas relacións Galiza-Castela.

Por último, resultan igualmente valiosas todas aquelas referencias documentais panexíricas, apoloxéticas ou vindicativas fronte ao estereotipo antigalego e á galaicofobia, pois estas representan auténticas fontes *a contrario sensu* dos diversos trazos atribuídos ao pobo galego.

Definido este amplo e heteroxéneo corpus, resulta indispensábel unha disección exhaustiva da imaxe adscrita aos habitantes de Galiza co obxecto de identificar cada un dos trazos que o conformaron até completar o retrato do “gallego” e da “gallega” contido na literatura –e sociedade– castelá e/ou española. A descrición e identificación destes atributos analízase dunha perspectiva diacrónica a fin de establecer a orixe, vixencia e desaparición –se for o caso– de cada un deles, así como a coherencia, interdependencia e relación que estes poidan presentar respecto a outros trazos estereotípicos.

Co obxectivo de acadarmos unha lectura analítica global que ofrezca novas focaxes para alén de diversas propostas explicativas que enriquezan o debate académico arredor da orixe, caracterización e natureza do estereotipo galego, consideramos imprescindible o uso dunha metodoloxía eminentemente multidisciplinar, que ultrapase o marco estritamente literario para o situar, apenas, como eixo vertebrador dun estudo que integre diferentes áreas de coñecemento.

Nese sentido, os numerosos contributos no eido da historia de Galiza, entre os que cómpre subliñar –para interese do noso estudo– os de Antonio Meijide Pardo (1960), Ofelia Rey Castelao (1998, 2002), Xosé Ramón Barreiro Fernández (1988), Xosé Manoel Núñez Seixas (2002), Hortensio Sobrado Correa (2000, 2001) e, moi especialmente, o de Pegerto Saavedra (1992, 1994, 2005, 2010, 2012), constatan o éxito da interdisciplinaridade á hora de nos achegarmos ao estudo do estereotipo antigalego, establecendo unha satisfactoria

contextualización do fenómeno ao longo da Idade Moderna e inicios da Contemporánea.

Porén, o feito de versar o noso estudo sobre un fenómeno estereotípico exige a integración dun marco teórico emanado da psicoloxía social, disciplina que no último século ten desenvolvido con maior profusión unha rica literatura e orixinado numerosos debates académicos, teses e teorías relativas a este esquema cognitivo. Desde esta perspectiva, as achegas de, entre outros, Allport (1954), Tajfel & Turner (1986), Sidanius & Pratto (1999) así como a de Jost & Banaji (1994) resultaron fundamentais neste estudo á hora de explicar a natureza, transformación e transcendencia do estereotipo antigalego presente na literatura, así como moi especialmente, a etiología deste.

### **Estruturação**

Co obxectivo de garantir unha exposición cohesiva e congruente, a presente investigación organízase, como resulta habitual nestes casos, mediante a sucesión de diferentes capítulos –cinco en total– referentes a aspectos particulares do estereotipo antigalego moderno (marco teórico, definición, análise, caracterización e etiología, entre outros).

Considerando a dimensión e natureza do noso obxecto de estudo, xulgamos oportuno que este respondese a un esquema dedutivo, comezando por aqueles aspectos máis xenéricos asociados ao concepto de “estereotipo”, que nos serven de marco introdutorio, e acabando por aquelas cuestións máis particulares vinculadas á orixe e periodización do estereotipo antigalego propio da Idade Moderna.

Seguindo, xa que logo, un esquema expositivo que discorre desde o xeral até o particular, o capítulo 1, titulado “Un achegamento teórico aos estereotipos”, preséntase como unha aproximación histórica á definición, investigación e desenvolvemento dos estudos académicos arredor dos “estereotipos” desde os seus inicios, con especial mención ás diferentes propostas teóricas elaboradas desde a segunda metade do século XX até os nosos días. Cunha vocación introdutoria, este capítulo trata cuestións relacionadas coa propia definición e concepto de “estereotipo”, tales como a etimoloxía, a orixe e posterior popularización deste concepto, así como os diferentes usos que este vén recollendo desde finais do século XVIII. Sen dúbida, un dos aspectos que goza de maior desenvolvemento nesta epígrafe é a aproximación ás diversas propostas teóricas creadas arredor do concepto, orixe e natureza dos estereotipos, así como as que versan sobre os procesos de categorización e estereotipación no seo das relacións intergrupais. Este breve achegamento ás diferentes teorías explicativas desenvolvidas nas últimas décadas –nomeadamente no eido da psicoloxía social–

pretende dotar á nosa investigación dun marco teórico capaz de alicerzar unha comprensión íntegra do estereotipo antigalego desde unha perspectiva nomeadamente psicosocial. Unha vía, até agora, escasamente percorrida por outros modelos explicativos dedicados ao estudo e análise deste fenómeno visíbel na produción literaria española, especialmente no que atinxe á súa xénese e dimensión social.

Baixo o título “Os estereotipos étnicos e/ou nacionais na literatura”, o capítulo 2 centra a súa atención na presenza, vixencia e relevancia destes esquemas cognitivos na produción literaria, ao longo da historia e dun xeito universal. Así, expóñense exemplos da incidencia e/ou dependencia dos estereotipos respecto á consideración literaria do Outro desde os primeiros rexistros literarios até a Idade Moderna europea.

Intitulado “A galaicofobia e o estereotipo antigalego na Idade Moderna”, o capítulo 3 prosegue a liña dedutiva iniciada desde o segundo capítulo, focalizando a súa atención nos estereotipos transmitidos pola literatura española áurea, nomeadamente o da colectividade galega, así como nos conceptos de galaicofobia e antigaleguismo. A exposición introdutoria deste capítulo responde a unha sucesión cronolóxica cuxo inicio se corresponde coas primeiras mencións literarias que mostran unha conciencia real deste fenómeno a mediados do século XVI, así como algúns dos exemplos máis expresivos e significativos deste na literatura áurea como na paremioloxía española seiscentista. Resultan igualmente aludidas nesta introdución as referencias á literatura apoloxética, principalmente galega, que desde o século XVII combateu esta imaxe e mais dando paso en séculos posteriores a reflexións máis profundas da problemática, se ben igualmente apaixonadas. Para alén disto, engadimos unha pequena escolma dos diferentes contributos bibliográficos que o estereotipo antigalego ten suscitado entre a comunidade académica ao longo das últimas décadas e até os nosos días.

Tras esta breve exposición, o capítulo 3 divídese en tres apartados dedicados a diversos aspectos do estereotipo antigalego. O primeiro deles constitúe o punto máis prolixo e desenvolvido de toda a nosa pesquisa, por canto analiza minuciosa e particularizadamente cada un dos diferentes –e máis notábeis– trazos estereotípicos colixíbeis do corpus documental manexado, aqueles que conformaron o estereotipo antigalego reflectido na produción literaria española da Idade Moderna. O tratamento de cada un deles é singular, e nel abórdase nomeadamente a súa presenza literaria e paremiolóxica, así como os tópicos que os acompañan e aquelas cuestións ligadas á súa etioloxía e vixencia no imaxinario español contemporáneo.

Ao longo do segundo apartado do capítulo 3, titulado “As diferentes propostas etiolóxicas”, describimos e analizamos as principais propostas etiolóxicas desenvolvidas até o momento arredor da xénese e, en menor grao, desenvolvemento do estereotipo antigalego presente na literatura española da Idade Moderna. Baixo esta premisa, este punto pon a súa atención naquelas interpretacións –catro, en concreto– tradicionalmente<sup>1</sup> máis recorridas, non só desde o mundo académico contemporáneo senón tamén desde os textos, principalmente ensaísticos, cos que diferentes autores e autoras, galegos ou non, abordaron o fenómeno da galaicofobia así como da orixe do estereotipo antigalego moderno.

Para alén dunha exposición descritiva e/ou analítica, e seguindo os obxectivos expresados previamente no presente limiar, cobra singular significación neste apartado a confrontación documental de cada unha destas teses explicativas, a fin de seren refutadas ou verificadas, quer dun xeito parcial quer total, co obxectivo de dilucidar a súa posíbel incidencia na xénese desta estereotipación.

Pola súa parte, no último apartado do capítulo 3 desenvolvemos unha proposta etiolóxica de carácter multidispliciar ligada a unha periodización do fenómeno estereotípico analizado ao longo do presente estudo. Nelas atendemos ás posíbeis causas da emerxencia dun estereotipo antigalego así como a vixencia, alteración e extinción dos seus diferentes atributos conformadores ao longo do tempo, poñendo especial énfase na intensidade, intencionalidade e influencia destes así como nos diversos canais de vehiculización responsábeis da súa extraordinaria difusión social. A periodización do fenómeno proposta fundaméntase nun seguimento diacrónico das fontes, nomeadamente do corpus documental referido e analizado, así como a presenza/ausencia dos diferentes trazos en textos dunha natureza convenientemente dispar. Esta análise diacrónica, global e coherente, dos diferentes atributos –así como as súas alusións indirectas– permite establecer diversos estadios estereotípicos que son confrontados, en boa medida, co estado das relacións intergrupais galego-castelás desde finais da Idade Media até a época decimonónica. Para alén dunha periodización cronolóxica que dea conta dos diferentes cambios no estereotipo antigalego, a proposta etiolóxica derivada desta pretende erixirse nun modelo explicativo válido á hora de nos achegarmos e comprendermos, da forma máis integral posíbel, tanto a xénese como o desenvolvemento do estereotipo antigalego ao longo da literatura española na Modernidade.

---

<sup>1</sup> Prescindiremos daquelas teses previamente xa superadas (cfr. Taboada Chivite 1955: 106) como daquelas outras que fosen refutadas e/ou desbotadas ao longo do presente texto.

O capítulo 4 contén unha síntese xeral das conclusións extraídas ao longo do presente estudo. Estas atópanse directamente ligadas aos obxectivos marcados desde o inicio e están presentes no limiar do presente traballo, focalizando a súa atención en diversas vertentes, nomeadamente naquelas ligadas á definición, caracterización, etioloxía, desenvolvemento e vixencia do estereotipo antigalego moderno.

Finalmente, o quinto capítulo reúne todas aquelas referencias bibliográficas e recursos en liña que sustentaron o noso estudo e que foron citadas e/ou consultadas durante a redacción e elaboración desta investigación.

## 1. Un achegamento teórico aos estereotipos

Obxecto de estudo desde a primeira metade do século XX, e popularizado o seu uso na linguaxe coloquial décadas despois, a investigación académica e as publicacións alusivas aos estereotipos non deixan de multiplicarse desde entón, non só no marco *stricto sensu* da psicoloxía social senón excedendo amplamente esta disciplina, constituíndo na actualidade unha referencia fundamental presente en eidos como a lingüística, a antropoloxía ou a literatura, entre outros.

Paradoxalmente, e lonxe dos primeiros estudos que desde os anos 20 do século XX levaron a cabo os pioneiros da psicoloxía social nos Estados Unidos, como sinala Kurylo (2013: 1-13), as primeiras referencias ao termo *estereotipo* atópanse nos obradoiros de impresión europeos de finais do século XVIII, xusto cando neles se desenvolvía unha carreira tecnolóxica por enxeñar novos procesos que permitisen a publicación de follas voandeiras e panfletos coa máxima celeridade e rendibilidade económica posíbel.

Neste contexto, e co obxecto de superar a primitiva composición manual de caracteres individuais, será o impresor parisino Firmin Didot (1764-1836) quen, partindo de experiencias como as do escocés William Ged, logre desenvolver, xunto a outros, un proceso protoindustrial capaz de publicar milleiros de unidades a través dun único molde. Estes patróns unitarios, que na práctica se correspondían con grandes placas metálicas, serían bautizadas, cara a 1794, dun xeito eminentemente descritivo polo mesmo Didot co nome de *estereotipos*, neoloxismo creado a partir dos vocábulos gregos: στερεός (“estereos”) –sólido, duro, robusto– e τύπος (“tipos”) –molde, pegada– (Sullivan 2009: 491). Consecuentemente, o proceso e a técnica baseada no uso de “estereotipos”, considerada por George Pullman como a primeira gran revolución da información (2013: 68-70), acabaría recibindo o nome de “estereotipado”, “estereotipación” ou “estereotipaxe”.

Dado o éxito deste proceso de impresión, resulta comprensíbel que durante o século XIX, o uso do termo *estereotipo* se atopase limitado e ligado, case indefectibelmente, ao mundo da impresión. Este uso, porén, irase estendendo desde Francia ao resto de Europa e ao mundo finalmente. A pesar de que, como recorda Kurylo (2013: 2), tanto Rudman (1986) como Pickering (2001) documentan o uso do termo –se ben que en sentido alegórico– en obras decimonónicas tales como *The Adventures of Hajjî Baba of Ispahan* (1824) de James Morier, *Walden* (Boston, 1854) de Henry David Thoreu, así como nos traballos de Meunier (1905), foi a raíz da publicación *Public Opinion* (Nova York, 1922), obra do estadounidense Walter Lippmann, cando os “estereotipos”, convertidos nun concepto da psicoloxía social, adquiren unha verdadeira difusión



mediática. En concreto será no sexto capítulo de *Public Opinion* onde Lippmann introducirá por primeira vez o concepto de “stereotypes” para reflexionar verbo das implicacións sociais da tensión que, desde finais do século XIX, caracterizou as relacións franco-alemás e que en gran medida serían as responsábeis do inicio da Primeira Guerra Mundial (1914-1918):

The analysis then turns from these more or less external limitations to the question of how this trickle of messages from the outside is affected by the stored up images, the preconceptions, and prejudices which interpret, fill them out, and in their turn powerfully direct the play of our attention, and our vision itself. From this it proceeds to examine how in the individual person the limited messages from outside, formed into a pattern of stereotypes, are identified with his own interests as he feels and conceives them (Lippmann 1922: 30).

For the most part we do not first see, and then define, we define first and then see. In the great blooming, buzzing confusion of the outer world we pick out what our culture has already defined for us, and we tend to perceive that which we have picked out in the form stereotyped for us by our culture. (Lippmann 1922: 81).

Malia que nin a acuñación do termo, nin a orixinalidade de dotalo dun significado lingüístico alleo á xiria técnica da propia industria das artes gráficas caiba atribuírlo a Lippmann, resulta indiscutíbel a influencia decisiva que a obra do neiorquino exerceu nos, entón emerxentes, estudos de psicoloxía social así como na atención depositada sobre o fenómeno estereotípico. Definidos por Lippmann como “pictures in our head” (Stangor & Schaller 1996: 64), ante a falta de análises e estudos realizados coa axuda dun método propiamente científico, na década dos anos 30 do século XX, Daniel Katz e Kenneth Braly levarán a cabo os primeiros traballos de campo e probas empíricas destinadas a coñecer a propia existencia e incidencia dos prexuízos sociais e os estereotipos no comportamento social. O seu artigo “Racial stereotypes of one hundred college students” (1933), no cal expoñían as conclusións extraídas dun traballo de campo consistente na caracterización de diversos colectivos étnicos a través da opinión de diversos xuíces estadounidenses, representa xa un clásico da psicoloxía social así como o punto de partida nos estudos estritamente académicos sobre a natureza dos estereotipos. Un chanzo cualitativo que se completaría coa primeira tentativa de establecer unha definición deste constructo definido por Katz e Braly como “a fixed impression which conforms very little to the facts it pretends to represent and results from our defining first and observing second” (1935: 181).

Apenas cinco anos despois do estudo de destes, Allen L. Edwards contribuiría ao incipiente debate sobre a natureza dos estereotipos a través do artigo “Studies of Stereotypes: I. The Directionality and Uniformity of Responses to Stereotypes” (1940). Nel, o autor estadounidense concedería unha especial

importancia á inherente direccionalidade dos estereotipos, en canto que creacións dun grupo estereotipador sobre un grupo estereotipado, subliñando, asemade, a súa natureza subxectiva e propoñendo a comprensión do estereotipo como “a stimulus which arouses standardized preconceptions which are influential in determining one’s response to the stimulus” (1940: 357-358).

Desde unha perspectiva psicodinámica baseada na teoría freudiana e marcada polos acontecementos transcorridos durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson e Sanford publicarían *The Authoritarian Personality* (Oxford, 1950), considerada aínda hoxe como unha das obras máis influentes da psicoloxía moderna (Schneider, 2004: 10). Interesados en coñecer a xénese do antisemitismo que envolvera boa parte do discurso fascista, Adorno e os seus colegas detectaron que a repulsa contra os xudeus era acompañada, as máis das veces, de aversión cara a outras minorías étnicas nunha sorte de etnocentrismo ligado a personalidades psicolóxicas de cariz autoritario ou antidemocrático (Cottam, Mastors, Preston & Dietz 2015: 28-31). Considerándoos subxectivos *per se*, así como impermeábeis á refutación empírica, para estes autores os estereotipos representan apenas xeneralizacións despectivas á vez que incorrectas sobre outros grupos humanos (Schneider, 2004: 10), outorgándolles, deste xeito, un contido fundamentalmente negativo así como prexuzoso. Estas teses, se ben hoxe resultan dificilmente sustentábeis, a mediados do século XX avivarían decisivamente o debate académico verbo da natureza dos estereotipos.

Catro anos despois da publicación de *The Authoritarian Personality* (Oxford, 1950), vería a luz outra das obras con maior repercusión dentro da psicoloxía moderna, *The Nature of Prejudice* (Nova York, 1954). Escrita polo profesor en Harvard, Gordon W. Allport (1897-1967), este establecería un novo marco teórico fundamental para a maior parte da investigación nesta área, poñendo especial atención no denominado “proceso de categorización” en relación á creación dos estereotipos.

Considerada unha “fuente clásica dentro de las ciencias sociales para todos aquellos estudios interesados en la complejidad de actitudes y prácticas que entrañan los procesos de creación de estereotipos, estigmatización, prejuicio y discriminación” (Fernández McClintock 2007: 120), Allport definiu os prexuízos étnicos como “an antipathy based upon a faulty and inflexible generalization” os cales “may be directed toward a group as a whole, or toward an individual because he [sic] is a member of that group” (1954: 9), mentres que os estereotipos eran concibidos como “an exaggerated belief associated with a category” (1954: 191).

Se ben os estudos de Allport e Adorno *et al.* manteñan certos puntos en común, derivados de teóricos previos como Fromm, Reich e Maslow, o certo é

que, ao contrario de Adorno *et al.*, as teses de Allport concibiron os estereotipos e os prexuízos como consecuencias dun funcionamento cognitivo máis que como un produto da frustración ou dunha determinada mentalidade, integrando ademais o proceso de categorización –e dicotomización–, así como factores sociais que foran ignorados polos defensores da personalidade autoritaria (Duckitt 2005: 398).

Para Allport, a xénese dos estereotipos –así como dos prexuízos– dependía directamente das categorías –tales como a etnia, a lingua, a nacionalidade, o sexo-xénero, a idade, o fenotipo etc.– e, xa que logo, dun proceso de categorización que, en opinión do estadounidense, facilita ao ser humano a identificación e percepción inconsciente de obxectos, evitando lembrar cada detalle, así como estruturar unha gran cantidade de información que, de ser sistemática e empírica, desbordaría as súas capacidades (Schneider, 2004: 11). En definitiva, os estereotipos constituirían, deste xeito, “fixed ideas” asociadas a categorías que, racionais ou irracionais, resultarían en calquera caso independentes de posuír unha base correspondente coa realidade (“exaggerated belief”), tendo por finalidade funcional “to justify (rationalize) our conduct in relation to that category” (Allport 1954: 191).

Porén, e a pesar de poñer especial atención á dimensión cognitiva do prexuízo e dos estereotipos, as teses de Allport –como en certo modo as de Lippmann– sostiveron que os estereotipos non podían xurdir exclusivamente de procesos cognitivos de categorización, sendo resultado de tradicións ligadas á cultura (Hinton 2016: 209). Esta idea, como recordan Smith & Mackie (2010: 133), tamén sería sinalada por Pettigrew (1958) ao reparar no feito de que moitos prexuízos xeneralizados contra certos grupos, como os que adoecía a comunidade afroamericana nos Estados Unidos, resultaban máis explicábeis a través da conformidade coas normas sociais que cos conflitos psicodinámicos.

Debido, tanto ao empuxe das novas propostas teóricas como aos insatisfactorios resultados que presentaban as teses psicoanalíticas sostidas por Adorno *et al.*, foi nos anos 60 e 70 cando cobraron especial relevancia dous modelos explicativos que trataron a orixe dos estereotipos desde unha perspectiva nomeadamente sociocultural; as diferentes teorías do conflito intergrupar (*Conflict theories*) e a teoría da aprendizaxe social (*social learning theory*).

Novidosa por canto que identificaba as causas do conflito intergrupar nun conflito real de intereses, Donald Campbell (1965) e Muzafer Sherif (1967) desenvolverían a denominada “teoría do conflito realista” (*realistic conflict theory*) entendendo a hostilidade intergrupar e os prexuízos como o resultado dun contexto de choque de intereses e rivalidade entre grupos por uns mesmos

–e limitados– recursos, onde o exogrupo representa unha ameaza e un perigo para o endogrupo (Esses, Jackson, Nolan & Armstrong 1999: 213-214). Neste contexto intergrupar de hostilidade e ameaza –ou sensación desta–, é onde xurdiría ou se exacerbaría, entre outros, o etnocentrismo –concepto xa proposto por William G. Sumner en 1906<sup>2</sup>–, dándose un “aumento de la solidaridad intragrupal y una devaluación del exogrupo” (Huici 1996: 28), sendo tachados os seus membros polo xeral, de “aggressive and self-aggrandizing, immoral, and unclean” (Campbell & LeVine 1961: 84; *ap.* Cai & Fink 2017: 275) se ben que, como sinalaban os propios investigadores, a intensidade do etnocentrismo depende do contexto cultural, e aínda do tempo, espazo e así como dos individuos dentro dunha mesma cultura.

Pola súa parte, Sherif, a través dos seus experimentos de campo dotaría dun soporte empírico á teoría do conflito real, consolidando así as bases “for the emergence of an approach known as realistic conflict theory that describes the influence of intergroup conflicts on the formation of stereotypic contents and prejudice” (Bar-Tal, D., & Teichman, Y, 2005: 58).

Críticos con certos aspectos desta teoría, a través de numerosos experimentos, Henry Tajfel (1919-1982) e os seus colegas da Universidade de Bristol lograron matizar nos anos 70 boa parte dos postulados da teoría do conflito real. Por unha parte demostraron que non todo conflito intergrupar causado pola competencia de recursos derivaba inequivocamente en hostilidade e etnocentrismo, mentres que por outra banda os conflitos intergrupais non tiñan porque basearse unicamente polo acceso a recursos físicos ou tanxíbeis, senón tamén sociais, tales como o status, o prestixio e o rango do grupo (Stroebe & Insko 1989: 14-15).

A fin de superar a “teoría do conflito realista” Tajfel avogaría por unha comprensión dos estereotipos a través dunha teoría que integrara os procesos cognitivos individuais con funcións puramente sociais (Reid & Anderson 2010: 92), desenvolvendo xunto con John Turner (1979) a coñecida como “teoría da identidade social” (*social identity theory*). Considerada como dunha das principais contribucións ao estudo dos estereotipos, a proposta teórica de Tajfel e Turner parte da necesidade dos individuos por definir a súa identidade, tanto nun sentido inclusivo, sentíndose parte dun grupo propio (endogrupo), como exclusivo, delimitando os grupos alleos (exogrupos). Construindo deste xeito unha realidade dicotómica entre “nós” (“os bos”) e “eles/os outros” (“os malos”)

---

<sup>2</sup> Summer (1906: 13) definiría o etnocentrismo como “the view of things in which one’s own group is the center of everything, and all others are scaled and rated with reference to it” (véxase Stephan & Stephan 2003: 130).

nun proceso que integra categorización, identificación e comparación social (Hoshino-Browne, Kressley & Fasone 2017: 279).

Para os teóricos da identidade social, este antagonismo intergrupar confire aos membros do endogrupo beneficios tales como unha maior aceptación e apoio social, o aumento da autoestima, normas, valores e crenzas que dirixen o comportamento así como unha sensación de seguridade que dota ao individuo dun sentimento de apego que lle confire un lugar no mundo (*ap.* Stephan, Ybarra & Rios Morrison 2009: 43).

Tras o desexo de manter unha autoimaxe positiva así como os beneficios dunha pertenza endogrupal desenvólvese unha tendencia a atribuír aos membros doutros exogrupos unhas características máis uniformes ao tempo que, canto máis forte é a identificación e o favoritismo endogrupal mais se minimizan as diferenzas dentro do endogrupo e se maximizan respecto o exogrupo, ao que finalmente se adscriben características desfavorecedoras en tanto que discordantes co endogrupo (Stephan & Stephan 2003: 132).

Desde este punto de vista, tal e como sinalan Stroebe e Insko, as teorías do conflito ofrecen unha explicación satisfactoria ao etnocentrismo, de modo que o prexuízo e os estereotipos “can be seen as part of an ideology of a group which, on one hand, buttresses group members’ beliefs in their own superiority, and on the other hand, justifies aggression and violence toward members of the outgroup” (1989: 15), especialmente durante momentos de convulsión e contenciosos. Útil para dar explicación a unha amplitude de fenómenos sociais, a teoría da identidade social, moi recorrida á hora de “explicar un amplo abanico de outros fenómenos” (Viladot i Presas 2008: 49) non só ten prosperado no estudo das relacións e comportamentos intergrupais senón que tamén “ha extendido su alcance en diversas direccións llegando al extremo de convertise en una fuerza integradora a través de diferentes disciplinas (sociolingüística, comunicación y psicología social, por ejemplo)” (*ibidem*).

Pola súa banda, e aínda marcado por unha focaxe sociocultural, Albert Bandura (1977) desenvolvería a coñecida como teoría da aprendizaxe social (*social learning theory*), a través da cal este investigador canadense confería gran importancia aos modelos aprendidos polo suxeito durante o proceso de socialización á hora de explicar a existencia e perpetuación de estereotipos e prexuízos. De acordo con esta perspectiva, e en contraste coas “teorías do conflito”, a proposta de Bandura non asume unha motivación causante do menosprezo dos exogrupos, senón que os prexuízos e os estereotipos son considerados como o resultado, non só da experiencia vicaria do individuo que observa as diferenzas obxectivas e reais entre os diversos grupos dunha sociedade, senón tamén da influencia exercida por certas figuras relevantes ou

referenciais, tales como os medios de comunicación, o sistema educativo, o medio familiar e escolar ou os grupos de pares etc. (Stroebe & Insko 1989: 15-16).

Sometida a experimentación por Eagly (1987) e os seus colegas (Eagly & Kite, 1987; Eagly & Steffen, 1984), lonxe de presumir unha obxectividade nos estereotipos, a teoría da aprendizaxe social considera os estereotipos como consecuencia de diferenzas reais determinadas polo contexto social e os roles sociais, así como a interacción do observador co grupo percibido. Así, a repetida observación de mulleres carreando bebés pode conducir ao observador a crer que apenas o sexo feminino reúne as características necesarias para o coidado destes, do mesmo xeito que a observación de escravos “negros” levou a gran parte da sociedade occidental a presumir un status socioeconómico, case inherente, aos individuos de orixe subsahariana. En calquera caso, a repetición destas experiencias e a súa interiorización estarían altamente determinadas polos principais actores nos procesos de socialización (familia, grupos de pares, sistema educativo, medios de comunicación etc.).

En relación co fenómeno estereotípico cabe citar, entre outras importantes achegas académicas desenvolvidas nos anos 80, o Modelo de Identidade Endogrupal Común (“common-ingroup-identity model”) desenvolvido por Sam Gaertner e Jack Dovidio (1993) e os seus colegas, baseado na redución da preferencia endogrupal a través da inclusión dunha “general superordinate identity that can include” aos diferentes grupos (Schneider 2004: 398) e xa nos 90, consolidada a independencia conceptual entre estereotipos e prexuízos, novidosos enfoques tales como a teoría da dominancia social (*social dominance theory*) e a teoría da xustificación do sistema (*system justification theory*).

A teoría da dominancia social, desenvolvida por Jim Sidanius (1993) e por Sidanius & Pratto (1999), representa desde finais do século XX un dos enfoques máis innovadores sobre a discriminación e os prexuízos, xurdindo como unha resposta capaz de integrar e dotar de coherencia a achegas tan influentes como o “authoritarian personality theory, Blumer’s group positions theory, Marxism and neoclassical elite theories” entre outras (véxase Abanes 2014: 58), tendo especial importancia a teoría da identidade social de Tajfel e Turner (1986).

Así, a teoría da dominancia parte do feito de as sociedades humanas estar organizadas xerárquica e verticalmente por grupos dominantes e grupos dominados. Os primeiros, denominados “grupos dominantes ou hexemónicos”, sitúanse na cúspide social, detentando desde a súa privilexiada posición o poder político-económico así como o máis elevado status social, o que lles permite exercer a súa autoridade, definindo, entre outros, cales son os valores positivos e negativos. Baixo estes, na escala social, atópanse os grupos dominados ou

subordinados, carentes de autoridade e poder e que por tanto presentan un status social inferior aos primeiros (véxase Sidanius & Pratto 1999).

Segundo esta proposta, co obxectivo de manter a súa posición hexemónica como grupo privilexiado, dentro dun reparto desigual dos recursos, os grupos dominantes tenden universalmente a desenvolver ideoloxías e crenzas que lexitimen o seu *status quo* respecto aos exogrupos, tales como o racismo clásico, o supremacismo étnico, cultural e biolóxico ou crenzas que defendan a inferioridade cultural e biolóxica dos grupos dominados e competidores (Kravitz 2004: 74).

Dentro deste esquema, cobra especial relevancia a funcionalidade xustificadora e racionalizadora dos “mitos lexitimadores” (“legitimizing myths”) como instrumentos destinados “to convince members of both dominant and subordinate groups of the inferiority of the subordinate group, thereby justifying the overall system of group hierarchy” (Levin *et al.*, 1998; *ap.* Yzerbyt & Rogier 2001: 105). Compartindo espazo con outros mitos lexitimadores, tales como crenzas, ideoloxías, valores e actitudes, a atribución de estereotipos negativos sobre exogrupos non dominantes xogarí a un papel crucial no mantemento e perpetuación dunha estrutura da xerarquía social favorábel ao grupo dominante, así como unha xustificación moral e intelectual daquelas prácticas que distribúen asimetricamente os recursos e valores dentro do sistema social (Sidanius & Pratto 1999: 45).

Coincidente coa visión motivacional dos estereotipos, prexuízos e discriminación que mostra a teoría da dominancia social, tamén nos anos 90 do século XX aparecería un nova achega teórica sobre, entre outros, a funcionalidade dos estereotipos: a denominada polos seus autores como “teoría da xustificación do sistema” (*system justification theory*). Esta tese, inicialmente formulada por John Jost e Mahzarin R. Banaji (1994), máis tarde sería amplamente desenvolvida por Jost e outros (Jost & Banaji & Nosek, 2004; Jost & Hunyady, 2005).

Ao igual que a teoría da dominancia social, esta baséase na lexitimación do *status quo* existente, onde os estereotipos adquirirían unha función xustificadora do sistema. Así, estes terían unha función ideolóxica baseada na xustificación da asimetría de poder entre grupos así como a explotación e a falta de poder duns fronte a outros, dando lexitimidade a esta asimetría que é presentada como xusta e inherente. Deste xeito, a estereotipación pode ser considerada como un “psychological process by which existing social arrangement are legitimised, even at the expense of personal and group interests” (Jost & Banaji 1994: 2).

A pesar de coincidir coa teoría da dominancia social en numerosos puntos, a diferenza desta, a teoría da xustificación do sistema non limita a preferencia

endogrupal e a avaliación negativa dos grupos a un antagonismo entre grupos privilexiados (dominantes) e desfavorecidos (dominados), senón que fai fincapé en como, a fin de dotar de coherencia o seu mundo, os propios membros dos grupos dominados aceptan o *statu quo* e mesmo “justifiquen y protejan el sistema social existente, aun cuando esto mantenga la posición de desventaja del endogrupo” (Hogg & Vaughan 2014: 383-84). Deste xeito, a teoría da xustificación do sistema sería capaz de explicar “why disadvantaged individuals and groups often justify their lower social status and embrace negative stereotypes of their group”, mostrándose, inclusive, contrarios e hostís a respecto do endogrupo (Stroessner & Scholer 2008: 580).

Por último, tamén merece especial atención para o noso estudo o contributo de Claude Steele e Joshua Aronson (1995) a través dos seus experimentos sobre a coñecida como “ameaza do estereotipo” (“stereotype threat”), consistente na ansiedade e vulnerabilidade a que son expostos os individuos perante o risco de confirmar aqueles estereotipos negativos atribuídos ao seu grupo, da índole que esta for (Inzlicht & Aronson & Mendoza-Denton 2009: 17).

Para alén das teorías e controversias que o debate e a investigación arredor dos estereotipos teñen suscitado –e seguen a suscitar–, o certo é que a propia procura dunha definición satisfactoria destes resultou revelarse, practicamente desde o momento en que Lippmann se referiu a eles como “pictures in our head” (Stangor & Schaller 1996: 64), como un chanzo insalvável e especialmente problemático entre os diferentes estudosos do fenómeno estereotípico. Con case tantas definicións suxeridas como teorías orixinadas, resulta posíbel, con todo, albiscar unha evolución nas perspectivas que guiaron as diferentes propostas definitorias verbo dos estereotipos. Así, nos seus inicios, tendeu a enfatizar a “inexactitude” destes, sendo considerados como unha impresión moi pouco obxectiva (Katz & Braly 1935: 181; *ap.* Banaji & Greenwald 1994: 57), “exaxerada” (Allport 1954: 191; *ap.* Banaji & Greenwald 1994: 57) ou mesmo “inxustificada” (Brigham 1971: 13; *ap.* Banaji & Greenwald 1994: 57), para en décadas posteriores, principalmente desde os anos 70, dar paso a definicións que concibían o estereotipo como unha estrutura composta de diversos atributos. Así o defendían as propostas de Mackie, para quen “[a] stereotype refers to those folk beliefs about the attributes characterizing a social category on which there is substantial agreement” (1973: 435; *ap.* Schneider 2004: 16), ou para Ashmore e Del Boca para quen estes non deixaban de ser “a structured set of beliefs about the personal attributes of a group of people” (1979: 222; *ap.* Schneider 2004: 16).

Entre outras definicións, agrupadas por Schneider (véxase 2004: 16-17), destacan as de McCauley *et al.*, considerando os estereotipos como “those



generalizations about a class of people that distinguish that class from others” (1980: 197; *ap.* Schneider 2004: 16), a de Gaertner e Dovidio como “a collection of associations that link a target group to a set of descriptive characteristics” (1986: 81; *ap.* Schneider 2004: 17) ou as máis recentes de Smith & Bond como “a group of beliefs about persons who are members of a particular group, whereas prejudice can better be thought of as an attitude, usually negative, towards members of a group” (1998: 184-5; *ap.* Spencer-Oatey & Franklin 2009: 141). Tamén cómpre incluír a do propio Schneider, para quen son “qualities perceived to be associated with particular groups or categories of people” (2004: 24) ou a de Colman, que en datas máis recentes os concibía como “a relatively fixed and oversimplified generalization about a group or class of people” (2015: 729).

Con independencia da dimensión desde a que sexa formulada polas diversas propostas e correntes académicas dedicadas aos estereotipos e ao proceso de estereotipación, o certo é que desde que Lippmann se referise aos estereotipos como “pictures in our head”, o concepto e definición destes constructos sociopsicolóxicos ten variado ao longo de case un século con extraordinario dinamismo.

A pesar de que aínda hoxe o concepto de estereotipo non está suxeito a consenso –tampouco as súas orixes e implicacións–, desde comezos do século XXI resulta posíbel discernir unha serie de achados fundamentais, amplamente aceptados pola comunidade académica, non só arredor da natureza dos estereotipos e das súas causas funcionais mais tamén de aspectos tan diversos como a vixencia, a resiliencia ao cambio, a precisión ou a transmisión, entre outros (Hogg & Vaughan 2014: 50):

- a) As persoas mostran unha fácil disposición para caracterizar amplos grupos humanos en termos duns poucos atributos comúns e bastante bastos.
- b) As mudanzas nos estereotipos son lentas.
- c) Polo xeral, os estereotipos mudan como consecuencia de cambios sociais, políticos ou económicos de magnitude.
- d) Os estereotipos son adquiridos en idades temperás, a miúdo antes dos individuos teren calquera coñecemento sobre os grupos que están sendo estereotipados.
- e) Os estereotipos tenden a intensificarse e ser máis hostís cando existen tensións e conflitos sociais entre os grupos, sendo, daquela, extremadamente difíciles de modificar.
- f) A natureza dos estereotipos non responde á obxectividade nin ao “correcto” senón ao sentido en que se dan as relacións intergrupais particulares.

## 2. Os estereotipos étnicos e/ou nacionais na literatura

Considerados como unha “generalization made about an ethnic group concerning a trait attribution, which is considered to be unjustified by an observer” (Brigham 1971: 29; *ap.* Scheinder 2004: 16) e, en calquera caso, como constructos cognitivos que atribúen xenericamente certos trazos comúns aos membros dun determinado grupo étnico (Ashmore & Del Boca 2015: 13), os estereotipos étnicos e/ou nacionais teñen acaparado, desde a primeira metade do século XX, boa parte das investigacións e estudos realizados no eido da psicoloxía social sobre o fenómeno estereotípico.

A atención suscitada entre a comunidade académica polo fenómeno estereotípico e a súa relación coa etnicidade, respondeu, en gran medida, ao forte impacto social e emocional dos acontecementos que rodearon a Primeira Guerra Mundial e, en especial, a Segunda Guerra Mundial, con motivo da radicalización do antisemitismo e o auxe dos fascismos en Europa. Mais, para alén do propio contexto de entreguerras –no que xurdiron obras referenciais como a propia *Public Opinion* (1922) de Lippmann– o desenvolvemento de estudos relativos aos estereotipos étnicos nos Estados Unidos tamén se viu estimulado pola tentativa de superar aqueles prexuízos e discriminacións “raciais” que lastraban a convivencia na multicultural sociedade estadounidense do primeiro terzo do século XX.

Con ánimo, xa que logo, de entender a lóxica que domina e define as relacións intergrupais así como os diferentes conflitos sociais, é neste contexto onde comezarán a aparecer os primeiros experimentos empíricos verbo dos prexuízos e dos estereotipos étnicos, sobresaíndo entre eles o célebre estudo que Katz e Braly levaron a cabo en 1933 e que posteriormente analizarían en *Racial Stereotypes of one hundred College Students*. Traballos como o de Katz e Braly non só sentaron as bases de futuras investigacións neste eido, senón que, se callar por primeira vez, lograron visibilizar o papel preponderante que a categorización étnica cobraba nas relacións intergrupais así como a identidade grupal, nun plano mesmo superior a de categorías como a relixión, o status económico ou a orientación sexual.

Paralelamente, tamén desde o primeiro terzo do século XX, o mundo académico deu mostras dun crecente interese polas raíces históricas e antropolóxicas que rodean a xénese dos prexuízos e dos estereotipos, especialmente sobre aqueles ligados a certos grupos étnicos e/ou nacionais tradicionalmente estigmatizados ou discriminados. Así, obras como *The negro in Greek and Roman civilization; a study of the Ethiopian type* (Nova York, 1929) de Maynard Hadley Beardsley, onde se analizaba o estereotipo das poboacións

subsaharianas nos textos clásicos grecolatinos así como a pervivencia parcial desta imaxe na “cultura occidental”, contribuíron a descubrir –ou redescubrir– non só a lonxevidade de certos estereotipos étnicos mais tamén a salientar o valor dos estudos literarios, lingüísticos e humanísticos no estudo do fenómeno estereotípico.

Concibidos, xa que logo, como constructos cognitivos de carácter universal e atemporal, dentro dun focamento máis antropolóxico do que puramente psicosocial, axiña os estereotipos étnicos comezaron a ser obxecto de estudo a través das diversas manifestacións culturais, lingüísticas e artísticas do ser humano. Porén, de entre todas elas, será a literatura a que ofrezca resultados máis satisfactorios, revelándose como a máis completa expresión cultural sobre a que os diferentes grupos e sociedades humanas transmitiron –e en moitos casos, perpetuaron– os seus valores, creencias, comportamentos, mitos e ideoloxías, tal e como lembra Gray (1998: 117) ao tratar a *Memorabilia* de Xenofonte. Non pode resultar sorprendente, por tanto, que as máis antigas referencias estereotípicas coincidan coas primeiras manifestacións literarias da Antigüidade, tales como a sumeria *Epopéa de Gilgamesh*, escrita en Mesopotamia cara ao ano 2100 a.C. Nesta xa resulta posíbel discernir, con extraordinaria claridade, boa parte dos estereotipos que, en certa medida, sobreviven aínda no seo de sociedades actuais, especialmente aqueles relacionados co xénero e os seus roles estereotipados. Así, na *Epopéa de Gilgamesh* o estereotipo masculino resulta especialmente positivo, idealizando no home “capacities for loyalty, devotion, and self-sacrifice” (Hammond & Jablow 1997: 282) ao tempo que enfatiza unha suposta habelencia masculina para afrontar causas nobres e loitar por elas. En troques, dun xeito antitético, nesta epopea mesopotámica a imaxe da muller adquire un cariz eminentemente negativo, destacando non só a pretendida incapacidade desta para acadar unha amizade leal mais tamén a intranscendencia dos seus obxectivos vitais: labores domésticos no caso das mulleres casadas e rivalidade pola atención dos homes durante o celibato.

No entanto, e para alén dos diferentes roles de xénero atribuídos a homes e mulleres, na Mesopotamia do II milenio a.C tamén se documentan estereotipos étnicos ben definidos, especialmente sobre exogrupos que no plano lingüístico, económico e político eran considerados “estranxeiros”, aparecendo “referencias despreciativas sobre los que eran juzgados como enemigos” (Rovira 2013: 95), tal e como ten sinalado Rovira (véxase 2013: 95-102) ao tratar sobre a construción do inimigo político durante o reinado de Zúmrî-Lîm en Mari (1775-1762 a.C). Así, é desde as grandes urbes mesopotámicas –lugar de creación do ciclo épico de Gilgamesh– onde se rexistran xuízos especialmente negativos contra aqueles pobos que habitaban a periferia da Baixa Mesopotamia, caso dos amorreos ou os

gutis, descritos como hordas nómades de bárbaros atrasados cando non de salvaxes de condición bestial. A conceptualización destes, de calquera xeito, contrastaba fortemente coa imaxe que as propias xentes baixomesopotámicas tiñan de si mesmas como pobos refinados, sofisticados e civilizados para alén de moral e culturalmente superiores (Cooper 1983; *ap.* Chase-Dunn & Lerro 2016: 175). Aínda no contexto xeográfico do Oriente Medio, os textos bíblicos da tradición xudeu-cristiá non deixan de reflectir este mesmo favoritismo endogrupal perante diversos exogrupos étnicos, tales como os exipcios e os canaanitas, entre outros (Krämer 2011: 3).

Tampouco nos testemuños escritos e artísticos do Antigo Exipto resulta difícil achar alusións desprezativas sobre certos exogrupos étnicos, especialmente daqueles que non compartían unha filiación lingüística propiamente exipcia e/ou cuxo carácter limítrofe ou foráneo os identificaba como unha ameaza potencial para o Estado exipcio. Non sorprende así, a habitual atribución de termos pexorativos a grupos como os “viles” e “mesquiños” nubios (Bianchi 2004: 4), así como a xudeus e a outras poboacións levantinas. Aínda nun marco xeográfico ben distante do Crecente Fértil como foi a China da dinastía Han, tamén achamos xuízos semellantes sobre determinados grupos étnicos, singularmente sobre aqueles que usaban “different languages and socio-cultural practices which were difficult for the Han Chinese to understand” (Koon San 2014: 126), denominados xenericamente como “hu”, é dicir, “os inintelixíbeis”. Mais, para alén da diverxencia lingüística, a identificación e tipificación dos “hu” tamén integraba consideracións xeopolíticas, sendo “used by the Chinese to refer to northern and western non-Han Chinese ethnic groups”, isto é, sobre grupos humanos que, se ben mantiñan unha vida maiormente nómade, vivían ao norte da Gran Muralla e eran, polo xeral, xulgados de “incivilizados”.

No caso da Grecia antiga, xa desde o século VIII a.C resulta posíbel achar na literatura arcaica mencións de carácter estereotípico, así como ideas xeneralizadas sobre exogrupos étnicos non-gregos. Así, como subliña Skinner, é en obras como a de Arquíloco (VII a.C) e Homero onde se fan patentes certas asociacións estereotípicas referidas a Asia como “criadora de ovellas”, á norteña tribo dos Abioi, descritos como “nobres muxidores que viven do leite” ou aos “anudados tracios” (véxase Skinner 2012: 118ss.). Estas referencias e epítetos, malia non manifestaren en todos os casos un carácter denigratorio ou pexorativo do “bárbaro” (βάρβαρος) –entendido como individuo étnica e lingüisticamente non-grego–, delatan un nítido favoritismo endogrupal na sociedade grega, visíbel nos louvores que, sobre os propios helenos, dedicaron escritores do período arcaico e clásico como Xenófanes ou Focílides (Laforse 2013: 575).

Con todo, a tensión político-bélica a que estivo exposto o mundo grego no século V a.C provocaría un cambio de visión na literatura helénica respecto a outros grupos étnicos non-gregos, especialmente no que atinxe ao estereotipo dos persas de época aqueménida. Así, como sinala Sassi (2001: 20), a resistencia –e vitoria– do mundo helénico, política e militarmente liderado por Esparta e Atenas, contra o Imperio persa durante as guerras médicas (século V a.C) non só foi decisivo á hora de fortalecer unha identidade grega cohesionada mais tamén o desenvolvemento dun acusado etnocentrismo que acabará arraigando no imaxinario grego a idea dunha superioridade racial. Esta ideoloxía terá por consecuencia un desprezo social e estereotípico dos exogrupos non-gregos, adquirindo o exónimo “bárbaros” (βάρβαροι) connotacións pexorativas, estendidas tanto sobre “old and brilliant civilizations such as the Persians and the Egyptians, as well as such «wild primitive tribes» as the Thracians and Sicilians” (Calloway-Thomas 2010: 30).

Coetáneos ás guerras médicas, é a través de autores como Esquilo e, entre outros, moi especialmente Heródoto, cando se comeza a reflectir un estereotipo especialmente danoso sobre aqueles exogrupos non-gregos, é dicir, sobre os estranxeiros ou “bárbaros”, pobos, en definitiva, lingüisticamente non helénicos. Xa en obras como a esquiliana *Os Persas* ou nas herodotianas *Historias* resulta posíbel achar xuízos de valor especialmente negativos sobre os habitantes de Medio Oriente –en especial sobre os persas–, descritos como individuos luxuriosos, febles, efeminados, despóticos, corruptos e decadentes (Gorman & Barret 2014: 95-108), do mesmo xeito que os exipcios eran cualificados como místicos, e os fenicios e cartaxineses, malia seren valorados en certas habilidades, eran acusados de “cruelty, dishonesty, and greed” (Bar-Kochva 2010: 233). Malia súa coincidente negatividade, esta visión difería, porén, do estereotipo creado sobre pobos que habitaban ao norte da Grecia antiga, tales como celtas ou tracios, reputados como audaces e varudos á vez que salvaxes e incultos (Williams 2012: 99).

En séculos posteriores resulta frecuente achar referencias literarias aos grupos étnicos non-gregos: así, o ateniense Isócrates referíase ao despotismo natural dos pobos asiáticos en *Panegyricus* (Rhodes 2013: 116), mentres Xenofonte de Éfeso presentaba Fenicia como unha “terra bárbara” chea de “piratas lascivos” na súa novela *Un conto éfeso* (Jipp 2013: 41). Eurípides, pola súa parte, atribuíu a todos os estranxeiros ou “bárbaros” unha natureza covarde, traizoeira e incivilizada, así como unha inferioridade moral respecto dos gregos (*ibidem*).

Este tipo de consideracións estereotipadas tamén se poden visualizar na obra de célebres filósofos helenos como Platón, quen cualificaba aos celtas,

persas, cartaxineses, iberos e tracios como “xentes belicosas” (Isaac 2004: 411) nun ton tan despectivo a como o facía, entre outros, Aristóteles ao se referir aos “bárbaros” como seres humanos que, por teren nacido en condicións naturais (orografía, clima etc.) alleas a Grecia, eran considerados de natureza inferior aos homes gregos dun xeito análogo a outros grupos especialmente desvalorizados na sociedade antiga Grecia, tales como os escravos ou as mulleres.

Posterior no tempo, aínda que desenvolvida nun marco xeográfico e cultural próximo, ao igual que a grega, a literatura latina constitúe unha fonte inesgotábel de referencias estereotípicas –ás máis das veces negativas e pexorativas– sobre un amplísimo número de grupos étnicos desde o norte de Britania até o Golfo Pérsico, evidenciando, as máis das veces, as diferentes relacións político-culturais destes con Roma. Como lembra Herring (2009: 131), en boa medida, o ideario romano elaborou e recolleu a noción de “bárbaro” a partir do universo cultural helénico. No entanto, a diferenza da antiga Grecia, onde o vocábulo *bárbaro* designaba orixinalmente a todos aqueles individuos ou etnias de fala non-grega, en Roma esta designación acabou estendéndose a todo pobo alleo á autoridade romana ou cuxa integración resultaba especialmente dificultosa para esta. Mais, para alén do propio termo e a súa relación coa idea de exogrupo lingüístico ou político, en certo grao Roma tamén había incorporar o etnocentrismo, tan presente na sociedade e literatura grega, á conceptualización dos “bárbaros”, entendidos como hordas salvaxes, incultas e violentas que habitaban as afastadas terras alén do *limes* e, xa que logo, do “mundo civilizado” concibido polos romanos.

A este respecto, autores como Law (2014: 6) ou Isaac (véxase 2004) conciben esta denigración estereotípica transmitida pola literatura romana –e grega– como unha verdadeira expresión de protorracismo ou supremacismo cultural. Este, en calquera caso, serviría de soporte ideolóxico destinado a se converter nun instrumento lexitimador que xustificase o sometemento político e económico doutros pobos “incivilizados” e onde, ás máis das veces, non faltaron referencias a teorías como o determinismo biolóxico ou xeográfico. Así, na literatura romana sucédense as constantes referencias sobre pobos do Mediterráneo oriental que gardan certa coherencia cos estereotipos utilizados na antiga Grecia, sendo tanto máis negativos na medida en que estes pobos mostraran maiores reticencias ao seu sometemento ou cando protagonizaban actos de rebelión e/ou desobediencia contra o poder romano. Non sorprende, por tanto, achar entre algúns literatos romanos como Lucano, Tácito, Séneca ou Casio Dión referencias paródicas e ridiculizadas dos exipcios tras a súa anexión ao imperio, como xentes “decadent, mercenary, effeminate, superstitious, treacherous, and servile” (Tracy 2014: 6). Este retrato, en calquera caso, resultaba

por todo análogo a doutros exogrupos naturais de Oriente Próximo como os fenicios e os sirios, considerados traizoeiros, perversos, lascivos, epicúreos, servís e efeminados, ou dos xudeus acusados de covardía e de teren nacido para a escravitude (Isaac 2004: 482).

Desde esta perspectiva, o uso do exónimo *bárbaros* na sociedade e imaxinario romano non se limitou ás periféricas e afastadas sociedades de Asia, Exipto ou norte de Europa, mais tamén, a pesar da súa proximidade cultural e xeográfica, ás poboacións gregas ou helénicas, en tanto que exogrupo étnico e lingüístico foráneo. Aínda que, como boa parte da sociedade romana, plumas como as de Catón, Cicerón ou Plinio o Vello se referiron en moitos casos ao prestixio que a cultura helena gozaba entre os romanos, os gregos non deixaron de seren vistos polos primeiros –especialmente durante as guerras macedónicas (214-148 a.C)– como “degenerate and morally inferior” (Isaac 2004: 497), para alén de arrogantes, inconstantes, desleais, febles, arteiros e efeminados. Paradoxalmente estes atributos, como sinala Isaac, xa foran ben populares na Grecia clásica á hora de describir os persas (2004: 405).

No caso das poboacións “bárbaras” da Europa setentrional –nomeadamente celtas e xermanos–, ao igual que aconteceu no caso grego, a visión dos literatos romanos, así como da propia sociedade romana, mostrouse, malia as singularidades e os matices, igualmente denigrativa e desfavorecedora. Situados ao norte da Península Itálica, debido á súa condición limítrofe e á constante ameaza que estes representaron secularmente para a sobrevivencia de Roma, como sinala Gruen (2012: 142), os pobos célticos personificaron, especialmente durante o século II a.C, a imaxe arquetípica do salvaxe inmoral, tal e como pode verse na descrición que Polibio (ca. 200-ca. 118 a.C) dedicaba aos galos nas súas *Historiae*, cualificándoos de cobizosos, desleais, bebedores, litixiosos, aínda que audaces na guerra e dignos rivais. Con todo, a extrema negatividade desta imaxe mudará progresivamente, conforme as lexións impoñan o dominio romano ao longo da Galia e as diferentes tribos célticas deixen de seren consideradas rivais político-militares. Será logo, neste novo escenario, tal e como indica Cunliffe (2011: 195), cando a través de autores como Estrabón, Diodoro Sículo e Ateneo de Naucratis “the old stereotype of the Celt as «Other» began subtly to change”. Así, e malia seren xulgados aínda de rústicos e bastos, apenas pasado un século da implantación da *pax romana* o estereotipo dos descendentes daqueles pobos, tanto na Galia como na Iberia, comezará a se desprender da súa crimosidade, de xeito que o “celta” pasará entón a ser visto no Imperio como un honorábel e digno loitador cuxa rusticidade o mantiña incorrupto dos vicios da civilización –entendida baixo parámetros romanos–,

converténdose así, no ideario romano, nun agreste pero produtivo cidadán, isto é, nun “salvaxe nobre” (*ibidem*).

Gardando estreitas similitudes co caso céltico, tamén as tribos xermánicas do centro e norte de Europa sufriron no ideario cultural romano dunha caracterización pexorativa que os representaba as máis das veces como sociedades subdesenvolvidas e violentas, sen apenas educación ou autocontrol, aínda que si afoutas e ousadas. Se ben que as similitudes culturais cos pobos célticos resultan obvias, a historia das relacións romano-xermánicas, e xa que logo o estereotipo creado arredor deles, foi marcado, en gran medida, pola incapacidade do poder romano para someter a estes pobos alén do Rhin, na denominada *Germania Magna*, así como polas habituais incursións destes alén do *limes*.

Sen dúbida, a caracterización máis célebre e paradigmática transmitida pola literatura latina sobre os xermanos aparece reflectida en *Germania* (98 d.C). Obra do historiador e senador romano Publio Cornelio Tácito, en *Germania* concédese un carácter étnico común aos pobos xermánicos, descritos como “brave, warlike, chaste and obsessed with honour, but impetuous, undisciplined, quarrelsome, lazy, drunken and greedy” (McKinnell 2005: 47), representando para Isaac “the best example to be found anywhere in ancient literature of a full integration of proto-racist stereotypes and imperialist ideology” (2017: 195).

A pesar de que a emerxencia de numerosos *regna* xermánicos e o colapso final do Imperio romano de Occidente no século V explican a desaparición dunha literatura nomeadamente romanocéntrica, na Idade Media gran parte do legado ideolóxico –e propagandístico– de Roma perduraría a través da obra de numerosos eruditos cristiáns (véxase Moreno Resano 2009). Deste modo, e pese á ruptura das relacións centro-periferia que soportaba a propia dicotomía identitaria romanos-bárbaros creada desde a propia Roma, nos inicios da Idade Media asistimos á reconfiguración de identidades e valores, así como dun imaxinario estereotípico determinado non só pola vixencia na caracterización de certas identidades preexistentes mais tamén polo xurdimento de novos grupos humanos sobre os que se atribuirán certos trazos estereotípicos, dependentes, en calquera caso, das relacións con outros grupos xeográficamente máis próximos. Como en séculos anteriores, de novo a literatura converterase no vehículo de expresión destes estereotipos nados ao abeiro do novo contexto medieval. Así, na literatura latina franca –creada na antiga Galia romana– resulta posíbel achar numerosas referencias a estereotipos étnicos vixentes entón, tal como se observan no *carmen* laudatorio composto polo poeta Venancio Fortunato (ca. 536-610) en honra do futuro conde de *Burdigala*, Galactorio. Esta peza onde o poeta “expresa su deseo de que Galactorio llegue a empuñar las armas ducales



para que pudiera defender las fronteras de la patria y las ciudades y que infunda miedo al pueblo cántabro y tema sus armas el pueblo nómada vascón” (*vasco uagus*)”, dá boa conta dos prexuízos romanos e/ou francos sobre estes grupos étnicos, rebeldes ao dominio franco como visigodo, amosando unha “deliberada distorsión de la imagen del bárbaro con fines propagandísticos” (Moreno Resano 2009: 274).

Na literatura latina ibérica xurdida ao abeiro da monarquía visigoda, tamén resultou corrente a estereotipación negativa daqueles grupos étnicos e/ou nacionais que rivalizaron cos intereses do Estado hispano-visigodo. Así se observa, por exemplo na obra de Isidoro de Sevilla (560-636), onde o hispalense, sempre favorábel aos intereses da autoridade toledana, dedica aos pobos centroeuropeos asentados na Península Ibérica (suevos, alanos ou vándalos) numerosas referencias pexorativas, xulgándoos, polo común, de “bárbaros” (Arce 2013: 124). Esta “barbarización” pretendía, en gran medida, lexitimar o expansionismo visigodo ao sur dos Pirineos, e que no caso dos suevos levaría ao hispalense a redactar a *Historia suevorum*, obra que “en certo modo, se escribiu para justificar las campañas de Leovigildo y sus victorias sobre ellos” (Arce 2013: 127).

En realidade, resultan innumerábeis as referencias a estereotipos étnicos e/ou nacionais, transmitidas ao longo da literatura medieval europea. Especialmente coñecidas son as imaxes negativas con que os escritores ingleses medievais –especialmente desde o século XII– describiron aos seus veciños “célticos”, conceptualizando aos galeses, escoceses e irlandeses como “monstrous peoples that limned the margins of their kingdom” (Cohen 2016: 35). Esta hostilidade, en calquera caso, debeu resultar recíproca e antiga a teor das palabras de Beda o Venerábel (672-735) cando lembraba como os nativos britanos se referían aos saxóns baixo a denominación de *Garmani*, é dicir, como “homes belicosos” (Robert Rix 2014: 137). Pola súa parte, e malia compartiren con eles a hostilidade contra escoceses, galeses e irlandeses, os conquistadores normandos adoitaban xulgar aos ingleses de “gluttons and drunks” (Thomas, 2008: 110), do mesmo xeito que na Francia dos séculos XI e XII era habitual considerar os bretóns como bárbaros iracundos, incestuosos, ordinarios, insolentes e anárquicos (Smith, 2006: 204).

Unha das mellores mostras de como as referencias aos estereotipos étnicos deberon resultar moi recorrentes na sociedade europea medieval aparece no *Alexandreis, sive Gesta Alexandri Magni* de Gautier de Châtillon (1135-1201). É esta unha obra en que o autor francés ofrece unha boa mostra de preferencia endogrupal á vez que desdén por certos exogrupos étnicos, facéndose eco da “sabedoría dos franceses, a sede dos ingleses, a estupidez dos bretóns e a

arrogancia dos normandos” (ap. Weeda 2010: 123). Este xuízo matizado, debía resultar común na Francia do século XII a xulgar polas palabras do tamén galo Jacques de Vitry (ca. 1179-1240) na súa *Historia Occidentalis* ao detallar unha lista de estereotipos étnicos sobre diferentes pobos do centro e norte de Europa, censurando –entre outros– a arrogancia dos franceses, a malicia dos lombardos, a violencia dos romanos, a brutalidade dos borgoñóns e a alcohofilia dos ingleses (Vitry 1972: 92):

anglicos potatores et caudatos affirmantes, francigenas superbos, molles et muliebriter compositos asserentes, teutonicos furibundos et in conviviis suis obscenos dicebant, normanos autem inanes et gloriosis, pictavos proditores et fortune amicos. Hos autem qui de Burgundia erant brutos et stultos reputabant. Britones autem, leves et vagos iudicantes, Arturi mortem fréquenter eis obiciebant. Lombardos avaros, malitiosos et imbelles: romanos seditiosos, violentos et manus rodentes; siculos tyrannos et crudeles; brabantios viros sanguinum, incendiarios, rutados et raptores; flandrenses superfluos, pródigos, comessionibus deditos, et more butyri molles et remissos, appellabant. Et propter huiusmodi conuitia, de verbis fréquenter ad verbera procedebant.

A pesar da súa presenza desde os propios inicios da literatura, as referencias estereotípicas e a demonización do Outro resultaron, como sinalou McJannet (1999: 236), especialmente prolíficas na Europa renacentista, cando “western Christian writers sometimes represented all alien cultures (including each others’) with the same repertoire of negative stereotypes: cruelty, deceit, sensuality, lawlessness, and so on”. En certas áreas xeográficas, tales como a Península Ibérica, a islamofobia e o antisemitismo herdados do pasado medieval intensificáronse, dando paso a unha demonización estereotípica destes grupos que posteriormente serviu de base ideolóxica para políticas discriminatorias cando non de corte xenocida. No entanto, e para alén da tradicional –e mutua– aversión que entre cristiáns, musulmáns e xudeus –considerados estes últimos como seres heréticos, sodomitas e demoníacos por Bernardino de Siena (Caferro 2010: 197), non cabe dúbida de que, en calquera estudo sobre estereotipos nacionais, o Renacemento ocupa un lugar especial (Hoesenlaars 1997: 85).

A singular relevancia acadada polos esterereotipos nacionais no imaxinario e literatura europeas durante esta etapa explícase principalmente a través de sucesos social e politicamente desestabilizadores, así como os avances tecnolóxicos que difundiron –e axudaron a exacerbar– certos estereotipos étnicos e/ou nacionais determinados polo odio a o Outro. Dunha banda, e para alén da irrupción da Reforma protestante e as guerras de relixión que sacudiron a Europa renacentista, nesta radicalización estereotípica, sen dúbida tivo un impacto determinante a constitución de extensas monarquías intercontinentais que adquiriran un auténtico carácter multiétnico. Doutra parte, o

desenvolvimento da imprensa e das ideas humanistas favoreceron a interrelación europea como tamén o *boom* literario desde comezos do século XVI, propiciando unha maior circulación de ideas, como tamén de prexuízos e de estereotipos étnicos e/ou nacionais que, en moitos casos, foron utilizados con propósitos políticos.

A este respecto, Hodgen (1964: 180) lémbra-nos a apreciación que sobre os diferentes estereotipos étnicos, nacionais ou xeográficos se tiña no século XV desde voces eruditas como a do escritor alemán Heinrich Cornelius Agrippa en *De incertitudine et vanitate scientiarum* (ca. 1527):

Some Nations are so planted by Heaven, that they appear eminent for the unity and singularity of their Customs. The Scythians were always infamous for Savageness and Cruelty. The Italians were always eminent for their Magnanimity. The Gaules were reproached for Stupidity. The Sicilians were always Subtile. The Asiaticks Luxurious, the Spaniards Jealous, and great Boasters. Besides, several Nations have some particular Marks of distinction, which are the more immediate marks of Heaven; so that a man may easily discern of what Nation such or such stranger may be, by his Voice, Speech, Tone, Designe, Conversation, Diet, Love or Hatred, Anger and Malice, and the like. For who that sees a man marching in more state than a Dung-hill-Cock, in gate like a Fencer, a confident Look, a deep Tone, grave Speech, severe in his Carriage, and tatter'd in Habit, that will not straight judge him to be a German? Do we not know the French by their moderate Gate, effeminate Carriage, smiling Countenance, pleasing Voice, courteous Speech, modest Behaviour, and careless Habit? The Italians we behold more slow in Gate, their Carriage grave, their Countenances varying, of few words, captious in Discourse, in their Behaviour magnificent, and decent in their Habit. In Singing also the Italians bleat, the Spaniards Whine, the Germans Howl, and the French Quaver (Agrippa 1676: 147; *ap.* Hodgen 1964: 180).

Taxonomías similares poden verse tamén en obras de autores modernos europeos como o *Mappa Mundi* (1585) do xeógrafo Gerardus Mercator (1512-1594) ou en *Microcosmus* (1621) do eclesiástico inglés Peter Heylyn (1599-1662):

The *Francons* are simple, blockish, and furious; the *Bavarians* sumptuous, gluttons, and brazen-faced; the *Sweeds* light, bablers and boasters; the *Thuringeans* distrustfull, slovene, and quarrelsome ; the *Saxons* dissemblers, double-hearted, and opinionative; the *Belgians* good horsemen, tender, docible, and delicate; the *Italians* proud, revengeful, and ingenious; the *Spaniard* disdainfull, cautious and greedie; the *Gaules* proper, intemperate, rashheaded; the *Cimbrians* high-minded, seditious, and terrible; the *Saramates* gluttons, proud, and theeves; the *Bohemians* cruell, lovers of novelties, filtchers; the *Illyricks* variable, malicious, and ryotous; the *Pannonians* rude, superstitious; the *Grecians* miserable (Mercator 1585: 42; *ap.* Hodgen 1964: 181).

If we believe the proverbiall speech [...] the Spaniards are said to seeme wise and are fooles; the French to seeme fooles and are wise; the Italians to seeme and be wise; the Portugalls are affirmed neither to be wise, nor so much as to seeme so; and not much different from this the Spaniards have a proverbe, which telleth us that the Portugalls are Pocus y locus, few and foolish (Heylyn 1621; *ap.* Hodgen 1964: 181).

Tampouco cómpre esquecer, como sinala Hoenselaars (1997: 86), o feito de o século XVI representar a gran era da expansión xeográfica, motivo polo que se acelerará e ampliará o uso –e creación– de estereotipos nacionais e/ou étnicos para categorizar aos novos grupos e identidades aparecidas coa experiencia colonial. Así, será neste período cando se asista a todo un aparato lexitimador da conquista, perfectamente exemplificado, entre outros, na figura de Juan Ginés de Sepúlveda a través de obras como *Apologia pro libro de iustis belli causis* (Roma, 1550), onde se pretendía xustificar a conquista bélica e a explotación dos nativos por parte da coroa de Castela, fundamentándose non só na consideración destes como “seres inferiores” faltos de razón e cultura, mais tamén no pretexto que facía da colonización unha misión evanxelizadora, destinada a erradicar toda práctica idólatra a fin de garantir a súa salvación divina dos nativos (cfr. Gómez-Muller 1997: 6-10). Estas teses, malia seren matizadas ou inclusive rexeitadas por certos eruditos, gozaron dunha longa vixencia nun ideario popular europeo que consideraba as poboacións indíxenas da África subsahariana e de América como seres salvaxes, biolóxicos e moralmente inferiores, e xa que logo nacidas para a escravitude (Gómez-Muller 1997: 10):

El discurso elaborado por Sepúlveda en torno a esta representación negativa de la alteridad cumplió, en su época, una función de legitimación a nivel atropológico, cósmico y ontológico de la exclusión social, económica y política del hombre no-europeo. [...] Se trataba de justificar tanto el empleo de la violencia como medio de evangelización como la reducción a la esclavitud de los indígenas.

A diferenza dos nativos americanos e subsaharianos e mais de certas minorías desfavorecidas, o uso literario dos estereotipos étnicos en Europa foi eminentemente bidireccional, existindo correntes literarias tan panexíricas dos valores étnicos e/ou nacionais como satirizantes do Outro. Como lembra (Mullett 2014: 113), este cruzamento de descualificacións mutuas obsérvase, por exemplo, nas acusacións de lascivia, envexa e corrupción que certos humanistas xermanos como Conrad Celtis (1459-1508) imputaron aos “italianos” e que aínda sería reiterada por numerosos literatos franceses, como o parisino Henri Estienne en *Apologie pour Herodote* (1595) e en *Discours merveilleux* (1575) ao atribuír aos itálicos o don do engano e o disimulo, non sen deixar de os cualificar como impíos e crueis á vez que servís (Heller 2003: 179).

En termos similares, tamén os “alemáns” foron obxecto de escarnio tanto na literatura italiana como na española, onde as máis das veces se tratou aos centroeuropeos como pobos “bárbaros” (Stagl 2012: 103; Herrero García 1966 [1928]: 509-520), incultos, sucios, moralmente inferiores, alcohófilos e comellóns. Pola súa banda, entre as diferentes poboacións xermanófonas tamén debeu resultar habitual a estereotipación negativa mutua, tal e como se observa

en *Omnium gentium mores*, onde Johann Boemus (1485-1535) repasaba as singularidades tópicas atribuídas aos diferentes territorios da xeografía centroeuropea, de modo que, en opinión de Boemus, os bohemios e os saxóns destacaban, respectivamente, pola súa afamada herexía e excesiva alcofolia, mentres que os bávaros o facían polo seu servilismo e os habitantes de Rheine eran xulgados de galdrumeiros, por citar apenas algúns destes estereotipos (Harris 2001: 400).

Dun xeito por todo análogo, na literatura inglesa moderna atópanse gran parte deste tipo de referencias a outros exogrupos étnicos e/ou nacionais tal como sinala Blanc, quen recorda como en *An Itinerary* (1617), o inglés Fynes Moryson (1566-1630) se facía eco da fama alcofílica dos alemáns comparándoa coa idiosincrasia de italianos e turcos nos seguintes termos (*ap.* Blanc 2005: 30):

For fleshly lusts, the very Turks (whose carnal religion alloweth them) are not so much transported therewith, as the Italians are (in their restraint of civil laws and the dreadful law of God). A man of these Northerly parts can hardly believe without the testimony of his own eyes and ears, how chastity is laughed at among them.

Precisamente, os turcos –a consecuencia do seu credo musulmán e da constante desconfianza con que o Imperio Otomano era visto polos estados europeos modernos– constituirían outro dos grupos étnicos máis amplamente denigrados na literatura europea moderna. Así o apunta Tekin (2010: 32) lembrando a deostada figura do “turco” en obras tales como a francesa *Pantagruel* (1532) de François Rabelais, onde non só se atribuíu un carácter bestial e salvaxe a estes, senón que mesmo eran acusados de seren antropófagos e diabólicos para alén de “cans traidores”. Este retrato demonizado non difería moito do estereotipo que lles era atribuído pola literatura italiana desde o século XIV, e que vía no turco a perfecta antítese dos “civilizados cristiáns” dun xeito similar á que nos remiten obras como a shakespeariana *Othello* (ca. 1603), onde se lles atribúe toda unha lista de immoralidades: “aggression, lust, suspicion, murderous conspiracy, sudden cruelty masquerading as justice” así como unha “merciless violence” que nunca deixa de ser presentada en oposición á caridade cristiá (Vitkus 2000: 2).

No entanto, e para alén dos estereotipos negativos adscritos a turcos e outros pobos musulmáns do Mediterráneo occidental, en obras inglesas como o propio *Othello* tamén resulta posíbel achar, entre outros, unha sutil –e negativa– referencia ao estereotipo do “español” a través do personaxe vil e taimado do fidalgo ibérico, figura inspirada na imaxe do “español malvado de la tradición popular inglesa” (López de Abiada & López Bernasocchi 2007: 129). En realidade, o estereotipo inglés do “español” –un concepto ambiguo e pouco definido, sinónimo ás veces de castelán, cando non de “ibérico” ou súbdito peninsular dos

Habsburgo casteláns— xa resulta visíbel noutras obras de William Shakespeare (1564-1616), tales como *The Merchant of Venice*, onde se alude á soberbia e escasa intelixencia atribuída ao carácter dos “españois” (Blanc 2005: 35). En opinión de Marín Ruíz (2014: 58-61), esta desprezativa visión dos “españois” en Inglaterra posuía unhas raíces máis políticas do que propiamente culturais, agudizándose a súa negatividade conforme se intensificaba o conflito bélico anglo-hispano (1585-1604) e modelándose consecuentemente a un retrato baseado na violencia e no fanatismo relixioso, visíbel, entre outros, en *A joyful new ballad declaring the happy obtaining of the great Galleazzo* (London, 1588), do poeta inglés Thomas Deloney (ap. Carlton 2011: 42):

Our pleasant country,  
So fruitful and so fair,  
They do intend by deadly war;  
to make both poor and bare;  
Our towns and cities,  
to rack and sack likewise,  
To kill and murder man and wife,  
as malice doth arise.  
And to deflower  
our virgins in our sight.

Como lembra Marín Ruíz, “al margen de los panfletos propagandísticos que denigraban la imagen de los españoles y que proliferaron a lo largo de los siglos XVI y XVII” (2014: 59), a tradución de obras españolas en Inglaterra, así como toda unha corrente literaria destes séculos, con títulos como *The Alchemist* (1612), *Game of Chess* (1624) ou *The New Inn* (1631), contribuíron a fixar no imaxinario inglés un estereotipo dos pobos “españois” marcado pola “arrogancia, el orgullo, la venganza, la doblez y la traición”. Esta imaxe acabaría cristalizando na literatura inglesa a través da creación de certos personaxes “españois” como o desapiadado conquistador, o fanático inquisidor e, en especial, o fatuo fidalgo castelán, síntese dos “aspectos más deplorables de la sociedad española y que se caracterizada por su falta de escrúpulos, vengativo, cruel, servil con lo que son más fuertes que él y despiadado con los más débiles” (Marín Ruíz 2014: 60).

Coincidente en gran parte coa visión inglesa, no caso francés, a intervención de Filipe II de Habsburgo nas guerras de relixión (1562-1598) mais o ascenso ao trono francés de Henrique IV en 1589 son considerados tradicionalmente como o principal desencadeante dun “sentiment anti-espagnol généralisé [que] a dominé les dernières années du XVIe siècle et la première moitié du XVIIe” (Bareau 1970: 728). Desde entón comezarían a aparecer en Francia obras como a célebre *Coppie de l’anti-Espagnol* (París, 1590), onde se facía fincapé na natureza sanguinaria, arrogante, preguiceira, fanática, luxuriosa

e impura<sup>3</sup> dos “españois”, así como toda unha corrente antiespañola que se deixa notar, como lembra Miranda Torres (2010: 79), “en publicaciones como *La Sátira Menipea*, *Le Mercure Français*, *La Chronologie Septennaire* y en obras literarias como *Memorias* (1665), *Historia sis temporis* (1620), *Le Chevalier française* (1606), *El hermafrodita de este tiempo* (1611), *El espejo del tiempo pasado* (1625), *Tratado de las usurpaciones de los reyes españoles sobre la Corona de Francia desde Carlos VII* (1634) o *El laberinto de la liga* (1635)”.

Verbo desta pexorativa consideración, en opinión de Miranda Torres, se cadra un dos mellores exemplos desta mutua aversión e antipatía entre “franceses” e “españois” se atope na reflexión que o erudito parisino François de La Mothe Le Vayer ofrecía no seu *Discours de la contrarieté d’humeur qui se trouve entre certains nations, et singulierement entre la française et l’espagnole* (1636), reparando no sentido errático das xeneralizacións sobre as que uns e outros incorrían (ap. Miranda Torres 2010: 79):

El francés da miedo a sus niños con los españoles como si se tratara de demonios infernales; el español tiene a los franceses como mendigos igual que a los aguadores de Madrid, los trata de gabachos y creen que sólo han nacido para hacer reír al mundo.

Pola súa parte, na Península Itálica foron numerosos os autores que non agocharon a súa antipatía ibérica, describindo habitualmente aos “españois” como xentes desapiadadas, pérfidas e salvaxes alén de incultas e groseiras (Garcés Blázquez & Vicente Ródenas 2013: 15). Esta reputación e aversión, no entanto, era sobradamente coñecida polos humanistas ibéricos, segundo se deduce das palabras de Antonio de Nebrija na súa *Diuinitio in scribenda historia* (1509) ao revelar “una lucha de intereses entre castellanos y aragoneses-italianos” (Maestre 1995: 143 e 173; ap. Barbolani 2007: 106), así como certa hostilidade contra os “italianos”:

no hubiera sido prudente confiar la fe de la Historia a hombres extraños, y menos a italianos, que de nada son más codiciosos que de gloria. Tienen envidia de la nuestra, no pueden ver que los dominemos, y se han juramentado todos ellos en contra de los extranjeros; a nosotros nos llaman, por desprecio, bárbaros y salvajes.

Aínda que as alusións negativas sobre os peninsulares non resultaron infrecuentes na literatura medieval itálica –especialmente contra os cataláns,

---

<sup>3</sup> “Quoy? Que ces Maranes soyent noz Roys! Nos Princes! Que le Gentil-homme François flechisse souz le commadement Espagnol? Que la France soit adioustee entre les tiltres de ce Roy de Maiorque, de ce demi More, demi-Iuif, demi Sarrazin? [...] quelle indignité, quelle hôte à la France, que ce nouveau venu, ce nouveau Chrestien que nous auõs tiré de l’Al-coran, et de Synagogue, quie sans nous feroit encor Sarrazin ou Iuif, qu’il ait seulement osé penser” (Arnauld 1594: 14-35).

debido á expansión catalano-aragonesa en Sicilia e Sardeña, como recordan Garcés Blázquez & Vicente Ródenas (2013: 14), os comezos da antipatía “antiespañola” así como a inclusión do tema “antiespañol” na literatura italiana proceden, na súa maioría, das intervencións bélicas e as campañas de dominio que os Habsburgo casteláns levaron a cabo en terra itálica. Delas, sen dúbida, serían os saqueos de Prato (1512) e de Roma (1527), efectuados polas tropas de Fernando II de Aragón e Carlos V de Habsburgo respectivamente, os que maiores críticas habían suscitar debido á violencia e aos abusos cometidos polas tropas castelán-aragonesas en terras itálicas (*ibidem* 15).

Esta xenreira tampouco pasou desapercibida entre os propios letrados peninsulares, como demostra a reflexión de Gonzalo Jiménez de Quesada en *El Antijovio* (1567) ao recordar que “sobre todas las naciones contadas y sobre todas las demás que ay derramadas por el mundo, tienen este odio particular que emos dicho contra España los ytalianos” (*ap.* Roca Barea 2016: 181). Este “odio particular” con certeza se traduciría no mundo literario itálico, entre outras vías, mediante a figura literaria do “capitán español” ou do “hidalgo castellano”, converténdose nun dos personaxes cómicos máis recorridos pola *Commedia dell'Arte*. A súa excesiva cerimoniaisidade, incultura e rudeza facían deste tipo literario (Miranda Torres 2010: 70), en definitiva, “un personaje soberbio e insolente, y que a pesar de estar arruinado, utiliza[ba] siempre un lenguaje rimbombante y modales jactanciosos” (Garcés Blázquez & Vicente Ródenas 2013: 11).

Nos territorios xermanófonos, a Reforma luterana (1517) e a posterior guerra de Esmalcalda (1546-1547) terían unha influencia crucial no desenvolvemento dun estereotipo inmoral e paródico dos “españóis”, retratados, entre outros, polo publicista e satirista Johann Fischart (ca. 1545-1591) como criminais sádicos e soberbios para alén de incultos e lascivos (López de Abiada & López Bernasocchi 2007: 108). Sen apenas matices, esta imaxe de “canallas satánicos” espallouse na cultura popular centroeuropea, onde os “españóis” pasaron a ser considerados unha sorte de cristiáns impuros e corrompidos por un pasado islámico e xudaico que, en realidade, non resultaba tan afastado. No caso dos Países Baixos baixo dominio ibérico, este estereotipo partía, en boa medida, das intervencións e abusos dos terzos enviados por Filipe II de Habsburgo ás cidades rebeldes de Zutphen, Naarden e Mechelen, e, de xeito singular, tras os saqueos de Zierikzee, Aalst e Antuerpen (1576), este último con máis de 8.000 mortos. Estes e outros acontecementos que acabarían por “horrorizar a todo el país y hasta incluso a la Europa entera” (De Schepper 1992: 77), darían forma ao retrato do “español” como un ser vil, visión a que o propio Lope de Vega se referirá en *Los españoles en Flandes* (1620), poñendo en boca do flamengo Ariscote unha



síntese da desconfianza e odio coa que a sociedade flamenga observaba aos “españóis”:

Ya vuelven los españoles  
los que haciendo tantos robos  
son de nuestra sangre lobos  
de nuestra patria crisoles

(Sánchez Romeralo, 1989; *ap.* Miranda Torres 2010: 75).

No século XVI a vilanía e a belicosidade semellan ter conformado o principal e máis xenuíno distintivo da imaxe literaria do “español” en Flandres e nos Países Baixos, mais ao longo da seguinte centuria esta acusará numerosas mudanzas. Sen dúbida, a máis destacábel será a parodización do personaxe do cabaleiro español, baseada, en gran medida, no declive político e económico dos Habsburgo ibéricos. Así, o desapiadado personaxe do “español” dará paso unha figura cuxa soberbia e fachenda fica ridiculizada a través da “ostentación y miseria”, tal e como se observa en obras como a satírica *Spaanschen Brabander Jerolimo* (1647) de Gerbrand Adriaensz Bredero (Schepper 1992: 77).

Pola súa parte, ateigada “de referencias a tipos y costumbres de la época” (Teijeiro Fuentes 1996: 223), tampouco a propia literatura española –especialmente a áurea– escatimaría en tópicos e estereotipos de carácter denigrante, satírico e aínda propagandístico sobre aqueles grupos étnicos e/ou nacionais extrapeninsulares como tamén intrapeninsulares. Así, é común achar nas plumas dos literatos españois constantes referencias á imaxe oprobiosa dos franceses –chamados despectivamente “gavachos”–, aos heréticos holandeses, aos bebedores e belicosos alemáns ou aos lascivos turcos (véxase Herrero García 1966), para alén de certos grupos étnicos peninsulares. Dentro do contexto ibérico, debido non só á súa lonxevidade e intensidade, mais tamén á forte aversión que estas producían, sen dúbida destacan na produción literaria española as alusións pexorativas a aquelas minorías étnicas e/ou relixiosas non cristiás, tales como a comunidade xudaica e mourisca ou musulmá, cuxa presenza en territorios como Castela, Valencia, Portugal ou Andalucía, entre outros, resultaba non só especialmente elevada senón inveterada.

Alcumados “marranos” e xulgados, as máis das veces, de sacrílegos, traidores, desleais e avarentos na literatura barroca española (Herrero García 1966 [1928]: 597-640), o antisemitismo ibérico –como boa parte do europeo– afonda as súas raíces no medievo, observándose, entre outros, con plena intensidade en textos emanados da monarquía castelá, como as *Cantigas de Santa María* ou as *Siete Partidas* (ca. 1256-1265), onde se acusaba á comunidade xudaica de exercer prácticas heréticas e mais tamén o rapto, tortura e asasinato de nenos cristiáns (véxase Navarro 2014). A pesar dos decretos de expulsión executados nos reinos ibéricos ao longo dos séculos XV e XVI, como sinalaba

Herrero García, na literatura española moderna “[l]as piezas cortas de carácter antisemita y [de] preocupación especialmente religiosa son innumerables, y, lo que es más significativo, pertenecen a todo tipo de ambientes, desde las composiciones populares a las de gusto universitario” (1966: 601).

Ao igual que a xudía, a comunidade musulmá e mourisca padeceu unha imaxe extremadamente negativa na sociedade cristiá peninsular. Se ben os inicios desta aversión se atopan ineludiblemente ligados á confrontación política herdada do período medieval, con certeza o sometemento do reino nazarita de Granada, como tamén a rebelión das Alpuxarras e as deportacións masivas dos mouriscos granadinos resultaron cruciais na definitiva criminalización e estigmatización deste colectivo. Así, na literatura española áurea resulta frecuente atopar referencias estereotípicas ao mourisco como un criminal, vándalo e herético sanguinario, tal e como se observa en plumas como as de Lope de Vega ou frei Marcos de Guadalajara, non habendo na sociedade peninsular “virtud que les reconocieran ni vicio que no les achacaran” (Herrero García 1966 [1928]: 588-596).

Igualmente estigmatizados se atoparon na literatura española moderna, outras minorías étnicas de orixe extrapeninsular, tales como os xitanos e os denominados “negros” ou “guineos”. Verbo dos primeiros, os literatos españois afeáronlles o seu carácter nómade e foráneo, atribuíndolles non só o don da bruxaría e do furto, mais tamén prácticas inmorais como rapto de nenos e mesmo a antropofaxia (*ibidem* 648). Dos segundos, poboacións subsaharianas chegadas á península ibérica como consecuencia da expansión marítima europea –principalmente portuguesa–, sen dúbida resultaron determinantes na súa imaxe social factores tan diversos como a excentricidade cultural e, especialmente, física, como tamén a súa condición de servo ou escravo. Constituindo, xa que logo, un dos colectivos máis desfavorecidos socialmente, Fra Molinero sinala como “[e]l negro representado en la literatura [española] de los siglos XVI y XVII es una figura de negación de la humanidad” cuxa lingua, corpo e condición social é parodiada, personificando na literatura española “[l]a inferioridad física, moral, intelectual y ontológica” (2014: 11), visíbel en obras como a *Famosa jácara nueva en que se da cuenta y declara el más fiero delito que se ha visto en nuestros tiempo* (1687):

Érase un negro bufón,  
que siempre lo son los negros,  
que en la Corte de Madrid  
era la risa del pueblo.

Este es Francisco Meneses,  
Aquel vailarin moreno,  
Que con vna cuerda, y arco

Era junta de Gallegos (*ap.* Sánchez Alonso 1981: 469).

Para alén da demonización e/ou parodización das comunidades relixiosas non-cristiáns como extrapeninsulares, o certo é que tamén foron outros os grupos humanos como os “italianos, franceses, portugueses, gallegos, [e] vizcaínos”, entre outros, os que acapararon o odio e hostilidade da literatura española moderna, sendo “ridiculizados en linea con el sentimiento xenófobo que subyace a la literatura del Siglo de Oro” (Huerta Calvo 1985: 44). O feito de que, desde o século XVI, a maior parte da literatura española moderna emane de autores oriúndos da capital castelá como ligados ou achegados á corte madrileña explica non só o profundo castelán-centrismo que impregna a literatura do “Siglo de Oro” español –denominación acuñada por primeira vez polo malagueño Luis José Velázquez na súa obra *Orígenes de la poesía castellana* (1754) (Bautista Malillos 1988: 3)– mais tamén a transmisión da particular visión sociopolítica que dos exogrupos étnicos e/ou nacionais se tiña na corte, así como as relacións entre esta e os primeiros.

Verbo do papel xogado polos estereotipos étnicos peninsulares na literatura española moderna, talvez sexa a través de *La tía fingida* (Madrid, 1613) onde Miguel de Cervantes Saavedra achegue unha das máis significativas e sintéticas visións dos diferentes pobos ibéricos, transparentando tanto a predilección por uns como a repulsa por outros a través dunha escala valorativa propia do imaxinario centropeninsular:

los Vizcainos, aunque son pocos, es gente corta de razones; pero si se pican de una muger son largos de bolsa. Los Manchegos son gente avalentonada, de los de Cristo me lleve, y llevan ellos el amor á mojicones. Hay aquí también una masa de Aragoneses, Valencianos y Catalanes; tenlos por gente pulida, olorosa, bien criada y mejor aderezada; mas no los pidas mas, y si mas quieres saber, sábeta, hija, que no saben de burlas: porque son, cuando se enojan con una mujer, algo crueles y no de buenos hígados. A los Castellanos nuevos tenlos por nobles de pensamientos, y que si tienen dan, y por lo ménos, si no dan no piden. Los Estremeños tienen de todo, como boticarios; y son como la alquimia, que si llega á plata lo es, y si á cobre, cobre se queda. Para los Andaluces, hija, hay necesidad de tener quince sentidos, no que cinco: porque son agudos, y perspicaces de ingenios, astutos, sagaces y no nada miserables. Los Gallegos no se colocan en predicamento, porque no son alguien. Los Asturianos son buenos para el sábado, porque siempre traen á casa grosura y mugre. Pues ya los Portugueses, es cosa larga de pintarse sus condiciones y propiedades: porque son gente enjuta de cerebro, cada loco con su tema; mas la de casi todos es que puedes hacer cuenta que el mismo amor vive en ellos envuelto en lacería (Cervantes Saavedra 1838: 595).

Porén, a repulsa, os prexuízos e a estereotipación negativa entre os diferentes pobos ibéricos non semella terse cinguido ao mundo literario, e, en calquera caso, este non constitúe senón que unha manifestación máis –talvez a máis visíbel e completa– da conflitividade social existente entre os diversos

grupos peninsulares. É por tanto neste contexto de desconfianzas e antipatías mutuas onde cobran especial sentido as palabras do escritor castelán Gonzalo Fernández de Oviedo en *La historia general de las Indias* (1535-1549), onde o autor non deixaba de cuestionar a posibilidade de concordia ou concerto dentro do mosaico étnico-lingüístico sobre o que, entón, se cimentaba o novo panorama político peninsular auspiciado polos Habsburgo ibéricos (1535: libro II, cap XIII, fol. XX):

quiẽ concertara al vizcayno con el catalã: ñ son de tan diferẽtes p[ro]juincias y lẽguas: como se avernan el andaluz cõ el valenciano: y el de perpiãan cõ el cordoves: y el aragones conel guipuzcuano: y el gallego cõel castellano (sospechando ñ es portugues) y al asturiano e montañes con el navarro.

A comezos do século XVII esta hostilidade intrapeninsular sinalada por Fernández de Oviedo apenas semella ter remitido –senón incrementado– a teor da impresión que no francés Barthélémy Joly, autor de *Voyage en Espagne* (1603–1604), causara a aversión entre as diferentes “naciones” ibéricas ou “españolas”:

Entre ellos los españoles se devoran, prefiriendo cada uno su provincia a la de su compañero, y haciendo por deseo extremado de singularidad mucha más diferencias de naciones que nosotros en Francia, picándose por ese asunto los unos de los otros y reprochándose el aragonés, el valenciano, catalán, vizcaíno, gallego, portugués los vicios y desgracias de sus provincias; es su conversación ordinaria (ap. Díez Borque, 1975: 65).

No entanto, a diferenza de Fernández de Oviedo, e se cadra debido á súa propia condición extracastelá, Joly non agochará as raíces de cariz político que, na súa opinión, provocaban estes odios, sinalando non só desdén e a “tiranía” que os casteláns –identificado como grupo dominante– exercían sobre o resto de pobos ibéricos mais tamén o rexeitamento e aversión destes cara aos primeiros como o principal factor que explicaba esta tensión entre outros diferentes grupos étnicos peninsulares:

Y si aparece un castellano entre ellos, vedles ya de acuerdo para lanzarse todos juntos sobre él, como dogos cuando ven al lobo. Primeramente, presentándose el dicho castellano, se quejan, a sabiendas de ser tiranizados por ellos, mal tratados en la distribución de los honores y recompensas, tanto civiles como militares, aunque su tierra tenga más valor que la de Castilla y haya engrandecido la corona y adquirido el honor de que ella se envanece en su perjuicio [...] Los castellanos les dicen, al contrario, que ellos recibieron gran honor de verse unidos al señorío de Castilla, que son unos mudables, semibárbaros, ignorantes de lo que les conviene, que se quejan de sus madres, de suerte que pueden decir: *manus eorum contra omnes et omnium adversus eos*, y aun contra ellos mismos, porque los de Castilla la Vieja se prefieren a los castellanos nuevos (ap. Díez Borque, 1975: 65).

Fosen verdadeiramente estas ou outras razóns as responsábeis da intolerancia mutua, os prexuizos e a estereotipación negativa entre estes grupos,

o certo é que as diferentes antoloxías paremiolóxicas dos séculos XV, XVI e XVII, tales como os *Refranes* (1555) de Hernán Núñez ou o *Vokabulario* (1627) de Gonzalo Korreas semellan subscribir estas tensións interétnicas que, a vulgar pola súa natureza popular, se atopaban socialmente aceptadas e ben asentadas no ideario estereotípico centropeninsular. Así achamos, no caso castelán, innumerábeis proverbios e refráns que mostran unha especial xenreira cara a certos exogrupos humanos, tales como os seguintes: “el Frances no es de natura, sino prende al que asegura” (Núñez 1555: fol. 39v), “Bien come el Catalã, si se lo dã” (fol. 19r), “Vizcaíno nescio, tarçon de en medio” (fol. 129r), “asturiano ni mulo, ninguno” (fol. 15v), “Ni perro ni negro ni moço gallego (fol. 81v)” ou “Antes puto que gallego” (1627; *ap.* Herrero García 1966 [1928]: 219).

### 3. A galaicofobia e o estereotipo antigalego na Idade Moderna

Universais e pouco proclives á mudanza, como vimos, os estereotipos étnicos e/ou nacionais posuíron –e seguen a posuír– un relevante papel ao longo de todas as manifestacións culturais da humanidade, con singular presenza na expresión literaria. No caso do bautizado como “Siglo de Oro” español e tras os máis diversos propósitos, a literatura converteuse nun extraordinario vehículo e altofalante de crenzas e valores sociais, así como dun imaxinario colectivo cargado, tamén, dunha intolerancia e prexuízos que se mostraron especialmente hostís fronte a diversos grupos étnicos e/ou relixiosos. Nese sentido, a literatura áurea española, a través dos seus principais expoñentes, conforma un excepcional corpus estereotípico ateigado, en ocasións, de referencias satíricas e menosprezativas marcadas pola obsesión ibérica moderna arredor da “pureza de sangue”, así como por sentimentos xenofóbos, tales como antisemitismo e anticiganismo, sen esquecer a difusión das teses castelán-centristas que, baixo unha perspectiva supremacista, sostiñan a exaltación da lingua e identidade castelás perante o resto de pobos peninsulares, e aínda extrapeninsulares.

Da man destes valores, prexuízos e fobias irán fixándose no imaxinario colectivo ibérico numerosas atribucións desfavorecedoras sobre certos exogrupos peninsulares, orixinándose, deste xeito, estereotipos como o do xudeu avaro e torturador de nenos cristiáns, ou da “bestialidade” do “negro zafio”, ou do necio e intelixíbel “biscaíño”, por citar apenas unha pequena mostra destes estereotipos étnicos contidos na literatura áurea. Porén, de entre este longo elenco de estereotipos asociados a grupos étnicos e/ou relixiosos que conformaron a sociedade moderna peninsular, foi sen dúbida, a imaxe de Galiza e dos seus habitantes a que soportou (e soporta), con inusitada lonxevidade, un dos retratos máis profundamente deformadores e denigrantes.

Como xa o viu Taboada Chivite (1955: 107) verbo deste fenómeno estereotípico, unha das primeiras alusións a esta deostada imaxe sobre o reino de Galiza e dos seus habitantes achámola na panexírica *Descripción del reyno de Galizia* (Mondoñedo, 1550). Redactada polo granadino<sup>4</sup> Bartolomé Sagrario de Molina, cóengo da mitra mindoniense baixo o goberno do bispo castelán Diego de Soto, malia non estar exento de prexuízos contra a idiosincrasia galega<sup>5</sup>, este escribirá no prólogo da súa *Descripción* o que talvez represente un dos primeiros

---

<sup>4</sup> Referímonos neste caso ao reino de Granada, en cuxa xurisdición se atopaba Málaga, cidade natal de Molina.

<sup>5</sup> Cfr. “la ciudad compostela: do esta el glorioso apostol que esto solo bastaua para hablar deste pueblo: el qual es poblado de gente noble y rica: parece estar fundada en lo bueno de castilla: y avn la lengua gallega no permanece aqui mucho” (1551: fol. XXXVIIIr).

alegatos en favor de Galiza. A través del, o autor non só destaca as riquezas e cualidades naturais do reino galego, así como o carácter da súa aristocracia, senón que este tamén revela, explicitamente, e se cadra por primeira vez, a existencia dun sentir especialmente adverso e “burlesco” cara a Galiza e ás súas xentes entre a poboación española cincocentista (1551: ff. Iir-IIv):

No escriuo yo cosas ni de las Indias porque no digan sacadas a caso mas digo en Galizia que de antes deuiera ni soy de culpar pues sabẽ las gentes	de lexos al viẽto, avn no descubiertas, ser todas inciertas, de algun viejo cuento: las cosas que siẽto, hazerse mencion ser de admiracion, muy biẽ lo ñ cuẽto.
---	--

Hablar de galizia alla en otras partes no hable del papa del villanaje pero los buenos pueden do quiera que ay en españa y avn faltas ay fuera	y a quiẽ la sublima, por burla se toma, quiẽ nunca fue a Roma, verdad es que ay grima: y gente mas prima, hazer buena raya: que aqui no lo aya? ñ aqui no se estima.
---	---

Pues ay en galizia mantenimientos que muchos se lleuã sin que enel reyno del qual en ausencia por quiẽ en presencia y ansi es su biuenda que a lexos espanta	sin que se mienta, en tanta abundancia, a flandes, y a frãcia, vna falta se sienta lo malo se cuenta del biẽ no vio nada tan mal creditada y a cerca contenta.
---	---

Por esso galizia aquellos que hablan te deuen tocar para juzgarte no es esto lisonja por mucho que diga ni soy sospechoso ni pido el perdõ	la harta y la plena de ti por detras como sancto thomas de mala o de buena ni a tal cosa suena tus cosas y ladre ñ no eres mi madre, que pidio juan de mena.
---	---

Se ben a denuncia implícita de Molina, non só evidencia a existencia, xa entón, dun sentimento de incompreensión social acusadamente negativo respecto a Galiza –que o autor asocia ao descoñecemento directo da realidade galega, referida como se de “Indias” ou lugares “lexos al viento” se tratase–, o texto tamén proporciona certas referencias sobre a natureza dese prexuízo, tales como unha suposta pobreza do país (“que ay en España, que aqui [en Galiza] no lo aya?”), así como as cualidades das súas xentes, entre as que apenas salva Molina

a “los buenos, y gente mas prima”, en contraposición á xente “baixa” (“del villanaje verdad es que ay grima”).

Apenas cinco anos máis tarde da publicación da *Descripcion del reyno de Galizia*, na obra paremiolóxica *Refranes o Proverbios* (1555) de Hernán Núñez de Toledo, o “Comendador”, compila boa parte do desprezo social aludido polo licenciado Molina a través de refráns populares como “Mete en tu pajar el Gallego, y hazersete ha heredero” (fol. 76r), “Ni perro ni negro ni moço gallego” (fol. 81v), “Paz de Gallego, tẽla por agero” (fol. 93r), “El moço del Gallego, que andaua todo el año descalço y, por vn día, q̃ria matar al çapatero” (fol. 42v), “Somos Gallegos, y no nos entendemos” (fol. 122r), “A Gallego pedidor, Castellano tenedor” (fol. 3v) e “A juezes Galizianos, cõ los pies en las manos” (fol. 4v).

Excepcionais dun punto de vista cuantitativo –superando en número ás dedicadas a calquera outro grupo étnico cristián peninsular– como tamén cualitativo, a diferenza de Molina, quen apenas se refire a “Allá en otras partes” ou a “España”, as referencias paremiolóxicas de Núñez de Toledo permiten situar no mundo castelán ou castelanófono (centro-sur peninsular) o epicentro desta hostilidade social así como dun estereotipo especialmente danoso sobre a colectividade galega. Precisamente unha destas paremias, “Mete en tu pajar el Gallego, y hazersete ha heredero” (fol. 76r), servirá a Gonzalo Korreas para se referir ao estereotipo negativo que a colectividade galega sufría en Castela, recordando no seu *Vokabulario de Refranes i Frases Proverbiales i otras Formulas komunes de la lengua kastellana* (1627) que este se debía a “porke an ganado [mala] opinion algunos mozos gallegos para toda la nazion ke kuando les parece toman lo ke pueden i se pagan de su mano de la soldada i se akoxen” (1627: 128). Máis preciso será Korreas ao glosar a tradicional paremia castelá “Antes puto que gallego”, cuxa *explicatio* desta “matraka kontra gallegos” (1627: 66) non era outra, para este humanista castelán, que o “deskredito” social que sufría a “xente baxa” do reino de Galiza entre os españois.

No que atinxe a este desprezo e “descrédito” que envolveu a deostada imaxe de Galiza na sociedade peninsular do século XVII, talvez sexa na pena de Francisco de Quevedo (1580-1645) en *La España defendida* (1609) onde o escritor madrileño sintetice boa parte dos prexuízos que, peninsulares ou “españoles”, posuían sobre Galiza ao lembrar que “en España misma, solo notare que la tierra, que en España es tenido aun de los mismos españoles en desprecio, por ruda, pobre, barbara i remota, poco faborezida de naturaleza, fea con montes i aspera” (1916 [1609]: 27). Obxectiva ou non, o certo é que a reflexión ofrecida por Quevedo apenas semella afastarse da xenofobia e o desprezo por Galiza que inspirou a non poucas composicións españolas do século XVII, tal como é o caso da gongoriana «O montañas de Galicia», incluída nas súas *Dezimas satíricas*, e



aínda o anónimo “soneto antigalego” (Ruiz de Alarcón 1993: 285) «Pálido sol en cielo encapotado» atribuído comunmente ao mesmo autor:

O montañas de Galicia:  
Cuya (por dezir verdad)  
Espesura es suziedad,  
Cuya maleza es malicia:  
Tal, que ninguno codicia [...].  
(Góngora y Argote 1627: ff. 58v-59r).

Pálido sol en cielo encapotado,  
Mozas rollizas de anchos culiseos,  
Tetas de vacas, piernas de correos,  
Suelo menos barrido que regado  
[...]  
Cuevas profundas, ásperos collados.  
(*ap.* Caramés Martínez 1993: 168).

Tal como sinala Barreiro Barreiro (2008: 99), non foi senón este “menosprecio manifiesto de la misma [Galiza] y de sus gentes por parte de determinados personajes reconocidos de la literatura española del Siglo de Oro (Cervantes, Lope de Vega, Calderón, Tirso de Molina, Salas Barbadillo, Castillo Solórzano, Quevedo, Góngora...)” o que desatou entre o estamento nobiliario galego toda unha corrente apoloxética destinada a enxalzar e reinvidicar, non só o seu papel na historia peninsular, mais tamén a propia Galiza e as súas xentes (Saavedra 2012: 34-38). Neste movemento de reivindicación nacional destacarán, pola súa vehemencia e compromiso, dous membros da máis alta aristocracia galega: o conde de Gondomar, Diego Sarmiento de Acuña (1557-1626) e o VII Conde de Lemos, Pedro Fernández de Castro e Andrade (1560-1622).

O primeiro xa alude, nunha carta enviada a Andrés Prada, secretario do rei Filipe III de Habsburgo, con data de 27 de xaneiro de 1614, a unha anécdota familiar acontecida en presenza de Fernando Ruiz de Castro Osorio e Portugal a través da que resulta posíbel inferir a existencia dun tipo literario galego especialmente gravoso desde décadas atrás (*ap.* Manso Porto 1996: 185):

Y haçiéndose en su presencia una comedia en que se fingía un traidor y decía que era gallego, llamó el marqués después al autor de la farça y le preguntó qué le avía movido a dar aquel aijado a Galiçia.

Mais para alén da propia referencia a un personaxe teatral, a misiva de Gondomar transparenta non só unha censura deste tipo de figuras teatrais mais tamén unha expresa vontade por visibilizar –así como desterrar– este tipo de prexuízos e imaxes estereotipadas que daquela comezaban a popularizarse na produción literaria castelá e tamén portuguesa, tal e como revelan as alusións á

*Monarchia Lusytana* (1597-1609) de Bernardo de Brito, que Sarmiento de Acuña cualifica de “disparate y borrachera” (ap. Manso Porto 1996: 185):

si en mi conçiencia; y para que sea disparate y borrachera lo que diçe fray Bernardo de Brito —y mentira— y como tal, es bien que el libro se recoja y se queme; y si no huviere quien lo pida, yo sólo lo pidiré, que menos dixo el fiscal Juan Graçia de los viscaínos y se lo hiçieron borrar.

Coa finalidade, xa que logo, de combater este estereotipo, cada vez máis popular e denigrante, así como prestixiar e dignificar o reino de Galiza, gabado desde a simple honradez dos seus mendigos até o desinteresado sacrificio e cega lealdade dos seus estamentos máis privilexiados<sup>6</sup>, o conde de Gondomar presentará un retrato do verdadeiro habitante de Galiza como un home “antiquísimamente noble, de clara y limpia sangre, sin ninguna mezcla de judío, moro ni penitenciado, leal sin mancha, firme y religioso, católico y valeroso, savio y prudente con eminencia, aprobado y experimentado en los maiores cargos y ofiçios y más árduos negossios” para finalmente se preguntar “si ay otro reyno que pueda deçir de si estas calidades” (ap. Manso Porto 1996: 188).

Coincidente, en boa medida, co ideario defendido por Sarmiento de Acuña, baixo esta mesma premisa vindicativa presentárase, apenas uns anos máis tarde, *El Búho Gallego con las demás aves de España haciendo cortes* (ca. 1620), obra panexírica que, embora anónima, é atribuída tradicionalmente a Pedro Fernández de Castro, VII Conde de Lemos. Para alén de constituír todo un alegato político contra a marxinação que Galiza sufría no seo da monarquía dos Habsburgo, sendo o único reino peninsular carente de representación (voto) directa nas cortes, o autor de *El Búho Gallego* pretende erixirse como altofalante e voceiro dun reino tan “antiguo, [e] cristianísimo” como odiado e maltratado. A teor deste desprezo, Fernández de Castro aludirá ao estereotipo antigalego, recordando como o grao de hispanofobia que azoutaba a Europa do primeiro cuarto do século XVII apenas resultaba comparábel ao odio e aversión que os españois sentían contra Galiza e os seus habitantes. Unha xenreira española ou “aborrecimiento de los españoles” que, en opinión do autor, non nacía senón da envexa e o desdén con que estes contemplaban o reino de Galiza (ap. Pardo de Guevara Valdés 1997: II, 354):

las ventajas que hace esta provincia a las demás del mundo en templos, valor, riquezas, y en dominio que le tienen los naturales de ella en la mayor parte de todas las demás, de la potestad con que la[s] han señoreado, de la poca

---

<sup>6</sup> Eis as palabras de Diego Sarmiento de Acuña ao referirse a unha anécdota acontecida a Fernando Ruiz de Castro Osorio e Portugal: “Y el marqués de Sarria, visabuelo del conde de Lemos, que oi es, pediéndole limosna un pobre de Galicia delante de muchos le respondió con mucho donaire: “Pues eres gallego, ¿por qué no furtas?”. El pobre debía de tener también buen gusto, y así dicen que respondió: “Ja eu quixera, mais no acho geito”. Buena prueba de la seguridad y confianza, hablar desta manera” (ap. Manso Porto 1996: 187).

estimación que hacen de todas las demás naciones, del valor supremo que todos reconocen en ella; desto, pues, nace, como digo, este aborrecimiento de los españoles por todo este [he]misferio.

Defensora dunha posición provocadoramente resarcidora respecto dun estereotipo que xa a comezos do século XVII era, sen dúbida, pexorativo, lonxe de mitigar este “aborrecimiento” español, a publicación e divulgación de *El Búho Gallego* (ca. 1620) resultaría amplamente censurada por boa parte da intelectualidade peninsular da altura, sentíndose aludida nunha ou noutra dirección para alén de contestada en textos como *El Tordo Vizcayno* ou *El Pavo Andaluz*.

A censura do estereotipo antigalego tamén se deixou sentir entre historiadores e cronistas, directamente vencellados á nobreza galega, que, baixo diversas obras panexíricas, participaron desta corrente nacida “coa finalidade de combater determinadas opinións que sobre Galicia e os galegos [que] se foron espallando polo menos desde mediados do XVI” (Saavedra 2012: 36) e, xa que logo, saír ao “paso del tópico infamante” (Herrero García 1966 [1928]: 225).

No século XVII destacará o labor dignificador de frei Felipe de la Gándara Ulloa (1596-1676) a través de obras como *El Cisne occidental* (1678) ou o *Armas y triunfos: Hechos heroicos de los hijos de Galicia*, onde este frade agostiño identificaba o “valor, sobriedad, bizarría” entre as “cualidades de los gallegos” (Herrero García 1966 [1928]: 225). Estas obras, en calquera caso, representan, para Barreiro Barreiro (2008: 101-108), unha primeira “fase apologética” (século XVI e XVII) en que a historia se instrumentaliza, en opinión do autor “a favor del honor ultrajado”, sendo seguida, de calquera xeito, por autores como Atanasio de Lobera, Álvarez Sotelo, Pascasio de Seguí, La Vega y Huerta ou os irmáns Fernández Boán, entre outros. Destinada, xa que logo, “a rematar coas visións negativas de Galicia” (Saavedra 2012: 51), esta corrente apoloxética seiscentista, moi especialmente ligada á aristocracia galega da altura, tampouco houbo carecer dunha expresión literaria que dese resposta ás numerosas composicións dedicadas á sátira antigalega. Neste contexto vindicativo cómpre destacar a composición «Oh llanos de Andalucía» de Francisco de Trillo Figueroa, incluída nas súas *Poesías varias, heroicas, satíricas y amorosas* (Granada, 1652), onde o poeta galego contestaba a denigrada visión de Luis de Góngora sobre Galiza.

Aínda que non poucos autores identificaron a literatura áurea española como a primeira e principal vehiculadora dun estereotipo antigalego (Taboada Chivite 1955: 109-111), a dicir verdade, tras o pasamento en 1681 do dramaturgo madrileño Pedro Calderón de la Barca, e, xa que logo, co solpor do “Siglo de Oro español”, non se enxerga un apagamento literario nin social do desprezo cara a Galiza e ás súas xentes. Durante o século XVIII, non só a paródica figura do

“gallego” mantivo unha gran viveza na literatura española, senón que esta, ademais, semella reflectir a vixencia dun estereotipo especialmente negativo cuxa vitalidade na sociedade peninsular se visibiliza a través da linguaxe coloquial, os refráns, os contos e os chistes, así como a propia expresión literaria.

Así se observa, entre outros, a través da produción de numerosos representantes da literatura setecentista española, entre os que cabe destacar, debido ao uso habitual de referencias negativas, a autores como Ramón de la Cruz y Cano (1731-1794) ou Diego de Torres Villaroel (1694-1770). Proba de que estes escritores apenas reflectiron un imaxinario colectivo ben asentado no século XVIII móstrao, entre outras, a denuncia do ilustrado galego Felipe Argenti Leys, quen recordaba nos seus *Discursos políticos, y economicos sobre el estado actual de España* como, na España da altura, se facía uso do termo “Gallego” a “modo de injuria” (1777: 32-33); esta práctica, por outra parte, foi recordada en 1816 por Santiago Pastoriza Taboada Martínez (Saavedra 1994: 378) e igualmente recollida polo *Grand Dictionnaire historique* de Louis Moréri (París, 1753), quen escribe como sendo “vistos en todas partes con tal menosprecio [...] para explicar el mal tratamiento de alguno, se expresa diciendo que lo trataron como si fuera un gallego” (ap. Sabucedo & Fernández 1998: 11).

No entanto, para alén das referencias intrapeninsulares, o desdén por Galiza na sociedade española do século XVIII tamén resulta apreciábel en documentos da máis diversa natureza, tal como o recolle o anónimo autor do *Estado Político, Histórico y Moral del Reino de España* (1765) ao salientar o feito de que “los españoles los desprecian [aos galegos] porque son trabajadores y limitados, empleándolos en los trabajos más bajos, y los tratan duramente” (ap. Sobrado Correa 2001: 388-389). Na mesma liña, apenas uns anos máis tarde, o inglés William Dalrymple expresaba en *Travels Through Spain and Portugal in 1774* (1777) que “[n]otwithstanding the inhabitants of Castille are dependent on these people for their annual labour, yet they treat them as vagrants, and hold them in the utmost contempt”<sup>7</sup>. Estas observacións aínda serían compartidas polo andaluz Salvador José Mañer, para quen “entre las Provincias de España son

---

<sup>7</sup> “Particular interés tiene las impresiones de W. Dalrymple quien en varias cartas habla de las privaciones que sufrían los segadores en su viaje hasta el punto de que algunos morían de frío por el camino. Y al llegar, muchos eran objeto de burlas y vejaciones: «Salen todos los años de Galicia y se extienden hasta Andalucía [...] Vi con interés que las gentes de todos estos pueblos que atravesé se alejaban de sus hogares con muchas fatigas y exponiéndose a las burlas de los holgazanes a quienes servían, y todo para traer un poco de dinero; sin duda esa era la causa de extremada economía, pues lo que se adquiere con trabajo se gasta con pena [...] En verdad se puede decir que los pueblos de Castilla dependen totalmente de los de Galicia para los trabajos manuales y sin embargo los tratan de vagabundos y los miran con el mayor desprecio»” (Beramendi González 2008: 108).

reputados los Gallegos por la gente mas insipiente, y ruda” (ap. Casas Rigall 2009: 96).

Porén, se no século XVII a defensa de Galiza e das súas xentes estivo dirixida e alentada por unha parte significativa do estamento nobiliario galego, será no século XVIII cando relevantes ilustrados galegos, nomeadamente eclesiásticos, protagonicen unha nova corrente apoloxética encamiñada á defensa e dignificación, non só da imaxe de Galiza e os seus habitantes, mais tamén, e cun até entón inusual interese intelectual, do idioma galego. Recollendo, en boa medida, o relevo da paixón historiográfica que caracterizou a apoloxía seiscentista, cobrarán especial importancia neste novo movemento dignificador autores e eruditos tales como Diego Antonio Cernadas de Castro, o Cura de Fruime, Benito Jerónimo Feijoo Montenegro e Martín Sarmiento, entre outros.

Seguindo o camiño da vindicación literaria emprendida polo autor de *El Búho Gallego* e moi especialmente pola obra poética de Francisco de Trillo Figueroa, o Cura de Fruime eríxese como a voz dunha Galiza agraviada que procura ser resarcida dos prexuízos, a aldraxe e o escarnio de que fora –e aínda continuaba a ser– obxecto entre boa gran parte do mundo literario español. Deste xeito, a obra de Cernadas de Castro orbitará arredor da composición de poesías xocosas e satíricas dirixidas, as máis das veces, tanto a caricaturizar aquelas composicións antigalegas como a refutar o consabido estereotipo que subxacía ou mesmo se explicitaba nelas (Ferreiro 1988: 56-59).

Na pluma de frei Benito Jerónimo Feijoo Montenegro (1676-1764) achamos as primeiras mostras dunha vindicación ilustrada fronte aos prexuízos que envolvían a consideración da colectividade galega en España, e con especial intensidade en Castela, tal e como o erudito galego denunciaba ao lembrar “la vulgaridad, que ay en Castilla, de tener á los Gallegos por rudos” (ap. Armesto Ossorio 1737: 292). Será, con todo, o seu amigo, discípulo e seguidor, frei Martín Sarmiento (1695-1772) quen, desde unha particular sensibilidade lingüístico-cultural, dedique gran parte da súa vida e obra a tentar desmentir, con rigor empírico, todos aqueles prexuízos contra Galiza presentes e transmitidos pola sociedade e pola literatura peninsular, nomeadamente en Castela e Andalucía e mais Portugal. A este labor consagrará o egrexio ilustrado galego a súas *Falsedades contra Galicia*, onde Sarmiento “rebatíó y redujo á polvo [...] todos los prejuicios é injustos conceptos del vulgo, deprimentes para su país natal” (Martín Arrué 1915: 214), referíndose constantemente, non só á xenofobia sufrida pola diáspora galega en Castela e noutros territorios peninsulares, mais tamén á ignorancia agochada tras este inveterado desprezo.

A obra e os ideais destes crearan unha fecunda corrente entre as capas galegas letradas e próximas á produción literaria e erudita. Entre estes

intelectuais galegos decimonónimos que dan conta da existencia dun estereotipo antigalego na sociedade española encontramos a Santiago Pastoriza Taboada (Saavedra 1994: 378) ou a José Vereá Aguiar (1775-1849), quen representa a continuación dun pensamento academicista iniciado por Feijoo e Sarmiento e no que tampouco falta unha clara contestación aos prexuízos contra Galiza, como a “bufona decimilla” (Vereá Aguiar 1838: 84) que Francisco Gregorio de Salas dedicara aos galegos ou a valoración despreciativa incluída na obra de Ambrosio de Morales, “cronista de Su Magestad”, ao referirse aos galegos como xente de “corto entendimiento”:

Y ¿cuál es el motivo ó pretesto para estamparse en la obra de Ambrosio de Morales, que los naturales de este país [Galiza] son de corto entendimiento por lo común? El que después de mas de 700 años, que los discípulos del Apostol enterraran su santo cuerpo, y después de haber dicho, que aquellos lo hablan ocultado de modo que no pudiese ser profanado por los gentiles, y que también el demonio había hecho de las suyas en este punto, los naturales no se acordaban de semejante deposito. A la verdad que ni los mismos andaluces se acordarían, si con las mismas circunstancias hubieran tenido la dicha de poseer tan precioso regalo del cielo. O ¿no tendría el diablo poder para trastornar el entendimiento sino en los gallegos? El editor de Morales parece tener tanto entendimiento que confunde el entendimiento con la memoria. Los gallegos no son muy habladores ni fanfarrones; pero, si pensadores y laboriosos: son frugales y suntuosos, porque tienen economía, juicio y grandeza de alma; y esto puede demostrarse por sus costumbres, productos y consumos. Los gallegos no son insolentes; no motejan á nadie. Las mofas, los apodos y las zumbas fueron propias de los moros y de los pueblos inciviles. Las necias injurias personales ó particulares casi siempre deben mirarse con desprecio; no así las públicas y generales, hechas nada menos que a un reino entero. Decir que los naturales de Galicia son de corto entendimiento es lo mismo que llamarles, casi irracionales. Este es el mas vil, bajo y estúpido insulto: está estampado en una de las obras mas clásicas de la España. Los jóvenes, no gallegos, que la lean, adquirirán la misma tonta preocupación que sus padres. De suerte, que el pueblo de Galicia debía pedir al gobierno con justa razón que la hoja citada del 4<sup>o</sup>. tomo de Ambrosio de Morales se quemase públicamente de un modo ignominioso, no basta rechazar las necesidades; es forzoso confundir el insulto. Y es una vergüenza que en españoles de los siglos ilustrados aun se bailen resabios de los tiempos barbaros (Vereá Aguiar 1838: 82).

Ao igual que Vereá Aguiar, anos máis tarde tamén Manuel Murguía repararía no seu *Diccionario de escritores gallegos* (1862) sobre o antigaleguismo contido nas décimas, tan célebres como “insultantes”, que Luis de Góngora dedicara a Galiza había xa máis de dous séculos (1862: 127):

Los que mas debieron á Galicia, mas cruelmente la trataron; y el célebre Góngora en su *Descripción burlesca de Galicia*, es una prueba de ello. ¿Podría acaso el poeta cordobés hablar de los nogales y de las chozas de Galicia, y de sus habitantes, si un ilustre gallego, el conde de Lemos, gloria de España y dulce amigo de las musas y de los que las cultivaban, no le hubiese recibido en su palacio de Monforte? Y á qué iría el poeta á Galicia, mas que en busca de un Mecenás tan espléndido y tan inteligente, como el

ilustre D. Pedro Fernandez de Castro? No son los poetas de aquellos hombres que mejor practican la gratitud, pero no deja de ser curioso, que el que fué socorrido y, lo que es mas, amado de tan eminente gallego, fuese de los que mas encarnizadamente, porque lo hizo con mas gracia que nadie, insultase un país tan bello y fértil y poético, como lo mas celebrado de Andalucia.

Con todo, dentro do Rexurdimento, será Rosalía de Castro a autora que, recollendo o testemuño de, entre outros, o Cura de Fruíme, transmita, con maior intensidade e proxección, unha enérxica repulsa e reinvidicación fronte ao común vilipendio antigalego da sociedade española de entón, a través dos xa célebres versos contidos en *Cantares Gallegos* (2013: 260):

Probe Galicia, non debes  
chamarte nunca española,  
que España de ti se olvida  
Cando eres, ai!, tan hermosa.  
Cal si na infamia naceras,  
torpe, de ti se avergonza,  
i a nai que un fillo despresa  
nai sin corasón se noma.

Este sentimento de contestación fronte a un estereotipo denigrador non só partía do profundo coñecemento da literatura española por parte da célebre escritora, tamén da súa experiencia vital por terras españolas a levaría a escribir *Cantares Gallegos* (1863), tal e como a poeta fai constar no prólogo destes (2013: 121-123):

todo esto me atrevín a cantar neste homilde libro pra desir unha vez siquera, i anque sea torpemente, ós que sin razón nin coñecemento algun nos despresan, que a nosa terra é dina de alabanzas, e que a nosa lingua non é aquela que bastardean e champurran torpemente nas mais ilustradísimas provincias, cunha risa de mofa que, a desir verdade (por mais que esta sea dura), demostra a iñorancia máis crasa i a máis imperdoable inxusticia que pode facer unha provincia a outra provincia irmán por probe que esta sea. Mais he aquí que o máis triste nesta cuestión é á falsedade con que fóra de aquí pintan así ós fillos de Galicia como a Galicia mesma, a quen xeneralmente xuzgan o mais despreziable e feio de España, cando acaso sea o mais hermoso e dino de alabanza.

[...] Mais eu que atravesei repetidas veces aquelas soledades de Castilla, que dan idea do deserto; eu que recorrín a feraz Estremadura e a estensa Mancha, donde o sol cai a promo alomeando monótonos campos donde o cor da palla seca presta un tono cansado ó paisaxe que rinde e entristece o esprito, sin unha herbiña que distraia a mirada que vai perderse nun ceo sin nubes, tan igual e tan cansado como a terra que crobe; [...] eu non podoo menos de indignarme cando os fillos desas provincias que Dios favoreceu en fartura, pero non na beleza dos campos, búlranse desta Galicia competidora en clima e galanura cos países máis encantadores da terra; [...] E a pesar desto chega a tanto a fatuidade dos iñorantes, a tanto á indina preocupación que contra a nosa terra existe, que inda os mesmos que poideron contemprar tanta hermosura (xa non falamos dos que se bulran de nós sin que xamais nos haian visto nin aínda de lonxe, que son os máis), inda os que penetraron en Galicia e gozaron das delicias que ofrece, atrevéronse a decir que Galicia era...

un cortello inmundo...!!! I estos eran quisais fillos... daquelas terras abrasadas de onde hastra os paxariños foxen...! [...] e o máis triste desto é que *val* antre eles tan infame mentira, así como *val* pra a seca Castilla, pra a deserta Mancha e pra tódalas demais provincias de España, –ningunha comparada en verdadeira beleza de paisaxe coa nosa– que Galicia é ó rincón mais despreziable da terra.

Dun xeito análogo ao sucedido na centuria anterior, tal e como se desprende das numerosas impresións que viaxeiros do resto de Europa realizaron, e mesmo censuraron, ao respecto no século XVIII, o xuízo destes autores galegos –e extragalegos– non semella responder ás suspicacias identitarias nin a valoracións ou exaxeracións subxectivas. Así se desprende, por exemplo, da alusión –e denuncia– á crueza e extensión do estereotipo antigalego na sociedade española de que dá conta Jean Charles Davillier na súa obra odepórica *L'Espagne* (1874). Nela, e tras se referir aos galegos como os “Béotiens de l’Espagne”, Davillier censura a cruel ridiculización e inxuria a que eran expostos os galegos en boca dos españois, transmitida e perpetuada mediante a súa sistemática inclusión na literatura e noutras expresións culturais até se converter o epíteto de “gallego” nun insulto en terras españolas (1874: 683):

Malgré leur honnêteté proverbiale et leurs bonnes qualités, les Galiciens ont été de tout temps un objet de risée pour les autres Espagnols. Pauvres Gallegos! Comme les Auvergnats, on les tourne en ridicule partout: dans les chansons, dans les *sainetes*, dans les images populaires; un peu plus, leur nom serait une injure, et qui dit *Gallego* dit grossier ou ignorant.

Cunha sensibilidade diferente, en *A Handbook for Travellers in Spain* (1845) tamén o inglés Richard Ford rexistraría este tipo de diatribas de que tanto Galiza como os seus habitantes eran obxecto na literatura española moderna, non sen escatimar críticas contra o desdén dos literatos e do pobo español contra a lingua galega, idioma que para Ford atesouraba gran parte da orixe literaria, e mesmo lingüística, da tradición ibérica (1845: 646-648). A esta crítica uníranse outros autores extrapeninsulares, tales como o francés Camille Daux ao reparar no feito de que en España “se oían proverbios y refranes poco edificantes para esta población [galega] seria, taciturna incluso, pero, por lo demás, buena y simple” (ap. Alonso Montero 1974: 94-95), ou como a autora hispano-alemá Cecilia Böhl de Faber “Fernán Caballero”, quen lembraba como na sociedade española se “moteja de miserables, pedigüeños y humildes” aos galegos (1863: 27).

Asemade, na propia Castela decimonónica, así como outros territorios peninsulares, emerxerán paseniñamente voces e reflexións que reparen no uso, e abuso, da imaxe do galego como figura cómica. Lémbrense neste sentido, as palabras de Juan Martínez Villergas, quen subliñaba no madrileño *El Domine Lucas* (1844-1846) como, para alén de certas virtudes, tales como a humildade, a



laboriosidade e a honradez, as xentes de Galiza eran obxecto cotián de burla na sociedade e folclore español (1-1-1845, 10: 76-77):

Vamos á la parte lastimosa. Son acusados los gallegos de ignorantes; y en prueba de ello mando se quiere referir un cuento en que el protagonista es, no un pobrecito sino un pobrezote, se dice que el lance le pasó á un gallego. También se les acusa de tacaños, y es tan general esta idea, que cuando se trata de tachará un hombre de interesado y roñoso, se dice que es como un puño ó como un gallego.

No entanto, será no século XX cando o fenómeno comezou a concentrar a atención dunha intelectualidade que, facéndoa obxecto de análise, estudo e reflexión académica, atendendo singularmente ao personaxe literario do “gallego”, tal e como se observa nos primeiros anos do século XX nas palabras de Carolina Michaëlis de Vasconcelos (1904: 785-786):

[O galego] passou a ser figura comica de teatro em Hespanha e Portugal... Tosco, lorpa, boçal, bronco, excitou en farças, autos e comedias a hilaridade de gerações com as parvoices e grossarias que dizia e practicava. Em contos, coplas, dictados, proverbios, ambos os países chasqueavam a compita da rudeza, ingenuidade e villania do gallego.

Obvia e plausíbel para estraños como para os propios habitantes de Galiza no século XX, o certo é que esta imaxe denigrada conservou gran parte da súa vitalidade, non só en terras peninsulares mais tamén nas ex-colonias españolas en América, tal e como sinalaba en 1911 Constantino Horta (1860-1923) na vindicativa obra *La verdadera cuna de Cristóbal Colón* (Nova York, 1911) ao afirmar que “las ociosas gentes de Andalucía y Castilla, creen por ignorancia supina, que el laborioso y honrado pueblo gallego, es un pueblo de imbéciles y de estúpidos, incapaz de producir nada intelectualmente, error que divulgaron por América” (2005: 29-30).

Dentro do eido da investigación e da compilación paremiolóxica contemporánea, nos anos 20 do século pasado a impronta do estereotipo antigalego na cultura popular española e principalmente castelá e andaluza tampouco pasaría inadvertida, tal e como se observa, entre outros, en *Cantares populares recogidos en diferentes regiones de Castilla La Vieja y particularmente en Segovia y su tierra* (1912) de Gabriel Vergara Martín. Nel o investigador madrileño subliñaba como o común desprezo dos casteláns polos galegos, así como o sentimento de superioridade dos primeiros sobre os últimos, comportara, historicamente, un factor determinante no desenvolvemento dunha tradición paremiolóxica antigalega en Castela (Vergara Martín 1912: 24).

Manifesto secularmente, como vimos, a través da expresión paremiolóxica, literaria e aínda folclórica, é na primeira metade do século XX cando este desprezo ou minusvaloración será obxecto de crítica xornalística na

propia Galiza, e cando o estereotipo antigalego comece a ser visto como parte dun sentimento xenófobo, bautizado como *gallegofobia*<sup>8</sup>. Precisamente este termo serviría de título para un artigo publicado en 1916 por Antón Vilar Ponte nas páxinas de *La Voz de Galicia*, onde o xornalista denunciaba os constantes “insultos, ultraxes e injusticias” a que secularmente se vira –e continuaba a verse– exposta a imaxe de Galiza así como a dos seus habitantes na sociedade española (*La Voz de Galicia*, 23-5-1916):

El autor de “La aldea perdida” [Armando Palacio Valdés], se halla ahora en la Europa perdida: queremos decir, en el frente de batalla francés, adonde fué comisionado por “El Imparcial” para escribir crónicas sobre el tema. Muchas son interesantes. Pero en la que ayer publica aquel colega madrileño, leemos, aunque sin extrañeza, porque a tales coñazas y mayores estamos acostumbrados, lo que sigue: “En Francia todo es digno de risa menos el dinero. Sucede lo mismo que en nuestras provincias de Galicia. El gallego es un ser pacífico, cortés, insinuante; alguna vez también poeta melancólico. Pero tocad el asunto del dinero; inmediatamente asomará a sus ojos la tragedia”. ¿Qué tal? De insultos, ultrajes e injusticias se colmó a nuestra tierra desde el siglo XV a la fecha. En los clásicos castellanos hay muchos “piropos” de este jaez. A principios del siglo XIX en la “Gaceta de Madrid”, se nos llamó oficialmente “hijos espúreos de la nación española”. Don Baltasar de Vitoria, por ejemplo, en su “Teatro de los Dioses”, cuando aun no se conocía el regionalismo –debemos este dato a D. Florencia Vaamonde– dice: “Fué Macías gallego de nación... su lugar fué la villa de Padrón, quatro leguas de la ciudad de Compostela, que los españoles llamamos Santiago. Y no sólo en autores, sino en documentos públicos se hallan parecidas manifestaciones. Sin embargo, apenas si nos atrevimos a levantar la voz jamás para rechazar tan absurdas cosas, mientras Cataluña, la ejemplar Cataluña, pone el grito en el cielo sólo con que al pie del retrato de un revista se escriba la palabra dialecto en vez de la palabra idioma. [...] ¿Por qué esto? ¿Por qué aun no hace muchos dias nosotros mismos tuvimos que llamar al orden a unos jóvenes de buen porte castellano en un café de La Coruña por oírles emplear la palabra gallego en sentido despectivo, refiriéndose al abandono y la adanería?

Se ben no artigo “Gallegofobia” Vilar Ponte identificaba nos “clásicos castellanos” aos culpábeis deste tipo de “aldraxes”, será el mesmo quen uns anos máis tarde, en 1920, se refira directamente n’*A Nosa Terra* a algunhas das máis afamadas plumas do “Siglo de Oro español”, tales como Lope de Vega ou Tirso (*A Nosa Terra*, 120, 25-5-1920; *ap.* Freitas Juvino 2008: 248):

Cervantes fala mal de nós, falan mal de nós Lope de Vega, Tirso, Moratín. E chega a se afirmare por algúns que a “doncelez en Galicia non se coñece” (...) E xa pol-o derradeiro, no século XIX nas Cortes de Cadiz e na Gaceta de Madrid, chamóuselle a Galicia “Filla espúrea de Hespaña”. (...) Toda, toda a Hestoria castelán da Idá moderna e contemporánea está chea d’aldraxes pra nós, aldraxes traducidos en leises –e isto é o peor– que impiden o noso progreso económico esencial i-armónico.

---

<sup>8</sup> José García Cadavid xa se refire á “gallegofobia” en 1911, no xornal *Eco de Navarra* (29-4-1911).

A pesar da atención que os numerosos autores, galegos e non-galegos, concederon ao estereotipo antigalego, sería sen dúbida o crítico andaluz Miguel Herrero García (1895-1961) quen leve a cabo, na xa célebre obra *Ideas de los Españoles del siglo XVII* (1928), unha das sínteses máis exhaustivas daqueles estereotipos étnicos e/ou nacionais transmitidos pola literatura áurea española. Así, o autor recolle e analiza non só aquelas caracterizacións atribuídas aos diversos pobos extrapeninsulares (franceses, ingleses, italianos, irlandeses, alemáns, turcos) mais tamén a aquelas minorías étnicas/relixiosas tales como mouriscos, ciganos, xudeus ou “negros” presentes na vida peninsular moderna e aínda dos propios grupos cristiáns peninsulares tales como galegos, cataláns, portugueses, casteláns, asturianos, andaluces e “biscaíños”, entre outros.

Xulgados no folclore español de “torpones y negados de juicios” (1966: 219), no que atinxe á imaxe dos galegos e o estereotipo creado arredor deles, Herrero García consagraría numerosas páxinas do capítulo VII da obra ao retrato estereotípico de “Los Gallegos”, lembrando que “el tipo del gallego ha sido uno de los tópicos satíricos de la literatura española más llevados y abusivamente traídos” (Herrero García 1966 [1928]: 202). Atendendo a personaxes galegos que gozaron de gran difusión na literatura española aurisecular, tal como os “lacayos gallegos” e as “mozas gallegas”, ou mesmo referíndose á visión da propia Galiza, Herrero analizou sistematicamente todos aqueles atributos ou elementos literarios alusivos á colectividade galega. Deles, para alén de subliñar a “descalcez y la miseria codiciosa” así como a “falta de discreción” ou “falta de verdad” e “afición al vino”, o cervantista andaluz repararía na condición de feos, sucios, deformes, maliciosos e traizoeiros que a literatura –e sociedade– española atribuíu secularmente ás xentes do reino de Galiza (1966: 204 ss.).

Analizado, xa que logo, desde eidos e perspectivas diversas, máis propiamente xornalísticas e políticas no caso de Vilar Ponte, máis netamente académicas e etnográficas no caso de Herrero García, o certo é que nos anos 20 do século XX semella incuestionábel, entre estes e outras plumas notorias, a existencia dun sentimento xenófobo que o primeiro deles denominará como “gallegofobia” (1916), mentres que o segundo se refire a el baixo termos como “posición anti-gallega” ou “antigalleguismo” (1966: 202), detonante e responsábel, en calquera caso, do “tópico vulgar antigalleguista” así como do “ambiente antigalleguil” que envolvía a sociedade peninsular seiscentista (1966: 222 ss.).

Seguindo o camiño marcado polos Precusores así como as reflexións e estudos de escritores como Michaëlis de Vasconcelos, Vergara Martín ou Herrero García, entre outros, desde o mundo académico galego da primeira metade do século XX, aglutinado en boa medida arredor das Irmandades da Fala, así como

autores afíns ao Instituto de Estudos Galegos, comezarase a mostrar máis interese no fenómeno estereotípico e na súa relación coa expresión literaria, nomeadamente, no denominado “período áureo” da literatura española.

Así, nos anos 30 do século XX, xa Ricardo Carvalho Calero, ben novo na altura, repasará en “Un Galego perante Lope” (*A Nosa Terra*, 13-07-1935: 374), a imaxe dos galegos na obra lopesca á vez que outros intelectuais galeguistas e nacionalistas de comezos do século XX aludirán a este estereotipo transmitido pola literatura áurea. Véxase Eduardo Blanco Amor, que en outubro de 1933 xa establecía unha correlación entre o “Siglo de Oro castellano” e o comezo da “leyenda negra del gallego zafio” (2004: 52):

No hubo amargor, incompreensión ni diatriba que Galicia no sufriera. Lope de Vega, Góngora, Cervantes, Tirso de Molina, empañaron el brillo de sus plumas con la mención satírica y a veces de una crueldad soez, de la raza gallega. El siglo de oro castellano es nuestro siglo de plomo y quizá en él se inicia la leyenda negra del gallego zafio, que tanto éxito tuvo en América. La gran voz lírica de los cancioneros galaico-portugueses que denuncia la existencia de una muchedumbre de altísimos y sutiles poetas, cuando todavía el castellano era un rudo romance sin historia, se va extinguiendo hasta recogerse en los riscos y montañas donde el pueblo la guardó amorosamente hasta nuestros días; idioma de excelencia, que el clasicismo castellano desconoció en su magna amplitud y en su fino espíritu.

A esta literatura española aurisecular tamén se refería, en 1940, Alfonso Daniel Rodríguez Castelao na segunda parte de *Sempre en Galiza* recordando as “aldraxes en verso” emanadas do “enxeño dos escritores de Castela”, entre os que o intelectual galego destacaba, entre outros, os versos gongorinos, así como a “inquina dos casteláns” contra Galiza e os seus habitantes (1994 [1944]: 216-218):

Non quixéramos remover os agravos que nos inferiron os casteláns, e seríamos capaces de dalos a esquecemento se agora vísemos un troque de conduta. Podíamos encher moitas páxinas contando as inxurias e as calumnias que Galiza leva soportado dendes que se xungueu a Castela, e os aldraxes que caíron, a bao, enriba dos galegos, inclusive nas Américas castelanizadas. [...] Eu sei que tódolos galegos estamos orgullosos de sermos fillos da Terra máis freirosa de Hespaña e cicais a máis fermosa do mundo. Pois ben; nin eso foi comprendido e respetado polos casteláns. E para probalo abundará transcribir algúns aldraxes en verso –en verso, para que doían menos– debidos ao enxeño dos escritores de Castela [...] monstruosidades que se escribiron contra os nosos homes, as nosas mulleres, a nosa vida, os nosos usos e costumes. Tódolos escritores casteláns do século XVII e XVIII adicáronse a luxar o nome e o creto dos galegos, creando un ambiente emponzoñado contra Galiza e negándonos, inclusive, a calidade de hespañoes. Para eles Galiza era un país de salvaxes colonizados, e ningún escritor castelán foi capaz de saír á nosa defensa, cando incluso se defendía aos indios que non se deixaban assimilar.

Con posterioridade á denuncia nacida da pluma de numerosos galeguistas, e tras o contributo de diferentes autorías, entre as que, sen dúbida, destaca a de

Miguel Herrero García, xurdirán, desde diferentes perspectivas, novidasas pesquisas de marcada natureza académica, e cuxa orientación temática non foi outra que a análise da imaxe de Galiza e as súas xentes ao longo da produción literaria española, con especial atención ao período áureo. Nesta vaga, cómpre destacar traballos prioneiros focalizados no estudo literario como o de Gumersindo Placer, “Tirso en Galicia” (1949), onde o autor alude á “leyenda antigalleguista” (1949: 416) como un fenómeno que “arranca de últimos del siglo XVI” (ap. Taboada Chivite 1955: 106); e xa cunha vocación máis antropolóxica, o contributo do etnógrafo, historiador e arqueólogo Xesús Taboada Chivite. Será precisamente este quen en “La descalificación de Galicia en la literatura y en el pueblo” (1955) dote dunha verdadeira dimensión multidisciplinar a análise e estudo do estereotipo antigalego, reparando non só na caracterización literaria do “gallego” mais tamén na etioloxía que explica a creación desta figura así como deste fenómeno estereotípico.

Así, a través da análise, non só da expresión literaria, mais tamén de fontes tan diversas, como a lingüística, a paremiolóxica ou a cronística, e aínda sen omitir referencias e anécdotas persoais<sup>9</sup>, Taboada estudaría a “leyenda negra antigallega” (1955: 123) –denominación baseada, se callar, no estudo realizado por Placer (1949) ou en referencias como as de Blanco Amor–, o tópico da descualificación do galego ou a “conceptuación peyorativa de Galicia y del gallego” (1955: 105). A respecto deste fenómeno estereotípico, cuxa creación se remontaba, en opinión do estudoso galego –e ao igual que Vilar Ponte– a finais do século XV, e que o propio autor consideraba, a mediados do século XX, aínda plenamente vixente tanto na Península Ibérica como en boa parte do centro e sur de América, Taboada Chivite subliñaba, con especial énfase, o antigaleguismo explícito que se atopa na obra de escritores de renome, tales como Miguel de Cervantes, Lope de Vega, Antonio Mira de Amescua, Francisco de Quevedo, Tirso de Molina ou Luis de Góngora (Taboada 1955: 120).

Denominacións como estas tamén serían utilizadas, entre outros, por *Enrique Fernández-Villamil* referíndose aos “tópicos de la leyenda cortesana antigallega” (1962: 153), e aínda, dúas décadas máis tarde, por Basilio Losada Castro na obra *Los Gallegos* (1976). Desde a propia Galiza, outro académico e intelectual, Ricardo Carvalho Calero, repararía na súa introducción a *Cantares gallegos* no capítulo titulado “Intención”, sobre a existencia na sociedade española dun “prejuicio antigallego”, auténtico detonante de todo un

---

<sup>9</sup> Cfr. “Era una expresión vulgar en mis tiempos de estudiante en Madrid, para estimular la vacilación del irresoluto o del pusilánime, espolearlo con la frase de *gallego sino lo haces*, que motivó más de una reyerta, y otra en que se quería demostrar que el gallego acepta todas cobardemente resignado era. «No faltará un gallego a quien echar la culpa»” (Taboada Chivite 1955: 115).

movemento cultural que desde o século XIX terá por obxecto a dignificación de Galiza en todas as súas esferas para finalmente cristalizar en movementos políticos tales como o galeguismo e o nacionalismo galego (F. Rodríguez 2011: 265-275) configurado nas primeiras décadas do século XX (Carvalho Calero 1984: 28):

Los *Cantares gallegos* no fueron escritos con una finalidad puramente estética. Ni siquiera son producto de una mera actitud sentimental de amor o nostalgia ante el país nativo. La intención que persigue la autora es la apología de su tierra y de su lengua. Se propone demostrar, frente a los que sin razón desprecian una y otra, que ambas son hermosas, que el paisaje y las costumbres de Galicia son encantadores, y que su idioma no es el que groseramente parodian los que, sin conocimiento, lo desestiman. El libro adquiere tono polémico cuando directamente combate el prejuicio antigallego y condena con la más ardiente indignación el olvido o la injusticia con que Galicia es tratada.

Na segunda metade do século XX, a finais dos anos 60 e comezos dos 70, respectivamente, aparecerán novas publicacións focadas na imaxe e a presenza de Galiza na literatura española: tal é o caso do contributo de Filgueira Valverde en “Góngora y Galicia” (1969) e, moi especialmente, a obra antolóxica de Alonso Montero, *Galicia vista por los no gallegos. Cuatrocientos autores: de Estrabón a Laín Entralgo* (1974). Cunha perspectiva estritamente compilatoria (non analítica), esta última reunía, se cadra por vez primeira, gran parte de todos aqueles atributos estereotípicos que conformaron a caracterización de “[e]l hombre gallego” (1974: 13) a través da ollada de autores e autoras non só distantes canto á súa procedencia xeográfica (casteláns, franceses, ingleses, norteamericanos, polacos etc.) mais tamén canto ao seu contexto histórico e vital, onde se suceden numerosas impresións desde a Grecia clásica até a segunda metade do século XX.

Apenas dous anos máis tarde, e seguindo a esteira de *Galicia vista por los no gallegos*, publicaríase a obra colectiva titulada *Los Gallegos* (1976), onde, a xeito de miscelánea, se sucedían diferentes artigos de autores como Barreiro Fernández, Díaz-Fierros e Fabra Barreiro, entre outros, desde as máis dispares perspectivas (histórica, socioeconómica, xeográfica, antropolóxica etc.). Será na epígrafe dedicada á expresión literaria onde Losada Castro se faga eco da “leyenda negra antigallega” que, en opinión do autor, “arrancaba del Siglo de Oro” e aínda circulaba na sociedade española oitocentista. Un desprezo vivido en primeira persoa por Rosalía de Castro e que, en opinión de Losada Castro, como para outros, se converteru no verdadeiro desencadeante que moveu á egrexia escritoria galega a compor *Cantares Gallegos* (1984: 266):

Rosalía se constituye en voz de su pueblo e intenta mostrar a los extraños la torpeza de una leyenda negra antigallega que arrancaba del Siglo de Oro y

que se había visto consolidada por la visión, habitual en Castilla, de las cuadrillas de segadores gallegos y de los emigrantes arrancados de las aldeas, los aguadores gallegos, los serenos, los mozos de cuerda que aparecen con deformaciones burlescas en la literatura costumbrista castellana. Rosalía responde airadamente, pero con visión fundamente justa, a este desprecio que ella había podido comprobar durante sus estancias en Madrid y en Simancas.

Na mesma obra, *Los Gallegos*, tamén Ricardo Palmás se refire, se cabe con maior precisión, ao que el mesmo denomina “estereotipo del gallego”, que, segundo este autor se atopaba tan estreitamente ligado á emigración galega en Castela como apenas analizado ou “codificado”, non agochando, de calquera xeito, a negatividade que envolvía este retrato (Palmás 1984: 512):

De todo este enorme trasiego entre ambas regiones han quedado numerosos testimonios iconográficos, orales y escritos, tanto de autores gallegos como no gallegos que aún no han sido sistemáticamente rastreados, ordenados y estudiados y que, sin duda, arrojarán mucha luz sobre la definitiva codificación del estereotipo del gallego, adornado con los atributos de brutalidad, mezquindad, desconfianza, escasa higiene personal, etc., etc., cuyo no tan lejano eco aún es posible escuchar en alguna calle de Madrid o en un café de Buenos Aires.

Na década dos 80 e dos 90 do século XX resulta especialmente influente o contributo filolóxico e divulgativo realizado por José Luis Pensado a través de estudos e reflexións que analizaban dun punto de lingüístico, literario e antropolóxico numerosos aspectos da identidade galega, con especial atención ao estereotipo galego na literatura española moderna. Publicacións antolóxicas como *El gallego, Galicia y los gallegos a través de los tiempos* (1985) ou *Galicia en su lengua y sus gentes: ensayos* (1991), entre outras, nucleáronse, en boa medida, arredor do estereotipo antigalego non só na literatura áurea, senón moi especialmente en composicións exiguamente tratadas até neste momento, como os vilancicos casteláns de temática galega ou certas referencias prexuízosas a respecto de Galiza e dos galegos na literatura cincocentista e aínda medieval. Tampouco descoidaría o profesor Pensado as implicacións sociolóxicas e lingüísticas desta imaxe, poñendo o acento sobre a autoestereotipación negativa e o autoodio, sen deixar de atender á produción literaria panexírica creada desde Galiza con ánimo de combater a negatividade desa imaxe estereotípica do “gallego, sucio, bruto, egoísta, ladrón, tramposo, etc.” (Rey Sánchez 2010: 29).

Para alén de Pensado, será na mesma década dos 80 cando, a través diversos autores, a crítica literaria española comece a rexistrar con máis atención a negatividade deste estereotipo, ligado intrinsecamente para Ovejero, á figura do mal criado, destacando a baixeza moral que acompañaba a “representación general del gallego” (Ovejero 1983: 147):

la representación general del gallego, emigrante en Castilla u otras partes,

aparece sistemáticamente desprovista de todo atributo magnificante. No sólo por los oficios que se le reservan en la vida y la ficción, sino también por los apelativos que se le dedican. La actitud marginante respecto a él tiene unas raíces antiguas de las que emana la figura del mal criado, pícaro y falso, a través del refranero y el picaresmo.

Similar parecer expresaría apenas dous anos despois A Valle-Arce ao lembrar as palabras de Herrero García dedicadas á caracterización do galego, as referencias á figura literaria do “gallego” como criado ou lacaios, así como a da “gallega” encarnando oficios como o de mesoneira ou ama de cría, subliñando que “[e]l antigalleguismo en nuestra edad dorada era general y los gallegos que aparecen en la literatura son siempre lacayos, criados, mozas de mesón y gentuza por el estilo” (A Valle-Arce 1985: 199; *ap.* Caramés Martínez 1993: 25). Pola súa banda, na obra *El niño-pícaro literario de los siglos de oro* (1988) Gómez Yebra tamén puxo o acento na figura literaria dos galegos en obras como *La vida i hechos de Estevanillo Gonzalez* e mais en *La hija de Celestina*, recordando como a marxinação e condicións socioeconómicas dos inmigrantes galegos en Castela facía que nesta se comparase habitualmente “a los gallegos con los moriscos”, sendo estes últimos “considerados en la época como una categoría similar a la del esclavo” (Gómez Yebra 1988: 44):

el encono demostrado [...] hacia los gallegos y los moriscos va poco más allá de ser un motivo folklórico, observable también en el refranero hacia otros pueblos y razas peninsulares [...]. Este ensañamiento con determinadas etnias también ha ocurrido en otras zonas del planeta, tanto en la realidad como en la ficción literaria, y así Hamilton, por ejemplo, encuentra un notable paralelismo entre los moriscos vasallos de señores españoles de los siglos de oro y los negros esclavos del sur de los Estados Unidos en época más reciente (Gómez Yebra 1988: 45).

Na última década do século XX é cando o “prejuicio” antigalego, reflectido con especial intesidade na literatura española aurisecular, se converta en obxecto de publicacións monográficas, destacando entre eles o contributo de Caramés Martínez baixo o título *A imaxe de Galicia e os galegos na literatura castelá* (1993). Pioneiro en sintetizar gran parte das achegas investigadoras publicadas ao logo do século XX, o estudo de Caramés Martínez sen dúbida constitúe a obra académica que con maior dedicación e prolixidade ten abordado, non só a temática antigalega na literatura castelá, mais tamén a influencia da “galaicofobia”<sup>10</sup> na sociedade ibérica moderna.

A pesar de posuír unha perspectiva nomeadamente literaria, este contributo tamén representa o primeiro volume monográfico que, seguindo a esteira de Taboada Chivite, e a través dunha análise verdadeiramente

---

<sup>10</sup> Neoloxismo utilizado, entre outros, por Pensado (1985: 307) e Vidal Abascal (1973: 28) e que fai alusión ao odio, aversión, medo ou desprezo polo pobo, a lingua e a cultura galega.



interdisciplinar, integra na súa investigación referencias paremiolóxicas, lingüísticas, socioeconómicas, históricas e odepóricas, para alén dun tratamento sistemático do fenómeno nas penas máis célebres da literatura moderna española.

Desde a publicación desta e doutras obras (véxase Saavedra 1992) ao longo de década dos 90, o número de referencias bibliográficas que se farán eco deste fenómeno estereotípico, con independencia da súa dimensión, non fixo senón incrementarse. Así, en 1994, Buezo dedicaría aos denominados por Pensado como “villancicos de gallegos” (1999: 84) un artigo titulado “La figura del gallego en los villancicos toledanos de los siglos XVII y XVIII” (1994), onde a autora analiza o corpus toledano de panxoliñas de “temática galega” e onde se representa os galegos “vistos desde Madrid o desde las provincias limítrofes” (1994: 419). É esta, como Buezo manifesta, unha imaxe “generalmente negativa”, sendo a figura do galego basicamente a dun “pastor ingenuo” (1994: 419-420):

Con todo, en el “*corpus toledano*” que pasamos a analizar aparece caracterizado el gallego como pastor ingenuo, devoto, que ofrece presentes a la Virgen y tañe instrumentos para celebrar el natalicio de Cristo. Actúa solo o en grupo, formando entonces una comparsa. Entronca con los pastores bobos del teatro primitivo, si bien se incide en la pobreza del personaje. Este incluso llega a expresar un sentimiento de inferioridad, disculpándose por ser gallego.

Nunha liña paralela á de Caramés, Teijeiro Fuentes publicaría dous anos máis tarde “Galicia y los gallegos en la literatura española del Siglo de Oro” (1996), onde, para alén de revisar ambas as dúas conceptualizacións, o autor reparaba no sentimento xenófobo subxacente, considerando como “el antigalleguismo es nota recurrente en la literatura española áurea” (1996: 246). Atendendo ás diversas plumas da literatura española, Teijeiro destacou como a caracterización estereotípica dos galegos no período áureo español se baseaba en consideralos “sucios, interesados, descuidados en sus costumbres y su religiosidad, amantes del vino”, sen deixar de identificar a orixe desta “reiterada animosidad” na propia intolerancia social da época, así como unha compoñente socioeconómica debido a “su pertenencia a los estratos sociales más bajos y por el desempeño de las labores domésticas más pesadas” (*idem*).

Porén, e a pesar da súa centralidade no estudo da galaicofobia e do estereotipo antigalego, non só a crítica literaria acaparará a atención deste fenómeno, tamén desde a sociolingüística e a historia da lingua se sumarán voces que trataron este fenómeno de gran relevancia no devir histórico e social do idioma galego. Así, Ferreiro (1988: 52) non deixou de ligar a “decadencia lingüístico-literaria [do galego] durante os séculos escuros” ao “desprezo xeneralizado que existía na Península contra a Galiza, contra o galego e, en

definitiva, contra os galegos”, reparando, asemade, na extensión do fenómeno e a súa transversalidade sociocultural:

O certo é que nestes séculos temos abundantísima literatura anti-galega de procedencia española. Non só os refráns («¿Rogaste a gallegos? Ya no puedes venir a menos», «No fíes en perro que cojea ni en amor de gallega», etc.) senón tamén textos literarios son moi frecuentes nesta época (Ferreiro 1988: 52).

Nestes aspectos incidirán, entre outros, Monteagudo na súa *Historia Social da Lingua Galega* ao reparar no papel e graves consecuencias que para a percepción da lingua tivo a “pésima imaxe do noso país e os nosos paisanos en Castela” (1999: 230), e que, relativo ao autoodio, tamén sería tratado posteriormente por García Negro (2009) ou Freixeiro Mato (2014). Pola súa parte, tamén Mariño Paz (1998) se referirá aos efectos psicosociais da “desconsideración de Galicia e das cousas galegas”, como moi especialmente da imaxe que no contexto peninsular e literatura realizada especialmente desde Castela foi a “sátira do galego, xeralmente presentado como pobre, avaro, falso, inconstante, borracho, porco e, en caso de ser muller, fea e desamañada por riba” (1998: 234-235).

Nun eido máis propiamente historiográfico, Barreiro Fernández tamén fará fincapé, a finais dos anos 80 do século XX, no papel fundamental que xogou este trato –e retrato– marcado por “tanta ignominia y menosprecio” no desenvolvemento dun sentimento apoloxético entre aqueles “intelectuales y nobles, a los que también salpicaba la injuria” no século XVII (1988: 29-36). Unha exposición, verbo deste “sentimiento antigallego” que, en certo punto, sería seguida, entre outros, por Pardo de Guevara Valdés na biográfica *Don Pedro Fernández de Castro, VII Conde de Lemos, 1576-1622* ao lembrar a “tan acusada como estereotipada hostilidad hacia todo lo gallego” (1997: 221) emanada, en gran medida, da pluma de non poucos escritores españois:

como Góngora o Tirso de Molina, pero también Lope, Cervantes, Quevedo... y, con ellos, una larga lista encabezada por Mira de Amescua, Castillo Solórzano, Calderón, Vélez de Guevara, Salas Barbadillo, Polo de Medina, Matos Fragoso, Espinel... (1997: 222).

Mais, para alén desta “innoble colaboración de algunas de las plumas más insignes del Siglo de Oro” (Couselo Bouzas 2004 [1932]: VIII), Pardo de Guevara Valdés ligará, como xa o fixeran Vilar Ponte e posteriormente Taboada Chivite, entre outros, a dimensión do fenómeno aos albores da Idade Media (1997: 221-222):

Ya desde las primeras décadas del XVI, o acaso desde algo antes incluso, se habían extendido los tópicos y esquemas formales o conceptuales comunes que crearon en poco tiempo referencias fijas en el lenguaje coloquial. De ahí,

las imágenes estereotipadas del gallego mentiroso y astuto, de la fregona ladrona, del lacayo mendaz y aprovechado, de la falsedad de los gallegos en general y, en suma, de la popular conceptualización peyorativa y mordaz de Galicia y lo gallego... Hacia las últimas décadas del XVI los tales estereotipos negativos –asi la calificación acuñada por B. Cores Trasmonte– habían desembocado en la aludida corriente de opinión contraria a Galicia, la cual –aunque ya trivializada– encontraría su mejor medio de expresión en alusiones de mofa o menosprecio, chistes, composiciones poéticas, entremeses, comedias... que, sistemáticamente, ponían de manifiesto los pretendidos defectos de los gallegos, su mezquindad, su doblez, su afán por lo ajeno, su suciedad, la ebriedad y barraganería de sus mujeres...

No século XXI, o estereotipo antigalego así como a “galaicofobia” ou o “antigaleguismo” continuou a ser obxecto de estudo desde diferentes ámbitos e con atención a diversos períodos históricos. Tal é o caso de Gómez-Porro, quen en *La conquista de Madrid* apunta como, xunto a montañeses e asturianos –colectivos, estes, igualmente maltratados en Castela– os galegos da “literatura documentalista madrileña del XIX [...] capitalizan el mayor número de descalificaciones en la prosa o encarnan a los tipos menos agradecidos” (2000: 36). En opinión do mesmo autor, esta saña derivaba do feito de a inmigración galega conformar un colectivo “extraño por su lengua, por su vestido, pero, sobre todo, por su pobreza” (2000: 37). En calquera caso o autor non deixa de considerar este fenómeno decimonónico como unha extensión ou vixencia da imaxe herdada desde, cando menos, o século XVII, cando os literatos españois espallaron a idea de que “los gallegos no gastan zapatos, carecen de discreción para guardar un secreto, son inconstantes, socarrones y, para que no falte punto, borrachines y ladrones” (*ibidem*), cristalizando esta xenreira na coñecida expresión castelá “antes puto que gallego”.

Outrosí, será na primeira década do século XXI cando a figura da “gallega” se converta nun obxecto de especial atención para a crítica literaria con ineludíbeis referencias ao estereotipo antigalego. Nesta liña de investigación sitúanse achegas como a de Eiroa (2002), continuadoras, en certo modo, cos estudos tirsianos de Placer e onde se analiza “a caracterización negativa que de Galicia y los gallegos se hizo en el Siglo de Oro” a través do personaxe tirsiano de “la gallega, Mari-Hernández“, recordando como “los gallegos y su tierra eran habitualmente insultados”, excepto en sus clases más nobles”, fenómeno ao que non é alleo Tirso de Molina, quen “indudablemente conoce los tópicos antigalleguistas de su época y juega con todos ellos” (Eiroa 2002: 51).

Pola súa parte, Leahy tamén profundou nos atributos estereotípicos atribuídos ás mulleres de Galiza a través da figura literaria da “gallega”, especialmente na obra cervantina, destacando dela aspectos como a rebeldía ou a inmoralidade sexual, características estas que, para o hispanista estadounidense, non deixan de ser reflexos de “[l]os mencionados juicios anti-

gallegos, considerados constitutivos de la condición ontológica de los habitantes de Galicia” (Leahy 2008: 95). Unha temática literaria que no mesmo ano (2008), levaría a Andrès a analizar o estereotipo antigalego na obra de Lope de Vega e Tirso de Molina, seguindo traballos como os de Placer (1949), Sánchez Cantón (1969-1971) e Vázquez Martínez (1957). Aínda no plano literario, se ben con referencias paremiolóxicas e históricas, cómpre destacar na segunda década do século XXI o contributo de Chacón Calvar, especialmente atento ás orixes deste estereotipo (2015).

Para alén do eido estritamente literario, tamén desde o século XX, especialmente desde a chegada de Vergara Martín no seu *Diccionario geográfico popular* (1923), non foron poucos os paremiólogos que repararon na negatividade que acompañou á figura dos galegos no refraneiro popular español, tales como Esteban (2003: 37) ou Extabe (2012: 33) e Garmendia (2016: 256-257). A esta acusada xenreira ou xenofobia contra Galiza e os seus habitantes referiríase Conde Tarrío ao lembrar como “a figura da nosa xente non sae ben parada, mesmo parece que hai un elemento xenófobo contra os galegos” (2004: 24).

Verbo da extensión deste estereotipo a outros territorios ligados xeográfica ou politicamente a Castela, estudosos e estudosas como Pazos Justo (cfr. 2011) e Navas Sánchez-Élez (cfr. 2007: 603-608) analizaron o estereotipo antigalego en Portugal, mentres que Núñez Seixas (cfr. 2002: 27-28) e autores e autoras como Lojo, Guidotti de Sánchez e Farías (cfr. 2008) estudaron a imaxe e o estereotipo dos “gallegos” en Sudamérica, con especial atención ao caso arxentino. Estas investigacións, como lembra Núñez Seixas no seu *O inmigrante imaxinario*, poñen de manifesto como, usualmente, aquelas “imaxes asociadas co estereotipo burlesco e aínda despectivo do galego [...] xa circulaban tanto na literatura popular como na novelística e, sobre todo, no teatro casteláns dende fins da Idade Media” (2002: 27), aspecto este que xa fora sinalado na primeira metade do século XX, entre outros, por Constantino Horta ou polo propio Castelao. Pola súa parte, Tajés tamén recordará a perpetuación deste estereotipo, tanto na España do século XX como na América de pasado colonial español, recordando a vixencia deste estereotipo, pois, se ben “el estudio de Herrero se centró en el siglo XVII [...] el estereotipo se ha mantenido intacto en la literatura hasta nuestros días e incluso ha alcanzado las esferas de la cultura popular”. Como subliña esta autora, só hai que pensar en “[e]l inolvidable y entrañable personaje de «la galleguiña» inmortalizado en la TVE por Beatriz Carvajal” (2006: 37). Aínda Sabucedo e Fernández recordarán que esta imaxe satírica e “prejuicios sobre lo gallego no es exclusivo de tiempos pretéritos”, de xeito que “todavía hoy en día en amplios sectores de la población [española] se mantiene la asociación perversa entre las

señas de identidade propias de este pueble, como puede ser el idioma, y una menor valoración social” (2001: 182).

Se dentro daquelas publicacións ensaísticas que trataron o estereotipo antigalego, foi Murado, a través da súa obra *Outra idea de Galicia* (2013), un dos autores que expresaron maior intese neste fenómeno, no ámbito historiográfico, desde os anos 90, é, sen dúbida, Pegerto Saavedra quen máis dedicación prestou á hora de se referir ao “concepto moi pexorativo do galego”. Incidindo na imaxe de “aforradores, pouco constantes, borrachos, sucios e interesados” dos homes na literatura española aurisecular, así como as mulleres, acusadas de “ladroas, feas, cos pés disformes, maliciosas e borrachas”, desde os anos 90 do século XX o historiador buroego recolle, entre outros, unha parte significativa dos testemuños literarios do periodo áureo español para resumir os prexuízos casteláns e/ou españois sobre os galegos (1992: 26). Os galegos serán tratados de xente “inculta y bárbara”, ademais de “fornicarios” (Saavedra 2005: 45), uns trazos que para o profesor compostelán non só derivan de que os galegos “ocupasen oficios viles en la corte, o de que se desplazasen a las siegas” senón do feito de o reino de Galiza representar na mentalidade castela da altura, a “antítesis de los nuevos modelos de civilidad cortesana o urbana” (Saavedra 2012: 155). Isto marcará para Saavedra que os galegos fosen “notados de pobres, borrachos, sucios, ladróns, covardes, mentireiros e apoucados, aínda que os escritores teñen bo coidado de advertir que tales cualificativos se refiren á xente común, non á nobreza” (2010: 38). Unha descrición que facía do habitante de Galiza, no ideario castelán, unha auténtica “antítese do home moderno”, sendo considerados apenas a través de atributos pexorativos (2010: 287):

Rudos, supersticiosos, iletrados, medio nus, illados en aldeas afastadas da civilización urbana, consumidores de alimentos de pouca estima (centeo, millo miúdo, nabos e outras verduras, graxa de porco...), os galegos tiñan todos os triunfos para se converteren na antítese do home moderno.

### **3.1. Os atributos conformadores do estereotipo antigalego**

Como foi exposto anteriormente, practicamente desde os seus inicios un dos fundamentos que maior consenso espertou entre a comunidade académica dedicada ao estudo dos estereotipos, especialmente no eido da psicoloxía social, residiu na concepción dos estereotipos como *constructos* cognitivos complexos, formados por unha serie de crenzas, asociacións e atributos que se ben resultan mutábeis ofrecen unha forte resistencia ao cambio (Hogg & Vaughan 2014: 50).

Baixo esta premisa, o exame minucioso de cada unha das características adscritas a un grupo por parte dun colectivo estereotipador convértese nun proceso indutivo indispensable á hora de reconstruír satisfactoriamente calquera estereotipo exposto a estudo.

No caso do estereotipo antigalego transmitido pola literatura española da Idade Moderna, foron non poucos os autores que desde o século XX repararon non só na idoneidade, senón na necesidade, dunha análise pormenorizada das fontes literarias, a fin de definir un retrato tipolóxico obxectivo que superase as reflexións máis superficiais arredor desta imaxe colectiva. Nesta liña analítica enmárcanse traballos como o de Herrero García (1928), Alonso Montero (1976) ou Teijeiro Fuentes (1996), sendo aludida máis recentemente por Andrès (2008) no que atinxe á imaxe do “gallego” en diferentes pezas teatrais do período áureo español (2008: 19):

Ahora bien, para llegar a examinar de modo satisfactorio al personaje del gallego en nuestros dramaturgos, y sobre todo el modo de construirlo, habría que tener en cuenta una gran variedad de factores singularizadores: la edad, el sexo, la situación social, el oficio, la época en que vive, el lugar, sus características físicas y psicológicas, su lenguaje, su relación con el espacio, con los demás personajes, lo que hace, lo que desea, lo que teme... lo que necesitaría todo un libro.

É esta segmentación e tratamento particular de cada trazo estereotípico a través das fontes documentais, nomeadamente literarias, o que, en última instancia, permite desenvolver unha perspectiva diacrónica da imaxe de Galiza e das súas xentes no imaxinario do centro e sur peninsular dos últimos séculos así como unha proposta etiolóxica que dea resposta aos cambios sufridos por esta.

Con este focamento pasamos a analizar dun xeito monográfico todos aqueles atributos que, da máis diversa índole (física, psicolóxica, moral etc), gozaron de maior presenza nas fontes literarias, constituíndo os trazos máis representativos de cantos conforman o estereotipo antigalego da Idade Moderna.

### **3.1.1. Sucidade**

Referida por numerosos autores desde o século XX, tales como Herrero García (1966: 207), Pensado (1985: 274, 307, 323), Caramés Martínez (1993: 15), Teijeiro Fuentes (1996: 239) e máis recentemente Saavedra (2010: 286), entre outros, a sucidade ou falta de hixiene constituíu outro dos atributos estereotípicos que secularmente caracterizaron a comunidade galega –e aínda a propia visión de Galiza– tanto na literatura española da Idade Moderna como en gran parte do imaxinario cultural peninsular dese período. Se ben é certo que a súa exígua aparición no mundo literario –concentrada principalmente na produción da primeira metade do século XVII– resulta cualitativa e cuantitativamente inferior á doutros trazos de popularidade case proverbial, como a pobreza, a alcohofilia ou a falsidade, o certo é que, como o subliñou Caramés, a “falta de limpeza chegou a ser un dos tópicos máis coñecidos e que se conservaron até os nosos días” (Caramés Martínez 1993: 200) no estereotipo antigalego.

A pesar de ter conformado unha característica, case consubstancial, dos personaxes literarios dos galegos, con independencia do seu sexo, foi a figura feminina ou a “gallega” da literatura española a que, dada a “tradicional misoxinia de los clásicos” auriseculares (Torres Sánchez 1991: 13), terminou por adquirir un maior grao de preferencia polos autores, especialmente á hora de caricaturizar satiricamente aos seus personaxes galegos. Deste xeito a sucidade converterase, non só nun elemento de natureza marxinalizante mais tamén nun elemento nomeadamente antitético a respecto dos ditados que os convencionalismos sociais exixían, entón, dunha dama cortesá.

Serán precisamente aspectos antagónicos ao mundo cortesán, tales como a pobreza e o baixo status social, os que semellan ter servido de piares conceptuais a través dos que a muller galega aparece “caracterizada por su suciedad” (Teijeiro Fuentes 1996: 239). Unha relación que tamén se desprende das palabras de Lope de Vega na súa comedia *La burgalesa de Lerma* (1613) cando o lacaiño Poleo acusa ás inmigrantes galegas en Madrid de “falta de higiene” (Andrès 2008: 23) nun, xa tan afamado como menosprezativo, exemplo de galaicofobia (Lope de Vega 1618: fol. 260r):

Ay Gallega rolliza como vn nauo,  
entre puerca y muger, que baxa al rio,  
y laua mas gualdrapas que vn esclauo,  
cantando como carro en el Estio.

Como sinalou Caramés (1993: 200), a mesma animalización da muller galega aínda sería expresada polo literato madrileño na súa comedia *El Bobo del Colegio* (ca. 1604-1610) ao introducir, novamente, referencias á pretendida falta de limpeza<sup>11</sup> da colectividade galega (Lope de Vega 1620: fol. 253r):

Fabio.	Reynel.
Reynal.	Señor.
Fabio.	Tego cama?
Reynal.	Sauanas echaua aora vna entre Gallega, y galga, que con la santa limpieza, tiene inmortal repugnancia.

O denigrativo xuízo con que Lope de Vega retrata a “gallega”, deshumanizada e a medio camiño entre “puerca y muger”, apenas atoparía diverxencia –senón inspiración– coa consideración que, a través do romance burlesco *Censura costumbres, y las propiedades de algunas Naciones*, Francisco de Quevedo dedicaba ao reino de Galiza e ás súas xentes. Uns versos onde o autor

<sup>11</sup> Aínda que en opinión de Andrès, a alusión á “Santa limpieza” podería estar ligada ao “Tribunal del Santo Oficio” ou Inquisición (2008: 24), para Caramés non resulta clara tal relación (1993: 200).

castelán aludía ás fidalgas galegas “tomadas de orin”, sen deixar pasar a ocasión para se valer da asociación lopesca entre a muller galega e o cocho (*gorrín*):

En donde, como el tocino,  
Anda el hidalgo en pernil,  
Ellos cargados de barba,  
Ellas tomadas de orin.  
[...]  
Tierra, donde las doncellas  
Llaman higado al rubi,  
Y andan hechas San Antonés,  
Con su fuego y su gorrin (Quevedo 1670a: 416).

Completando a consideración de sucias e desaliñadas, non poucos autores españois do período áureo sumarían a esta parodiada descrición outros elementos ligados ao desaseo persoal tales como o mal alento. Así se desprende das palabras con que o propio Francisco de Quevedo describía o personaxe de Catalina de Perales –“una Gallega maldita” con “[e]l aliento entre caçuela, y salchicha”– no baile *Los sopones de Salamanca* (1670b: 242):

Catalina de Perales,  
Una Gallega maldita,  
Maspreciada de pernils,  
Que Rute, y Algarrovillas,  
[...]  
Arrufaldada de cara,  
Y arrufianada de vista,  
Y la color, y el aliento  
Entre Caçuela, y Salchicha.

Para alén das alusións ao mal alento, tamén o fedor ou cheiro corporal semella ter comportado outra das múltiples atribucións da pretendida “sucidade” da comunidade galega. Así se infire, por exemplo, no diálogo entre o criado irlandés Tibaldo e o galego<sup>12</sup> Bonete na segunda xornada da comedia *El mejor amigo, el muerto* (1657), composta por Francisco de Rojas e representada en Madrid o 2 de febreiro de 1636 perante Filipe IV e Isabel de Borbón (1657: 61):

Tib.	Cielos, que venga yo atado a vn lacayo mal nacido!
Bon.	Como no sea conocido, hijo de vn descomulgado.
Tib.	Yo con vn bufon, reniego de quien tan infeliz es.
Bon.	Yo al olor de vn Irlandes?
Tib.	Y yo al olor de vn Gallego?
Bon.	Gallego, mas no me pesa.
Tib.	Irlandes, yo lo pregono.

---

<sup>12</sup> Como noutros casos, tampouco a escolla destas dúas nacionalidades (galega e irlandesa) na composición non resulta trivial, respondendo posibelmente ao uso de dúas figuras étnicas ben coñecidas polo público e sobre as que repousaban atributos estereotípicos homologábeis no ideario centro-sur peninsular (cfr. Herrero García 1966 [1928]: 492-500).



De acordo con Triana y Antorveza (1997: I, 511), a crenza sobre a existencia dun “vaho peculiar” atribuído aos habitantes do reino de Galiza tamén pode agocharse tras a alusión aos galegos que Cervantes Saavedra incorpora na súa “comedia famosa” *La entretenida* (1615), onde a criada Dorotea censura a presenza do lacaios Ocaña referíndose ao seu olor<sup>13</sup> (1615: fol. 189v):

Bodegon con pies camine,  
que aquí no le conocemos,  
calle, o passe, porque olisca  
a lacayo, y a Gallego.

Asociado quer a un estado ebrio (Teijeiro Fuentes 1996: 227) quer a unha ocultación pública da propia etnicidade, para Herrero as palabras de Cervantes Saavedra non se refiren a unha natureza circunstancial nin dependente da alcoholofilia senón a un olor corporal, concibido como innato á comunidade galega. Unha consideración ligada ao fedor que semella evidenciarse no *Entremés famoso de la Cárcel de Sevilla* (1617), obra de autoría anónima, aínda que decote atribuída ao propio Cervantes, onde se infire “estar tachados los de Galicia de despedir cierto tufillo grajuno<sup>14</sup>” (Herrero García 1966 [1928]: 207) da expresión “Venme aquí cercado de grajos gallegos”.

Se cadra, poucos xuízos adscribiron aos galegos e á propia Galiza un cheiro desagradábel, e aínda falta de hixiene, tan directamente como o do valenciano Bartholomé de Villalba y Estaña no seu *El Pelegrino curioso*. Iniciando unha tradición poética de descrédito a Galiza, a sátira do autor valenciano describe unha Galiza cuxa única bondade apenas é o sepulcro apostólico, contrastando esta lixosa imaxe coas cidades do centro e sur peninsular, en especial con Valencia, a que o autor atribúe limpeza, entre outras virtudes (1886: 442-443):

Galicia, á Dios te queda, que te juro  
que si al Patron de España no tuvieras  
metido en Compostela, á buen seguro  
que jamas en tus términos me vieras.  
Podría ser que en tiempo, que es futuro,  
me vuelva á pasear por tus riberas,  
mas yo te desengaño, no es por verte,  
que oírte no querría ni aun olerte.

Si las camas tuvieras de Valencia,  
su limpieza, jardines, campos, flores,  
de Toledo y Sevilla su opulencia,  
en el trato y comidas, y primores  
de Granada y su vega, y la excelencia

---

<sup>13</sup> Este “olor” ten sido interpretado, desde diferentes perspectivas, quer como indicio dunha galegitude oculta (Teijeiro Fuentes 1996: 227), quer como un olor derivado dun estado ebrio (Herrero García 1966 [1928]: 2007).

<sup>14</sup> Para Herrero García “[e]l llamar *grajos* a tales gentes se explica por su condición de acudir al olor de la muerte” (1966: 207).

de Castilla la Vieja en labradores,  
por ver estos regalos te buscaran  
y quiza del Patron no se curaran.

Similar parecer tamén se observa, tal e como viu Caramés Martínez, na “insulsa y ofensiva sátira” (1993: 214) *Descripción del reino de Galicia*, obra que, a pesar do anonimato da súa autoría, reproduce fielmente o esquema das “descripciones burlescas de Galicia por obra de celebrados poetas, cortas sí, pero cargadas de malicia” (Pensado 1985: 321). Neste caso, as referencias ao mal cheiro e a sucidade veñen a complementar toda unha “gama de prejuicios y lugares comunes que por España circulaban para burlarse, y zaherir a los gallegos” (Pensado 1985: 322), produto, se callar, do desafecto do seu autor por un territorio afastado das comodidades cortesás (ap. Caramés Martínez 1993: 252):

La fruta que he tomado por asiento  
es del país que dibujar intento  
Baña el mar sus contornos por lavarle  
pero lo sucio no podrá quitarle.  
[...]  
El olfato fragancias no percibe,  
humo enfadoso es lo que recibe;  
otros muchos olores dejar quiero  
en las narices, como en el tintero.  
[...]  
De *punto en verde* armada está esta tierra  
para ofensiva y defensiva guerra,  
y como la limpieza no defiende,  
de *punta en blanco* armarse no pretende.  
[...]  
¡O noble reino, ya perdón te pido  
pues ponderar tus faltas no he podido;  
y si me quieres castigar, Galicia,  
busca luego prestada la Justicia!

Unida á falta de hixiene, tamén a presenza de parasitos ou doenzas semella ter achado certo acomodo dentro do estereotipo antigalego moderno, tal e como se pon de manifesto no *Poema heroico de las necedades, y locuras de Orlando el enamorado*, onde, máis unha vez, Francisco de Quevedo recorría a este recurso caricaturesco ao retratar os galegos en medio dun dilatado desfile das máis diversas nacionalidades (1670c: 312):

Con barapalos vienen los Gallegos,  
mal espulgados, llenos de catarros,  
matandose à docenas, y à palmadas  
moscas, en las pernazas afelpadas.

Non sería a única vez que o mestre do conceptismo poña en relación a presenza de parasitos para realzar esta atribución, como demostra a súa inclusión

no retrato que o autor castelán adscribía ao personaxe de Catalina de Perales en *Los sopones de Salamanca*, onde o xogo de palabras non evita que, en opinión de Fernández Mosquera (2009: 272), as pulgas se presenten como “consustanciales al parecer a los gallegos”:

Pulgas me pican,  
El Candil está muerto,  
Ergo sequitur, sequitur,  
Que me pican à tiento.

Pulgas tengo no ay que dudar;  
Y si me dexo picar,  
Es de los que dan en dar,  
Y con dineros replican (Quevedo 1670b: 242).

Esta ligazón aínda debeu conservar boa parte do seu vigor na sociedade e literatura española setecentista, tal e como se desprende da entón popularizada expresión “Sea alabado/loado el que mata los gallegos”, presente en numerosas obras da época, como *El deseo de seguidillas*<sup>15</sup> (1769) e *Los pobres con muger rica ó El picapedrero*<sup>16</sup> (1811b [1767]: 6) –ambas as dúas obras de Ramón de la Cruz–, ou no “entremés nuevo” de Narciso Agustín Solano y Lobo, *Los pages fingidos*, sendo interpretado o sentido destas expresións por Coulon como unha metonimia de piollos (véxase Coulon 2009: s.p.).

Se como viu Caramés Martínez, a “condición sucia e servil” (1993: 159) dos personaxes literarios galegos comportou unha constante reiterada por gran parte dos autores barrocos españois, sobresaíndo a figura de Francisco de Quevedo, a propia descrición que estes procuraron transmitir sobre o reino de Galiza non parece ter sido discordante. A este respecto, as *Dézimas satíricas* compostas por Luis de Góngora a raíz da súa viaxe a terras galegas en 1609 –“aviendo ido D. Luis à hazer unas Informaciones à Galicia” (Góngora 1659: 239)– constituén unha peza que podemos considerar paradigmática dentro das referencias literarias antigalegas e onde a sucidade adquire, non en van, un papel fundamental (Góngora 1627: ff. 58v-59r):

O montañas de Galicia:  
Cuya (por dezir verdad)  
Espesura es suziedad,  
Cuya maleza es malicia:  
Tal, que ninguno codicia.  
[...]  
O posadas de madera,  
Arcas de Noe, adonde,  
Si llamo al guesped, responde

<sup>15</sup> “Espejo. – ¡Por siempre sea alabado / el que mata los gallegos!” (Cruz 2009 [1769]).

<sup>16</sup> “Juan. – Sea alabado / el que mata los gallegos.  
Las dos. – Para siempre.”

Vn buey, y sale vna fiera.

Así o considerou Pensado, para quen, tras o sentido “aparentemente inofensivo” da laudatoria satírico-burlesca que o culteranista cordobés consagraba ás montañas de Galiza, non se atopaba máis do que “el conocido tópico de nuestra suciedad y malicia” (1991: 369). A esta conclusión tamén chegaría Caramés, identificando a primacía da sucidade dentro do poema, por ser esta a “característica principal que un castelán vía en todo o referente a Galicia” (1993: 169). De gran repercusión social, apenas unhas décadas máis tarde os versos de Góngora habían provocar, entre outras, a reacción do escritor e militar galego, Francisco Trillo Figueroa (1618-1680), cuxa admiración polo poeta andaluz non impediría a inclusión nas súas *Poesías Varias Heroicas, Satíricas y Amorosas* (1652) dunhas décimas contestatarias baixo o título de «Oh llanos de Andalucía» (1857: 63):

¡Oh llanos de Andalucía,  
cuya, por decir verdad,  
cultura es ociosidad,  
cuyos frutos carestía;  
[...]  
¡Oh posadas de ladrillo,  
Arcas de Noé, adonde  
Llamo al huésped, y responde  
Un venado ó un novillo;  
Donde cualquier pececillo  
Vale por una ballena,  
Siendo de juéves la cena  
Y de viérnes la comida.

Apenas discorde coas ideas que subxacen nas *Dezimas satíricas*, a crítica literaria vén de atribuír tradicionalmente ao propio Luis de Góngora un soneto titulado *A Galicia*, onde a través duns “versos tan mal intencionados como conocidos” (Saurín de la Iglesia 2003: 25) se suceden “un rosario de miseriucas y rusticidades” (Herrero García 1966 [1928]: 213) que non procuraban senón incidir nos consabidos tópicos relativos á elevada pluviosidade e sucidade do territorio galego así como a desvirtuación dos seus habitantes (*ap.* Caramés Martínez 1993: 168):

Pálido sol en cielo encapotado,  
Mozas rollizas de anchos culiseos,  
Tetas de vacas, piernas de correos,  
Suelo menos barrido que regado;  
Campo todo de tojos matizado,  
Berzas gigantes, nabos filisteos,  
Gallos del Cairo, búcaros pigmeos,  
Traje tosco y estilo mal limado;  
Cuestas que llegan a la ardiente esfera,  
Pan de Guinea, techos ahumados,

Candelas de resina con tericia;  
Papas de mijo en concas de madera,  
Cuevas profundas, ásperos collados,  
Es lo que llaman Reino de Galicia.

Seguindo a esteira contestataria e reivindicativa iniciada por Trillo Figueroa, tamén a redacción deste soneto, “leído y releído en toda España, y probablemente Galicia” (Herrero García 1966 [1928]: 213), provocaría en Galiza unha reacción apoloxética. Esta cristalizaría, entre outras, no vindicativo soneto «Descripcion de Galicia, mirada con ojos limpios y sanos», composto polo Cura de Fruíme, sen dúbida o autor galego que dedicaría máis páxinas “a combatir la leyenda antigallega que entonces estaba muy exacerbada” (Taboada Chivite 1955: 112). Eis o texto (Cernadas de Castro 1778, I: 215):

Día y noche, como hay en toda España,  
Damas hermosas, cultas y pulidas;  
Pechos cubiertos, piernas escondidas,  
Casas grandes sin polvo y telaraña:

Muchos valles de plácida campaña  
Rico jamon, terneras escogidas,  
Tiernos capones, pollas bien lucidas,  
Finas telas, y trato sin marañar:

Montes hay; pero todos provechosos,  
El trigo de otros Reynos no codicia,  
Abundancia de vinos generosos:

De rio y mar pescados que es delicia,  
De el Rey vasallos fieles y oficiosos,  
*Este es, hermano, el Reyno de Galicia.*

Dentro da mesma temática antigalega encóntrase o “soneto anónimo que tanto lastimó a los gallegos” (Taboada Chivite 1955: 112), «Reyno infeliz, país desventurado», utilizado polo seu autor para arremeter contra o “mal clima e a condición asocial dos galegos” (Caramés Martínez 1993: 177), redundando nos tópicos máis coñecidos como a miseria, incivilidade e inmundicia do pobo galego, e converténdose, para Pardo de Guevara (1997: 222), nun “inmejorable resumen del tono y el alcance de aquel clima antigallego que invadía y dominaba la España de comienzos del XVII” (Pardo de Guevara 1997: 222):

Reino infeliz, país desventurado,  
De España muladar, rincón del mundo  
Entre nievla siempre sepultado  
Aspero, rudo clima, temple airado.  
Infel, bárbaro trato, sitio inmund.  
Gente sin sociedad, campo infecundo.  
En el nombre de Dios santo y eterno,  
Con cuanta fuerza tiene el exorcismo,  
Te conjuro y apremio, triste averno,

Para que me declares por ti mismo  
Si eres, en realdiad, el propio infierno  
O si eres el trato del abismo (*ap.* Caramés Martínez 1993: 177).

“Versos tan por todo injuriosos” (López Peláez 1895: 188) cuxo creador puido ser algún imitador de Luis de Góngora (Caramés Martínez 1993: 177), senón el mesmo, tamén estes mereceron a sutil réplica, en forma de soneto, do Cura de Fruíme, quen coñecendo a identidade do seu compositor ou intuindo a súa orixe, imputou a “cierto castellano empleado en Galicia” (1778, I: 146) a súa redacción:

Es hermosa mi huerta, y fertil; pero  
Viene la oruga, cómela y la afea:  
Por bien abastecido que lo vea,  
Viene el ratón, y estrágame el granero:

Muy poblada mi viña considero;  
Viene el marrano vil, y la estropea:  
Gallinas y sustancia hay en mi Aldea;  
Viene y las rapa el zorro trapacero.

Oruga el Asturiano en su codicia;  
Raton el Castellano desdichado;  
Marrano el Andaluz en su inmundicia;

Y zorro el Montañés disimulado;  
Estos la comen, y hacen á Galicia  
Reyno infeliz, país desventurado.

A pesar de que para autores como Caramés a exaxeración que expresan as palabras de Luis de Góngora apenas representa o “froito dalgunhas malas experiencias pasadas nas terras galegas, non alleas á súa xa amentada precaria saúde” (Caramés Martínez 1993: 170), o certo é que as «Dézimas», en maior ou en menor medida, non se limitaron senón a reproducir unha opinión coincidente e coherente dentro do contexto de descrédito social e literario dirixido cara ao reino de Galiza, vivido e avivado propio poeta cordobés. Así, lonxe de poder considerarse singulares ou orixinais, as referencias gongorinas á estereotipada “suciedade” de Galiza apenas son debedoras dun estado de opinión que nos primeiros anos do século XVII xa debía resultar abondo estendido no centro e sur peninsular.

Nese sentido, a idea de “Galicia como un país pouco grato para vivir pola súa suciedade” (Caramés Martínez 1993: 162) xa subxace nos *Diálogos de apacible entretenimiento* (ca. 1604-1605) do madrileño Gaspar Lucas Hidalgo, obra onde se remarcaba a presenza de “establos y suziedad” en Galiza para acabar referíndose a esta como “tierra de mierda” (1610: ff. 71r-71v):

D. Petron. [...] Auia vn oficial Andaluz, que tenia mala costumbre de jurar: y

para corregirse deste vicio, estaua concertado con otro compañero suyo Gallego, que siempre que jurase, le aduirtiese que besasse la tierra.

Vn dia los dos estauan altercando, sobre qual era mejor tierra, la de Andaluzia, o Galicia: y como se acordasse el Andaluz, que Galizia estaua tan llena de establos, y suziedad, dixo muy enojado al Gallego. Que diablos alabays la tierra de Galizia, que juro a Dios, toda ella es tierra de mierda. Respondiò el Gallego: Mirad Pedro que jurastes, besar la tierra.

Boa mostra de que esta estereotipada filiación entre Galiza e a sucidade xa estaba ben asentada e popularizada no ideario peninsular, cando menos na segunda metade do século XVI, achámola en *El pelegrino curioso y grandezas de España* (ca. 1577) de Bartholomé de Villalba y Estaña, case tres décadas antes de que Góngora compuxese as súas «Dézimas satíricas». Nesa obra, o valenciano, ao falar de Galiza, xa a consideraba reino onde “falta pulicia y sobra malicia” (Villalba y Estaña 1886: 373). Este xuízo de valor apenas serve a Villalba y Estaña para prologar unha descrición xeral do reino e as súas xentes onde a “sucidade” e “desaliño” semellan se converter en eixo discursivo (*ap.* Alonso Montero 1974: 147-148):

Venia su compañero mal, descontento de comer el pan de centeno, que es moreno como panizo; sufririalo si no hubiese tanto desatavío en el amasarle, que es sucia y desaliñadamente. La gente es rustica, viles camas, peores casas; gente celosa, salvando en todo a la noble; aunque decía el compañero al Pelegrino que la gente hidalga de Galicia era cobre engastado en azabache; que relucia mucho, y en parte tenia razón, porque están entre gente que lo poco ha de relucir por fuerza entre lo mucho [...] Su trato y modo de bivyr es poco pulitico; la tierra poco poblada y muy desierta por la manera en que ellos biven; pues quitadas las ciudades y villas opulentos, habitan unas caserías y cortijos, que aquí son seys casas, allí diez, cubiertas de paja y mal aliñadas, como ya tengo dicho en otra parte. [...] La nación plebeya es gente desaliñada.

Se as palabras do escritor valenciano nos levan a situar este atributo nunha cronoloxía previa ao século XVII, así como dunha extensión xeográfica sensibelmente maior á que pertencían os autores referenciados con anterioridade –até agora de orixe castelá e andaluza–, os versos do lisboeta Luís de Camões no cuarto canto da súa obra máis afamada, *Os Lusíadas* (1572), obrigan, por igual, a considerar a atribución da falta de hixiene ou “sordidez” como un trazo estereotípico presente daquela, cando menos, na capital portuguesa así como na súa área de influencia (Camões 1572: fol. 63v):

A vos outros tambem não tolheo medo,  
O *sordidos Galegos*, duro bando,  
Que pera resistirdes, vos armastes,  
Aaquelles, cujos golpes ja provastes.

Dun xeito análogo ao suscitado pola composición antigalega de Góngora, as palabras de Camões, cualificadas por Martín Sarmiento como “sórdida y soez

expresión”, provocarían após máis de dous séculos un enérxico e prolixo retrucamento do erudito galego<sup>17</sup> dirixido ao “soez y sórdido poeta camoeso” e onde o berciano insistía na mesma idea expresada por outro Sarmiento –Diego Sarmiento de Acuña, conde de Gondomar– século e medio antes, ao poñer en relevo a filiación histórica de Galiza e Portugal<sup>18</sup> mentres rebatía as teses historicistas de Bernardo de Brito, consideradas polo aristócrata galego como “disparate y borrachera” (ap. Manso Porto 1996: 185).

No entanto, será inclusive antes, nas pro-castelás –así como antiportuguesas– *Glosas al sermón de Aljubarrota* (ca. 1545) compostas polo diplomático e poeta granadino, Diego Hurtado de Mendoza<sup>19</sup>, onde, se callar, se atope unha das primeiras elaboracións literarias sobre a pretendida “sucidade” estereotípica de Galiza e os seus habitantes (1890: 198):

De que el Padre nos predicó que los castellanos estaban muy desmayados y los caballeros portugueses animosos, por estar todos ayunos, es verdad que ambas naciones tienen esta propiedad, y les viene de casta, tomando la parte por el todo, que Galicia, de quien Portugal tiene poca memoria, es gente tan comedora, porque tiene mucha mierda, que si en convite ó en misa nueva matan carneros, lo primero que en la mesa ponen son las tripas, diciendo que coman aquello primero, que las piernas y lomos, como sea bueno, comido se está aunque esté hombre harto.

---

<sup>17</sup> “También es razón que yo comente la sórdida y soez expresión en vocativo: ¡Oh sórdidos gallegos! del soez y sórdido poeta camoeso, y del cachibirrio de camuesos poetastros que quieren ensayarse en disparatar. [...] Si los gallegos hubiesen reservado sus sesenta mil sórdidos gallegos para su defensa y no hubiesen salido a socorrer a los lusitanos, nunca Bruto se llamaría *Sórdido Callaico*. [...] Los suevos no pusieron sus cortes de Braga y Lugo, sino en el país de los sórdidos gallegos. Los moros se entraron por Portugal como por su casa y allí se arrellanaron hasta que los sórdidos gallegos los echaron a coces, substituyendo allí el Evangelio por el Alcorán, y por la algarabía la lengua que los sórdidos gallegos hablaban. Por lo años de 870 ya el Papa llamaba a don Alonso III “Rey de las Galicias”, más de 250 años antes que sonase Rey de Portugal. [...] En el siglo XIV vino una sórdida dama gallega, doña Inés de Castro, en la cual tuvo hijos don Pedro. Y también una sórdida moza gallega, Tereyxa, de cualquiera cosa, en la cual el mismo don Pedro tuvo por hijo al bastardo sórdido Maestre de Avís, alias Juan I. Entonces concurrió un sórdido gallego, Juan de Andeyro, que, como el rey don Fernando había hurtado una mujer casada, el sórdido gallego Andeyro hurtó al rey su propia mujer, y en la cual tuvo unos sórdidos galleguitos, según la voz vulgar. Cánsome de apuntar tantos sórdidos gallegos y gallegas. Sobre los sórdidos gallegos y soberbios castellanos ya dije algo hablando de la Aljubarrota, en la cual solo estos dichos ganaron la batalla contra los henriquistas. [...] Yo también soy un sórdido gallego. Y me sobra sordidez para comentar y deshacer en polvo todo el sórdido poema del camoeso Camoens y todo el sórdido comento del sórdido camueso Faria, si ese sórdido asunto mereciese ese trabajo” (Sarmiento 2008: 155-157).

<sup>18</sup> “Gallegos son toda la nobleza y conquistadores de Portugal y los que no deçienden de gallegos, deçienden de moros, porque en aquellas comarcas no auía otras gentes; ni el conde don Henrrique ni el rey don Alonço el Primer, su hijo, las lleuaron de otras partes más que de la parte de Entre Duero y Miño, que era Galiçia, y la apartó el rey don Alonço el Sexto de Castilla para dársela, y todo la restante hazia el mediodía era de moros. Y assý fray Bernardo de Brito o ha de prouar que él diçiente del conde don Henrrique el Primero de Portugal, que fue sólo, o escoger entre los demás” (ap. Manso Porto 1996: 185).

<sup>19</sup> Se ben autores como Menéndez Pelayo propuxeron outros creadores, a crítica actual apenas cuestiona a autoría de Hurtado de Mendoza sobre as *Glosas al sermón de Aljubarrota*.



Documentada na literatura desde o século XVI, á hora de analizar a etioloxía e grao de obxectividade da pretendida sucidade do reino de Galiza e as súas xentes, cómpre ter en conta a relación que, con certa frecuencia, os autores estableceron coa presenza de animais: “Galizia estaua tan llena de establos, y suziedad” (Lucas Hidalgo 1610: fol. 71v); ou “Arcas de Noe, adonde / Si llamo al guesped, responde / Vn buey, y sale vna fiera” (Góngora 1627: fol. 598r). A estas alusións aínda poderíamos engadir todas aquelas que autores como Lope de Vega ou Quevedo Villegas puxeron en relación cos porcos e outros animais. Tal e como o viu Taboada Chivite (1955: 113), sen dúbida estas referencias nos remiten ao mundo rural, concretamente a unha práctica amplamente documentada non só en Galiza, senón no resto da franxa cantábrica –e aínda noutros territorios da “Europa húmida”– como era a tradicional cohabitación da unidade familiar co gando no espazo doméstico rural. Esta era, en definitiva, a consecuencia lóxica da estabulación do gando na planta baixa da vivenda labrega, o que permitía optimizar os recursos familiares e salvagardar ao gando das inclemencias meteorolóxicas. Esta praxe foi atestada no noroeste peninsular desde o século XV de man de viaxeiros como Hieronymus Münzer<sup>20</sup> (1494), Robert Guaguin<sup>21</sup> (1468), Eugenio Salazar<sup>22</sup>, Ambrosio de los Morales<sup>23</sup> (1572), Guillaume de Manier<sup>24</sup> (1726) ou George Barrow (1837) entre outros. Outrosí, foi nalgúns casos esta forma de vida considerada pouco salubre, como relataban –aínda no século XX– Rota y Tournán (1917), e aínda en 1918 o futuro presidente da república española, Manuel Azaña (*ap.* Alonso Montero 1974: 410):

Las aldeas se componen de chozas fétidas... Una puertuca da a un cobertizo, cuadra, patinillo (yo no sé) fangoso, oliendo a establo, a pocilga, a berzas pútridas, allí viven revueltos hombres y animales. En todo el camino de La Coruña a Santiago no se ve ni una sola casa de campo, quinta, habitación o lo que sea, que denote bien estar, holgura, limpieza; no hay más que viviendas de esclavos.

<sup>20</sup> Tras a boa opinión das Rías Baixas, Münzer laiábase da cantidade de gando porcino tanto en Compostela como nas comarcas galegas do interior, o que lles confería un aspecto “porcallento” (Münzer 1924: 217-229).

<sup>21</sup> Cfr. Pensado (1985: 348-350).

<sup>22</sup> “En las dichas casas no hay sala, ni cuadra, ni retrete; toda la casa es un solo aposento redondo, como ojo de compromiso; y en él están los hombres, los puercos y los bueyes, todo pro indiviso [...] El hogar está en medio de esta apacible morada, porque de allí salga luz y calor para todo el circular aposento igualmente [...] las dichas casas circulares son cubiertas de unos cimborios de fina paja, y están rodeados, desde el extremo hasta el coronamiento, de unos rollos de bimbres [...]” (*ap.* García y Bellido 2009: 327).

<sup>23</sup> “Particularmente en Galicia, y Asturias es esto necesario precisamente, por ser como son las casas todas establo, y con esto tan estrechas, que las bestias y los hombres son forzados à estar juntos” (De los Morales 1765: 213).

<sup>24</sup> “Las vacas duermen en la misma casa, con la reserva de un palo que los separa, con el pilón para comer. Los cerdos y otros animales están en libertad de andar patrullando durante la noche por todos los rincones de la casa (*ap.* Alonso Montero 1974: 410).

Para alén deste *modus vivendi* eminentemente rural, a falta de comodidades como de medios económicos sufrida por gran parte da poboación galega –maioritariamente campesiña– durante a Idade Moderna, sen dúbida tamén debeu ter unha incidencia notoria entre aqueles visitantes máis afeitos ao modo de vida urbano e, inclusive, á opulencia cortesá. Desde esta perspectiva resulta explicábel a asociación entre pobreza e sucidade en boa parte dos autores, como Carlos José Gutiérrez de los Ríos, VI conde de Fernán Núñez (1777):

La emigración a Portugal y a Castilla y la que se lleva el reclutamiento marítimo hacen que el reino parezca menos poblado de lo que es. Para evitar la emigración habría que hacer dos cosas, y, ciertamente, si se desarrollase el comercio, la industria de tejidos y otras que conviniesen al país, si las casas de los campesinos no fuesen guaridas y los habitantes cerdos, sería la más bella provincia de España y una de las más productivas (*ap.* Alonso Montero 1974: 108).

De xeito similar, en 1865 o arquitecto inglés, George Edmund Street:

It is difficult to picture anything more wretched than the state of the Gallegan peasantry as we saw them on this road. They were very dirty, and clothed in the merest rags : the boys frequently with nothing on but a shirt, and that all in tatters; and the women with but little more in quantity, and nothing better in quality. The poorest Irish would have some difficulty in showing that their misery is greater than that of these poor Gallegans (Street 1865: 140).

De calquera xeito, e atendendo á orixe xeográfica e mais ao estrato social da maior parte dos literatos españois que transmitiron a idea de sucidade de Galiza e dos seus habitantes, resulta obvia a influencia dunha certa “incomprensión” etnocéntica na negativa concepción que adoptaron cara ao hábitat rural galego, tal e como sinalaba Fernández de Rota y Monter (1996: 24):

En aquellas zonas donde el ganado vacuno está fuera e incluso lejos de las viviendas, la «suciedad» de las casas, por muy pobres que estas sean, no suele ser tan llamativa para los visitantes urbanos acomodados, como en aquellas en que la vaca forma parte integrante y cercana de la vida familiar. De ahí que sea comprensible la extrañeza de quienes provienen de zonas en que las viviendas del entorno rural tienen una organización distinta en la relación espacial y convivencial del ganado.

As referencias á “suciedad de las embarradas tierras gallegas a causa de las constantes lluvias” (Teijeiro Fuentes 1996: 205), así como as frecuentes mostras de aversión á paisaxe e ao clima de Galiza por parte dos autores españois da Idade Moderna –véxase a antecitada composición «Pálido sol en cielo encapotado»– non fan senón incidir e apuntalar unha explicación baseada na perspectiva etnocéntrica ou “impresión subjetiva de la tierra” (Herrero García 1966 [1928]: 213) como unha das principais causas que motivaron esta atribución estereotípica no centro e sur peninsular.

Con esta subxectividade etnocentrista, xa a finais do século XVII, o barón alemán Konrad von Bemelberg censuraba a visión española –e nomeadamente castelá– do mundo a través da carta coñecida como *Las doce particularidades de España, por el barón Conrado de Bemelberg* (ca. 1599), testemuño de excepción á hora de nos achegar á visión particular dun aristócrata centroeuropeo sobre a Castela da súa época (*ap.* García Mercadal 1999: II, 656):

La nona, he oído a muchos españoles y particularmente a castellanos quejarse de Italia, alabando tanto la belleza, hermosura y fertilidad de su tierra, que según su dicho parece más paraíso que provincia como las demás. Sobre esto respondiendo digo, que como es cosa ordinaria que cada ollero alabe sus ollas, y mayormente las que están quebradas, así ni más ni menos hacen ellos, alabando lo que con harto mayor razón había de ser de todos menospreciado; y yo de ninguna cosa he visto mayor copia en Castilla, que de montañas sin árboles ni fruta, de rosmariñes y piedras, que son las joyas principales de Castilla.

O etnocentrismo será tamén unha actitude sobre a que xire a opinión de Antoine de Brunel en *Voyage d'Espagne, curieux, historique, et politique: faite en l'année 1655* (1665), onde o aristócrata francés tentaba ofrecer unha explicación lóxica a esa presunta conduta mediante a ampla ignorancia que, na súa opinión, os españois e/ou casteláns demostraban posuír respecto doutras realidades xeográficas e culturais (*ap.* García Mercadal 1999: III, 263):

Por otra parte, se encuentran tantos españoles ignorantes, que no creen que haya otras tierras más que las de España, ni otra ciudad más que Madrid, ni otro rey más que el suyo. Cuando hablo yo de españoles ignorantes, quiero hablar de esos buenos y puros castellanos que, no habiendo abandonado su hogar, no saben si Amsterdam está en las Indias o en Europa. Mas por ese puro castellano no quiero aludir al simple burgués y al pobre campesino. La nobleza y los grandes no salen apenas de Madrid. No van a la guerra, ni a los países extranjeros si no se les dan cargos o si no los envían allí.

Talvez fose precisamente a similitude coas condicións climáticas e paisaxísticas de Galiza –e se callar unha maior afinidade ou coñecemento da forma de vida rural na Europa atlántica– un dos factores determinantes á hora de explicar por que, a diferenza do xuízo dos autores da “Iberia seca” ou mediterránea, nin a pretendida “sucidade” nin a valoración negativa das condicións naturais de Galiza merecesen apenas mención na maioría dos relatos de viaxeiros centroeuropeos (*vid.* García Mercadal 1999). Así, ou ben ningún destes aspectos merecen atención nos relatos de viaxeiros como Leo von Rozmithal (1467), Nikolaus Poppel (1484), Antoine Lalaing (1501), Erich Lassota von Steblau (1581), Jacobo sobieski (1611), Jouvin (1672) ou Domenico Laffi (1670/1673), ou ben a consideración destes factores non resultaría apenas

distante dos outros enclaves peninsulares, como así se deduce dos comentarios de Claude de Bronseval<sup>25</sup> ou Lorenzo Magalotti<sup>26</sup>.

Non resulta infrecuente ademais, encontrar opinións –as máis delas saídas da pena de autores non-españóis– que, a contracorrente, incidiron no especial coidado da hixiene da comunidade galega, tales como os franceses François Carrère<sup>27</sup> (1798) e Alexandre de Laborde (1808) (cfr. Alonso Montero (1974: 36). Neste sentido, debido á súa vontade refutatoria e mais ao contexto cronolóxico en que se orixina, resulta de especial relevancia o xuízo positivo expresado polo célebre humanista flamengo Nicolaes Cleynaerts “Clenardus” nunha carta remitida ao entón arcediano de Evora, João Petit, con data de 8 de outubro de 1537 (*ap.* Pensado 1991: 593-595):

Ya más de una vez se había hablado de Galicia en mi presencia, a propósito de su inmundicia y de sus sucios mesones. Sin embargo, esta provincia me agradó mucho, fueron tales las comodidades que tuve en todos los sitios, que la prefiero, sin duda a muchas de Portugal. Viví más a mi gusto en Galicia que en el Miño. No se puede negar seguramente, que en toda la región, desde Braga hasta el río Miño, los montes y los campos son de una admirable y deleitosa belleza, y que el agua brota en fuentes por todas partes, que sólo por sí eran suficientes para encantarme; pero lo cierto es que el vino, el pan, la carne, todo aquello, en fin, que conviene a los viajeros cansados, se encuentra en Galicia mucho mejor que en Portugal.

Excepcional dentro da rica literatura odepórica moderna, o desacordo que “Clenardus” manifesta contra esa imaxe tópica que chega aos seus ouvidos –da cal disente e mesmo procura desmentir desde unha base empírica e obxectiva– non só nos achega á extensión xeográfica e á plena vixencia deste atributo estereotipado na primeira década do século XVI –cronoloxía coincidente coa referencia de Hurtado de Mendoza nas *Glosas al sermón de Aljubarrota*– senón tamén a aqueles elementos que, desde a perspectiva persoal dun humanista flamengo renacentista, resultaban “admirables” e de “deleitosa beleza”, tales como a presenza de montes e campos, a abundancia de auga e a boa calidade dos produtos gastronómicos da terra.

Así, as habituais consideracións denigrativas que sobre Galiza se teñen referido numerosos autores casteláns, andaluces ou lisboetas –orixinarios, en definitiva, da “Iberia seca”– como un país lúgubre, chuvioso, agreste e inmundo,

---

<sup>25</sup> Cfr. Pensado (1985: 351-353).

<sup>26</sup> No caso de Magalotti (1669), este non deixaba de considerar vilas como Padrón ou Tui en termos semellantes a doutros enclaves peninsulares como o propio Madrid, do cal afirma este último que “toda la ciudad es una pocilga” (*ap.* Sánchez Rivero 1927: 16).

<sup>27</sup> “On préfère généralement leurs services à ceux des Portugais; ils sont moins souples, moins flatteurs, moins flagorneurs; ils sont plus fiers, plus brusques; mais ils sont plus propres, mieux tenus, mieux habillés, moins demandeurs, plus lestes, plus agiles, plus vigoureux, plus intelligens, plus exacts et plus fidèles: ils ont encore le mérite de la sobriété. Les Portugais sont sobres par nécessité, les Gallegos par caractère (1798: 313).

tan pouco concordante coa paisaxe mediterránea, así como a sucidade e desaliño que, en consonancia, caracterizaría aos seus habitantes<sup>28</sup>, apenas resultan tan negativas como a visión que, de Castela e/ou o centro peninsular, deixaron numerosos autores procedentes da “Europa húmida”. Nestes parámetros atópanse as consideracións de François Bertaut de Fréauville, quen no seu *Journal du voyage d’Espagne* (1659) non deixaba de considerar a meseta como un país “atravesado por todas partes de montañas, que no están ni plantadas ni llenas de pueblos, como las de Francia, sino que son o montañas o rocas efectivas, todas de piedra” (ap. García Mercadal 1999: III, 469), sendo, en definitiva, unha chaira árida e infértil:

campaña abrasada, donde las montañas peladas no dejan ver más que una roca desnuda, ocultando muy pocas llanuras y valles donde hubiese algo verde y alguna señal de felicidad [...] suelo parece árido, está despojado de árboles y de verdor.

Unha perspectiva que aínda debía resultar análoga en Galiza –parte desa “Europa húmida”– como recordan os poemas que Eduardo Pondal dirixía a “aqueles que moran nos áridos pranos”, referíndose a Castela como “chao polvorento” (2017: 423-425) cheo de “cardos e espiñas (p. 429) en termos semellantes os versos que Rosalía de Castro dedicaba á paisaxe castelá en «Castellanos de Castilla» (1872: 160):

Só pezoñosas charcas  
detidas no ardente solo  
tes, Castela, que humedezan  
eses teus labios sedentos.  
Que o mar deixoute esquecida  
e lonxe de ti correron  
as brandas augas que traen  
de plantas sen sementeiros.  
Nin árbores que dean sombra,  
nin sombra que preste alento...  
Chaira e sempre chaira,  
deserto e sempre deserto...

Cunha vontade máis descritiva que propiamente apoloxética, a valoración que, en 1765, o entón embaixador de Suecia, o finlandés Gustaf Philip Creutz (1731-1785), remitía ao enciclopedista francés Jean-François Marmontel, supón a este respecto, unha mostra representativa da maior afinidade e simpatía con que os viaxeiros da Europa septentrional xulgaron a paisaxe galega e asturiana –así como o carácter das súas xentes–, a contrastar vivamente coa aversión con

---

<sup>28</sup> Cómpre subliñar como aos asturianos se lles atribuíu a alcoholía en base a seren homes de terras “fragosas” no que a propia calidade do territorio semellaba imprimir unhas características singulares sobre os seus habitantes. Véxase Núñez de Toledo (1555: fol. 9r).

que o escandinavo describe as terras castelás (*ap.* García Mercadal 1999: V, 107-108):

En las provincias del norte, tales como Galicia y Asturias, donde se respira un aire menos ardiente, donde las leyes tienen aún alguna autoridad y los hombres algunos privilegios, el cultivo de las tierras está perfeccionado, las minas son explotadas y la costa hormiguea de marineros. Bien se ve que dondequiera que la libertad arroja su sombra refresca la naturaleza extenuada, y los hombres salen de su aniquilamiento. [...]

Las Castillas y la Mancha ofrecen un espectáculo muy diferente. Veis unas veces una cordillera de montañas horribles, imagen del desarreglo de la naturaleza y de un mundo en ruinas. Es la residencia del invierno, incluso en mitad del verano... Otras veces la vista se siente fatigada por las llanuras inmensas, que se parecen a un océano de calcinadas arenas, y cuyas desigualdades representan las olas del mar furioso. Los ojos pasean sus miradas sobre las lejanías para buscar el verdor y la sombra y no encuentran más que un horizonte desnudo y ciudades desiertas. Los calores insoportables, que reinan allí seis meses al año, son agobiadores, como los de Zara y de Biledulgerid. Los hombres, agobiados y casi aniquilados sienten al trabajar una sensación dolorosa y no encuentran alivio, a menudo, más que en el descanso. Se estaría con los brazos cruzados durante toda la eternidad, y creen que el purgatorio no es más que una casa de trabajo. En medio de esos áridos campos es donde está situado Madrid.

Como manifiestan as confrontadas e opostas apreciacións entre escritores da Europa húmida e da Europa seca, non parece, pois, improbábel considerar que boa parte da descualificación da paisaxe galega e das súas xentes visíbel entre autores peninsulares arrinque precisamente dunha concepción etnocéntrica, proclive a xulgar a realidade xeográfica e cultural de Galiza a través de parámetros máis propios do mundo mediterráneo. Esta visión etnocentrista ten sido sinalada por diversas plumas e, xa a mediados do século XVIII, o Padre Sarmiento expresara que o “coplón disparatado” de Luis de Góngora, «Ó montañas de Galicia», non representaba máis que a “prueba que desde Toledo al mediodía están en el error de que Galicia solo es un complejo de montañas áridas, incultas e inhabitables”, ignorando que “Galicia tiene ochocientos cuarenta y ocho mil almas de comunión (que es la séptima de todo el vecindario de España)” (Sarmiento 2008: IV, 114).

No entanto, tal e como analizou Pensado (1985: 263-266), de considerarmos a diverxencia xeográfica e cultural como a causa única e/ou determinante da presenza da “sucidade” no estereotípico asociado no ámbito peninsular a Galiza, o etnocentrismo “mediterráneo” non é capaz, por si mesmo, de achegar unha resposta satisfactoria ao feito de Galiza ser precisamente o albo de tan dilatada sátira literaria diferentemente doutras áreas peninsulares de características naturais semellantes (Pensado 1985: 263):

Nos interesa comparar si la lluvia ha dado tanto que hablar en otras regiones

del mismo índice pluviométrico, porque poco a poco va uno adquiriendo la sensación de que además de una realidad concreta, es la lluvia gallega un tópico literario. En Asturias, la Montaña y el País Vasco, la lluvia es tan corriente o frecuente como en Galicia, y sin embargo, los literatos, propios y ajenos, no se han preocupado de sacarla a relucir tanto como los escritores gallegos y no gallegos han hecho con la nuestra.

É só a través dunha relectura das fontes escritas –cómpre subliñar que “Clenardus” deixa claro a vitalidade oral desta atribución no primeiro terzo do século XVI– que resulta posíbel apreciar o forte influxo duns prexuízos étnicos que, case de xeito indefectíbel, acompañan á “sucidade” ou “falta de hixiene” e cuxa aparición delata un punto de partida adverso cara a todo o relativo a Galiza e, se cadra, máis probabelmente, contra os seus habitantes.

No caso de Quevedo, Lope de Vega ou Cervantes –entre outros– a “sucidade” apenas completa a tan reiterada como negativa visión con que os escritores auriseculares retrataron decote a comunidade galega. Abonda lembrar a este respecto, a intrínseca relación que Luis de Góngora establecía nas súas «Dézimas» entre a “sucidade” de Galiza e a pretendida “malicia” desta, obviando calquera diverxencia xeográfica ou cultural. Unha aversión que tamén se observa nos *Diálogos del apacible entendimiento* de Lucas Hidalgo, onde tras cualificar a Galiza como “tierra de mierda”, este aludía á estereotipada idea da falsidade galega, a cal debía resultar consubstancial á propia Galiza, como lugar onde os “falsos testimonios” sempre estaban “levantados” (1610: fol. 63v). A través de consideracións prexuzosas como as de Diego Hurtado de Mendoza ou Bartholomé de Villalba y Estaña, tamén resulta posíbel apreciar a existencia dun estado de opinión contrario a Galiza, condicionante, *a priori*, da acusación dunha pretendida “sucidade”. Así, no caso do autor de *El curioso pelegrino*, óbservase como antes de se referir á “falta de pulicia” de Galiza xa o valenciano dá mostras dun especial desprezo polas terras galegas, tal e como se observa na valoración que este facía de Vilafranca do Bierzo, considerando que “tiene esta villa buena vega, aunque está ya en Galicia” (1886 [ca. 1577]: 373). Similar desafección explícitase na opinión de Diego Hurtado de Mendoza, quen, para alén de considerar os galegos como “gente tan comedora, porque tiene mucha mierda” (1890 [1545]: 198) atribúelles un carácter mesquiño e miserábel. Todas estas consideracións deixan transparecer preconceptos negativos alén de xuízos con certeza subxectivos emanados dunha visión etnocéntrica.

En realidade, como recorda Zastrow (2013: 397), a aparición da “sucidade” como un trazo estereotípico comporta un fenómeno usual en contextos sociais de desprestixio, hostilidade ou xenofobia cara a un exogrupo determinado, pasando a formar parte da listaxe de atributos negativos con que o endogrupo dominante

reviste a idiosincrasia ou imaxe do Outro<sup>29</sup>. A este respecto, talvez sirva de exemplo o uso preferente da “falta de hixiene” nos poemas de ánimo satírico-burlesco que non poucos escritores europeos dedicaron a España e á corte madrileña, tales como *La Merdeide. Stanze in lode delli stronzi della Real Villa di Madrid* (Norimberg, 1619) de Tommaso Stigliani, ou o *Madrid ridicule* de Claude Le Petit (1638-1662), entre outras pezas, cuxo ton mordaz resulta por todo análogo ao dos sonetos e poemas que, co mesmo afán, dedicaron ao reino de Galiza numerosos escritores españois do século XVII:

D’una Villa Real i sporchi umori  
Gran desio di cãtar m’ingõbra il petto,  
E come in vece di purgati odori  
V’han li stronzi, e la merda albergo eletto,  
Ove il rio corre fetidi liquori,  
E le sue son di sterco ampio ricetto,  
E dei Theatri le superbe mura  
Ripiene son di così ria mistura.

...  
Che più? L’istesse femine modeste  
Non hanno del cacar vergogna alcuna,  
Vedrai le più mature, e le più honeste  
La medesima co’ maschi haver fortuna,  
Ne le publiche strade alzar la veste  
Cacando al Sol, e come il Ciel s’infortuna,  
E se pur cupid’occhio altrui le addita,  
Seguon ridendo, la lor dolce uscita.

...  
E tu Villa real, fregio, e decore  
De l’Ibero terren, Donna del Mondo,  
Già che rinchiudi in te si bel tesoro,  
Tù non cadrai dal cieco oblio nel fondo  
Muta nome per Dio, che più sonoro  
Sarà il tuo vanto fetido, & immondo,  
E di, pe i stronzi si famosi, e belli,  
Merdid ogn’un, nõ più Madrid, m’appelli.  
(Bobapilo [Tommaso Stigliani] 1619: 198-204)

Madrid, Cloaque d’immondices!  
Séjour détestable & puant!  
Dont plus d’un Prince Chathuant  
Faisoit autrefois ses Délices,  
Je voudrois par cent traits divers  
Te timpaniser dans mes Vers  
On ne hume chez toi que M[er]de ou que Poussière,  
Puis qu’il faut avoir sous le Né  
A tout moment la Tabatière  
Pour n’être pas empoisonné.

---

<sup>29</sup> “To justify such discrimination, they develop an ideology (set of beliefs) that their group is superior and that it is right and proper for them to have more rights, goods, and so on. Often they assert that God divinely selected their group to be dominant. Furthermore, they assign inferior traits (lazy, immoral, dirty, stupid) to the subordinate group and conclude that the minority need and deserve less because they are biologically inferior” (Zastrow 2013: 397).



(Mr. De B\*\*\* [pseud. de Clude Le Petit] 1713: 134)

Estreitamente ligado, xa que logo, á demonización do Outro, de xeito universal, a falta de hixiene, así como a presenza de enfermidades ou o fedor, ten sido caracterizado, dentro do discurso estereotípico desenvolvido polos grupos dominantes, como un trazo inherente a colectivos humanos marcados por un baixo status social ou sobre os que se proxecta tal imaxe, tal e como o subliña Gallagher ao lembrar que “dirtiness figures prominently in the negative stereotypes that dominant groups hold of out-groups and minority groups” (1978: 105). No ámbito peninsular e concretamente español, a relación entre baixo status e a condición de “soez, asqueroso, sucio, puerco” aparece perfectamente reflectida na acepción que de “gabacho” ofrece o *Diccionario de Autoridades* (1726-1739) (1990: IV, s.v. gabacho):

*Gabacho*: Soez, asqueroso, sucio, puerco y ruin. Es voz de desprecio con que se moteja a los naturales de los Pueblos que están a las faldas de los Pyrenéos entre el rio llamado Gaba, porque en ciertos tiempos del año vienen al Reino de Aragón, y otras partes, donde se ocupan y exercitan en los ministerios más baxos y humildes.

Pertencente a unha minoría étnica inmigrante e dedicado a oficios *baxos y humildes*, a imaxe dos “gabachos” –denominación que chegaría a estenderse á comunidade francesa– concorda plenamente co arquetipo imaxinario que os habitantes do centro e sur peninsular desenvolveron sobre os habitantes do reino de Galiza, descritos por Miguel de Cervantes como “gente soez y de baja ralea” (Teijeiro Fuentes 2014: 275) na súa primeira edición de *El ingenioso hidalgo Don Quixote de la Mancha* (1605). Unha analoxía que, para o caso galego, nos leva a considerar esa proverbial “falta de hixiene” como unha consecuencia derivada do baixo status social que caracterizou á figura social do galego en Castela, con especial intensidade desde finais do século XVI.

Se ben que, como apunta Herrero García, “la impresión subjetiva de la tierra no contribuyó a mejorar la imagen de tan linda región en el resto de España” (1966 [1928]: 213), dun punto de vista cronolóxico, o feito de as referencias literarias sobre este atributo apareceren desde a primeira metade do século XVI, coincidindo no tempo coa carta de Nicolaes Cleynaerts “Clenardus” a João Petit, así como a existencia de paremias alusivas á pobreza galega como “a gallego pedidor, castellano tenedor” (Núñez de Toledo 1555: fol. 3v), poderían achegar coherencia a esta tese relacional entre o “baixo status” e a “sucidade” como dúas vertententas dunha mesma denigración do territorio.

Ausente das principais antoloxías paremiolóxicas peninsulares da Idade Moderna, como as de Hernán Núñez de Toledo (1555) ou Gonzalo Korreas (1627), a “sucidade” atribuída ás xentes galegas apenas parece ter gozado de

popularidade no refraneiro español; con todo, é posíbel que esta resulte aludida na paremia “Olla galiciana, nunca se lava” (ap. Alonso Montero 1974: 96) e máis visíbelmente na “redondilla” setecentista denunciada, entre outros, por Martín Sarmiento<sup>30</sup> e o Cura de Fruíme (Cernadas de Castro 1778, I: 166):

Camino en que quepan dos,  
Verdad, limpieza y justicia,  
no lo hallarás en Galicia  
aunque lo pidas por Dios.

Xa que logo, cunha produtividade relativamente escasa na literatura española moderna –especialmente se se comparar con outros atributos como a alcoholofilia, avaricia ou a pobreza entre outros–, a “sucidade” e as súas diferentes manifestacións, quer de índole persoal (cheiro corporal, mal alento ou desaliño entre outros), quer de hábitat, constitúen un trazo estereotípico de presenza exígua na literatura española. Porén, a súa extraordinaria lonxevidade no imaxinario cultural español, debido, se callar, á súa posíbel relación de dependencia coa “pobreza”, documéntase a través da súa aparición en obras decimonónicas de corte costumista, tales como a novela *El gabán y la chaqueta* (1872) de Antonio de Trueba, onde se alude a “[u]na sucia gallega, que la decencia no permite describir” (Trueba 1872: 361), ou a súa presenza na “aleluya” *Vida de un gallego ó La rueda de la fortuna* (Madrid, 1863), cando se describe ao protagonista, o mozo galego Blas, como un rapaz que “[e]ntre vacas y marranos, / anda siempre a cuatro manos” (fig.1). Xa no século XX, este trazo aínda debía gozar de suficiente vixencia na sociedade española como para que, como sinalaba Taboada Chivite no *Diccionario Enciclopédico Espasa-Calpe* (1924), unha das acepcións de *gallego* fose “roñoso” (1955: 113). Unha denominación que resulta menos ambigua nas palabras do xornalista franco-venezolano, Luis Bonafoux Quintero, nunha das súas cartas titulada “La tierra gallega”, onde recordaba a presenza deste tópico na capital española (1894: 301):

para buena parte de las gentes madrileñas, todo gallego tiene que ser aguador; toda gallega tiene sin remedio que ser Maritornes de seno monumental y cadera apalastadas en forma de batea, como si hubiese sufrido una despampanadura. Allí [en Galicia] –dicen las tales gentes– [...] son las criaturas roñosas de cuerpo y roñosas de espíritu.

---

<sup>30</sup> “Al poeta que escribió esta insultante redondilla [...] le llama [Sarmiento] *loco y mordaz*, y añade que «jamás ha podido caber en tantas casas como ha emporcado á causa de su cabeza podrida»” (López Peláez 1985: 194).



Fig. 1. "Aleluya" Vida de un gallego ó La rueda de la fortuna (Madrid, 1863).

### 3.1.2. Salvaxismo, brutalidade e inferioridade intelectual

Presente en practicamente todas as caracterizacións literarias –e aínda naquelas carentes dun carácter propiamente literario– a imaxe de “rudos” e “iletrados” (Saavedra 2010: 287) atribuída aos habitantes do reino de Galiza constitúe outro dos trazos máis lonxevos e amplamente reiterados na sociedade peninsular moderna e aínda contemporánea. En corcondancia co estereotipo fenotípico que describía aos galegos como individuos grotescos e deformes, dotados de enormes pés, así como grandes peitos e nádegas desmedidas –estes últimos atribuídos ás mulleres–, foi a imaxe do galego “rudo, zafio, tosco y tardo de entendederas” (Taboada Chivite 1955: 115) o que imperou no teatro moderno español á hora de representar os personaxes do “gallego” e da “gallega”. Esta foi a caracterización que, con maior frecuencia, reflectiu a produción literaria española, especialmente entre os seus autores auriseculares, tales como o madrileño Agustín Moreto y Cabaña, quen na súa comedia *San Franco de Sena* (1652) divulgaba, en opinión de Herrero García, “una conseja que cifraba cuanto se puede decir de pobre y miserable” (1966 [1928]: 215), atribuíndo ao campesiñado galego un carácter “bruto” (1652: fol. 134v):

Allà en España, en Galicia,  
dizen que se pone a vn tiempo  
vna muger con vn bruto  
para harar [sic]: y siendo cierto [...].

A mesma “rudeza” con que o anónimo autor da «Descripción del reino de Galicia» cualificaba á paisaxe e condicións climáticas do reino de Galiza, as cales –xulgaba o compositor– apenas podían resultar gratas para os “brutos” (*ap. Caramés 1993: 253*):

No hay un día apacible ni templado;  
ha de haber lluvia, o aire alborotado;  
si hay alguno que aquí viva con gusto  
darle nombre de bruto será justo.

Con todo, a condición de “brutos” ou “rudos” que o imaxinario estereotípico peninsular –nomeadamente castelán– desenvolveu arredor da figura do pobo galego había adquirir o seu perfil máis denigrativo e deshumanizador nas constantes referencias literarias e metalingüísticas que, ao longo das épocas moderna e contemporánea, describiron “al gallego como un ser bestial” (Murado 2013: 79). A especial intensidade con que, desde o século XVI, se transmitiu entre os escritores áureos españois –maioritariamente do centro e do sur peninsulares–, a idea da “bruta bestialidad material del suelo y gente de Galicia” (Leahy 2008: 110), sen dúbida tivo un dos seus máximos e máis afamados expoñentes nun “soneto imputado al implacable antigalleguista

Góngora” (Taboada Chivite 1955: 113), dedicado a comezos do século XVII ao territorio galego e aos seus moradores baixo o título de «A Galicia». A través destes versos satíricos, o escritor cordobés manifestaría o seu desprezo por unha Galiza que xulgaba mísera e chuviosa, sen deixar de contemplala como un infausto fogar de xentes salvaxes e ferozes que, despoixadas de toda humanidade, apenas recibían, por parte do autor, a consideración de “fieras” (Góngora 1627: fol. 59r):

O posadas de madera,  
Arcas de Noe, adonde,  
Si llamo al guesped, responde  
Vn buey, y sale vna fiera!

Quer derivada da xenreira contra o VII Conde de Lemos, quer debido á súa condición de habitante da Iberia mediterránea, o retrato “salvaxe” e “feroz” con que Luis de Góngora procuraba desacreditar ás xentes galegas non resulta comprensíbel sen termos en consideración a concepción nomeadamente pexorativa da propia Galiza como un espazo tan agreste, montaraz e rural, como antagónico ao mundo urbano e mediterráneo a que pertencía o cordobés. Un país, en definitiva, excéntrico e diverxente a respecto de Castela, tanto no eido xeográfico, cultural, lingüístico e aínda político, tal e como lembraba o anónimo autor de *La vida i hechos de Estevanillo Gonzalez* ao referirse ao reino de Galiza como o “rabo de Castilla” (1646: 1). É sobre esta Galiza imaxinada onde, por medio dun determinismo xeográfico, Góngora non deixa de entender o pobo galego apenas como un reflexo da súa paisaxe, describíndoo baixo parámetros de salvaxismo, rusticidade e bestialidade que, en última instancia, pretenden revestir de obxectividade aqueles prexuízos xenófobos contra a colectividade galega.

Esta analoxía estereotípica, con todo, non debeu ser unicamente frecuente e popular en vida de Góngora; así o evidencian a finais do século XVI plumas como a do eclesiástico castelán Jerónimo Román y Zamora, autor de *Repúblicas del mundo*, obra dirixida ao rei Filipe II de Habsburgo “rey de las Españas”. Será nela onde Román y Zamora presente a Galiza, Asturias e a Montaña –non así a zona pirenaica e outras serras centropeninsulares– como a antítese dunha Castela que é concibida como un país civilizado, modelo de urbanidade, e onde, en consecuencia, os seus moradores –a diferenza de galegos, montañeses e asturianos– son comparados nas súas excelencias con animais “mansos” e inofensivos nunha perfecta dicotomía que mostra, nitidamente, un favoritismo endogrupal castelán e/ou centropeninsular fronte aos habitantes do noroeste peninsular, identificados coa fauna salvaxe (1595: III, ff. 88v-89r):

Y aca en nuestra España vemos esto, que los Mõtañeses, Asturianos, y

Gallegos, por la aspereza de las tierras, adõde nacierõ dispuestos pa la guerra, salierõ [en] otro tiêpo (aunque ya despreciados) a conquistar nuestra tierra llana, y siempre son para mas que las otras prouincias, quando los imponen en las cosas de la guerra. Y esto no solo lo vemos en los hombres, mas en los animales: pues en las aradas tierras regaladas y llanas, no ay sino conejos, y liebres y animales mansos: pero en las asperas montañas, andan los ossos y los jabalis, y los otros animales brauos.

Similar xuízo podemos encontrar noutras obras peninsulares cincocentistas, tales como o *Pelegrino curioso* (1577), onde o valenciano Bartholomé de Villalba y Estaña comparaba o habitante de Galiza cun “lobo carnicero” (1886: I, 353):

Erizame el cabello el pensamiento  
De nombrar al gallego riguroso;  
Lobo le apodo que es y fraudulento,  
Y que contino es cruel y sanguinoso;  
Holgazan, fementino y muy goloso,  
Haragan, como el lobo carnicero,  
Y lo que de él más siento no refiero.

Recordando o proverbio latino *homo hominis lupus est*, o certo é e que a figura do lobo, considerado na cultura –nomeadamente campesiña– como un ser un malvado e depredador ligado á vida salvaxe, agreste e montaraz, acompañaría durante séculos ao retrato dos personaxes galegos na literatura áurea española. Baixo esta figura atopámolo tamén na comedia de José de Valdivieso, *Del Angel de la Guarda*, onde o escritor castelán describía ao mozo galego “entre azeytuní, y lobuno” (1624: fol. 170r); e uns anos máis tarde a novela *El siglo pitagorico, y vida de Don Gregorio Guadaña* de Antonio Enríquez Gómez, caracterizaría á ama de cría galega de Don Gregorio nos mesmos termos, salientando desta unha face que o protagonista “no diferençiaua de la de vna loba (como lo era)” (1644: 62).

Se callar, é precisamente neste contexto animalístico onde adquira sentido a escolla do nome de “Lobón” por Cristóbal de Monroy y Silva para designar ao criado e gracioso galego na súa comedia *La batalla de Pavía y la prisión del rey Francisco*; o mesmo recurso aínda é utilizado –se ben dun xeito moito menos tácito– polo anónimo autor de *La vida i hechos de Estevanillo Gonzalez* cando se refire ao posíbel epitafio do seu protagonista galego, o pícaro Estevanillo Gonzales, non sendo outro que “aquí cayó un lobo gallego” (1646: 363). Mais, para alén do lobo, foron outros animais “brauos”, propios das “asperas montañas” –seguindo a denominación de Román y Zamora (1595)– os utilizados por non poucos autores españois para describir os habitantes do reino de Galiza. De entre eles, destaca sen dúbida a figura do porco bravo, animal que comparte co lobo un carácter salvaxe e indómito en canto que morador de “asperas montañas”, sintagma con que Román y Zamora definía toda a paisaxe galega. Esa descrición

das terras galegas como “habitación” de “jabalíes cerdosos” –entre outros animais silvestres– aparecerá tamén en Tirso de Molina na súa comedia *La Gallega Mari Hernandez* (ca. 1611), que presenta Galiza nos mesmos termos estereotípicos utilizados por Román y Zamora, tal e como se observa no diálogo entre os personaxes de Caldeira e Don Álvaro (1627: ff. 209r-209v):

Cal. Asperilla es la tierra.  
[...]  
Alv. Fue el Conde gran mi amigo,  
de Monterrey, y discurrio conmigo,  
caçando varias vezes  
su aspereze [sic], y a costa de los peces  
de sus aguas, que ay muchas,  
habitación de celebradas truchas:  
ya en jabalies cerdosos.

Afastado da certa auréola, por veces panexírica, que envolve a redacción de *La gallega Mari-Hernández*, será Francisco de Quevedo quen faga uso máis satírico da figura do “porco bravo” e a súa estereotípica relación con Galiza, describindo as mulleres galegas como “virginidades monteses” (1670: 416):

Muy goticas de facciones  
Y de pelo muy espin  
Virginidades Monteses  
Aman à lo Javali.

Aínda un século despois esta asociación sería reiterada por Diego de Torres Villarroel nas súa *Peregrinación al glorioso Apóstol Santiago de Galicia*, onde o catedrático salmantino se refería ao campesiñado galego como criaturas “medio javalinas”, “capricornias” e “centauras” (Torres Villarroel 1737: 32):

No salen de aquesta junta  
Las criaturas humanas,  
Sino medio Javalinas,  
Capricornias, y Centauras.

O uso deste mordaz e, xa daquela, vedraño recurso non resultaba, porén, orixinal nin novidoso. Así se observa, décadas antes, na novela picaresca *La vida i hechos de Estevanillo Gonzalez*, cando o seu anónimo autor, referíndose á mestizaxe da identidade étnica –galego e romano– do protagonista, comparaba a este cun centauro por canto a súa parte de “rocín” tiña que ser, necesariamente, herdanza da súa metade galega<sup>31</sup> (1646: 1-2)

por lo qual me he juzgado por Centauro, à lo picaro, medio hombre i medio rocin: la parte de hombre, por lo que tengo de Roma; i la parte de rocin, por

---

<sup>31</sup> Leahy recorda como a alusión de Estevanillo está ligada á relación e/ou identificación simbólica das mulleres galegas coas “yeguas” ou “mulas” galegas, a partir da fama de daren couces con facilidade e/ou frecuencia (cfr. Leahy 2008: 92-96).

lo que me toco de Galicia.

Aínda a mesma asociación se observa nas palabras do personaxe tirsiano de Laín en *Los amantes de Teruel*, onde se ridiculizaba a honra de cristiáns vellos dos galegos cuxa ascendencia era presentada por Tirso tanto ou máis equina que humana (1635: fol. 97v):

Laín: [...] que soi hidalgo  
De los Laínez de Galicia antiguos,  
Que por varón deciendo de Lain Caluo,  
Y pienso que fue el Cid mi bisabuelo,  
Mas parentesco tengo con babieca.  
Marsilla: ¿Siempre has de hablar de burlas?  
Lain: ¿Yo de buelas?  
De veras hablo ahora, y mui de veras...

A coincidencia de ambas as referencias á natureza ecuestre dos habitantes de Galiza ten, indubidabelmente, as súas orixes, tal e como foi sinalada, entre outros, por Caramés (1993: 107) e Leahy (2008: 112), no célebre tópico castelán da demonizada “mula gallega”, especialmente da rebelde e salvaxe “coz gallega”, símbolo da traizón e falsidade consubstancial ao pobo galego e tan recorrente na literatura española áurea como aínda vixente na paremioloxía popular española no século XIX<sup>32</sup>. Este recurso atinxiría especial produtividade na caracterización da muller galega, convertida “en puro símbolo de la materia carnal y bruta” (Leahy 2008: 111) en obras como o *Estevanillo* ou a lopesca *Del mal lo menos*, onde se repite a imaxe grotesca da “gallega” como “moça montañesa” (1617: fol. 171r):

Mon. Y que norabuena sea:  
Yo me enamorè en España  
De una moça Montañesa,  
A pedaços gorda, y magra,  
Como hijada estremeña,  
Discreta como vellaca,  
Y mas falsa que discreta.  
De esto de coz al estrivo  
Mas determinada, y diestra,  
Que una mula de alquiler,  
O que una posta gallega.

Similares analoxías, aínda serían utilizadas igualmente por Tirso en *La gallega Mari-Hernández* sobre o personaxe de Dominga cando esta reafirme o seu carácter salvaxe e animal (1627: fol. 221v):

allá [en Galiza] quando caminamos  
a la cintura los llevamos  
porque aunque descalço, corro  
por tojos, que diran

---

<sup>32</sup> “Galleguito darás la coz? Tarde o temprano, sí señor” (ap. Alonso Montero 1974: 94).



que soy un gamo, o cavallo.

Do mesmo xeito se advirte a mesma idea na “comparación da galega cunha poldra” (Caramés Martínez 1993: 196) que Lope de Vega utilizaría –entre outras– en *Don Juan de Castro*, aludindo máis unha vez á “idea da «coz gallega»” a través do personaxe de Roberto (Vega Carpio 1624: fol. 153v):

Iuro por aquesta Cruz,  
y afee de hidalgo, señor, [...]  
por la bella Estefanía,  
ninfa Gallega, mas bella  
que vna potranca donzella.

Porén, con independencia das diversas analoxías con animais “indómitos” –como decote foi representada a “mula gallega”– ou silvestres e montaraces, tales como o “lobo” ou o “porco bravo”, serán tamén certos animais ligados ao mundo propiamente rural os que completen esta desfavorecedora visión da colectividade galega na literatura española barroca. Así se observa no antecitado soneto titulado «A Galicia», onde as mulleres galegas son descritas como “mozas rollizas de anchos culiseos / tetas de vacas, piernas de correos”; o mesmo acontece nas comedias lopescas de *La Burgalesa de Lerma* (1613), onde se trata de “rollizas” ás mulleres galegas, retratándoas como seres infrahumanos “entre puerca, y muger” (1618: fol. 260r); ou en *El bobo del colegio*, mudando Lope a analoxía e referíndose, esta vez, “entre Gallega, y galga” (1621: fol. 25r). Baixo estes parámetros é, tal e como sinalou Leahy, que a muller galega “tanto por su origen geográfico como por su género, se convierte en poco más que un animal erotizado” (2008: 110) na literatura española aurisecular, símbolo, en calquera caso, da “monstruosidad y animalismo” con que Galiza e os seus habitantes eran vistos:

Sea como fuere, en todas las citas anteriores, las imágenes de monstruosidad y animalismo [...] configuran y explotan un lenguaje de exclusión que coloca a Galicia en una periferie simbólica y literal, y conceptualiza a sus habitantes como subalternos delimitados por su preeminente materialidad e inmoralidad (Leahy 2008: 110-111).

Entre outras, este tipo de referencias animalísticas atópanse, con toda a desvergoña, noutra obra moderna (decimonónica), nos *Sermones predicables del loco Don Amaro*, onde o autor hispalense, no seu Sermón IX, aludía aos galegos como “pajarracos” e “animales”, incidindo, máis unha vez, nos tópicos que facían do galego un pobo de ignorantes heréticos, incapaces de asumiren e/ou entenderen a doutrina apostólica (1869: 15-16):

Yo quisiera saber qué tiene el Sr. Santiago, mi patrón, con los gallegos, que le llaman Santiago de Galicia, siendo cierto que el Santo no es de Galicia. Es verdad que les predicó; pero le sucedió al Santo con los gallegos lo que á

aquellas cigüeñas con las campanas de aquel campanario. La campana toca á Maitines [...] Pues lo mismo sucedió á aquella campana de oro de mi Santo patrono con los pajarracos de los gallegos. El Santo no hacía mas que predicar, y los gallegos jugar: el Santo enseñarles, y los gallegos hechos unos bausanes: el Santo dar voces, y los gallegos cojer nabos: y así lo que por un oído les entraba por otro les salía, y no aprendían á alabar á Dios como lo hacía mi Padre y Patrón Santiago. *Amamini tui me laudate finibus terrae Dei*. Ahora conozco por qué está en Galicia descubierta el S.Smo. todo el año; porque como aquellos animales de los gallegos no entendían lo que el Santo les predicaba, han menester tener á Dios siempre á la vista patente para conocerle y entenderle. *Ego cognosco peccatum meum contra me est semper*.

Lonxe de se circunscribir cronolóxica e tipoloxicamente ao período áureo da literatura española, esta caracterización deshumanizadora, que obviamente transcende o estritamente ‘xocoso’, resultou visíbel noutras manifestacións literarias creadas en séculos posteriores: os seus ecos mantivéronse, non sen certa vehemencia, durante os séculos XVIII e XIX. No entanto, non resulta casual o feito de, polo común, estaren estas centradas no papel servizal do inmigrante galego en Castela. Desde esta característica social, como advirten, entre outros, Hamilton & Medianu & Esses a propósito da deshumanización de colectivos desfavorecidos ou marxinalizados, tras este fenómeno atópase o desexo dos grupos dominantes por “protect their privileged positions and keep other [...] in their place”, describindo estes colectivos “as not completely part of the human ingroup” (2013: 96). Así se observa, entre outras, na consideración de “burros de yesero” que Ramón de la Cruz Cano usaba para se referir a unha cuadrilla de galegos na zarzuela burlesca *Las Segadoras*, obra cuxa popularidade a levaría a ser representada polas “[c]ompañías de la villa [de Madrid] en el Coliseo del Príncipe las noches de Verano” de 1768 (1768: 62):

Tio.	Si tomarais mis consejos Vosotros, y trabajases, No nos sucediera esto. Yo tengo la culpa, que Me paso de puro bueno, Y no hago con un garrote, Que todos andeis derechos,
Sant.	Garrote? Acaso nosotros, Somos burros de yesero?
Per.	Si señor: Pues à que nacen Asturianos, y Gallegos Pobres, sino à ser los machos De carga de todo el Reyno?

Aínda no século XIX, a consideración das xentes de Galiza como “seres inferiores” (Díaz 1976: 68) facíase patente en numerosos escritores, como Mariano José de Larra, ao xulgar ao habitante de Galiza como “un animal muy parecido al hombre, inventado para alivio del asno” (ap. Alonso Montero 1974:

90). Consideración, esta última, moi similar á do anónimo autor/a da comedia *El Asturiano en Madrid, y observador instruido* (ca. 1790: 16):

Son, si bien los consideras,  
Los gallegos y asturianos,  
Que aquí en la Corte se encuentran,  
Machos de carga nacidos  
Para alivio de las bestias.

Similares pareceres decimonónicos áchanse na pluma de Ramón de Mesonero Romanos. Así, en *Un año en Madrid* (1851-52), malia censurar o maltrato e as burlas de que eran obxecto os inmigrantes galegos –e asturianos– no Madrid da época, o propio autor non deixaba de contemplar o “gallego” como “un ser más o menos racional” (ap. Harguindey Banet 2013: 10). Este xuízo xa fora empregado polo mesmo escritor unhas décadas antes, en *Escenas matritenses, por El curioso parlante* (1832-1842) ao describir o personaxe do seitureiro galego Farruco Bragado como un ser “casi humano” (1845: 470). Outrosí, a mesma opinión mostraron escritores como Pedro Antonio de Alarcón, quen en *El Capitán Veneno* (1881) aludía a unha “doméstica” galega, a “la cual ya hemos hecho demasiado favor [...] con reconocer que pertenecía a la especie humana” (ap. Alonso Montero 1974: 262). Aínda na mesma centuria será na peza teatral *Un músico viejo*, onde Mariano Ponz, ao igual que os anteriores, xogue coa condición infrahumana dos galegos (1864: 9-10):

Juan.           ¿Qué es eso de viejecito? ¡Yo no soy viejecito!... soy... un  
                      hombre de una edad regular... Repito que no conoces á  
                      los hombres.  
Luisa.           Vaya, ¿y Pepinillo? ¿no conozco á Pepinillo?  
Juan.           ¡Pepinillo! Un criado... ¡un gallego!  
Luisa.           Y bien... un gallego, ¿no es un hombre?  
Juan.           Sostengo que no.

Máis para alén da sátira literaria, culta ou erudita, non cabe dúbida de que este tipo de manifestacións xenófobas –deshumanizadoras en moitos casos– tamén deberon ser usuais nos ambientes máis populares da sociedade española decimonónica. Así o facía constar Fernán Caballero na súa recompilación de *Cuentos y poesías populares andaluces*, a través dunha copla tradicional que demostra o desprezo sufrido polos galegos (1859: 333):

Anoche en la ventana  
Vi un bulto negro,  
Pensando que era un hombre,  
Y era un gallego.

A estes versos aínda se había referir o coleccionista e escritor francés Charles Daviller na súa obra *L'Espagne*<sup>33</sup> para sinalar a secular “inxustiza con que se trata aos galegos na España do século XIX” (Harguindey Banet 2013: 7), ao tempo que denunciaba o feito de que, malia as súas boas cualidades e proverbial honestidade, os galegos foran o obxecto preferido de sátira entre a poboación española (1874: 683):

malgré leur honnêteté proverbiale et leurs bonnes qualités, les Galiciens ont été de tout temps un objet de risée pour les autres Espagnols. Pauvres Gallegos! Comme les Auvergnats, on les tourne en ridicule partout: dans les chansons, dans les sainetes, dans les images populaires.

A finais desa mesma centuria, outro francés, o historiador e relixioso Camile Daux, tamén mostraría a seu rexeitamento a respecto deste tipo de “proverbios y refranes poco edificantes”<sup>34</sup> habituais entre os viaxeiros españois (*ap.* Alonso Montero 1974: 94-95):

Entre Asturias y Galicia había una rivalidad muy perjudicial para los viajeros. Se oían proverbios y refranes poco edificantes para esta población seria, taciturna incluso, pero, por lo demás, buena y simple tanto como el castellano es petulante, el aragonés, arrogante, el andaluz hablador. Estos lanzaban “cargas de este tipo:

[...]  
Anoche en la ventana  
Vi un bulto negro,  
Pensando que era un hombre,  
Y era un gallego

No es sino un réplica a nuestro aforismo: “Ni homme ni femme; c’est un auvergnat”.

Xunto a outras, esta copla debeu gozar de ampla popularidade e sobrevivencia entre a sociedade española non só durante o século XIX senón tamén no XX, así se deriva da súa inclusión nos *Cantares populares recogidos en diferentes regiones de Castilla La Vieja y particularmente en Segovia y su tierra* recollidos por Vergara Martín a comezos de século, coa advertencia de ser esta copla “muy popular en Castilla” e cuxa base non era outra que considerar “á los gallegos como seres de inferior condición” (1912: 24). Mesmo uns anos máis tarde, o propio Vergara Martín rexistraría no seu *Diccionario geográfico popular*

---

<sup>33</sup> O texto sobre Galiza xa estaba incluído en *Le Tour du Monde. Nouveau Journal des Voyages* (París, 1872) dous anos antes de que se publicase *L'Espagne* (París, 1874).

<sup>34</sup> Véxanse diferentes pezas populares da tradición española como a recollida por Lafuente y Alcántara (1865: II, 403): “Los gallegos en Galicia / Dicen que no beben vino; / Y con el vino que beben / Pueden mover un molino y otras no menos cáusticas: Anoche en la ventana / Vi un bulto negro; / Pensando que era hombre / Y era un gallego”.

unha célebre copla española que viña a subliñar a deshumanización de que eran obxecto os galegos (1923: 29):

Hasta los gallegos saben  
que el morir es natural:  
porque son de carne y hueso  
como cualquier animal.

A imaxe de groseiros, brutos e bestiais creada no centro e sur peninsular sobre as xentes de Galiza representa, en definitiva, o estereotipo dun colectivo desprovisto de humanidade, montaraz e incivilizado, de onde non resulta difícil extraer a consideración da propia Galiza como “un país de bárbaros” (Saavedra 2010: 287). Concepto este, que xa expresara no século XVII o anónimo autor da peza «Reyno infeliz, país desventurado» –para gran parte da crítica literaria, obra de Luis de Góngora– onde se cualificaba a Galiza de “sitio inmundado” e “reino infeliz”, do mesmo xeito que os seus habitantes eran concibidos como “gente sin sociedad” e de “barbaro trato” (Caramés Martínez 1993: 177). Será precisamente esa idea de “barbarie” a que Francisco de Quevedo faga, entre outras, responsábel de ser Galiza “tenida aun de los mismos españoles en desprecio” (1916 [1609]: 27), tal como o conceptista madrileño sinalaba en *España defendida de los tiempos de ahora de las calumnias de los noveleros y sediciosos* (ca. 1609-1612). Este mesmo xuízo semella desprenderse tamén da descrición que Castillo Solórzano dedica á ascendencia de Teresa, protagonista de *La niña de los embustes. Teresa de Manzanares*, para finalmente se referir aos habitantes de Galiza como “bárbaros hombres” (1906 [1632]: 9):

Mi abuelo no era bien tinto en gallego, sino de los asomados al reino, quiero decir, de los ratiños, que ni son de Dios ni del diablo; que como en los vizcos está dudoso el saber á que parte miran, así él, ni bien era cristiano ni dejaba de serlo; tan bárbaros hombres se hallan tal vez en aquella tierra.

Plenamente instalada, xa que logo, na sociedade peninsular de comezos do século XVII, a idea de “barbarie” e “salvaxismo” atribuída a Galiza e as súas xentes, xa se advirte, no entanto, en escritores anteriores, como o mostran as palabras de Bartholomé de Villalba y Estaña ao contemplar a visita á tumba apostólica xacobeana como a única razón merecedora de alguén se achegar ao reino de Galiza, sendo este para o autor, apenas un lugar de “salvajes y paja” (1886: I, 442-443):

Galicia, á Dios te queda, que te juro  
que si al Patron de España no tuvieras  
metido en Compostela, á buen seguro  
que jamas en tus términos me vieras.  
[...]  
Mas Cristo, nuestro bien, al primo amado  
honró con sepultarle en tí, Galicia,

para que con afan sea buscado  
el capitan de España y su milicia.  
De salvajes y paja te ha cercado  
y de otros mil trabajos con justicia,  
porque por Sanctiago [sic] solo vengan,  
y visitado, en ti no se detengan.

Alleo a un contexto eminentemente xocoso ou satírico, foron tamén numerosos os escritores que, a comezos do século XVII, imputaron a Galiza e/ou aos seus moradores un carácter salvaxe, feroz ou especialmente belixerante. Deste modo o manifestaba o historiador castelán Juan de Mariana na súa *Historia general de España*, recorrendo o xesuíta a este tipo de imaxes estereotípicas á hora de caracterizar á xente galega –denominada “gente feroz” (1601: 601) ou “de suyo presta a las manos, y a mouer bullicios (p. 642)– fronte á autoridade real dos Reis Católicos, a fin de xustificar deste xeito, a política destes contra gran parte da alta nobreza galega a finais do século XV (Mariana 1601: II, 601, 620 e 642):

Los Gallegos, por ser gente feroz, todavia no sossegauã, antes las ciudades de Lugo, Orense, Mondoñedo, y tambien Biuro, y la Coruña no querian obedecer ni allanarse a los Reyes. Despacharon a Hernando de Acuña, y vn jurista llamado Garcia de Chinchilla, para quietar aquellos movimientos. Estos con vna junta que hizierõ de aquella gente en Santiago, y con justiciar al mariscal Pedro Pardo, y otros hidalgos reboltosos, pusieron en todos grande espanto. Desta manera la autoridad de los reyes quedo en aquella provincia en su punto, y las leyes y magistrados, despues de mucho tiempo cobraron las fuerças que antiguamente tenian. Sin embargo que el rey don Fernando estaua ausente, y era ydo a Cataluña [...]. Los Gallegos a esta saçon se alterauan, a causa que el conde de Lemos, sin embargo de lo q̃ el rey le tenia mandado, y contra su volũtad se apoderó de Ponferrada, villa muy fuerte en aquella comarca, y echo della la guarnicion que la tenia por el rey. Esto forço a los reyes, dexadas las cosas del Andaluzia, de acudir a sosegar estos bullicios [...].

Del cõde de Benaunte, pretẽdia para si aquel condado. Andauan alborotados sobre ela caso, hasta venir a las manos. El Rey llegado a Galicia, para sosegallos les mando que dexadas las armas, cada vno siguiesse su derecho por la via de justicia, con apercebimiento de maltratar al que no se allanase. Si bien se inclinava mas a la parte que poseya, es a saber, al nieto del difunto [...].

Desta manera a vn mismo tiempo los Moros eran combatidos con gran fuerça, y los señores por lo que al conde passo, quedarõ escarmentados, y començarõ a allanarse, para no hazer, como lo tenian de costumbre, fuerças, robos, ni agrauios. Sobre todo los reyes despues de cumplidas sus deuociones en la ciudad y yglesia del apostol Santiago, bueltos a Salamanca, en que se detuuierõ algunos dias, al principio del año mil y quatrocientos y ochenta y siete, acordarõ de poner en Galicia vna nueva audiencia, con sus oydores y presidẽte, y suprema autoridad, a proposito de reprimir aquella gẽte, de suyo presta a las manos, y a mouer bullicios, sin hazer caso de las leyes, ni de los juezes ordinarios.

Deste carácter salvaxe, indómito e rebelde tamén se faría eco Manuel Faria e Sousa –portugués, embora moi ligado á corte castelá– na súa *Europa Portuguesa* ao tratar o reinado de Aurelio e as pretendidas dificultades deste *princeps* altomedieval para dobregar ou “domar” á nobreza galaica, escusándoas Faria e Sousa por ser “la Gente Gallega, dura siempre de cerviz” (1680: 393):

Rebelandosele los gallegos, passo a darles batalla en las montañas de Zebrero. No le costó poco el domarlos, y esso propio le hizo que se contentasse con vencerlos. Cruel se les mostró, no siendolo naturalmente: pero ay nimos que obligan a otros a que parezcan lo que no son, por no ser lo que deven, como algunas vezes se vió en la Gente Gallega, dura siempre de cerviz.

Sen dúbida esta mesma característica temperamental, a rebeldía, debeu atoparse moi vinculada á figura seiscentista do galego ao longo da xeografía peninsular a xulgar polas duras palabras que o anónimo autor do panfleto panexírico –e antigalego– *El Tordo Vizcayno* (ca. 1638), dedicaba aos galegos, facendo deles un pobo rebelde para alén de fratricida e alevoso (*ap.* Leahy 2008: 94):

No dirè de su rebeldía [*dos galegos*], que es empeño verificado de Garibay en su historia; sólo digo que descenden de Teucro (según Justino) y éste fue fratricida y alevoso, según Homero.

Como unha asociación lóxica da rebeldía e da ferocidade que o imaxinario centro e sur peninsular moderno atribuíu aos galegos, tampouco puideron faltar na literatura castelá relativa aos habitantes de Galiza o retrato dunhas xentes belicosas, indómitas e violentas, atributos moi prolíficos especialmente entre os textos do séculos XV, XVI e XVII. É neste espectro cronolóxico onde se insiren as palabras do humanista Diego Pérez de Messa nunha edición ampliada do *Libro de grandezas y cosas memorables de España* (1595) –escrito orixinalmente por Pedro de Medina– recordando dos galegos ser “gente muy belicosa y fiera”, aínda que “piadosos y amorosos llevados por buen término” (*ap.* Herrero García 1966 [1928]: 221).

Na mesma liña expositiva incidiría o eclesiástico Juan de la Puente, autor de *La conveniencia de las dos monarquias católicas, la de la iglesia romana y la del imperio español, y defensa de la precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los reyes del mundo* ao tratar da conquista romana da antiga Gallaecia e o episodio do monte Medulio, denominando aos galegos como “nación belicosa” de “dureza furiosa” e “ingenio terrible” (1612: I, 120). Esta concepción sería compartida por Juan de Pineda, quen, pola contra, a acoutaba –a diferenza

dos anteriores— ao meramente circunstancial: “los gallegos fueron belicosos con los romanos”<sup>35</sup>.

A este respecto, non cabe dúbida de que boa parte do mundo douto castelán, e peninsular en xeral, procurou na auctoritas historiográfica de xeógrafos grecolatinos tales como Estrabón, unha xustificación argumentativa da imaxe feroz e violenta atribuída á poboación galega. Un criterio erudito a que recorrerían humanistas como Pedro de Medina<sup>36</sup>, ou Hernán Núñez de Toledo, que recordaba “los pueblos della [Galiza] fueron muy feroces y bellicosos” (*ap. Weiss & Cortijo Ocaña* 2018: 105), tal e como recollía o Padre Pascasio Fernández de Seguí na súa *Historia General del Reino de Galicia* (1847 [1750]: I, 4). Na *interpretatio* deste trazo estereotípico, outros autores, non obstante, concederon maior importancia á montañesa imaxe dunha Galiza áspera, agreste e fragosa nunha sorte de determinismo xeográfico que explicase este pretendido salvaxismo. Nesta corrente ideolóxica inscríbese o relixioso castelán Jerónimo Román, que en *Repúblicas del mundo* atribuíra aos suízos (“elucios o sguizaros”) —comparándoos con galegos, asturianos e montañeses— unha ferocidade e belicosidade innata (“de natural”), derivada, en última instancia, das condicións naturais do seu hábitat (“por el sitio”) (1595: III, fol. 83v):

Viene les a esta gēte como de natural, el menear las armas, y ser feroces por el sitio y assiēto adonde viuē. Y no es cosa nueva, q̄ estando entre mōtes tan neuados y asperos, produzgā tales hōbres.

Porén, son numerosos os testemuños escritos na primeira metade do século XVI que amosan unha natureza diferente, afastada da erudición humanista e baseados nunha información de cariz etnográfico. Así se observa, entre outros, da man de Gonzalo Fernández de Oviedo Valdés en *Batallas y quinquagenas*, cualificando a xente galega do Bierzo de “áspera e bellicosa”, subliñando deles, nunca estaren desarmados “en paz ni en guerra”<sup>37</sup>; outrosí na obra de Martín Fernández de Enciso, *Suma de geografía que trata de todas las partidas y provincias del mundo* (1519), o cartógrafo hispalense referirase aos

---

<sup>35</sup> Cfr. “Tabla de las materias” (folio sen numerar).

<sup>36</sup> “Los gallegos, dice Estrabón que es gente brava y inclinada a disenciones. Galicia es tierra de muchas montañas” (*ap. Alonso Montero* 1974: 48).

<sup>37</sup> “E aquestos caualleros e los demás, sus aderentes, estauan e biuían en conformidad e justiça. E vnánimes fueron a çierta boda e matrimonio de sus amigos e perssonas sus afiçionados o debdos, a qujen quisieron onrrar en la villa de Pompherrada, que es el rreyno de Galizia, confin del Prinçipado de Asturias de Oujedo, e no lexos de donde ambos caualleros tenían su tierra. E estando en su plazer e rregozijo, como la gente de aquella tierra es áspera e bellicosa, trauóse vn rruydo e ocurrieron a la pelea los naturales e los combidados que a la fiesta vinieron, hallándose todos con armas, porque es cosa acostumbra da a los tales nunca andar sin ellas, en paz nj en guerra. E trauóse la cosa de tal manera que fue imposible dexar de morir muchos, si los cabdillos o cabeças prinçipales estouieran diferentes, mas como estauan amjgos e en toda conformidad corrieron allá a despartir. E avnque avía algunos heridos apaziguaron la pelea e no passó el desconçierto adelante” (Fernández de Oviedo y Valdés 1989: 195).



galegos como “ferozes”, sendo xente “biñ dispuesta” aínda que “bellicosa” (1530 [1519]: fol. XXVIv). Fosen –ou non– estas descrições influídas, en maior ou menor medida, polo mundo erudito, o certo é que a violencia e a brutalidade semellan atoparse ben asociadas ao pobo galego no imaxinario estereotípico castelán da primeira metade do século XVI, un momento en que o bufón Francés de Zúñiga (1480-1532) acusaba os galegos de parricidas que “usan ballestas, y no para matar pájaros ni jabalíes, sino amigos y enemigos” (1855: 15) na súa *Crónica burlesca de Carlos V* (1528).

Neste sentido, se cadra o mellor e máis fiel representante do carácter popular deste trazo estereotípico, se atope no afamado apólogo xocoso do zapateiro e o mozo galego recompilada a mediados do século XVI por paremiólogos tales como Pedro Vallés (1549), Hernán Núñez de Toledo (1555), Francisco de Espinosa (1527-1547), Sebastián de Horozco (ca. 1570-1580), ou o mestre Gonzalo Korreas, este último no XVII (1627). Sen dúbida, a diversidade de formulas baixo as que se transmitiu nos fala da súa gran vitalidade e sona que este acadou: “El moço del Gallego, que andaua todo el año descalço y, por vn dia, ñria matar al çapatero” (Núñez 1555: fol. 42v); “El mozo del eskudero gallego, ke andava todo el año deskalzo, i por un dia keria matar al zapatero” (Korreas ca. 1627: 195), “El moço del escudero / que anda un año sin çapatos / despues si guele dinero / muele y mata al çapatero” (Horozco 2005: 217); “El Gallego que anda siete años sin jubón y después mata al sastre porque gele haga en una ora” (ap. Caramés Martínez 1993: 98).

Para investigadores como Caramés Martínez (1993: 122) ou Chacón Calvar (2015), a orixe desta paremia atópase ligada a un relato, posibelmente cómico, “xa coñecido a finais do XV”. Esta tese viría avalada non só polo uso de tal proverbio en obras como a *Comedia Serafina* (1521) ou a *Segunda Celestina*<sup>38</sup> (1534), de Feliciano de Silva, mais sobre todo pola súa aparición en *La Celestina* (1499), constituíndo esta o testemuño máis antigo coñecido deste proverbio. Con todo, a forma –apenas parcial e indirecta– en que este se insire na obra, posto en boca de Calisto (“¿Quieres decir que soy como mozo del escudero gallego?”) denota, para Chacón Calvar (2015), que o “lector sabía do seu contido completo” e por tanto “o refrán era xa coñecido a finais do XV”. Esta idea xa fora sinalada por Caramés, para quen, a través do ton empregado por Calisto, “ámbolos dous sabían ó que se referían co de “mozo del escudero gallego” (1993: 98).

<sup>38</sup> Neste obra “aparece xa o refrán co texto completo” (Chacón Calvar 2015) baixo a forma “no quieras ser como moço del gallego, andando todo el año descalço, en una hora matava al zapatero”.

Rastro dun relato catrocentista de que hoxe apenas sabemos algo, é varias décadas máis tarde, nas *Glosas al Sermón de Aljubarrota*<sup>39</sup> (1545) de Diego Hurtado de Mendoza, onde achamos unha das máis detalladas explicacións sobre a natureza desta paremia (1890: 150):

fueron como el mozo del gallego, que con solo mandalle su amo un sayo un día de mañana, venida la tarde, sin preguntar si era sacado el paño de la tienda, fué por él en casa del sastre, y porque no estaba hecho le descalabró.

Conto ou relato de cariz moralizante, a alternancia de elementos como os “zapatos”, o “saio” ou o “xubón” –tal e como o recolle Francisco de Espinosa– e consecuentemente do “zapateiro” e o “xastre” pon en relevo o papel secundario destes, á vez que denota uns aspectos fundamentais do apólogo: a impaciencia do galego así como a irracionalidade e a desmedida brutalidade do seu comportamento. Acorde con virtudes aristotélicas como a paciencia e a medida, se ben é posible –como consideraba Caramés Martínez (1993: 98)– que a *priori* a galegitude do “mozo” ou “escudero” non fose condición imprescindible do relato, o certo é que a filiación étnica adscrita ao protagonista, lonxe de resultar fortuíta, semella querer xustificar o comportamento inmoral da acción. Deste xeito, este resultaría congruente co canon estereotípico que, sobre as xentes de Galiza, circulaba nese momento en Castela e noutros puntos da xeografía peninsular: isto é, a consideración de homicidas, bárbaros e salvaxes, tan recorrente na literatura castelá dos séculos XVI e, en menor medida, do século XVII, mais que en calquera caso vemos difundida desde finais no século XV.

Pese á problemática etiolóxica que este trazo presenta, non cabe dúbida de que a primeira vaga significativa de autores que espallan esta imaxe demonizada das xentes de Galiza será precisamente nese contexto finisecular, e especialmente da man de cronistas áulicos ao servizo da monarquía castelá e dos Reis Católicos. Entre eles cómpre salientar o labor de autores como Alfonso de Palencia, ao se referir aos galegos na súa obra *Bellum adversus granatenses* (ca. 1490) como “gente hecha á la lucha sangrienta” (1909: 255), ou o seu contemporáneo Lucio Marineo Sículo, que acusaba aos galegos de seren “belicosos e indomitos” (1533: fol. CLXIV):

En la prouincia de Galizia los Gallegos belicosos e indomitos auia ya muchos años, que no solamēte no pagauā a sus príncipes lo que de derecho les deuian, mas aun no les obedescian. Porque teniēdo su habitacion en los mōtes y lugares asperos no reconocian superior ni temian justicia real.

Envolto baixo unha aparencia erudita ou etnográfica, a descrición dunha Galiza rebelde, belicosa e salvaxe transmitida por estes autores non semella

---

<sup>39</sup> Foron publicadas por Antonio Paz y Meliá dentro de *Sales españolas ó agudezas del ingenio nacional* en diversas edicións (Madrid, 1890-1892; Madrid, 1964; Valladolid, 2012).

representar, en ningún caso, o reflexo duns prexuízos persoais ou circunstanciais, senón a plasmación dun discurso político oficial, auspiciado e compartido polos Reis Católicos, tal e como se desprende da cualificación con que o monarca católico, Fernando II de Aragón, se refería aos seus súbditos galegos como “gentes feroces y rrezias” ao se dirixir ao Papa Xulio II (García Oro 1987: 372). Un relato oficial que será continuado por sucesivos cronistas reais, tales como o Jerónimo de Zurita nos seus *Anales de la Corona de Aragón*, onde este menciona a ferocidade e barbarie galaica, recordando ser Galiza “tierra no muy llana, y menos pacifica” (1580: VI, fol. 49r).

Con todo, se ben o desenvolvemento deste trazo e caracterización salvaxe adquire no ambiente cortesán dos Reis Católicos a súa máxima expresión, foi en décadas previas –no círculo literario máis próximo á corte castelá– cando semella comezar a forxarse esta concepción. Neste sentido, obsérvase o precedente que se visibiliza con toda a súa crueza en *Laberinto de Fortuna*, escrito por Juan de Mena en pleno reinado de Xoán II de Castela (1444), cando o poeta, entón cronista oficial da coroa castelá, se refire á “braua Galizia” como lugar onde “se cria feroce la gente” (Mena 1501: fol. 15 [s.p.]).

Revestidos dunha pretendida obxectividade cultural ou dunha incuestionábel *auctoritas* historiográfica, para autores como Banaji & Jost, a deshumanización do exogrupo –o “Outro salvaxe” ou “Ignoble savage”– baixo parámetros de “violencia”, “brutalidade” e “bestialidade”, non só responde a un etnocentrismo cultural senón a unha ideoloxía supremacista cuxa finalidade non é outra que a lexitimación do dominio político, económico e social do Outro (1994: 4):

It has also been observed that aggressive actors may justify their own behaviour through a stereotypic process of “delegitimization” whereby their victims are denied human status, as when soldiers refer to the enemy as “savages” or “satanic”.

Esta práctica áchase ben documentada ao longo da historia, de modo que, conforme Spurr, ten servido de “pretext for imperial conquest and domination” (1999 [1993]: 80), e xa era visíbel o seu uso entre os autores romanos e gregos da Antigüidade, para quen “this proto-racist ideology serves to justify wars of conquest. This does not mean it causes such wars, but it helps in justifying them” (Isaac 2004: 506). Na época medieval tamén está testemuñado este tipo de acusacións, tal como se observa na cualificación de “salvaxes” aplicada ás xentes de Irlanda polo historiador Giraldus Cambrensis (1146-1220) a través das obras *Expugnatio Hibernica e Topographia Hibernica*, cuxa deshumanizada e inmoral imaxe dos irlandeses “acted as a religious justification for the invasion of Ireland” (Ó hAodha 2013: 43).

Coa mesma clareza atopamos igualmente no *Codex Calixtinus* (ca. 1150) –atribuído ao francés Aymeric Picaud– un estereotipo deliberadamente salvaxe do pobo vasco. Así, entre outros, son descritos os vascos como “gens [...] ferox” de “lingua barbara”, para finalmente, e dun xeito aclaratorio, o seu redactor sinalar a rivalidade política dos franceses e os vascos, estes últimos “inimigos en todo” dos primeiros (ap. Vielliard 2004 [1938]: 28):

Barbara enim lingua penitus habentur, [...] Hec est gens barbara, omnibus gentibus dissimilis ritibus et essentia, omni malicia plena, colore atra, visu iniqua, prava, perversa, pérfida, fide vacua et corrupta, libidinosa, ebriosa, omni violentia docta, ferox et silvestres, improba et reproba, impia et austera, dira et contentiosa, ullis bonis inculta, cunctis viciis et iniquitatibus edocta, Getis et Sarracenis consimilis malicia, nostre genti gallice in omnibus inimica.

Xa en época moderna e contemporánea, talvez o caso máis paradigmático do uso político da figura do “salvaxe” sexa o representado polo proceso de colonización das potencias europeas sobre gran parte dos pobos indíxenas de África, Oceanía e América principalmente (véxase Lugo-Ocando & Nguyen 2017: 36-42). Defendida por numerosos intelectuais europeos modernos, tales como Ginés de Sepúlveda, para autores como Lugo-Ocando & Nguyen, entre outros, a imaxe de “salvaxes”, “brutos”, “rebeldes” e “agresivos” serviu como soporte ideolóxico, de propósito lexitimador, da dominación política dos pobos nativos, así como da súa explotación e xenocidio. Este discurso, que atopa un precedente medieval na pluma do castelán Alonso de Cartagena, que na súa panexírica *Allegationes super Conquesta Insularum Canariae contra portugaleses* (1437) acusaba aos guanches das Illas Canarias de viviren como “animales salvajes” (Olmedo Bernal 1995: 199), ao tempo que, coincidindo coas expedicións portuguesas na costa africana, este defendía o dereito histórico e natural de Castela –considerada interesadamente por Cartagena como heredeira da *Diocesis Hispaniarum* romana (véxase Paradinas Fuentes 2006: 51, n. 59) e aínda do reino visigodo– a dominar lexitimamente este aquipélago africano.

Dentro do contexto peninsular moderno, a propia demonización –e deshumanización– do adversario tivo grande impacto na propaganda política, como foron as “guerras panfletarias de finais del siglo XVI” (García González 2009: 31) entre a monarquía francesa e os Habsburgo casteláns, sen esquecer tampouco aqueles conflitos que tiveron lugar no seo da Monarquía Católica. Neste último caso, sen dúbida destacou a demonización de minorías relixiosas como os xudeus, cualificados de *marranos* ou “porcos”, ou dos musulmáns, a fin de lexitimar, entre outras, a conquista do reino nazarita de Granada (1482-1492). Similares tratamentos foron aplicados aos habitantes daqueles territorios que se sublevaron contra os Habsburgo casteláns, entre os que caben destacar no eido

peninsular o caso catalán (1640-1652) e o portugués (1640-1688), sendo en ambos conflitos os seus habitantes xulgados, polo común, de “bárbaros<sup>40</sup>” durante –e despois– do período de contenda.

Ligada, na súa maior parte, xa que logo, a un discurso lexitimador de dominio, no caso do reino de Galiza, a demonizada imaxe do “ignoble savage” ou “pérfido salvaxe”, mesmo, talvez, a animalización dos personaxes áureos –tese suxerida por Leahy<sup>41</sup>– está moi ligada ao desexo da monarquía castelá por acadar un dominio efectivo sobre o territorio galego. Esta idea xa for suxerida polo historiador Carlos Barros, para quen “la reputación rebelde de los gallegos solía relacionarse con las carencias de la autoridad real en el reino de Galicia” (1994: 83-84). Neste sentido, non resulta casual o contexto político onde Juan de Mena, home moi ligado á corte castelá de Xoán II, no *Laberinto de Fortuna* describe a Galiza como unha terra “brava” habitada de xente “feroce”, sendo redactada esa concepción no medio dunha grave crise política entre a monarquía castelá e o reino de Galiza a causa da “oposición del reino al pago de pedidos extraordinarios” (Rubio Martínez 2010: 232).

Como xa foi estudado por diversos autores –véxase Oliveira Serrano (1990) e Fernández Vega (1980), entre outros–, esta “rebelión fiscal sin precedentes” (Barros 1994: 84) aparecería tras a reestruturación das cortes castelás polo rei Xoán II de Castela, cando, reunidas na vila de Madrid no ano 1419, se decidiu reducir o número de procuradores de cidades e vilas até dezasete (Rubio Martínez 2010: 232), todas elas sitas na meseta central e sur peninsular (Castela, Murcia, León e Andalucía). Sen a presenza de ningunha cidade setentrional ou cantábrica, pola súa parte Galiza pasou a constuír o único reino da coroa despois do dereito a enviar procuradores, ficando, así, excluído das reunións onde se decidía o reparto dos pedidos extraordinarios.

Se ben que, como advirte Rubio Martínez (2010: 232), para algúns autores a confrontación puido producirse especialmente a raíz do xuramento do entón príncipe Henrique IV de Castela en 1425, o certo é que a decisión tomada nas cortes castelás reunidas en Madrid en 1419 de non integrar ningunha cidade ou vila galega –tampouco asturianas nin vascas– revela a consideración que a monarquía castelá posuía entón a respecto destes territorios norteños, non só

---

<sup>40</sup> A este respecto véxase a consideración que Baltasar Gracián manifesta no *Criticón* (1651, 1653 e 1657), escrito apenas uns anos da “Guerra dels Segadors” (1640) ao se referir ao habitante de Cataluña como “bárbaro catalán” (1669: 327).

<sup>41</sup> “Por otra parte, cabe admitir la posibilidad de un fenómeno de contaminación tipológica en textos de la época en el cual se exageran las cualidades agresivas de las bestias gallegas como consecuencia de la imagen proverbial –considerada arriba– de los habitantes de Galicia en general como pueblo rebelde y salvaje. Se trata de una mera hipótesis que desde luego habría que investigar más a fondo” (Leahy 2008: 101).

como periferia de Castela mais tamén como a de nacións estranxeiras sometidas a ela<sup>42</sup>.

Amparada no criterio do “*Quod omnes tangit ab omnibus approbari debet*” (lo que toca a todos debe aprobarse por todos)” (Artaza Montero 2011: 242), a insubmisión fiscal da “población gallega al pago de servicios aprobados en Cortes [...] fundamentalmente [debido], a la ausencia de procuradores gallegos en las Cortes del reino”, levaría ás cortes castelás a considerar como “rebeldes” a todo o “regno de Gallizia”, acusación que xa se profería en 1431 con motivo das cortes castelás reunidas en Palencia (*ap. Rubio Martínez 2008: 458*):

por cuanto, segund somos certificados, en el regno de Gallizia no han pagado en este anno de veynte e nueve que paso lo que les fue repartido [...] así es debido en el dicho rregno de Gallizia del dicho pedido de los dichos annos, sea pagado e cobrado en tal manera que vuestra senoría dello se pueda servir para su necesidad presente de la guerra de los moros, e los otros vuestros pueblos no ayán de lazerar e satisfacer por lo que así los rebeldes no pagan a vuestra alteza.

Esta tensión política continuaría en décadas posteriores, como dan testemuño as cortes castelás reunidas en Burgos no ano 1453. Nelas, novamente os procuradores das cidades –principalmente castelás e andaluzas e leonesas– “exigían al rey [Xoán II de Castela] que el reino de Galicia pagase las deudas de años anteriores”, solicitando ao monarca castelán unha resposta punitiva contra as “cibdades e villas e lugares del regno de Galicia” que non pagaran as cantidade estipuladas desde Castela (*ap. Rubio Martínez 2008: 459*):

otrosi suplicamos asimismo a vuestra alteza que le plaga de mandar ejecutar por los vuestros pedidos e monedas e otros pechos e derechos que a vuestra alteza son devidos de los annos pasados, en las cibdades e villas e lugares del regno de Galicia enbiándolos mandar con grandes fuerças e premios e firmezas e penas que los paguen.

Este problema, arrastrado durante o reinado de Henrique IV de Castela (1454-1474), foi posto en relevo case unha década máis tarde nas cortes celebradas en Toledo (1462) e aínda nas de Ocaña (1469) ás que ningún procurador galego foi chamado, e onde se insistía en solicitar ao monarca castelán o envío dun correxedor que forzase ao pagamento dos pedidos extraordinarios.

Xunto a este conflito político, as revoltas antiseñoriais que tiveron lugar ao longo do século XV, especialmente a da gran guerra irmandiña (1467-1469), puxeron de manifesto –entre outros– o escaso control acadado pola monarquía castelá en Galiza tras máis de douscentos anos de dominio teórico, ademais de seren atendidas con preocupación desde Castela ao ser interpretadas como unha

---

<sup>42</sup> Cfr. “so el señorío de mi señor el Rey ay diversas nasciones e diversos lenguajes... Ca los castellanos e los gallegos e los viscainos diversas naciones son, e usan de diversos lenguajes” (*ap. Monsalvo Antón 2011: 65*).

posíbel nova sublevación xeneralizada do reino. A teor disto cabe subliñar as palabras de Hernando de Pulgar na súa carta ao bispo de Coria, deán de Toledo, ao lembrar a este aquelas “guerras de Galicia, de que nos soliamos espeluznar”, mais que unha vez consideradas inofensivas contra os intereses da coroa, “ya las reputamos ceviles é tolerables, *immo*, [sic] licitas” (1850: I, 57).

Precedida, xa que logo, dun clima conflictivo, a morte de Henrique IV de Castela en 1474 e o posterior estalido da guerra de Sucesión (1475-1479) entre os partidarios da princesa Xoana e da súa tía Isabel, vai desencadear un momento especialmente convulso nas relacións entre a monarquía castelá e o reino de Galiza. O apoio de numerosos aristócratas galegos á causa da princesa Xoana, cuxo máis claro representante foi Pedro Álvares de Soutomaior, así como a tentativa de Afonso V de Portugal de lograr unha reunificación entre os dous antigos reinos galaicos (Galiza e Portugal), sumado aos desencontros entre os Reis Católicos e Pedro Álvares Osorio, Rodrigo Henriques Osorio e Pedro Pardo de Cela –alén do propio Álvares de Soutomaior–, entre outros, dan conta certa da tensión existente ao longo de gran parte do século XV entre a monarquía castelá e os diversos estamentos do reino de Galiza.

Sen dúbida, a obra de autores catrocentistas estreitamente vinculados á corte castelá, tales como os cronistas reais Juan de Mena, Alfonso de Palencia, Hernando del Pulgar ou Lucio Marineo Sículo, contribuíu a sustentar un discurso político-ideolóxico, nomeadamente propagandístico, que demonizara non só aos nobres galegos mais tamén aos propios habitantes de Galiza. Así, a consideración destes como “feroces”, “indómitos”, “belicosos” ou “homicidas” tiña por obxecto, entre outros, a lexitimación do dominio efectivo da monarquía castelá sobre –o entón considerado “rebelde”– reino de Galiza e, xa que logo, a guerra mantida contra esta<sup>43</sup>. Neste sentido, manifestacións populares como o refrán “Mete gallego en tu pajar, y faser se te ha heredero” (2006: 195), recollido por Diego García de Castro no seu *Seniloqium* (ca. 1478), ou o propio apólogo referido ao “mozo do escudeiro” galego revelan a adopción destes trazos estereotípicos entre as capas non letradas da sociedade do centro e sur peninsular deste período finisecular.

O definitivo sometemento político do reino á monarquía castelá a través da instauración de órganos de control en Galiza, como a “Hermandad”, a “Real

---

<sup>43</sup> Resulta especialmente significativo o feito de que, a pesar de a propaganda rexia presentar a empresa de Isabel de Castela e Fernando II de Aragón en Galiza como una acción destinada a liberar a un pobo galego oprimido e tiranizado polas súas elites, os propios monarcas, en comunicación privada epistolar, se refiran aos propósitos como “mandar proveer e castigar las cosas del Bierzo e del Reyno de Galizia e visitar las reliquias e iglesia del Apóstol Santiago” (*ap.* Rosende Valdés 1998: 157).

Audiencia del reino de Galicia” (1480), a Gobernación e/ou “Capitanía General” –a xeito de “vicerreinato”–, produciu, entre outras consecuencias, o cesamento do clima bélico e a restitución dos pagamentos do reino –non así a representación, da que Galiza seguirá arredada até 1623 (Saavedra Vázquez 2012: 338-352)–, previo pagamento dunha cuantiosa suma económica. A imaxe do “ignoble savage”, belicoso, indómito e violento que o discurso oficial castelanista divulgou sobre os habitantes Galiza, especialmente durante o reinado dos Reis Católicos (1479-1504), comeza no século XVI a dar paso a un estereotipo fundamentado nas capas de inmigrantes galegos e galegas que entón se desprazaban por milleiros á meseta. Modulada polo contacto directo cun continxente inmigrante, caracterizado socialmente pola precariedade económica e laboral (e cultural), a imaxe castelá do habitante de Galiza como home apoucado, servil e dócil constitúe un cambio discursivo que presenta non poucas concomitancias co caso irlandés, analizado, entre outros, por Hayton no seu estudo *From Barbarians to Burlesque: English Images of the Irish c.1660-1750* (1988).

Aínda visto como natural dunha terra lonxincua, montañosa e salvaxe, malia manter un aura de obstinación –véxase a fama de laionas que posuían as criadas galegas ou a afamada “coz gallega”–, o retrato da colectividade galega pasou a estar asociado indefectibelmente ao traballador doméstico, cuxa imaxe, ligada á figura dun “amo”, non é outra que unha figura servil, minguada e dominada. Desta maneira os retratan autores como Mendes Silva, quen en 1675 describe ás xentes de Galiza como “piadosos, dóciles, afables” (ap. Alonso Montero 1974: 149), e un século máis tarde Pascual Ramón Gutiérrez de la Hacara, ao describir os galegos como “dóciles, sobrios, fieles, aplicados al trabajo, y sufridores de él, valientes é ingeniosos” (1782: I, 244-245).

No século XIX, esta imaxe apenas variará, conforme recordaba na gaceta *El siglo médico* o “Dr. Alfonso”, que indicaba que “aquí en Madrid se prefieren y buscan a los gallegos y astures por ser dóciles criados, fuertes braceros y honrados provincianos” (1858: V, 85). Un estereotipo que houbo transmitirse á América central e meridional baixo o dominio colonial castelán/español, tal e como mostra a existencia na Arxentina de comezos do século XX do “estereotipo del gallego como obrero dócil, sumiso y poco cualificado” (Núñez Seixas 2001: 16), ou en Cuba, onde os galegos eran considerados “trabajadores abnegados y dóciles” (Vidal Rodríguez 2005: 333). En opinión de Carlos Manuel Rama, esta crenza aínda resultaba visíbel na Castela dos anos 70 do século pasado, ao afirmar que os casteláns desprezan aos galegos por consideralos, “sentimentales, cazurros, ignorantes, y dóciles” (ap. Esteban 2003: 67).



Desprendido da belicosidade, a malicia e a rebeldía inherente ao retrato do “ignoble sagave”, mais aínda ligado a prexuízos deshumanizadores como a “rudeza”, “brutalidade” ou “bestialidade, o retrato do pobo galego creado na Castela moderna –basicamente a través da imaxe da inmigración– comeza a revestirse dun halo de irracionalidade e incultura. Esta nova imaxe servirá como ferramenta de lexitimación do novo *statu quo* social –favorábel aos grupos dominantes– e da asimetría de poder entre as comunidades receptores (castelá) e as inmigrantes (galega). Deste xeito, a estigmatización do inmigrante e a súa consideración –e en xeral da súa filiación étnica e/ou nacional– como un ser infrahumano, bestial ou inferior pretende xustificar os abusos, a explotación laboral, así como os maltratos sobre este colectivo *a priori* socioeconomicamente desfavorecido. Unha imaxe dun pobo de “torpones y negados de juicios” (Herrero García 1966 [1928]: 219) que semella terse popularizado especialmente desde a segunda metade do século XVI, tal e se observa na obra *Floresta española* (1574) do castelán Melchor de Santa Cruz, onde se “recogieron facecias típicas de este carácter” (Herrero García 1966 [1928]: 219-220) marcado pola necesidade e a tolemia (1588: ff. 174v-175r):

Vn Gallego fue a la guerra de Granada, y hirieronle en la cabeza vna saeta. Viendole vn Cirujano, dixo No escapara: porque la saeta entra por el seso. El Gallego dixo. Ysso nan pode ser. Replico el Cirujano: Yo lo veo. Respondio el Gallego. Digo que nan pode ser isso, porque non he seso, que si seso tuuiera nõ viniera yo a la guerra.

Se ben, como sinala José Manuel Pedrosa, este non deixa de ser unha adaptación, como proban os “diversos paralelos árabes” e aínda un dos contos de Juan de Arguijo “protagonizado por un portugués belicoso y sin seso” (2007: 113), a adscrición dunha identidade galega ao protagonista permítenos albiscar o elevado grao de aceptación social que a figura “del gallego rudo, zafio, tosco y tardo casi de entendederas” (Pardo de Guevara 1997: I, 224) xa posuía no imaxinario peninsular central e meridional nos anos centrais do reinado de Filipe II de Habsburgo, inclusive entre os autores peninsulares máis doutos, como Ambrosio de Morales, quen na súa visita a Galiza en 1572, tras solicitar o “recaudo” de varias antigüidades, consideraba que “no es gente la Gallega para ponerlos en tales cosas” (1765 [1572]: 214).

Por extensión, o propio reino de Galiza –patria daquela masa de inmigrantes– pasou a ser no imaxinario centro e sur peninsular como un país de incultura, fogar de “palurdos haraposos” (Saurín de la Iglesia 2003: 26), tal e como recordaba o anónimo autor da irónica e burlesca *Descripción do reyno de Galicia* (ap. Caramés Martínez 1993: 255):

Mujeres y hombres hay, que en la cabeza  
tienen tanta y tan grande fortaleza,

que en ella, sin ayuda de vecino,  
llevan peso doblado que un pollino.  
Hasta los diablos, que hasta aquí cayeron,  
o no eran sabios o se entorpecieron;  
y hablando de mujeres cada instante  
no hay una que de señas de estudiante.

Para a sorpresa de Herrero García<sup>44</sup> e a pesar da súa intencionalidade laudatoria co VII conde de Lemos, este tipo de prexuizos ligados á pretendida incultura de Galiza serían materializados por Lope de Vega en *Laurel de Apolo* ao aludir a unha suposta incapacidade e/ou incompetencia das xentes galegas para a poesía, afirmando que “Galicia, nunca fértil de poetas, / mas sí de casas nobles, / ilustres capitanes y letrados” (1630: ff. 28r-28v). Convertido o galego, pois, nun hilarante exemplo de incultura e inferioridade intelectual, a finais do século XVII e comezos do XVIII son numerosas as obras que representan a personaxes galegos como “simples”, “inxenuos” ou infelices cuxa ignorancia os leva a caer nos máis ridículos enganados. Así se observa en numerosos entremeses como *La burla del figonero*, obra do madrileño Francisco Luis de Castro, onde uns personaxes galegos son presentados como uns “legos” ou “simples a los que engaña el Estudiante” (Martínez Rodríguez 2015: 218) para comer de balde (1742: 6-9):

Galop: Metamos en la cuenta á los Gallegos  
Lo que el otro se lleva, que son legos.  
[...]  
Vej: Gallego, estais borrachos?  
la obra prima es el dinero:  
No es mala la gerigonza.  
Gall: Meu, señor, un estudiante allá dentro  
Nos dizo, aquesto es verdad,  
Que rezando, y ofreciendo,  
Se pagaba la comida.  
Vej: Há, sopista marrullero,  
Venga mi dinero al punto,  
No entiendo de ofrecimientos.  
Gallegos: No ay en todo una blanca.  
Vej: Pues á palos, vive el Cielo,  
Aveis de pagar la costa.  
Gallegos: Que nos matan.  
Alguacil: Deteneos:  
Tenganse aqui á la Justicia,  
Y digan que ha sido esto  
Gall: Que me undió la paletilla.  
Vej: Señor, aquestos gallegos  
El Figon me ha assolado,  
Y aora me pagan, diciendo::  
Gallegos. Aquesto, que hemos comido::

---

<sup>44</sup> “Todavía, en *El Laurel de Apolo*, negó a Galicia la aptitud para la poesía (¡a Galicia, cuna de la poesía española!), si bien afirmando la alcuernia de muchos de sus linajes” (Herrero García 1966 [1928]: 222).

Alguacil: Há picaros, sin respeto,  
No mirais aquesta vara?  
Gallegos: Meu, señor::  
Alguacil: Digan, qué es esto?  
Gallegos: Un Monigote nos dixo,  
Que rezando, y ofreciendo  
Se pagaba todo el gasto;  
Y assi, nos facemos esso,  
Por el que aquesta obra prima::  
[...]  
Gallegos: Jesus, Santa Cruz de Ferro:  
Quanto vá, que nos enforcan.

Esta consideración de “legos” ou “incultos” sería referida, antes de 1778, polo estremeño Francisco Gregorio de Salas ao falar dos galegos no seu *Juicio imparcial ó definición crítica del carácter de los naturales de los reinos y provincias de España* na súa significada décima (1827: 36-37):

No se les puede negar  
a los gallegos más legos,  
que vale por mil gallegos  
el que llega a despuntar.

En opinión de Taboada Chivite, estes versos viñan a admitir que “sí, que aquél que despuntaba era de talento sobresaliente, como una hermosa flor de muladar, pero nada más” (1955: 155), provocando a réplica do Cura de Fruíme a través dunha enérxica resposta contra quen, como Salas, “quiere en su estilo juglar/ los Gallegos humillar”, xulgando estes versos “necedad notoria” (1778: I, 219-220):

Que en la gallega Nacion  
hay legos, eso es verdad;  
y en toda la Christiandad,  
como en toda Religion:  
mas que este Reyno son  
mas que en otros los borregos,  
son entusiasmos de ciegos;  
y el que esta verdad no toca,  
que meta el dedo en la boca  
á los Gallegos mas legos.

Qualquier Gallego que sale  
por letras y armas (que son  
muchos de gran distinción)  
por mil de otros Reynos vale:  
no es menester los señales;  
pues llenan en varios juegos  
de la Historia largos pliegos,  
no por tal qual, sino ya  
de experiencia (que esta es la  
que vale) por mil Gallegos.

En todas artes despuntan,  
y el faltar la relacion  
de ellos, es, que como son  
tantos, ya no los apuntan:  
si la causa me preguntan  
de que pocos elevar  
se ven; digo es por estar  
muy lexos la Corte, que  
á tal distancia no ve  
*el que llega á despuntar.*

Con todo, a réplica de Diego Antonio Cernadas de Castro non representaba a primeira protesta que pretendía combater a visión supremacista que, desde diferentes plumas españolas, presupuña á colectividade galega unha inferioridade intelectual. Unhas décadas antes, o galego frei Benito Feijoo, a fin de desterrar “la vulgaridad, que ay en Castilla, de tener á los Gallegos por rudos” (ap. Armesto y Ossorio 1737: III, 292), xa mantivera un tenso enfrontamento co escritor Salvador José Mañer por se referir á idea, ben estendida na sociedade española, que facía dos galegos “gente ruda” (1729: 267) e insipiente:

entre las Provincias de España son reputados los Gallegos por la gente mas insipiente: tanto, que aquel gran Historiador Lusitano Manuel Faria de Sousa [...] se admira de que aun los mismos Españoles les den por menosprecio el nombre de *Gallego*” (Mañer 1729: 266-267).

Unha afirmación que frei Benito Feijoo non tardaría en contestar a través da súa *Ilustración Apologética* (1729: 192-194):

La verdad es, que el Sr. Mañer se descuida enormemente, y olvidado de que al principio se negò aquel error en el vulgo, despues le afirma en varias partes: especialmente tratando de los Gallegos, de quien dice, que *entre todas las Provincias de España son reputados por la gente mas insipiente*; y poco mas abaxo, que *son tenidos los Gallegos por gente ruda*. Ahora pregunto: Los que tienen á los Gallegos por gente ruda, entienden esta rudeza por falta de capacidad, ò por falta de cultura? Precisamente ha de ser lo primero: Lo uno, porque la voz *rudeza* esso significa propriamente, y assi no se dice uno rudo, porque no ha estudiado, sino porque es inepto para el estudio: Lo otro, porque nadie ignora, que en Galicia hay tantas Escuelas para la instruccion de los naturales, como en otro qualquiera Reyno de igual poblacion. Solo mi Religion tiene en aquel dos Colegios de Artes, y uno de Theologia. Los Jesuitas tienen seis Colegios. De las Religiones de Santo Domingo, San Francisco, Agustinos y Mercenarios, donde se enseñan Artes, y Theologia, hay muchos. Sobre esto la Universidad de Santiago es frequentada de innumerable Estudiantina, y està adornada de dos Colegios, el de Fonseca, y el de San Clemente, de donde salen cada dia excelentes sugetos para varias Iglesias. Luego es preciso que la rudeza, que se nota en la gente de Galicia, sea considerada de los que la notan, como defecto no de cultivo, sino de capacidad. Realmente es asi, que el vulgo de las demàs Provincias de España, midiendo toda la Nacion por aquella pobre gente, que và a la siega, hacen este juicio: en que se muestran harto mas rudos, que los mismos á quienes notan de tales: pues son dos errores grandes, regular por la gente del campo toda la de un Reino, y tener por rudeza nativo lo que solo es falta de

cultural. La falta de reflexion en esta materia no puede ser mayor: porque està à los ojos de todos patente el motivo para el desengaño. En las Religiones, en las Universidades, en los Colegios, respectivamente al numero de los Gallegos, que estudian, tantos sugetos habiles se encuentran como en los individuos de las demás Naciones. Lo mismo se observa en los de otras Provincias cotejados entre si. Por lo qual yo no hallo motivo para dàr en quanto à esto, preferencia à una sobre otra. Oì en cierta conversacion à un Castellano de espiritu sublime, que llevaba una opinion media en quanto à la habilidad de los Gallegos. Decía, que de Galicia sale mucho menor numero de ingenios, que de las demás Naciones; pero que havia observado, que de esos pocos, que salen, cada uno vale por seis, ú ocho de los ingenios de otras Provincias. Juzgo la máxima muy favorable à Galicia, porque en este punto el exceso en la intension es preferible al de la extension, siendo cierto, que mas adelanta, y penetra un ingenio como ocho, que diez ingenios como quatro.

Esta defensa do reino de Galiza e dos seus habitantes será continuada por frei Martín Sarmiento –tamén en apoio do propio Benito Feijoo, mentor seu– nas súas *Falsedades contra Galicia*, conformando un dos máis argumentados e eruditos alegatos contra a “rudeza” coa que fora –e aínda era– alcumada a colectividade galega (1732: II, 467-469):

Haviendo notado que el R. En su Librejo decia esta falsedad: *Entre las Provincias de España son reputados los Gallegos por la Gente mas insipiente::: y ruda*: advertí en mi Aprobacion, que era impostura. ¿Serà bueno que el R. se quexe, porque hize esta advertencia? Mas. En el *Mapa Intelectual*, procuraba el P.M. vindicar à las Naciones mas remotas, è incultas, de la falsa nota de, *Barbaras*; sin dexar de hacer mencion de los de la Canada, y de los que habitan lo mas retirado de la Africa. Què Racional tendria paciencia, para que el mismo Discurso se viniese el R. à introducir su *Insipiencia, y Rudeza* contra Galicia, à titulo de argumento? Yo no sè quiénes son los Compatriotas del R. Sè que tendria razon para quejarse, en caso que alguno dixesse de ellos, lo que se estampò contra Galicia [...]. Mas hai. En el Indice del Librejo se dice assi: *Gallegos: se tiene por Gente ruda*. En donde esta essa distincion, nuevamente fingida? No añadió el R, sin cita individual, que Faria se admiraba, que *aun los mismos Españoles les dèn* (à los Portugueses) *por desprecio, el nombre de Gallegos?* Si los Vulgares de Galicia son rudos, y no assi los que no son Vulgares; y esto sucede en todo el Mundo, à que fin vino aquella vulgaridad de Faria? No nos detengamos en contemplar satisfacciones de Vulgares *harto mas rudos*, que los mismos que se notas de *Insipientes*. Estos votos no tienen lugar en un Theatro Critico. Todo el Mundo es País. En Galicia hai Rudos, como los hai, y en el sentido que los hai, en las Provincias que quisieren jactarse de Discretas. Essotro de querer introducir la voz *Gallego*, para antonomasia de la Rudeza; digo, y dirè mil veces, que solo es proprio del que es *Rudo por antonomasia*.

A pesar dos esforzos refutatorios destes –e doutros– intelectuais, as súas obxeccións, contestacións e argumentacións apenas chegaron a transcender aos círculos máis letrados da sociedade peninsular. Esta capa social continuou –ao igual que o “vulgo”– a se divertir coas obras, contos e anécdotas xocosas que reflectían a caricaturesca imaxe dun pobo de “legos”, “rudos” e “insipientes”. Obras como *La devoción engañosa* de Ramón de la Cruz, onde se presenta a

personaxes galegos –confundidos na súa fala cos asturianos, tal como era habitual en Castela– realizando accións marcadas polo absurdo, recordan non só como este trazo aínda mantiña a súa presenza a finais do século XVIII, mais tamén a íntima relación deste coa condición inmigrante da colectividade galega, adscribíndolle un *modus cogitandi* deliberadamente irracional (De la Cruz 1786: II, 181-183):

Gallego.    A un ladu,  
              que pesa mucho un pelleju  
              de vino á cuestras [...]  
              Vamus, señor, que revientu  
              o me bebu lia mitá  
              para que me pese menus.

Recollendo o testemuño de entremeses, comedias e sainetes –e moi especialmente da obra de Melchor de Santa Cruz– a recompilación de contos que o castelán Francisco Asensio y Mejorada plasmou na súa *Floresta española y hermoso ramillete de agudezas, motes, sentencias, y graciosos dichos de la discreción cortesana* (Madrid, 1769) pon de manifesto, non só a vitalidade con que o ideario estereotípico español xulgaba aos galegos de “torpones y negados de juicio” (Herrero García 1966 [1928]: 219), mais tamén a crecente importancia que este adquirira como un dos máis definitorios –e hilarantes– atributos. Así se observa, por exemplo, nun dos contos recollidos por Asensio y Mejorada, onde se parodian as eivas culturais dun personaxe galego (1751: III, 136):

Llegó un gallego a la tienda de un librero a comprar un libro con el título de Conceptos espirituales, y como se lo sacaran y leyese el librero “Conceptos espirituales del padre Ledesma”, dijo el gallego: “Nu es eso lo qui buscu” ¿Como no –replicó el librero–, si dice aquí “Conceptos espirituales?”. Respondió el gallego: “Mire su mercé; en cuanto a ser Conceptos Espirituales, yo se la concedo; mais eso de la Ladiesma, me lleve el diablo si lu entiendu”.

Será, porén, na España decimonónica cando con especial intensidade proliferen publicacións antolóxicas de chistes e contos onde os membros da colectividade galega –especialmente a diáspora– aparezan caricaturizados baixo a imaxe de “ignorantes”, “incultos” e “atrasados”. Esta última –habitual á hora de caracterizar ao Outro inmigrante–, atópase, como recorda Ellis Cashmore, tras o prexuízo habitual que fai ao Outro exemplo de “ignorance and stupidity, especially with respect to machinery and artifacts” (2004: 195). Deste xeito, resulta habitual encontrar a imaxe do criado “gallego” ou do inmigrante, en definitiva, inculto que descoñece os avances propios da “modernidade”. A este respecto, sen dúbida, un dos contos máis populares foi o do criado galego e a carta, recollido –entre outros– en *El Tesoro de los chistes* (1847) baixo diversas variantes, indicador sen dúbida da súa alta popularidade:

Un gallego recién llegado á Madrid, entró al servicio de un caballero. –Señor, le dijo un día, mi madre me encargó que apenas llegase le mandase un carta. ¿No tiene V. por ahí alguna que no le sirva para nada? (1847: 123-124).

Otro gallego recibió de su amo la orden de echar al correo todas las cartas que se dejase sobre la mesa. Un día encontró el gallego varias cartas que no tenían el sobre todavía y las echó en el buzón (1847: 124).

As referencias a Galiza e os galegos como pobo de “crasa ignorancia y mala educación” – atributos con que Alejandro Mola describía aos galegos en 1897 (*ap.* Alonso Montero 1974: 347)– non pasaron inadvertidas entre os propios peninsulares como Juan Martínez Villergas, que xa no *El Domine Lucas* a incluía na parte “lastimosa” do estereotipo galego en España (Núm 10. 1 de xaneiro de 1845: 76):

ser acusados los gallegos de ignorantes; y en prueba de ello cuando se quiere referir un cuento en que el protagonista es, no un pobrecito sino un pobrezote, se dice que el lance le pasó á un gallego.

Esta praxe, tan corrente como proverbial non deixaba de sorprenden a autores de alén dos Pirineos, tales como o francés Jean-Charles Davillier ao reparar que en España “los gallegos han sido siempre objeto de burla” e entre os españois “quien dice «gallego» viene a decir tosco e ignorante” (*ap.* Alonso Montero 1973: 91). Atrás ficaba a imaxe belicosa e indómita da xente de Galiza, principalmente prolífica durante os séculos XV e XVI, para ser substituída polo retrato dun pobo de inmigrantes ou xornaleiros apoucados e covardes –para Taboada Chivite “otro agravio con que se motejó al gallego” (1955: 115)– exemplificándose esta crenza, como poucos, no célebre conto do atraco da “cuadrilla de gallegos” (Davillier 1862: III, 253)<sup>45</sup>:

Una cuadrilla de veinte á, treinta segadores gallegos, armados con sus buenas hoces y desmesurados garrotes, se dejaron atar y robar en un bosque por dos ladrones; y cuando les echaban en cara aquella cobardía, solían decir para defenderse: —¡Perú no le digu que íbamos solus!

Con todo, se callar, un dos máis representativos contos populares casteláns que amosan esa mudanza de paradigma mediante o cal o estereotipo galego se desprende de trazos como a rebeldía, a violencia, sexa o conto dos *Tres Gallegos*. Baseado no *Summa Predicatum*, Gómez López sintetiza a trama como un o conto

---

<sup>45</sup> Este tipo de asaltos violentos parecen verosímiles a vulgar por, entre outros, a anécdota recollida por George Borrow en *The Zincali or an account of the Gypsies of Spain*, onde unha cigana breca relata un asalto a unha cuadrilla de galegos: “I am a chalána, brother, and many a time I have robbed upon the road, as all our people know. I dress myself as a man, and go forth with some of them. I have robbed alone, in the pass of the Guadarama, with my horse and escopéta. I alone once robbed a cuadrilla of twenty Gallégos [sic], who were returning to their own country [Galiza], after cutting the harvests of Castile; I stripped them of their earnings, and could have stripped them of their very clothes had I wished, for they were down on their knees like cowards” (1841: 354).

de “[t]res gallegos, tacaños y bobos, [que] van de vuelta a casa por el bosque. [...] llegan unos ladrones y se sientan debajo del árbol; descubren a los gallegos y tras unas secuencias bastante cómicas los matan” (2004: 425). Esta narración aínda resultaba popular no século XX, sendo recollido por Aurelio Macedonio Espinosa nos seus *Cuentos populares de Castilla y León* (1997 [1988]: II, 303-304):

Éstos eran tres gallegos que habían venido a segar a España. Al terminar la temporada y regresar para su terreno, por no gastar sus intereses iban comiendo zarzamoras. Y llegaron a un monte y en medio de él se les hizo de noche. Como estaban muy cansados, determinaron detenersen y pasar la noche allí. Al pie de un árbol hicieron un poco de lumbre para albergarse, y antes de echarse a dormir se sentaron en el suelo para comersen un poco de merienda que llevaban.

Mientras estaban comiendo, sintieron gente por el monte y pensando serían bandidos se levantaron sobresaltados y atropelladamente trataron de subir los tres al árbol. Se acercan los bandidos al ver la llama, pues se trataba, en efecto, de una cuadrilla de bandidos, y ven a uno de los gallegos que no había podido subir al árbol. Y le preguntan qué hace.

—Venemos de segar de España y vamos para nuestro terreno.

—¿Llevará usted dinero? —le dicen.

—Aquí llevamos un poco para nuestra familia —contesta el pobre gallego.

Y ya se le quitan y le matan. Ya se retiraban los bandidos cuando uno de ellos, dirigiendo una mirada al muerto, dice:

—¡Qué sangre más negra tiene este hombre!

Y entonces el que estaba a la mitad del árbol subido dice:

—¡Ah, es que hemos comido moras!

—¡Ah, que estás ahí! —le dicen los bandidos. ¡Baja, baja! Baja el pobre gallego, le quitan los pocos cuartos que tiene y le matan a él también. Y entonces dice uno de los bandidos:

—¡Este pobre hombre! Si no habla, ino lo hubiéramos visto y no lo hubiéramos matado!

Y ya el que está arriba en el cimero dice:

—¡Ah, por eso estoy yo aquí callandito!

Le hicieron bajar, le quitaron los pocos cuartos que tenía y le mataron. Y así murieron los tres gallegos.

Apenas retratados como pobres e parvos inmigrantes cuxa escasa intelixencia os leva a seren asasinados, o argumento —baixo numerosas variantes— aínda se repetiría noutros contos, como o castelán *Los tres gallegos* “que por no saber hablar español determinaron venir a Castilla para aprenderlo”, recollido en *Cuentos populares españoles* (1924) por Aurelio Macedonio Espinosa e onde, para alén de parodiar a imaxe de “simples”, o conto se sustenta nun supremacismo lingüístico español, conceptualizando á lingua galega en parámetros de incultura e ignorancia (*ap.* Espinosa 1924: 104-105):

Eran tres galleguitos que iban por un camino y decían: —Si es verdá trigo y pan; si es mentira trigo y harina.

Y asín iban hablando y luego decían: —Es menester aprender a hablar



castellano.

Y ya llegaron a un pueblo y se fueron a servir. Uno fué a servir en casa de un herrero, otro en casa de un hortelano, y el otro en casa de un procurador. Y allí ande trabajaban aprendió el primero a decir, “Aquí tos tres,” el segundo aprendió a decir, “Por el dinero,” y el tercero aprendió a decir, “Razón con derecho lleva usté.”

Y ya después de unos meses se fueron los tres pa su pueblo. Y en el camino ande iban se encontraron un muerto y se pararon y empezaron a gritar y decían: —i Ay, un muerteciño! i Ay, un muerteciño!

Cuando estaban con esos gritos y esos lamentos llega un guardia civil y les dice: —¿Quién ha matao a este hombre? Y va y dice el primero: —Aquí tos tres. Y el guardia civil les pregunta entonces: —¿Por qué le han matao ustedes? Y contesta el segundo: —Por el dinero. El guardia les dice entonces ya muy enfadao: —Pues si ustedes han matao a este hombre por el dinero no hay más remedio que llevarlos a la cárcel pa que los fusilen. Y el tercero dijo entonces: —Razón con derecho lleva usté. Y se los llevaron a la cárcel y los fusilaron.

Presente en contos, sainetes, zarzuelas, chistes e contos, este tipo de burlas non comportan senón o reflexo dun clima social especialmente adverso, non exento de trazos xenófobos, que, de calquera xeito, resultan especialmente correntes contra aqueles grupos humanos azoutados pola emigración. A este respecto, talvez un dos mellores representantes deste estereotipo que consideraba aos galegos —e tamén asturianos— como “inxenuos”, “incultos” e, en definitiva, “seres inferiores” (Díaz 1976: 68) sexa o constituído pola memoria dunha celebración tan popular no Madrid decimonónico como era a véspera do “Día de Reyes”, orixinadora, talvez, da expresión española “Si ves a un gallego en la escalera, no sabes si sube o baja” (*ap.* Garmendia 2016: 257). Este espectáculo popular cuxo protagonismo recaía nun inadvertido inmigrante galego ou asturiano que, exposto a un espectáculo tan humillante como vexativo, servía para o gozo e deleite do público presente, tal e como describiron numerosos escritores da época:

*5 de enero. Víspera de Reyes. [...] En esta misma noche los chisperos de Madrid se entretienen en engañar á los gallegos y asturianos mas estúpidos, recién venidos, cargándoles con una escalera de mano y disfrazándoles horrorosamente, llevándolos entre hachones, cencerros y gritería de una en otra puerta de la villa, con el objeto de esperar á los reyes magos (Mesonero Romanos 1844: 474-475).*

Imposible parece que en la metrópoli de España, en una población [Madrid] que debemos suponer la mas civilizada del reino, haya costumbres tan grotescas, de que se avergonzarían á buen seguro las personas sensatas del mas insignificante villorrio. ¿Qué significa esa chocarrera farsa con que abusando imbécilmente del candor de un pobre gallego ó asturiano, creen algunos bárbaros poner en ridículo la inocencia de su víctima, cuando lo que ponen en evidencia es su propia brutalidad é ignorancia? No se concibe que

haya quienes puedan alegrarse y divertirse corriendo horas enteras á manera de locos por las calles de Madrid, riendo, silbando, gritando, aullando como las fieras en pos de un pobre hombre, que cargado de una pesada escalera en medio de la desenfrenada multitud que le alambra coa hachas de viento, suda y se afana, pisando nieves y lodos al compás de una música infernal de cencerros, que se armoniza diabólicamente con las carcajadas y horrible gritería de cuantos le acompañan de taberna en taberna, haciéndole tomar alimento de vez en cuando, y buenos tragos de Arganda ó Valdepeñas, para que el infeliz recobre sus fuerzas y prolongue tan chocarrera diversión. ¿Qué diferencia hay entre el protagonista de este espectáculo, á quien se quiere hacer pasar por tonto, y los que cubiertos de engorrosos y chavacanos disfraces le acompañan con hachones y cencerros? (Ayguals de Izco 1847: I, 475).

Vayan ustedes á la Puerta del Sol y verán lo que es bueno y barato: desde lejos se siente un gran ruido de cencerros y zambombas que parece que va á pasar una procesión de demonios, y lo que pasa es un gallego cargado con una enorme escalera, acompañado por una multitud de granujas que le van alumbrando con sendas hachas de viento. Otros le dan una música infernal de cencerros, y trayendo y llevando al inocente que lleva la carga de aquí para allá y de allá para acá, atraviesan la población doscientas veces en medio de las carcajadas y los silbidos de la multitud (Martínez Villergas 1845: 77).



Figura 2. Ilustración incluída no artigo de Martínez Villergas “Los Reyes” publicada no *Dómine Lucas* (1/1/1845).

A consideración dos galegos como “ineptos”, “inxenuos” e faltos de intelecto mantería a súa vixencia mediante diferentes relatos xocosos durante

toda a centuria, tal e como manifestan, con especial insistencia, numerosas composicións satíricas como *El parto del gallego*<sup>46</sup> (1843) e, dun xeito máis amplo, diversas coleccións de contos e chistes como *El libro de los cuentos: colección completa de anécdotas, cuento* (Madrid, 1862), *Museo cómico ó Tesoro de los chistes* (Madrid, 1863), *El Tesoro de los chistes* (Madrid, 1847) ou a *Pepitoria, mescolanza, ó recolección de cuentos anécdotas, consejas, chascarros, dicharachos, ocurrencias agudas ó necias, sucedidos, epigramas, etc.* (Madrid, 1865). Nelas atópanse un amplo número de relatos que teñen por protagonistas a pequenos grupos de inmigrantes galegos, ou ao típico “galleguito, recién venido de la tierra” (1865: 520) sobre o que caen toda clase de tópicos satíricos, especialmente os da irracionalidade, a brutalidade e a torpeza:

Llevaba un gallego á casa de su amo dos hermosos jarrones de china, que este había comprado en una tienda; y habiendo tropezado en el camino, cayó y rompió uno de ellos. Marchó con el otro, mohíno y cariacontecido, y contó al amo el fatal lance que le había ocurrido: y como este, montando en cólera, le dijese: —¿Pero cómo lo rompiste, bárbaro?— Contestó, figurando que tropezaba, y dejándose caer al suelo; haciendo también pedazos el otro, que aun tenía en la mano:— Señor, de esta maneira..<sup>47</sup>

Cogieron á un gallego junto al puerto  
Los civiles, y habiendo convenido  
Que el matarle era caso decidido,  
Quisieron dar un susto al inesperto.

Con pólvora no más, y esto es lo cierto,  
Le tiraron: del trueno al estampido  
Cayó en tierra redondo y sin sentido,  
Pensando el infeliz que estaba muerto.

Pero al verle caer con tal presteza,  
Huyeron los civiles al contado,  
Creendo haberle muerto en su torpeza.

Volvió de su congoja el desgraciado,  
Y es fama que empinando la cabeza  
Esclamó: ¡Dius me haya perdunado!<sup>48</sup>

Sen dúbida esta concepción pexorativa aínda mantivo a súa presenza no século XX. Así o recordaba Constantino Horta na vindicativa obra *La verdadera cuna de Cristóbal Colón* (Nova York, 1911) ao denunciar que “las ociosas gentes de Andalucía y Castilla, creen por ignorancia supina, que el laborioso y honrado

<sup>46</sup> Repárese como na capa ilustrada desta peza (fig. 3) a imaxe gráfica asignada ao “gallego” reproduce fielmente o estereotipo español herdado da Idade Moderna, isto é, a dun criado de vestimenta rústica ou rural. A figura, porén, resulta forte, e intencionadamente, contrastada pola presenza doutras figuras que reflicten un status socioeconómico maior.

<sup>47</sup> En *Pepitoria, mescolanza ó recolección de cuentos anécdotas, consejas, chascarros, dicharachos, ocurrencias agudas ó necias, sucedidos, epigramas, etc.* (1865: 498).

<sup>48</sup> En *Museo cómico ó Tesoro de los chistes* (1863: 19).

pueblo gallego, es un pueblo de imbéciles y de estúpidos, incapaz de producir nada intelectualmente, error que divulgaron por América” (2005 [1911]: 29-30). Unha realidade social ben coñecida por Horta, home moi ligado ao Centro Galego da Habana, e cuxa perspectiva coincide coa doutros autores como Miguel de Unamuno, quen recollería expresións coloquiais na América de pasado español como “gallego bruto” ou “había de ser Vd. gallego para ser animal” (*ap.* Rodríguez Guerra 2000: 524). Na outra beira do Atlántico, o imaxinario peninsular tamén mantivo vivo ao longo do século XX, con especial intensidade en Castela e Andalucía, o estereotipo do galego zafio e ignorante, así o mostran ditos como o andaluz “para borrico, un gallego; / para borracho, un francés” (Vergara Martín 1923: 29), ou expresións menosprezativas no mesmo sentido: “Ser más bruto (o borrico) que un gallego”, “hacerse el gallego” (Garmendia 2016: 256-257) –sinónimo da expresión coloquial española “hacerse el tonto”–, ou “necesita[r] de un gallego que le ayude”, pola que se minusvalora a competencia do individuo, ou “ser gallego”, equivalente a ser “grosero y tosco de ademanes” (Esteban 2003: 182).

A pervivencia desta concepción en España tamén explica a sobrevivencia nos séculos XX e XXI de contos populares como o de *Los tres gallegos*, así como a dos denominados como “chistes de gallegos”, onde a imaxe castelá de “sentimentales, cazurros, ignorantes, y dóciles” (Esteban 2003: 67) se converte nun dos trazos máis definitorios dos personaxes galegos. Porén, talvez, a vixencia deste trazo estereotípico atope a súa expresión máis significativa na acepción de “tonto” para o xentilicio *gallego*, presente na edición escrita do *Diccionario* da Real Academia Española até o ano 2014, cando, como lembra Vincent Garmendia, “[l]a Real Academia a supprimé l’expression «Tonto como un gallego» de son dictionnaire. II n’est jamais trop tard pour bien faire!” (2016: 257). Feito este que tamén advertiría recentemente Shirley Mangini, recordando como “this prejudice has persisted into the present [2017] (2017: 49):

This prejudice has persisted into the present. Among the definitions of gallego in the Royal Academy of Language dictionary is “stupid” and “tongue-tied.” Fortunately, the “synonym” tonto will be removed from the next edition, to be published in 2013.



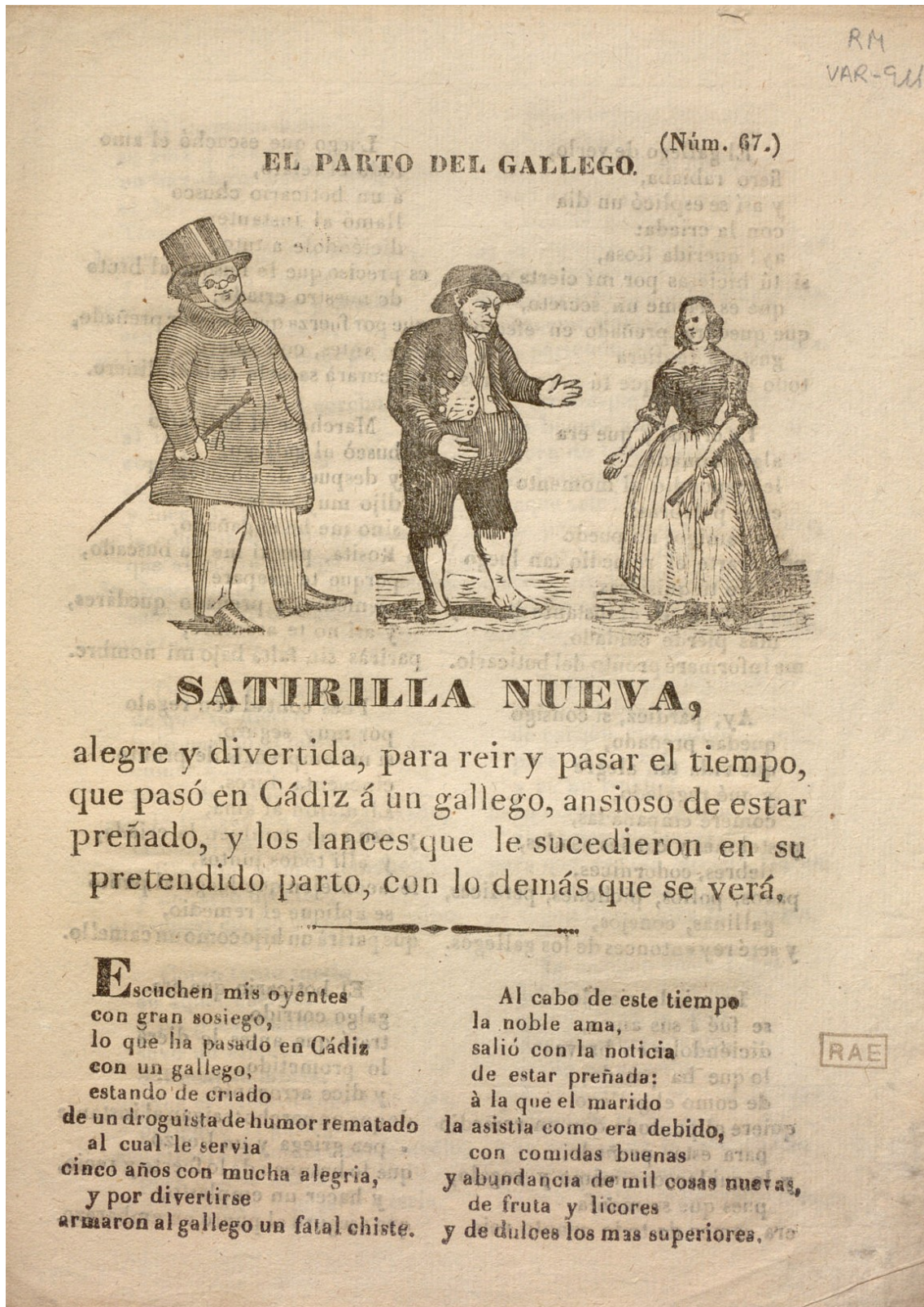


Figura 3. Capa ilustrada da “satirilla nueva” de *El parto del Gallego* (Madrid, 1843).

### 3.1.3. Baixo status social e rusticidade.

Practicamente omnipresente ao longo da produción literaria española, o pauperismo e o baixo status socioeconómico teñen acompañado, case de xeito sistemático, desde comezos da Idade Moderna (Caramés Martínez 1993: 31), a todas aqueles referencias a Galiza e ás súas xentes na cultura e sociedade española. “Notados de pobres” (Saavedra 2010: 286) no ideario estereotípico da sociedade española da Idade Moderna –e aínda contemporánea–, o certo é que salvo casos tan ocasionais como declaradamente intencionados<sup>49</sup>, a caracterización máis habitual dos personaxes galegos na literatura dos séculos XVII, XVIII e aínda do XIX non foi outra que a de inmigrantes que, de longa, curta ou definitiva estadía, desenvolven en terras foráneas oficios “de muy baja cualificación profesional” (Fernández Cortizo 2012: 82).

Como lacaios ou criados, xa que logo, aparecen caracterizados a maioría dos personaxes galegos creados por Tirso de Molina en obras como *Escarmiento para el cuerdo*, *La Romera de Santiago*, *La Villana de la Sagra* ou *La gallega Mari-Hernández*, así como en numerosas obras de Lope de Vega, tales como *Santa Casilda* ou *La burgalesa de Lerma*. Un esquema que tamén atopamos nas cervantinas *La entretenida* e *La ilustre fregona*, obras todas elas as que poderíamos sumar unha multitude de títulos das máis diversas plumas, como o baile *Los sopones de Salamanca*, *El mejor amigo*, *el muerto*, *La morica garrida*, *El Proteo de Madrid* e *La batalla de Pavía y la prisión del rey Francisco*, por apenas citarmos unha pequena escolma do amplo elenco que, sobre este tipo, ofrece a literatura española do Barroco.

En moitos casos a popularidade destas figuras, cuxa cómica vocación garantía –en gran medida– o éxito da obra, levaría a non poucos autores a dotar de nacionalidade galega aos seus protagonistas novelescos e teatrais –pícaras e pícaros na maior parte dos casos–, tal e como sucede en *La Romera de Santiago*, *La vida i hechos de Estevanillo Gonzalez*, *La gallega Mari-Hernández*, *La hija de Celestina*<sup>50</sup> e *La niña de los embustes*, *Teresa de Manzanares*, entre outras. Mais, para alén do recorrente uso da figura literaria do inmigrante galego, así como de todos os tópicos que envolvían a estes personaxes, foron numerosos os autores que non deixaron pasar a ocasión de transmitir a visión social destes, transparentando multitude de prexuízos e elementos xenófobos que imperaban na sociedade castelá e/ou española sobre a inmigración galega. Como lembran diversos investigadores (Herrero García 1966 [1928]: 202; Taboada Chivite 1955:

---

<sup>49</sup> Repárense no feito de a presenza dos personaxes do “caballero” ou “hidalgo” gallego coincidir no tempo, principalmente, coa etapa de mecenado de Pedro Fernández de Castro, VII Conde de Lemos.

<sup>50</sup> Cfr. “mi padre se llamo Alonso Rodriguez Gallego en la sangre, y en el oficio Lacayo, hōbre muy agradecido al ingenio de Noé, por la inuenciō del sarmiēto” (1612: ff. 27r-27v).

109; ou Caramés Martínez 1993: 226, entre moitos outros), a abondosa presenza galega na Castela seiscentista converteuse nun tema rutineiro entre os diferentes escritores da época, referíndose habitualmente a ela non sen certo ánimo hilarante e escarniño. Nesa liña achamos alusións como a do castelán Luis Quiñones de Benavente que lembraba como “no salen tantas flores en diez mayos/ Como en Galicia mozas y lacayos” (ap. Herrero García 1966 [1928]: 203), xuízo apenas afastado do enunciado por Antonio Enríquez Gómez en *El siglo pitagórico y la Vida de Don Gregorio Guadaña* ao se referir á chegada de amas de cría galegas á corte madrileña mediante a descarnada expresión “llovia galiçia gallegas<sup>51</sup>”. A visión de Galiza como un inesgotábel manancial de lacaios e criadas aínda houbo ser compartida por Francisco de Quevedo en *El parnaso español o Las nueve musas castellanas*, ao referirse a Galiza como unha patria de serventes domésticos (1652: 440):

Tierra [Galiza], donde el Sol influye  
Esportillos, y mandil,  
A todo ventero moças,  
Ayos a todo rocin.

Tan aparellada chegará a ser a condición de galego coa de “lacayo” que, tal e como sinalaba Herrero García (1966 [1928]: 203), o propio Miguel Cervantes se viu na obrigaçión de precisar a non-galegitude do lacayo Ocaña na comedia *La entretenida* (Cervantes Saavedra 1615: fol. 190r):

Hermanos yo soy Ocaña.  
lacayo, mas no Gallego,  
se brindar, y se gastar  
con amigos quanto tengo.

Aínda na mesma obra, Cervantes había referirse a un criado que “olisca a lacayo, y a Gallego” (1615: fol. 189v) a través das palabras de Dorotea, establecendo sutilmente a correlación entre ámbalas dúas categorías. Ao longo da produción lopesca, a relación entre galegitude e servidume adquire igualmente un carácter inherente para alén de satírico. Así, se observa, entre outras, en *Santa Casilda* (ca. 1614), a través das palabras que o “gracioso” Calambre dedica á tradicional –e secular– existencia de lacaios galegos, remontándose aos tempos veterotestamentarios ao afirmar que “iré a Galicia y traeré testimonio muy patente ser gallego descendiente de un lacayo de Noé” (ap. Caramés 1993: 198). O mesmo recurso satírico aínda sería novamente utilizado por Lope de Vega nas *Redondillas del Maestro Burquillos* á hora de destacar aqueles oficios máis usuais entre os inmigrantes galegos, a fin de “encarece[r] la

<sup>51</sup> Cfr. “Ordenaron de darne Ama. Ubo en esto diversos pareceres sobre la leche; llovia galiçia gallegas” (1644: 62).

antigüedad de la villa de Madrid con esta donosa referencia” (Herrero García 1966 [1928]: 203):

Fundacion fuystes de Griegos,  
En ganar el mundo rayos,  
Antes que huuiesse lacayos,  
Y esportilleros Gallegos (Vega Carpio 1620: fol. 112r).

Esta mesma identificación entre “gallegos” e “lacayos” tamén se desprende das palabras do personaxe de Berrueco na comedia de Francisco de Rojas Zorrilla *Don Pedro Miago*, dando, en opinión de Herrero García, “prueba de que Galicia era la tierra donde se daba naturalmente el lacayo” (1966 [1928]: 203) para alén de trazas dunha indefectíbel asociación entre este oficio e a calidade de galego:

Hasta oy no supe que auia  
lacayos de algarauia:  
ay Galicia en vuestra ley? (Rojas Zorrilla 1663: 312).

Case douscentos anos despois destas citas auriseculares, a paradigmática asimilación dos “lacayos” como inherentemente galegos aínda mantíña toda a súa vixencia no teatro decimonónico español. Mostra disto atópase, entre outras, na inclusión deste estereotipo na comedia de Juan de Alba y Peña, *Los órganos de Móstoles* cando o personaxe de Pepito presupón a galeguidade dun lacaiño polo mero feito de o ser (1856: 46):

Pepito. Oye: qué dan de comer aquí á un lacayo?  
Lacayo. (Qué idea!)  
Todo aquello que desea.  
Pepito. Pues lacayo quiero ser.  
Luego, siempre van en coche, y con galones de oro, y  
comerán mas que un toro... comerán á troche y moche.  
Dime: qué sueldo tenéis?  
Lacayo. Yo recibo quince duros.  
Pepito. Ya hay para salir de apuros, Qué buena vida os daréis! y,  
es claro! serás gallego?  
Lacayo. No tal, que soy asturiano.

En calquera caso, esta asociación estereotípica, arraigada e documentada na sociedade castelá/española desde o século XVI, tamén se reflectiu na cultura a través de cancións e coplas da tradición popular. Se cadra, unha das que mellor ilustren esta identificación e homologación entre servidume e galeguidade sexa a recollida a mediados do século XIX por Manuel de Cuendias en *Spanien und die Spanier* (1847) e *L'Espagne pittoresque, artistique et monumentale* (1848) referida aos “lacayus”, versión recollida polo historiador español Emilio Lafuente y Alcántara no *Cancionero Popular* (1865):

Os Gallegus en Galicia,  
Cuando van a cunfesar.



Levan a barriga plena  
De mendruguíñus de pan.  
Him!...him!...him!

Os lacayus, os lacayus!  
Cuandu van en procesiun  
Levan un gato pur santu  
E una vieilla pur pedun.  
Him!...him!...him! (ap. Cuendias 1847: 75).

Los gallegos en Galicia,  
Cuando van en procesion,  
Llevan un gato por santo,  
Y una vieja por pendon (ap. Lafuente y Alcántara 1865: II, 403).

De gran popularidade no folclore español, para alén de revelar a consideración, case consubstancial, dos galegos como lacaios, coplas burlescas como esta eran, tal e como o lembraba na primeira metade do século XX o anarco-sindicalista berciano, Ángel Pestaña, proferidas habitualmente contra os galegos, a quen “se les insultaba por todos los procedimientos”, sendo para os españois “el blanco de todas las burlas de aquel mundo tan dispar y heterogéneo” (ap. Shubert 1991: 183-184). Entre elas, Pestaña recordaría unha especialmente atroz, variante das recollidas tanto por Cuendias como por Lafuente y Alcántara, en que os galegos son reducidos a meros despoños (ap. Shubert 1991: 184):

Dicen que ha muerto un gallego,  
ojalá que se mueran veinte;  
cuanto más gallegos mueran  
más pellejos para aceite.

Los gallegos en Galicia  
cuando van en procesión  
llevan un gato por santo  
y una vieja por pendón.

Con todo, o exercicio do oficio de lacaiño non supoñía na mentalidade moderna senón un ascenso no chanzo social do galego en Castela –en especial en Madrid–, xa que permitía deixar atrás labores máis duros como o de esporteiro ou augadeiro, propios daqueles inmigrantes recén chegados á corte. Así o xulgaba o madrileño Francisco Santos na súa obra *Día y noche de Madrid* ao se referir ao ineludíbel destino destes inmigrantes galegos, a quen o escritor español denominaba inxuriosamente como “monstruos galicianos” (1663: 275):

apenas entran estos monstruos Galicianos en Madrid, quando para comer, assen de vna esportilla, ò tomando dos cantaros, trasiegan agua, y luego subiendo a mayores, se acomodan a lacayos de vn señor; y apenas lo son, quando se echan baina abierta, y muy tiessos de cola, se la vãn mirando.

Estes galegos, “esportilleros”, “mozos de silla” ou “silleteros”, así como “mozos de cordel”, representaron tipos e personaxes habituais en numerosas obras, como o *Proteo de Madrid*, *Bayle del barquillero*, *La casa del duende* ou *El diablo coxuelo*, esta última, novela de Luis Vélez de Guevara onde este o andaluz xa satirizaba o exercicio destes oficios por galegos e “coritos” (asturianos) (1822: 92-93):

Aquella bellissima fuente de lapislázuli y alabastro es la del Buen Suceso, en donde, como en pleyto de acredores, estan los aguadores gallegos y coritos, gozando de sus antelaciones, para hinchar de agua sus cántaros.

Este estereotipo profesional aínda no século XIX resultaba ben popular na sociedade peninsular, así o destacaba o xornalista castelán Santos López Pelegrín y Zabala “Abenamar” en 1843, ao establecer unha indefectíbel relación entre a imaxe dos habitantes de Galiza –e Asturias– co “miserable oficio” de augadeiro (1843: 143):

Una cosa notable hay en los aguadores, y es el ruido que forman con los zapatos. Hasta los gatos se asustan y no hay perro que no les ladre. Son sin embargo honrados y esto debe decirse en honor de tan miserable oficio, y que si Asturias y Galicia no existieran, no habría aguadores.

Tratadas de semellante maneira e “vistas con los mismos cristales, ya humorísticos, ya antipáticos, que sus congéneres” de sexo masculino (Herrero García 1966 [1928]: 204), as mulleres galegas resultaron igualmente satirizadas polos literatos españois da Idade Moderna, encarnando, case de xeito inescusábel, un amplo repertorio de personaxes como lavandeiras, pousadeiras, “fregonas” ou amas de cría etc. A súa presenza foi singularmente dilatada na literatura española áurea, atopándose alusións a “fregonas” como un oficio ligado á muller galega en obras como *La ilustre fregona*, *La villana de la Sagra* ou na comedia *Cautela contra Cautela*, onde o autor –Tirso de Molina para uns e Antonio Mira de Amescua para outros– aludía a “treinta fregonas gallegas y trescientas cosas más” (1635: fol. 135r):

Chirivia. No señor, ni amar a mil.  
porque tú tienes crido,  
q̃ en vn mismo tiẽpo ha amado  
vn salchichón, vn pernil  
Y vna bota de hipocas,  
dos de Candia, quatro Griegas,  
treinta fregonas Gallegas  
y trescientas cosas mas.

Similares caracterizacións de “fregonas”, ou simplemente mencións a estas, atópanse en personaxes como a quevediana “Ocasión” en *La hora de todos*

i *la Fortuna con Seso* (ca. 1635)<sup>52</sup> ou en *El licenciado Vidriera* de Agustín Moreto (1653: 309):

Si en amores ha de ser,  
no ay fregona, ni Gallega,  
que para ti no esté ciega,  
porque no te pueden ver.  
Y si en tu pobreza va,  
hazen bien, que al pretendellas,  
que ha de darseles a ellas  
de quien nada se les dá.

No que atinxe e este retrato, se cadra unha das referencias máis populares á prototípica “fregona gallega” se atope na comedia tirsiana *La Villana de la Sagra* onde, nunha xocosa despedida a Galiza, o lacaio Carrasco alude inevitabelmente ao estereotipo da muller galega por antonomasia, isto é, unha traballadora de baixa cualificación profesional e corpo grotesco que respondía, comunmente, polo o nome Dominga, antropónimo habitual nas caracterizacións de galegas na literatura española da Idade Moderna (1634: fol 213v):

A Dios, fregona cuyo amor me agrauia,  
gallega molletuda, a Dios Dominga.

Mais para alén de “fregonas”, o personaxe literario da “gallega”, as máis das veces inmigrante en Castela, tamén encarnou outros oficios de escaso ou nulo prestixio social, tales como pousadeiras, amas de cría, ou prostitutas, até o punto de ser considerada un auténtico ser servizal *per natura* a xulgar polas palabras que Polo de Medina dedica ao “xeito de servir das galegas en *El buen humor de las musas* (1630: fol. 35v):

Una gallega me sirve  
(y sirve como gallega)  
Sirineo de mi bolsa,  
Pues que la mitad me lleva.

Así as vemos, entre outras moitas obras, como pousadeiras no cervantino *Coloquio de los perros* (1613), como amas de crías en *El Caballero de la Tenaza* (1623), ou como prostitutas no *Segundo tomo del Ingenioso hidalgo don Quixote de la Mancha* (1614), actividade ligada, polo xeral, a contextos inmigratorios definidos pola exclusión social e a precariedade económica. Esta realidade social, e moi especialmente unha vontade de descrédito derivada dunha galaicofobia subxacente será a que, deliberadamente, tente presentar á “gallega” como unha antítese da doncela convencional. Repárese, entre outras, nas palabras de Vélez

---

<sup>52</sup> Cfr. “detras venia como fregona la Ocasión: Gallega de *coram vobis*, muy gotica de facciones, cabeza de contra moño, cholla bañada de calva de espejuelo, y en la cumbre de la frente un solo mechó, en que apenas avia pelo para un bigote” (1650: 5).

de Guevara a través do personaxe do “gracioso” Rodrigo en *El diablo está en Cantillana* contraponendo ambas calidades: “con esta daga quisiera, porque mejor te admirases, fregona, ingerta en donzella, donzella de Dios lo sabe, mula Gallega en efeto” (1662: fol. 9v). Será porén, Tirso de Molina, quen con maior clareza expoña este pretendida contradición en *La gallega Mari-Hernández*, poñendo en boca do personaxe de Caldeira este prexuízo en alusión á galega Dominga (1627: ff. 212v-213r):

Caldeira. Dexe el pario,  
Y a lo primero te llega,  
pues ya sè, aunque porfias,  
que son muchas gollorias [sic]  
pedir donzellez Gallega.

O certo é que, desde finais do século XVI, e con independencia do sexo, o galego inmigrante convértese no xenuíno prototipo de galeguidade a ollos da sociedade centro-sur peninsular, un tipo cuxa marxinalidade social, análoga a doutros colectivos altamente denigrados, acabará sendo albo de sátiras e descréditos, protagonizando non poucos personaxes cómicos e burlescos na literatura española a través de numerosos títulos como o *Entremés del Gallego silletero*, *El gallego burlado*, *El hidalgo Gallego*, *El gallego toreador*, *Gallego y las lechugas*, *Gallega y los mandados*, entre outros moitos. Así e todo, a literatura preséntase como un medio máis deste sentir galaicófono, ben asentado no ideario estereotípico español, complementando creacións de sabor máis popular como as panxoliñas e introducíndose na propia linguaxe coloquial peninsular – e aínda extrapeninsular – e chegando mesmo a atinxir outras esferas creativas como a pintura<sup>53</sup>.

Baixo unha caracterización que apenas excedía o retrato de augadeiros, esporteiros ou simples lacaios, o vilipendiado estereotipo do galego no ideario peninsular desta época acabaría por asimilar os termos “ganapán” e “gallego”, como lembra Jiménez Mancha (2007: 190), ao sinalar como “en 1761, una revista madrileña [*El Duende Especulativo* (7/8/1761)] vendría a afirmar que ser gallego o asturiano equivalía a ser aguador, ganapán, tabernero o tendero”. Mostra da sorprendente naturalidade que envolvía esta sinonimia, sen dúbida é o seu corrente uso en publicacións científico-didácticas. Eis as palabras dun “anticuario” en *La Aureola: periódico semanal de literatura, ciencias y artes* ao referirse a un “rudo gallego, ó ganapan” (1840: I, 139):

Hablamos de los malos restauradores, si tal título pueden tener. Llegado, pues, un buen cuadro á su dominio, tiene que emprender una carrera de padecimientos intolerables por su tamaño. De hecho hay que sentarlo y

---

<sup>53</sup> Referímonos a pinturas como “La gallega y la moneda” (mediados do século XVII) ou “Cuarto de aguadores en Madrid. Aguadores gallegos” (1859).

forrarlo, y para esto es entregado á un rudo gallego, ó ganapan, que á fuerza de frotar una diforme piedra sobre él, le hace saltar la mitad de la pintura, dejando no pequeña parte pegada al potro del martirio que es una mesa en que se ejecuta la operación.

Semellante será a apreciación que un membro da Academia Española de Arqueología exprese no seu *Diccionario de voces gaditanas*, ao sinalar dúas acepcións do termo “gallego” en Cádiz (Anónimo 1857: X):

Gallego, s. m. Se dá este nombre comunmente al mozo de cordel ó ganapan, por ser en Cádiz, gallegos los ganapanes.

Gallego, s. m. Gran hastío que ocasiona pereza. Usase en la frase *tener un gallego*.

Esta realidade non escapará aos ollos dos viaxeiros que durante o século XIX visiten a xeografía ibérica: en *A Handbook for Travellers in Spain* (1845) o escritor inglés Richard Ford reparaba nas difíciles condicións laborais dos galegos, tanto en Portugal como en España, onde advertía Ford que o “term gallego is synonymous with a boor, ganapan” ou mozo de cordel<sup>54</sup>. No entanto, esta mesma asimilación semántica xa sorprendera anos antes –en 1829– ao escritor neoirquino Washington Irving ao lembrar nos seus *Tales of the Alhambra* (1832), como “in Spain, the carriers of water and bearers of burthens are all sturdy little natives of Galicia. No man says, «Get me a porter», but, «Call a Gallego» (1840: 246). Unha dura realidade social que, a ollos de Irving gardaba singulares afinidades coa sorte dos irlandeses en Inglaterra ou dos savoianos en Francia.

No mesmo século XIX, na outra beira do Guadiana, tamén en terras portuguesas esta idea estereotipada semella ter apenas diferido, sendo fiel testemuño desta situación social o diálogo recreado polo escritor e xornalista portuense António Augusto Teixeira de Vasconcelos no seu romance histórico titulado *O prato d’arroz doce* (1862). Nel, para alén de reflectir a identificación entre augadeiros e galegos, instalada en parte da sociedade portuguesa decimonónica, Vasconcelos recolle as diferentes consideracións que a presenza dos galegos suscitaba na altura en Portugal (1862: 212):

Não sejas assim. Malditos gallegos, que te estragaram o coração! No fim de tudo, sempre são gallegos!  
—Deixa os gallegos. Tu bem sabes que a Galliza não é povoada unicamente de aguadeiros.

---

<sup>54</sup> Cfr. “These stout Gallicians also do the porters’ work of Spain and Portugal; whence the term gallego is synonymous with a boor, ganapan, or mozo de cordel, a “hewer of wood and drawer of water from Portugal being nearer to their homes” (1845: 646).

Un prexuízo ben difundido en terras portuguesas, que tamén recollería na Lisboa de mediados do século XIX, Emmeline Charlotte Elizabeth Stuart-Wortley en *A visit to Portugal and Madeira*<sup>55</sup> (1854), onde a escritora inglesa subliñaba –ao igual que Irving poucos anos antes (1832)– as coincidencias existentes entre as condicións sociais e laborais dos inmigrantes irlandeses en Nova York e ás que se vía exposta a diáspora galega en Lisboa. Un uso que aínda se houbo de estender nas ex-colonias españolas, onde, como lembra Pensado, “gallego y criado podían ser, fueron, y continúan siendo [a finais do século XX] en Hispanoamérica sinónimos” (1985: 117).

Con todo, se este era o retrato estereotípico da colectividade galega nas urbes castelás, pouco distante do que circulaba en Andalucía e Portugal –especialmente en Lisboa– desde o século XVIII (Mejide Pardo 1960: 91), na Castela rural a imaxe dos habitantes de Galiza apenas excedía a do inmigrante xornaleiro que acudía á meseta nos meses estivais a fin de obter algúns ingresos extraordinarios, especialmente na seitura. Este feito sería o causante de que, tal e como nos lembraba nos anos trinta do século XX o etnógrafo alemán Albert Klemm, en zonas de Castela –Klemm rexístrao no norte da provincia administrativa de Ávila– o termo “gallego” equivalese a “segador” (2008: 144):

En el Norte de la provincia [de Ávila] los segadores con frecuencia son llamados gallegos puesto que ellos antes con frecuencia servían de segadores. Un decreto del Gobernador civil del año 1932 prohibió tal uso. No obstante se ha conservado aún hasta hoy en diversos lugares, como p. e. Adanero.

A sega acabaría sendo na mentalidade castelá/española un oficio tan indisociábel da galegitude que mesmo se chegaría a bautizar co nome de “matagallegos” á coñecida como *Centaurea paniculata* ou *Centaurea castellana*, debido, se callar, ao seu talo espiñento, presente entre os cultivos e tan daniño para os seitureiros, termo xa testemuñado, por outra parte, no español coloquial desde o século XVIII<sup>56</sup>. Con todo, para alén desta herbácea, o termo *matagallegos* usouse igualmente, tanto en zonas do centro-sur peninsular como nalgunhas ex-

---

<sup>55</sup> Cfr. “The lower classes in Lisbon are accounted temperate, steady, and well conducted, though not, perhaps, very shrewd or intelligent. The Gallegos do all the hard and severe work of the town, as the Irish do at New York. These poor laborious men are natives of Galicia; they are a stout, healthy, industrious race. They emigrate in large bodies from their own poverty-stricken country— some merely removing to more favoured portions of Spain; but very many enter Portugal to acquire a little money, sufficient for their subsistence, by their strenuous exertions. The Gallegos seem an inoffensive and well- disposed people, but they are almost treated as helots; in fact, they are looked down upon, and contemptuously spoken of, and often disdainfully and somewhat harshly treated by all classes, while, poor fellows! they offer those of their own order, (who particularly seem to despise them,) a most excellent example of industry, perseverance, economy, and self-reliance, and are all but invaluable to the middle and higher ranks of citizens. They appear, literally, to perform the whole drudgery of the metropolis” (1854: 88-89).

<sup>56</sup> Xa na tradución castelá do *Systema Naturae* de Carl von Linné, realizada por Paláu y Verdéra, *Sistema de los vegetales*, o termo *matagallegos* é referido como voz vulgar da “cenaturea de panoja” (1788: 511).

colonias españolas en América á hora de designar a certos alimentos, tales como o albaricoque verde e duro, como a certos tipos de confeituras cuxa escasa calidade apenas servía para satisfacer a fame. Aínda o mesmo termo designaría ao hidrónimo *Mata-gallegos*, sito na Serra de Guadarrama, lugar de parada obrigada para aqueles seitureiros galegos desprazados á Castela meridional, tal e como recorda Pedro María Rubio no seu *Tratado completo de las Fuentes minerales de España* (1853: 543):

En la Fuenfria, uno de los puertos ó pasos de esta sierra, se encuentran muchos manantiales de agua de escasísima temperatura, y es bien sabido, que la fuente conocida con el nombre de *Mata-gallegos*, debe este nombre á que los segadores que pasan á Castilla la Nueva, y en dias de calor y fatigados por una larga jornada á pié beben ansiosos de su agua, excesivamente fría, suelen pagar muy caro semejante imprudencia.

Presente, como se observa, na linguaxe coloquial española desde o século XVIII, referido ás máis diversas índoles (botánica, hidronimia ou gastronomía), é probábel que o termo *matagallegos* xa gozara de certa popularidade, cando menos, desde o século XVII, se reparamos no uso que Tirso de Molina fai deste en *La Villana de la Sagra*, poñéndoo en boca do personaxe do lacaio Carrasco (1634: fol. 231r):

Nuestros rezelosos fuegos  
En esto auian de parar,  
Desde oy os han de llamar  
Señor el mata Gallegos,  
Mirad el daño que fragua  
Vn quarto de hora de enojos.

Con todo, como lembra Rial García a teor da inmigración galega temporal, o exercicio da seitura non foi un oficio exclusivamente reservado aos homes, senón que as mulleres galegas tamén se incorporaron “desde datas tan temperás como finais do século XVI ás gavelas de labradores que acudían á sega en Castela”, podendo chegar a conformar “nalgún momento un terzo da emigración estacional de segadores” só interrompido entre 1747 e 1762 a través de disposicións políticas (2009: 82). Unha figura, a da seitureira galega, que dada a súa condición étnica e sexual tampouco escaparía á habitual sátira que sufrían estas inmigrantes xornaleiras, tal e como expresaba o madrileño Ramón de la Cruz Cano na súa “zarzuela burlesca” *Las segadoras* (1768: 11):

El Tio.      Olá! Si digo yo bien,  
                  Que el Mundo es una miseria.  
                  Yo os aseguro bribones  
                  Que ajuste de otra manera  
                  Mi jornal, y que os vais à  
                  Buscar la Madre Gallega.

Considerada esta última, por Meijide Pardo, como unha “interesante alusión al peculiar carácter migratorio del gallego” (1960: 6), a locución coloquial “ir a buscar la madre gallega” ou “irse con su madre gallega”, sinónimo de “procurar fortuna”, reflicte inequivocamente os prexuízos con que, desde a mentalidade castelá/española, se observaba e trataba á colectividade galega; isto é, como un pobo errante e entregado á procura de sustento. A súa presenza, popularizada na literatura no século XVIII, resulta visíbel en obras como *Triunfo del amor, y de la lealtad* de José Francisco de Isla: “aunque la madre natural sea Navarra, sabe también buscar su madre gallega” (1746: 8). Co mesmo significado –e publicada apenas dous anos máis tarde– atopamos a expresión “buscar la madre gallega” na pluma do salmantino Diego de Torres Villarroel en *Los desamparados de Madrid* ao tratar dos nenos orfos nun “famoso colegio de la calle de Atocha” (1748: 1-2):

En el idioma del Barquillo, y en el Castellano de las Maravillas (que ha dado tambien en pasarse desvergonzadamente por los barrios de los cultos de lenguaje, y presumidos de parola) se llaman DESAMPARADOS un emboltorio de Niños, y Niñas, que la piedad Christiana tiene recogidos en un famoso Colegio de la Calle de Atocha en esta Corte. Componese este pegujal de muchachos de algunos, de los infinitos que aborta cada día el relleno vientre de la Inclusa; de otros, paridos tambien de priessa, y à cencerros tapados; y de muchos, que aunque salen impressos, con las licencias necesarias, la pobreza de sus autores los embia à que busquen la madre gallega en la comun misericordia de esta Casa. Chupando la debilissima substancia de los estrujados pechos de esta piadosa Madre, y bebiendo los puchos de una miserable doctrina en las sequedades de un enjuto Maestro, que nunca les brindo con mas enseñanza que la de la Cartilla, y los Palotes, vivieron siempre estos infelices desvalidos; y hasta que el tiempo les ponía en la cabeza el gran dote del uso de la razon, que regularmente lo concede à los siete, ù ocho años de la vida, les duraba este simplicissimo cubierto.

Esta expresión será reiterada polo mesmo autor en *Vida, ascendencia, nacimiento, crianza y aventuras del doctor D. Diego de Torres Villarroel* (1789: 203):

aunque estamos plagados de algunas chanfarrinadas inmundicias, puedo desafiar a limpieza de sucesiones más de medio mundo y, especialmente, a todos los que al tiempo del nacer nos hallamos en la tierra sin posesiones, casas ni otros títulos, y que nos envía la Providencia a buscar, desde que nos apeamos de nuestras madres, a la madre gallega.

Con todo, lonxe de comportar unha expresión cuxa coloquialidade puidera acabar dissociando do seu significado orixinal calquera alusión a Galiza, non cabe dúbida de que “buscar la madre gallega” non só partía, como se viu, dos prexuízos asociados á condición errante do inmigrante galego, senón que esta mantiña, no propio século XVIII, un innegábel cariz antigalego a xulgar pola súa inclusión en



*Peregrinación al glorioso Apóstol Santiago de Galicia* (Salamanca, 1737), escrita, ao igual que as anteriores, por Torres Villaroel (1737: 31):

Entré en Galicia a ver si  
la madre gallega hallaba;  
madre buscada de muchos,  
y de pocos encontrada.

Popularizada, xa que logo, desde a primeira metade do século XVIII, o éxito e uso desta expresión levaría á Real Academia española a incluír na edición do *Diccionario de la lengua castellana* de 1803 as acepcións “Buscar la madre gallega, ó irse con su madre gallega” como sinónimas de “Buscar la fortuna, ó ganar la vida. *Vitam quarere*” (1803: 428). Aínda en 1906, Pérez Galdós recordaría este significado na súa novela *La vuelta al mundo en la Numancia*, onde o realista español identificaba a “la madre gallega” coa “fortuna” (Pérez Galdós 1906: 53, 67).

Para o irlandés Terence MacMahon Hughes, autor de *Revelations of Spain in 1845*, a xénese desta locución nacía da tradicional visión que os españois<sup>57</sup> posuían dos galegos –análoga, en opinión de MacMahon Hughes, á que os irlandeses e escoceses mantiñan no ideario estereotípico británico. Máis para alén da consideración dos galegos como un pobo errante e eminentemente migratorio, MacMahon Hughes consideraba que esta tampouco resultaba desligábel da tradicional mofa que as xentes de Galiza recibían por parte da sociedade española, convertidas, en palabras do viaxeiro e escritor irlandés, no singular obxecto de risas entre os españois (“especial sport of Spain”) (1845: II, 248):

The Gallegos have ever been the especial sport of Spain. Living in a remote and isolated district, they are subjected, on their expeditions in search of a livelihood, to such slights as are distributed at home amongst the Scotch and Irish. “*Buscar la madre Gallega*” is a common proverb, which means literally “hunting the Gallego’s mother,” and signifies pushing one’s fortune.

Aínda que o historiador galego Benito Vicetto (1824-1878) tentaría dar explicación a este “modismo no menos común” –dirixido con desdén “al pobre pelagatos que carece de protección”– como un inequívoco sinal de amor das “madres gallegas” (1865: I, 68), Vergara Martín considerábaa no seu *Diccionario geográfico popular* como unha “frase figurada y familiar”, vinculada ao exercicio da lactancia, tan común entre as emigrantes galegas difundidas por toda España:

Es muy corriente el que las gallegas recién paridas abandonen su suelo para diseminarse por toda España con objeto de dedicarse a la lactancia, y la criatura, como es natural, cuando necesita alimentarse, no busca a la madre

---

<sup>57</sup> Do mesmo xeito tamén poderíamos aludir a este concepto na cultura portuguesa, especialmente tras a chegada dun forte continxente migratorio desde o século XVIII (Meijide Pardo 1960: 91).

que le dio el ser, sino a la que le da el pecho, o sea a su madre gallega, y de aquí el origen de esta frase, que tiene también la acepción figurada citada anteriormente (Vergara Martín 1923: 29).

Muller ou home, a estereotipada visión da diáspora galega –manifestada, quer a través da linguaxe coloquial, quer da literatura máis erudita– como un colectivo integrado por “ganapáns” e demais “buscavidas”, esta tampouco se viu exenta dunha compoñente xenófoba, profundamente denigrante e estigmatizante (Iglesias Ovejero 1983: 147-150). Exemplo disto é a mordaz descrición que o castelán Francisco Santos dedicaba á inmigración galega en *Día y noche de Madrid* a través do personaxe do lacaio Juanillo:

Si este çafio Gallego (dixo Onofre) que en el habla he conocido que lo es, se atreue a esto, ñ harà quien con alguna libertad puede? Assi está todo perdido (replicò Iuanillo) pues apenas entran estos monstruos Galicianos en Madrid, quando para comer, assen de vna esportilla, ò tomando dos cantaros, trasiegan agua, y luego subiendo a mayores, se acomodan a lacayos de vn señor; y apenas lo son, quando se echan baina abierta, y muy tiessos de cola, se la vàn mirando, como a cosa, que nueuamente sale de aquel bulto, y luego no falta vna Domìnga, que hecha ama por la leche, le dà para coletto, con que a pocos escalones, sube al extremo, que este que v`a a la carcel (Santos 1663: 275).

Referentes á inescusábel irreverencia dun “çafio gallego” que desde os chanzos máis baixos da escala social do Madrid dos Habsburgo apenas podía aspirar a se converter en “lacayo de un señor”, as palabras de Santos non só poñen en relevo os prexuízos contra o continxente migratorio galego, mais tamén un sentimento de superioridade moral ou supremacismo proxectado sobre os traballadores foráneos chegados á corte, aceptando, malia todo, a súa condición de colectivo carente de liberdade –“si este çafio Gallego [...] se atreue a esto, ñ harà quien con alguna libertad puede?” (Santos 1663: 275).

Esta perspectiva das xentes do reino de Galiza como un grupo humano –ou “subhumano”, como reflectirían algúns textos decimonónicos– sometido socialmente até seren considerados “escravos” e/ou “monstros” será da que se faga eco o anónimo autor do panfleto coñecido popularmente como *El Tordo Vizcayno* (ca. 1638), quen, replicando ao autor de *El Búho Gallego* (ca. 1620), chegaría “a concluir, en términos cuasi-aristotélicos, que los gallegos deben ser considerados esclavos naturales por su condición bestial: «monstos sí, de ludibrio del mundo, esclavos comunes»” (Leahy 2008: 95).

Baseada, ou non, no feito de que “el castellano tiene del gallego la imagen que le proporciona el [inmigrante galego] que trabaja fuera de su tierra: un ser socialmente inferior, que desempeña oficios duros y vive pobremente”, tal e como defende Mayoral (1974: 256), certamente esta mesma imaxe dunha comunidade “monstruosa” e carente de liberdade debeu estar moi presente na mentalidade

española setecentista. Isto explica o feito de que cualificativos como “esclavos” ou “monstruo” sexan os termos escollidos polo autor de *El Tordo Vizcayno* á hora de interpelar ao moucho galego, figura alegórica que simboliza o conxunto de Galiza, afeándolle finalmente ser “[ave] rebelde, esclava de las demás [aves españolas]” (1870: 15), para alén de se referir ao desprezo que sufría a diáspora galega en Castela:

su [baja] estimacion prediquen las calles de Castilla, á donde barrenderos, lacayos y esportilleros testifican su baxeza inmunda (Anónimo 1870: 19).

En realidade, na altura esta idea debía resultar recorrente entre os detractores do reino de Galiza e, especialmente, das súas elites; e á que o autor de *El Búho Gallego* (ca. 1620) –coñecedor de primeira man daquela mentalidade española/castelá– non escapa, poñendo esta estendida crítica en boca do biscaíño Juancho de Garibay (*ap.* Pardo de Guevara y Valdés, 1997: 219):

Como criado el búho en los pantanos y cenagales de su tierra y en las destas aves, cada día exercita oficios indecentes, limpiando los campos, limpiando centinas y otras cosas asquerosas por cobdicia de un real que se les da.

Será precisamente esa marxinalidade, orixinada no servilismo e baixo status profesional –social– onde o autor de *El Búho Gallego* indentifique os argumentos que se deran para impedir a participación directa do reino de Galiza nas Cortes da coroa de Castela, “particularmente por el hecho de que la fauna avícola allí reunida hubiese invocado y coincidido en la condición de no-españoles de los gallegos para oponerse a esa concesión” (Fernández Albaladejo 2002: 354), considerando a Galiza, demasiado “baja y pobre” como para aspirar á consideración de “española” (*ap.* Pardo de Guevara Valdés, 1997: 219):

Así que, Señora, no conviene a vuestra grandeza que ave tan baja y pobre no solamente aspire a pretender nombre del lexítimo y verdadero español, como ha intentado en esta junta, pero ha de ser privado de asiento y asistencia en las juntas de tu real persona asistiere, y sea excluido de todas sus provincias.

Esta opinión sería subscriba polo autor de *El Tordo Vizcayno* na súa afamada réplica ao *búho*, ao cualificar á colectividade galega de auténtica “afrenta de nuestra especie [española]”, ao tempo que marcaba distancias entre galegos e españois, contraponendo a “inconstancia de Galicia y liviandad de Grecia” á “constancia española y valor Gotico” (1870: 17). Porén, se cadra resulte máis significativa a aseveración deste apoloquista das terras biscaíñas ao se dirixir ao moucho, alegoría do pobo galego, como un ser tan inferior como incivilizado que “ni tiene amistad, ni comunicacion, ni confederacion, de todos huye, nadie le admite, á todos se humilla esclavo” (1870: 24), consideración esta última que, como lembra Poska, chegou a ser adscrita aos galegos –“became known as the «slaves» of others” (Poska 2016: 9)– na sociedade española setecentista. Sobre

esta identificación cobra sentido a relación que Lope de Vega establece entre escravitude e galeguidade no segundo acto de *La burgalesa de Lerma* (1613), ao comparar ás lavadeiras galegas cos escravos, conformando, como sinala Leahy, parte dun elenco de textos recollidos por Caramés, que “apuntan a la misma idea de los gallegos como esclavos naturales” (2008: 95):

Ay Gallega rolliza como un nauo,  
entre puerca y muger, que baixa al rio,  
y laua mas gualdrapas que vn esclauo,  
cantando como carro en el Estio (Lope de Vega 1618: fol. 260r).

Alusións deste tipo son as que, en opinión de Leahy “configuran y explotan un lenguaje de exclusión que coloca a Galicia en una periferia simbólica y literal, y conceptualiza a sus habitantes como subalternos delimitados por su preeminente materialidad e inmoralidad” (2008: 112), chegando á “idea de los gallegos como esclavos naturales”, idea xa transmitida polas palabras que Lope de Vega pon en boca do lacaio Calambre na comedia *Santa Casilda* (Caramés Martínez 1993: 197):

¿Moro yo?  
Quien te lo dijo mintió.  
De Cristo soy, por él vivo.  
De Galicia natural,  
adonde entre otros esclavos  
cautivé, cogiendo nabos,  
que era batalla naval.

Para Gómez Yebra, esta mesma identificación entre galegos e escravos tamén se evidencia na novela de Salas Barbadillo, *La hija de Celestina* (1612), a través das palabras de Elena, ao recordar que “assi hizo desto firme voto a su profeta, que obseruo rigurosamente: exceptuando los Gallegos, por parecelle que entre ellos, y los Moriscos, la diferencia no es considerable” (1612: 29), comparando deste xeito “los gallegos con los moriscos, y éstos eran considerados en la época como una categoría similar a la del esclavo” (Gómez Yebra 1988: 44), traballando nos oficios máis baixos<sup>58</sup>, tal e como describía François Bertaut de Fréauville en 1659 (García Mercadal 1999: III, 469-470):

La costumbre que tenían los españoles de hacer trabajar a los moriscos, que estaban libre entre ellos, y a los moros esclavos, de los que aún hay algunos que toman sobre sus costas y sobre las de África, los ha mantenido en la

---

<sup>58</sup> “Los esclavos en el siglo XVI fueron empleados fundamentalmente en tareas de tipo doméstico, como criados en las casas, raramente por la nobleza y más a menudo por clérigos, profesionales liberales y artesanos ricos; en el trabajo se les encontraba fundamentalmente en labores agrícolas. Mucho más raramente se adquirieron esclavos para una explotación empresarial; eran los llamados «esclavos cortados», que redimen el precio que por ellos se pagó por cuartillos de ducado. El adquirente dobla el dinero invertido y el esclavo trabajaba como esportillero, cargador o albañil y hasta como comerciante, de forma que se producen protestas mil alegando que «quitan la ganancia a los pobres cristianos viejos»” (Sánchez Gómez 1989: II, 553).

holgazanería y en el orgullo, que hace que dedeñen todos el trabajo.

Mais para alén da propia explotación laboral, a discriminación sufrida polos “mouriscos” e/ou “moros” repousaba igualmente nun supremacismo étnico-relixioso que os consideraba “seres inferiores” (Westerveld 2014: XII), héréticos e impuros de sangue, a ollos dos “ cristiáns vellos”. Unha aversión cuxa manifestación máis palpábel foi a popular obsesión pola pureza de sangue (*puritate sanguinis*) expresada polos “estatutos de limpeza de sangue”, a través dos que as elites peninsulares modernas pretendían demostrar a súa “inmaculada” prosapia cristiá, libre de todo pasado musulmán ou xudeu (véxase Hernández Franco 1996). A pesar de se lle presupor unha condición de cristiáns vellos, a colectividade galega aparecerá novamente aparellada á sorte dos mouriscos en *Lo que quería ver el marqués de Villena*, onde satiricamente Francisco de Rojas Zorilla se referirá ao sinalar que “todos somos castellanos viejos, sin mezcla ninguna de gallego” (1861: 319) no que semella unha expresa alusión a unha das cláusulas propias dos *interrogatorios* onde se exixía que o “sangue” do aspirante fose “sin mezcla, ni raza alguna de Iudios, ni moros, ni hereges”<sup>59</sup>.

Máis que unha tendencia herética, en realidade a asociación entre os “mouriscos” e a imaxe arquetípica do “gallego” no ideario castelán respondía a unha concepción pexorativa de ambos, sendo consideradas xentes itinerantes, míseras e servizais, unha categoría próxima á de escravos comúns. Isto explica o feito de a figura dos “gallegos” compartiren, en non poucas ocasións, sorte –e descrédito– xunto a outro dos grupos historicamente máis deostados na literatura occidental como foron os pobos subsaharianos denominados, polo común, baixo o epíteto de “negros”. Xunto a estes, sinalaba Pensado, os galegos uníranse a outros grupos socialmente marxinados na cultura española, tales como gitanos e vascos (Pensado 1985: 63):

El hombre, llevado por la pereza mental o por el cansancio de lo repetido, se siente con ganas, sobre todo en las épocas de decadencia, de actualizar el pasado, y así a la hora de celebrar el Nacimiento de Cristo, en vez de trasladarse imaginativamente al mundo romano que le vio nacer, prefiere desplazar a Cristo al mundo en que él vive. Esto es obra de clérigos y gentes cultas. De una burguesía ciudadana, ya un poco harta de pastorcitos, que prefiere, para ejercer el deporte de la caridad, servirse de *gallegos*, *sayagueses*, *vizcaínos*, *gitanos y negritos*, y rebajar hasta esos niveles sociales el nacimiento de Cristo. No los había más bajos.

Se ben, nos vilancicos casteláns do século XVII, os personaxes “negros” podían compartir protagonismo, entre outros, cos “gallegos”, a conexión viña de lonxe e resultaba visibelmente común a mediados do século XVI, tal e como o

---

<sup>59</sup> Véxanse as *Diffiniciones de la Orden y cavalleria de Alcantara* (Madrid, 1576: 26).

evidencia a existencia do refrán “Ni perro, ni negro, ni moço Gallego” (1555: fol. 81v), recompilado por Hernán Núñez de Toledo nos seus *Refranes o proverbios en romance* (1555). Ao longo do séculos séculos XVII e XVIII, o uso e alternancia de “negros” –ou “negrillos”– e “gallegos”, entre outros, non só resultou habitual nos vilancicos casteláns/españóis, senón que este tamén gañou espazo mesmo en manifestacións públicas de clara vocación paródica:

La gran teatralidad que imprimió la Iglesia en un culto exacerbado y callejero —principalmente en España y en los grandes virreinos— sacó a la calle en las procesiones puesta en escena de una gran creatividad, donde se fijaron además arquetipos de los grupos sociales marginados del imperio colonial: indios, negros, criollos, indianos, gallegos, portugueses, gitanos, moros, pastores, bandidos, ciegos, truhanes, campesinos, etc., tal como ocurría, por ejemplo, en los autos sacramentales que se representaban en Madrid en la época de Calderón de la Barca (ca. 1674), donde, entre el paso de los gigantes y la Tarasca, se representaban danzas de cascabel, de gitanos, de segadores, de turcos, de gallegos (“una danza que tiene que ser de chanza, una boda a lo gallego, con gaitero y a lo ridículo...”), de negros de la Guinea (“... han de hacer mudanzas a lo guineo”) (García de León 2016: s/p).

Aínda na segunda metade do século XIX o uso de “gallegos” e “negrillos” como figuras cómicas non debeu resultar tan infrecuente nos vilancicos como noutras composicións teatrais españolas, a xulgar pola súa presenza na *Colección de Canciones y Villancicos para Navidad 1864* (1864: 21-22):

Con los Reyes entraron  
sin ordenanza  
estas cuatro figuras  
para una danza:

Un asturiano,  
un gallego, un negrillo  
y un italiano.

El asturiano viene  
muerto de risa,  
y en el portal entona  
la danza prima.

Y alegre suena  
del gallego la dulce  
gaita gallega.

Tocando las sonajas  
Llegó el negrillo,  
y á su modo le canta,  
ache, mi Niño.

Realizando nos territorios receptores todo tipo oficios, baixo a única premisa da subsistencia, o tratamento dos galegos como se de “escravos” se tratar xa se aprecia con claridade en *El Tordo Vizcayno* (ca. 1638), cando o seu anónimo

autor impute ao “búho gallego” ser unha “rebelde esclava de las demás [españolas]<sup>60</sup>”, manténdose esta identificación aínda un século máis tarde, en 1757, polo inglés James Bruce, ao considerar aos galegos “indigent and miserable” to a point difficult to image, slaves of the provinces of Spain and Portugal” (Poska 2016: 9). Lonxe de resultar insólita, esta clase de apreciacións xenófobas e/ou supremacistas sobre os galegos, considerados escravos naturais” (Leahy 2008: 95), estiveron moi en voga na sociedade e na literatura española desde o século XVII, sendo denunciadas, aínda en 1809, polo político e viaxeiro francés, Alexandre Laborde (*ap.* Alonso Montero 1974: 345):

Por esta falta de propiedad tienen que salir muchos millares de gallegos a cortar las mieses en ambas Castillas y a ejercer el oficio de ganapanes o mozos de cordel y toda clase de servidumbre, en la cual se portan con tanta probidad y exactitud que en breve se hacen dueños de la voluntad de sus amos, a los cuales se someten hasta parecer sus esclavos.

Unha asimetría de poder –entre xornaleiros galegos e amos casteláns– que non escaparía tampouco ao folclore centro-sur peninsular, no cal se satirizaba como os “gallegos” alternaban compañía entre os seus cónxuxes e os donos das terras para quen traballaban, tal e como recollía Fernán Caballero a mediados do século XIX na súa novela *Un servilon y un liberalito, ó tres almas de Dios* (1857: 192):

Los gallegos de Galicia  
Por Mayo y por San Miguel  
Se despiden de sus amos  
Y se van con su mujer.

Fiel reflexo da sociedade do seu tempo, o mundo literario apenas semella ter reflectido unha ideoloxía dominante, determinada polas condicións laborais e modo de vida que os “gallegos” desprazados a Lisboa, Castela ou Andalucía compartían, en moitos casos, coa vida do escravo, mesmo en época contemporánea. Así se observa por exemplo, no idéntico papel que era reservado, indistintamente, aos “negros” procedentes das Antillas e aos “gallegos” nos espectáculos tauromáquicos celebrados na capital portuguesa a mediados do século XIX. Véxase, a este respecto o artigo xornalístico “Bull-Fights in Lisbon” publicado no magazine *The Knickerbocker*:

When the bull lacks bravery, or is greatly fatigued affording little interest in the combat, *Gallegos* (peasants from the province of Galicia, Spain) or negroes are sent against it, who render a service very similar to that of the

---

<sup>60</sup> “¿Quién tolerará el Buho de las aves? Censurar el Gallo las provincias Españolas, novedad que obliga á exclamar al mas tartamudo, atrevimiento que saca de sus casillas al mas modesto, desvergüenza que al mas sufrido le tienta de paciencia [...]. Es como si la cabra aspirára á ser Rinoceronte ó compitiera el mastin villano sobre el olfato con la nobleza mas diestro perro de muestra. El buho, ave de rapiña, ave nocturna, fea, vestida de plumas ajenas, rebelde esclava de las demás, tímida y medrosa, bastarda y afrenta de nuestra especie” (1786: 115).

dogs which the Spanish people clamor for, with the well-known cry of “Perros!” whenever the bull seems to be too tame. These *Gallegos* take part in all the Portuguese bull-fights. They make their appearance in round hats and quilted hides, and carry long, two-pronged forks, whence they are called *homens de forcado*, men of the fork. Their place is beneath the royal tribune, where they are formed in line (Anónimo 1852: 527).

Karol Dembowski aínda se referiría a esta mesma práctica tauromáquica en 1841, reparando como, ás veces, os galegos eran substituídos no espectáculo por “negros de las posesiones portuguesas de Africa” (1931: I, 257-258):

A los peones se substituye con gallegos, aguadores, que llevan pantalón de gamuza, relleno por dentro como un peto de encuentro de esgrima. Son hombres de una fuerza muscular prodigiosa, y tan macizos, que se diría hechos de una sola pieza. En tanto los toreros juegan con el toro, los gallegos se mantienen inmóviles debajo del palco real. Si al animal se le ocurre honrarlos con una visita, cruzan valientemente la horquilla de puntas romas con que van armados, y a la que deben su glorioso apelativo de *homens forçados* y le rechazan entre todos; luego, cuando el picador y los capeadores abandonan el ruedo, dejan el arma, y van en masa compacta al encuentro del toro. El más atrevido acecha el momento en que el animal baja la cabeza y se introduce en el hueco entre los cuernos echándole ambos brazos al pescuezo. Otros dos gallegos se agarran a los cuernos, y como broma le muerden a veces las orejas cual si fuesen perros. Siempre hay uno que intenta montar a caballo encima de él, pero es raro que consiga sostenerse. No obstante su pesada carga, el toro no deja de seguir su carrera majestuosa, llevando frecuentemente hasta tres *homens forçados* agarrados a su cuello y a sus cuernos. Mientras tanto los otros gallegos se apoderan de la cola del animal, y tirando de ella con toda la fuerza de sus brazos, tratan de disminuir el peligro de la caída que espera inevitablemente a sus compañeros llevados por el toro, porque éste logra siempre desembarazarse de ellos, y arrojarles muchas veces a varios pasos de distancia. Toda la habilidad de los valientes gallegos consiste en dejarse caer con gracia y aplomo sentados, postura que protege eficazmente el pantalón rehenchido. Los que no caen conforme a las buenas reglas corren el riesgo de estropearse los pies o las muñecas en medio de la risa general. Cuanto más daño se haga el pobre diablo, más grande y expansiva será la alegría del público. El hombre forcado, lejos de enfadarse, ve por el contrario en el loco reír de su público alientos para empezar de nuevo sus travesuras con el toro. A veces substituyen a los gallegos negros de las posesiones portuguesas de Africa. Llevan la cabeza coronada de plumas inmensas y la vestimenta de los guerreros indios. Llevan, además, las piernas metidas en monstruos de cartón (*caballinhos de pasta*), tales como grandes serpientes, leones, cocodrilos, elefantes, y se mueven caracoleando alrededor del animal, espantado de los prodigios de los *forçados*. Esta manera de luchar con el toro está muy en uso en las colonias, de la que la ha copiado la metrópoli.

Asociada tradicionalmente ás xentes subsaharianas, tampouco a escravitude ou as condicións laborais próximas a esta conformaron un punto de diverxencia, senón máis ben de encontro, pois dun xeito análogo ao supremacismo europeo, no contexto ibérico decimonónico resulta posíbel inferir a existencia dunha ideoloxía que vía no pobo galego unha potencial masa de man de obra barata. Sen dúbida, a este respecto cabe mencionar os acontecementos



sucedidos en 1854, cando a Junta de Fomento autorizaba e encargaba á Compañía Patriótica Mercantil de Inmigración, propiedade do entón deputado pola provincia de Ourense, Urbano Feijoo Soutomaior, o envío de 1.744 galegos a Cuba, entón colonia española, co ánimo de servir de alternativa “branca” ao tradicional uso de escravos “negros” na corta do azucre (véxase Cambrón Infante 2000).

Bautizados co eufemismo de “infelices gallegos”, como lembra Cambrón Infante, as condicións laborais e vitais na illa caribeña apenas se afastaron das vividas polos escravos “negros”, de modo que estes emigrantes galegos axiña comprenderon o seu destino: “surtir el mercado de mano de obra barata y las condiciones insoportables del trabajo que tenían que realizar: jornadas de 16 horas, «trabajo de negros» y con un salario muy por debajo del que cobraban otros españoles que allí trabajaban y del que recibían los africanos «libres»” (2000: 92). Condicións propias da escravitude que serían denunciadas por Ramón Fernández Armada, xefe da empresa na capital cubana (*ap.* Cambrón Infante 2000: 92):

Los gallegos han sido arrancados de sus hogares engañados con cautelosas y mentidas promesas y han venido a encontrar en Cuba la vergüenza, el engaño, la ignominia y la muerte. Hasta el presente han encontrado la muerte 500, por cálculo aproximado, a causa de hambre, malos tratos o abandono. (...) Toda su culpa fue pedir pan para no morir de hambre y para reprimir este impulso los jefes les mandaron encerrar en fétidas instancias, cargados de grillos y cadenas, desnudos y descalzos, los alimentan con carnes descompuestas que los negros africanos rechazan. Les obligan a trabajar durante la aclimatación 15 horas diarias (...) por medio del palo, el azote y la espada. Esta situación les ha conducido a la desesperación y los que no huían, morían en los caminos, en las cárceles o en los hospitales. Escándalo, espanto, carnicería.

Ante a acusación de ter levado a unha auténtica “esclavitud” para os seus paisanos, en opinión de Feijoo Sotomayor as condicións de vida destes “colonos gallegos” apenas se afastaban das que outros galegos padecían noutras expedicións organizadas, non só nos dominios coloniais do reino de España en América, senón tamén nas propias terras peninsulares como Andalucía, Lisboa e Castela (*ap.* Azcona 2014: 20):

Más oportuno sería ese grito de patriotismo y fraternidad contra los armadores de expediciones a Montevideo y Buenos Aires, que han logrado tener allí veinte mil gallegos arrastrados como presidiarios a trabajar en los fosos y en los jardines del dictador Rosas, sujetos (porque eran godos) a tomar el fusil o la pica, sin protección ni más ley que la voluntad de aquel dictador. Mejor estaría esa noble queja contra los armadores que hoy conducen a aquellas mismas playas y otras incluso las de Cuba miles y miles de pobres gallegos, tirados a la ventura, sin protección, sin guía y sin amparo. Tales especuladores, son sí, los que llevan a mis paisanos la esclavitud, y no el que aquí dice a su Gobierno, *fija términos y firmo la obligación*. Díjose

también que no resistirán la influencia del clima, ni el trabajo de esta tierra, como si el trabajo que ellos desempeñan en las Castillas y Andalucía no fuese más violento que el nuestro, y como si los hombres que hayan de venir patrocinados por el Gobierno, fuesen de peor condición que los que por su desgracia vienen en el rol de desvalidos: yo considero que este país no ha de hacer más estragos, que los que las siegas de Castilla causan.

Cualificado por Feijoo Sotomayor como un traballo menos “violento” que a seitura en Castela, sen dúbida, as vexacións—recoñecidas oficialmente como tal desde o século XVIII<sup>61</sup>— contra os segadores galegos, así como as duras condicións laborais a que estes se vían expostos, incidirían definitivamente para que Rosalía de Castro denunciase, apenas unha década despois das “expedicións” de galegos en Cuba, a explotación destes no campo castelán na súa *opera prima* en lingua galega, *Cantares Gallegos* (2013: 249-251):

Castellanos de Castilla,  
tratade ben ós gallegos,  
cando van, van como rosas;  
cando vén, vén como negros. [...]

Aló van, malpocadiños,  
todos de esperanzas cheios,  
e volven, aí!, sin ventura,  
con un caudal de despresos.

Van probes e tornan probes,  
van sans e tornan enfermos,  
que anque eles son como rosas,  
tratádelos como negros.

Castellanos de Castilla,  
tendes corazón de aceiro,  
alma como as penas dura,  
e sin entrañas o peito!

En tros de palla sentados,  
sin fundamentos, soberbos,  
pensás que os nosos filliños,  
para servirvos naceron.

Con todo, os versos rosalianos introducen diferentes elementos primordiais que cobran realismo e advirten un contexto discriminatorio, ben coñecido dentro e fóra das fronteiras do país, e denunciado, entre outros, por Cernadas de Castro case un século antes (1778: I, 178):

Vosotros [casteláns] salís de aquí  
Gordos, lucidos y frescos;  
y ellos [os galegos] salen de Castilla

---

<sup>61</sup> Véxase a ese respecto a Cédula real de 6 de xuño de 1773 que insistía na Real Ordenanza de 1761, pola que se obrigaba ás autoridades a evitar as tradicións vexacións a que se vían expostos seitureiros galegos en Castela (Sobrado Correa 2001: 389).

flacos, pálidos y negros.

Dunha banda, o maltrato e as comúns vexacións –os “ditos punzantes e viles desprecios” denunciados por Pondal (2017: 429)– que os xornaleiros galegos recibían en Castela, levan á autora a establecer un símil entre estas e o desprezo histórico sufrido polos escravos negros. A comparación, en calquera caso, non resultaba desproporcionada, pois como xa reparara Moreri en 1753, as expresións españolas “ser tratado como un negro” e “ser tratado como si fuera un gallego” (Pensado 1985: 343) resultaban sinónimas, tal e como lembraba o francés Alexandre Laborde (1808: II, 218):

Le Galicien qui sert ou un maître, ou le public, ou dans les troupes, est soumis jusq’a paroître esclave; ce qui a donné lieu à ce proverbe méprisant du fier Castillan: he sido tratado como si fuera un Galego [sic]. “On m’a traité comme si «j’étois un Galicien»”.

Por outra parte, para alén de se referir ao desprezo á que se vían expostos os emigrantes galegos, a egrexia autora aludirá a un supremacismo étnico e/ou biolóxico estendido por Castela, e que vía nos galegos uns seres destinados a servidume e as tarefas máis baixas “Pensás [casteláns] qu’ os nosos filliños/ para servirvos naceron”. Unha consideración esta, que se observa xa un século antes, entre outras, na zarzuela burlesca *Las segadoras* (1768), onde se alude aos galegos e asturianos como seres pobres, nados para seren a man de obra barata de España (“machos de carga de todo el Reyno”):

Tio.	Si tomarais mis consejos Vosotros, y trabajaseis, No nos sucediera esto. Yo tengo la culpa, que Me paso de puro bueno, Y no hago con un garrote, Que todos andeis derechos.
Santiago.	¿Garrote? acaso nosotros Somos burros de yesero?
Perico.	Si señor,¿Pues á que nacen Asturianos, y Gallegos Pobres, sino á ser los machos De carga de todo el Reyno? (Cruz Cano 1768: 62).

Este paralelismo, lonxe de resultar orixinal, xa fora establecido por José de Cañizares na súa comedia *El asturiano en Madrid y observador instruido* (ca. 1790), onde o autor madrileño adscribía aos traballos dos galegos e asturianos desprazados á corte madrileña unha condición bestial como “machos de carga”:

Blas.	¡Cómo trabajan los pobres!
Cris.	Son, si bien los consideras, Los gallegos y asturianos, Que aquí en la Corte se encuentran,

Machos de carga nacidos  
Para alivio de las bestias (Cañizares ca. 1790: 16).

Similar ao menosprezo de herdanza colonial que aínda a mediados do século XIX vía nos nativos de México, denominados xenericamente “indios”, como “hombres de carga, nacidos para alivio de las bestias<sup>62</sup>”, o xornalista Mariano José de Larra cualificaría ao inmigrante galego como un “animal muy parecido al hombre, inventado para alivio del asno” (*ap.* Alonso Montero 1974: 90). Unha “frase lapidaria” que, de acordo con Murado, “resumía o carácter da [anti]galegitude no século XIX”, constituíndo un exemplo máis “dunha longa e abraiante tradición de improperios que, para entón, tiña xa trescentos anos” (2013: 68).

Na Lisboa oitocentista e decimonónica, a consideración social do inmigrante galego posuía un tratamento afín ao documentado en Castela e outros puntos da xeografía española, como Cádiz ou Sevilla, cidade esta onde, como lembraba Domínguez Ortiz (2006: 47), o oficio de augadeiro estaba case reservado no século XVII a “inmigrantes franceses, gallegos, ganapanes y esclavos”. Así se desprende de, entre outras, a inxuriosa descrición que Joaquim Pereira Marinho (1782-1854) dedicaba á colectividade galega asentada na capital portuguesa<sup>63</sup>, concibíndoa como unha “raça de Tuy destinada a fazer carretos en Lisboa” (1840: 13):

Jà mais fiz tenção de fazer publico tudo quanto me tem constado a respeito d’este homem, porém como este indecente criminoso me tem atacado com calumnias com huma acrimonia propria d’hum homem pouco cuidadoso na sua honra, e –mui natural a hum galego daquela raça de Tuy destinada a fazer carretos em Lisboa a páu e corda, e para o que elle foi educado, segundo consta geralmente–, julgo-me forçado a apresentar os factos taes quaes elles me tem constado.

Reincidindo nos mesmos prexuízos antigalegos expresados por Pereira Marinho, pola súa parte, o autor d’*O gallego d’esquina* recollerá gran parte do retrato deshumanizador, mesmo animalístico, que sufría a figura estereotípica do “gallego” en Portugal, recalando a súa “brutalidade”, “estupidez” e “avareza” (Anónimo 1859: 31, 247):

O gallego passa por ser a brutalidade, a estupidez e a avareza encarnada n’uma figura de gente.

---

<sup>62</sup> “Tampoco es exacto que el partido conservador ó reaccionario de Méjico se componga exclusivamente de hombres de pura raza indio-española, y que el partido liberal solo se componga de indios y de indio-españoles. Los indios no pertenecen allí á ningun partido, porque valiéndome de la frase de un célebre escritor, aquellos dedichados parecen hombres de carga nacidos para alivio de las bestias” (Prim i Prats 1862: 33).

<sup>63</sup> Chama a atención que na primeira edición do *Relatorio*, publicada en 1838, Marinho omite toda referencia verbo dos galegos ou “daquella raça de Tuy”, non sendo así na segunda edición publicada en Bombai.

Por isso se diz de todo o sordido e mal creado: “É um gallego.”

Effectivamente, os filhos de Tuy nao são gente, e nos não podemos atinar com a razão por que os naturalistas se não esqueceram d’estes brutos, que só de humanos tem a figura, se bem que aterradora, e logo á primeira vista mostrando o que é, isto é, a *figura de um gallego*.

Um gallego diversifica tanto do homem, que nem mesmo encadernado n’uma casaca se confunde com elle. Mas nao carecemos de o ir comparar n’esta contingencia. Confrontemol-o n’aquella em que, se se parecesse ou assimilhasse a um homem, se confundiria necessariamente com um fragateiro.

Tomemos o gallego d’esquina, que a nossa estampinha representa. Este gallego, que abunda pelas margens do Tejo e convisinhanças mais próximas d’estas, como as ortigas nas margens das estradas, tomou, talvez por isso, no vestuario, o costume dos fragateiros. Camisola de malha, calça de ganga azul, cinta, chapeo dcabado, e só nas *chancas*, na corda, no chouriço e pão, fazendo differença, porque diz a isso que não sabe dançar sem corda e maromba, e muito menos andar sem ferraduras.

Pois, senhores, apesar d’isso, ainda ninguem confundiu um gallego d’esquina com um fragateiro.

Se no tempo de Diogenes houvesse gallegos, não teria este philosopho o trabalho de depennar um gallo para responder á extravagancia do equivoco com que Platão definiu o homem. Entrando com um gallego pelo portico, entrava com o exemplo literal, ou, para melhor dizer, com a apothose de definição, porque o gallego é effectivamente *um animal de dois pés sem pennas*.

–“Eis-aqui o vosso homem”– diria então Diogenes sem metaphora, e o ridiculo não castigaria menos o crime de lesa-humanidade.

Não obstante, porém, o gallego ser animal irracional, e toda a repugnancia de que, dos pés á cabeça, nos infiltra, sem consequencia da sua figura, indole e educação, passa, em geral, como homem, o que pouco cuidado nos daria, se para cumulo de contradicção e destemperos, não gozasse de prerogativas politicas, moraes, sociaes e physicas, como nenhum filho de Eva associado, teve ainda a commodidade e fortuna de obter.

Pois não é assim!?

O gallego passa como homem, é mais forte e vigoroso que um burro, e está isento do recrutamento!

O gallego vive da sua industria, e não paga decima!

Sen se apartar apenas da galaicofobia expresada por outros autores españos coetáneos, as apreciacións de Pereira Marinho como do autor de *O gallego d’esquina* constitúen, porén, unha mostra máis da marxinalidade adoecida pola diáspora galega no centro e sur de Portugal, estando ben presente, como lembraba o escritor de orixe galega Fernando Fulgosio Carasa, na sociedade portuguesa a concepção deshumanizadora do galego como un escravo (1871: 482):

Dicen los hijos de Portugal, que Dios crió primeramente *viros*; esto es, caballeros; ó lo que es lo mismo, portugueses. Después crió *homines*, punto menos que esclavos; en resolución, gallegos para que les sirvieran. Y cierto que el hijo de Galicia trabaja siempre que el portugués no se digna hacerlo; cosa ibérica en verdad, pues lo mismo sucede en Castilla y Andalucía. Por Entre Duero y Miño, si bien hay muchos gallegos, sobre todo en Oporto, aún trabajan los naturales; pero hácia Lisboa, el hijo de Galicia es aguador, bombero, carbonero, criado y cuanto sirve para ganarse con honra y santa

paz la vida á gente que no tenga en poco el trabajo, cual hacen lisbonenses madrileños y sevillanos.

Unha aversión amplamente estendida no ideario cultural portugués tal e como demostra a existencia neste, de paremias populares de ton denigrante para alén de deshumanizadoras<sup>64</sup>: “Trinta gallegos não fazem um homem”, “Cinquenta gallegos não fazem um homem” ou “Duzentos gallegos nao fazem hum homem” (Ferro Ruibal & Grygierzec 2009: 97) e que aínda en terras centropeninsulares terían o seu correspondente na paremia “Más vale un aragonés que veinticinco gallegos” (Vergara Martín 1923: 18). Similares valoracións tamén se encontraron ben arraigadas no folclore da Andalucía decomonónica, a xulgar pola copla antigalega rexistrada, entre outros, por Cecilia Böhl de Faber na súa recopilación de *Cuentos y poesías populares andaluces* (Caballero 1859: 333):

Anoche en la ventana  
Vi un bulto negro,  
Pensando que era un hombre,  
Y era un gallego.

En 1912 Vergara Martín consideraba como a orixe deste cantar, “muy popular en Castilla”, non partía senón da crenza, común en Castela, de os galegos seren “seres de inferior condición” (1912: 24). Aínda esta mesma copla había espertar a atención do coleccionista e escritor francés Jean Charles Davillier na súa obra *L’Espagne*, como mostra das sátiras que, malia súa “honnêteté proverbiales” e “bonnes qualités”, os galegos recibían “des autres espagnols”:

malgré leur honnêteté proverbiale et leurs bonnes qualités, les Galiciens ont été de tout temps un objet de risée pour les autres Espagnols. Pauvres Gallegos! Comme les Auvergnats, on les tourne en ridicule partout: dans les chansons, dans les saintes, dans les images populaires (Davillier 1874: 683).

Este xuízo é compartido após dúas décadas por outro francés, o historiador e relixioso Camile Daux, ao se facer eco deste tipo de insultos e vexacións contra a poboación galega por parte das xentes do centro e sur peninsular (*ap.* Alonso Montero 1974: 94-95):

Entre Asturias y Galicia había una rivalidad muy perjudicial para los viajeros. Se oían proverbios y refranes poco edificantes para esta población seria, taciturna incluso, pero, por lo demás, buena y simple tanto por el castellano es petulante, el aragonés, arrogante, el andaluz hablador.

Aínda aludindo novamente á consideración do galego como un “ser de inferior condición” –prexuízo que inspiraría a Ramón Mesonero Romanos para caracterizar en *La Posada ó España en Madrid* ao personaxe do seitureiro galego

---

<sup>64</sup> Véxase a *Collecção dos números do Velho liberal do Douro* (1833: 541).

Farruco Bragado<sup>65</sup> como un “infeliz ser casi humano” – había recoller Vergara Martín outra copla de comezos do século XX en que se conxugaba a estereotípica natureza necia e subhumana da colectividade galega (1923: 29):

Hasta los gallegos saben  
que el morir es natural;  
porque son de carne y hueso  
como cualquier animal.

A través de paralelismos animalísticos, aínda a imaxe icónica do “gallego” como un inmigrante dedicado a “portear” será igualmente referida, ás dúas beiras do Guadiana, baixo paremias como a andaluza “Para borrico un gallego” (Vergara Martín 1923: 29), ou a portuguesa “Debaixo de galego, só um burro” (Ferro Ruibal & Grygierzec 2009: 96). Esta última, ademais, engade unha consideración explícita sobre a idea do habitante de Galiza como “o derradeiro chanzo na escada social” referíndose propiamente á visión do inmigrante que decide “fuxir da miseria familiar traballando sen límite onde lle dean traballo” e xa que logo, converténdose “en paradigma do servilismo” (Ferro Ruibal & Grygierzec 2009: 96). Tras esta concepción, sen dúbida, tamén se agocha a xénese doutros refráns casteláns que trataron de remarcar a marxinalidade social da colectividade galega, tales como “¿Rogaste a gallegos? Ya no puedes venir a menos” (*ap.* Caramés Martínez 1993: 102), ou a locución “Necesitar de un gallego que le ayude”, dirixida a aquela persoa “perezosa, terca o pesada para hacer algo” (Vergara Martín 1923: 29), recollidos ambos os dous a comezos do século XX.

No entanto, como recordaba Lisón Tolosana (1991: 28), este estereotipo do galego “como persona sin sustancia, que no cuenta” xa resultaba plenamente visíbel a comezos do século XVII. Así o expresaba Miguel de Cervantes en *La tía fingida* ao negarlles aos galegos toda categoría social:

A los Castellanos nuevos tenlos por nobles de pensamientos, y que si tienen dan, y por lo menos, si no dan, no piden. [...] Para los Andaluces, hija, hay necesidad de tener quince sentidos, no que cinco: porque son agudos y perspicaces de ingenio, astutos, sagaces y no nada miserables. Los Gallegos no se colocan en predicamento, porque no son alguien (Cervantes 1838: 595).

Tratados, pois, como un colectivo situado, non só no máis baixo chanzo social senón “mesmo no non escalón” (Chacón Calvar 2015), a imaxe da diáspora galega no século XVII –nomeadamente nas Castelas– foi a dunha “capa social muy baja, de nivel infrahumano, que se dedica a la servidumbre o a la rapiña; son unos marginados en donde el hambre, el frío, la desnudez y la miseria son rasgos definitorios” (Pensado 1985: 291). Esta icónica marxinação aínda resultaría perfectamente explicitada noutro dos moitos vilancicos casteláns que,

---

<sup>65</sup> En *Escenas Matritenses* (1845: 470).

escenificados na capela real de Madrid para deleite da monarquía, non eludía considerar aos “gallegos” como a capa social máis deostada e marxinal (*ap.* Rey Sánchez 2010: 28-29):

Gitanos van al pezebre,  
gallegos y todos van,  
y a *donde gallegos entran*  
¿quien hay que no pueda entrar?

Este retrato mísero terá o seu eco na produción novelesca española desde finais do século XVI, sendo xa referida polo aragonés Baltasar Gracián en *El Criticón* ao punto de establecer unha relación, case indisociábel, entre “pauperismo” e “galeguidade”, escollendo o epíteto de “cuitado” como o de maior representatividade para describir o prototipo de home galego (1669: 327):

Pero lo mas es, que en viendo à qualquiera le atinaba la nacion, y asi de un invencionero, (dijo) este sin mas ver es Italiano. De un desvanecido, Inglés; de un desmozalado, Aleman; de un sencillo, Vizcayno; de un altivo, Castellano; de un cuitado, Gallego; de un barbaro, Catalan; de un poca cosa, Valenciano; de un alborotado alborotador, Mallorquin; de un desdichado, Sardo; de un tozudo, Aragonés, de un credulo, Francés; de un encantado, Dano; y asi de todos los otros, no solo la nacion.

A mesma concepción desdeñosa presentan os galegos noutra obra da paremioloxía seiscentista, o *Vocabulario de Rrefranes* de Gonzalo Korreas (ca. 1627), cando ao glosar o refrán “A xuezes galizianos, kon los pies en las manos<sup>66</sup>”, o autor aludía a “os pobres labradores” de “Galizia i en otras partes” (ca. 1627: 12), os cales, segundo a súa interpretación, sufrían os atropelos e prevaricacións daqueles xuíces corruptos.

Máis explícitas, aínda que dirixidas –ao igual que Korreas– aos propios habitantes do reino de Galiza, no canto dos inmigrantes presentes en Castela, a finais do século XVI comézase a observar referencias á pobreza das xentes galegas na pluma dalgúns viaxeiros que visitan o país. Así, atopamos este tipo de descrições en relatos odepóricos como en *El pelegrino curioso* (ca. 1577) onde o valenciano Bartholomé de Villalba y Estaña cualificaba ás xentes de Galiza de “gente pobre” (1886: 424), dun xeito moi semellante á descrição que o romano Giovanni Battista Confalonieri dedicaba en 1594 os galegos, considerándoos, polo xeral “gente muy pobre” (*ap.* Alonso Montero 1974: 106).

O retrato miserento do galego pobre, con todo, xa resultaba abondo coñecida na Castela de mediados do século XVI, tal e como evidencia a glosa

---

<sup>66</sup> “Entiéndese: kon el presente de aves asidas por los pies kon las manos. Es mui usado en Galizia i en otras partes los pobres labrador presentar de lo ke tienen a los superiores, i si tienen pleito, a los xuezes. Del uso de akella tierra nazió el rrefrán; i a los xuezes ke se dexan sobornar se llamarán “gallizianos”, por “falsos”, komo las mulas i bestias de Galizia, ke lo son más ke las de otra parte” (Korreas ca. 1627: 12).



explicativa coa que Hernán Núñez de Toledo acompañou nos seus *Refranes o proverbios en romance* (1555) á paremia portuguesa “Peñor de Galego, valdiñeyro”, xustificando a súa existencia “porque el Gallego es pobre, y su prenda ha de ser buena” (1555: fol. 94v). Unha *conditio* mísera igualmente colixíbel no refrán castelán “A gallego pedidor, castellano tenedor” que, recollido polo mesmo paremiólogo, sería interpretado pola Real Academia española no seu *Diccionario de la lengua castellana* de 1817 como relativa a “el desaire que deben sufrir los importunos y molestos” (1817: 434):

A gallego pedidor, castellano tenedor. Aconseja no dar al que tiene la manía de pedir. Para entender el significado del refrán se ha de tener en cuenta que antiguamente los castellanos tenían fama de ricos, y los gallegos, de lo contrario. Este refrán es un equivalente del más extendido en la actualidad *Contra el vicio de pedir, hay la virtud de no dar.*

Desde esta concepción depauperada, plenamente vixente na mentalidade castelá cincocentista, a imaxe estereotípica do “gallego” como un ser mísero por antonomasia, un “cuitado” ou “desdichado” en definitiva, gozará de non pouca popularidade ao longo dos séculos posteriores. Este prisma faríase evidente, entre outros, na terminoloxía que o madrileño, Juan de la Hoz y Mota dedicaba a un personaxe galego en *El castigo de la miseria*, presentando a este como unha verdadeira antítese de “gentilhombre” (1785: 17-28):

Toribio.	¡Aquí de Dios, que me ahogan!
D. Marcos.	El salario á los ladrones les pago yo de esta forma.
Toribio.	Aquí de Dios y del Rey.
D. Isidora.	¿Qué ruido es este?
Lucía.	¡Ay señora! Un desdichado Gallego, que una estantigua horrorosa [...]
D. Isidora.	¿Mas no me dirás, qué intentas, que al Gallego me acomodas por Gentilhombre?
D. Agustin.	Ya oiste la riqueza que atesora ese mísero D. Marcos; pues á ese, mi industria forja, engañar; porque el Gallego entrando en casa, se logra, el qué él busque otro criado: [...]
D. Luis.	El Gallego era un cuitado.

Deste estereotipo marcado pola precariedade, case conxénita á figura do galego, aínda se faría eco Juan Martínez Villergas no século XIX a traves da columna titulada «Los Reyes» publicada no xocosos *Dómine Lucas* (1/1/1845) onde o escritor castelán reparaba no feito de que “cuando se quiere referir un

cuento en que el protagonista es, no un pobrecito sino un pobrezote, se dice que el lance le pasó á un gallego (1845: 76). O mesmo fenómeno resulta visíbel aínda en composicións decimonónicas como o *Album poético*, de onde se conxuga a pretendida natureza “cuitada” e covarde atribuída ás xentes galegas pola sociedade española (Munárriz 1848: 334):

Veinte gallegos cuitados  
quejéronse en Miradores  
de que por dos malhechores  
habian sido robados.  
— Pero grandísimos bolos,  
como dos hombres pudieron...  
—Ah señor Juez! porque vieron  
Que íbamos los veinte solos.

A pesar da forte pegada doutros atributos como a aleivosía, a sucidade ou a cobiza, sen dúbida foi o “concepto del gallego pobretón” –presente aínda a mediados do século XX (Taboada Chivite 1955: 114)– o que con maior amplitude artellou numerosos tópicos derivados, envolvendo practicamente todas as súas caracterizacións, tanto físicas (descalzamento, nudez etc.) como profesionais ou mesmo alimentarias. Presente, por tanto, en practicamente todas as súas manifestacións, ligadas sempre á calidade de baixo e vil, e equiparando a súa precariedade económica cunha pretendida baixeza moral, o paradigma da miseria estereotípica do “gallego” no universo cultural castelán será a tradicional representación natalicia do neno Xesús a modo de galego nos vilancicos centropeninsulares do século XVII, aspecto xa advertido, entre outros, por Pensado (1999: 76):

Su miseria, su desnudez, su sufrimiento, su vivienda y su venir al mundo entre animales, junto a su manseumbre, sieron ocasión a los poetas del gallego del exilio para la metáfora del *Jesús gallego*, pues como un gallego nace entre buey y mula, en un establo, como son las viviendas de los gallegos, desnudo, descalzo, y viene a este mundo a servir como un gallego más.

Destes, se callar, do que con maior frecuencia se valeu o ideario estereotípico castelán/español para remarcar a proverbial pobreza –e avareza– atribuída aos habitantes de Galiza non foi outra que a imaxe dun pobre “siempre descalzo y con los zapatos colgados del cinto, para ahorrarlos de tropezones” (Herrero García 1966 [1928]: 203-204). Esta acabaría sendo a imaxe predilecta dos “gallegos” entre os compositores españois de vilancicos, de modo que “la tradicional presentación de Galiza como tierra mísera se evidencia en la frecuente aparición de los pastores descalzos, denotando pobreza” (Buezo 1994: 420). Así se observa, por exemplo, en numerosas panxoliñas e representacións paródicas onde os galegos aparecen caracterizados como humildes pastores que, desprovistos de calzado, se achegan ao portal “Muy devotos por descalços / A

Belen vàn los Gallegos<sup>67</sup>". A identificación desta praxe nestes vilancicos será tan estreito que o feito de pór os zapatos "en cinta" acabará por se converter nunha auténtica marca de galeguidade: "los zapatiños /que en voos Galegiños /del zinto han de colgar<sup>68</sup>", mesmo poñendo en boca deles este costume (*ap.* Rey Sánchez 2010: 360-361):

Desde miña terra  
veño descalciño,  
que en Galiza no se vsa entre neue  
traer zapatiños

Nun ambiente humilde, como corresponde ao relato bíblico da Natividade, para alén do propio neno, son moitos os pastores caracterizados de "gallegos" aos que a pobreza obriga a acudir descalzos ao presebe, sendo acompañados, moitos deles, de elementos culturais qu denotan a súa orixe: "Descalços, y con su Gayta / los Gallegos muy gustosos<sup>69</sup>", "Eu soy Domingo Araujo, / Que con à gayta, y à perra / Veño à ser aquesta Pascua<sup>70</sup>", "Enfadado de la gayta, / Con que siempre al Nacimie[n]to, / Para divertir la noche, / Han traído los Gallegos<sup>71</sup>".

O uso deste tópico debeu resultar especialmente exitoso no ámbito centro-sur peninsular, de modo que, á hora de caracterizar o nacemento de Cristo, os autores recorran á temática galega, facendo que este nacesse "desnudo, descalzo, entre animais, como aún nacían, vivían y morían los gallegos en su tierra y en la ajena" (Pensado 1985: 63). Dunha forma análoga a dos galegos que, como recorda Rey Sánchez, "eran en la España de los siglos XVII y XVIII el prototipo de la gente pobre y vilipendiada" (2010: 27), estas panxoliñas castelás converterían ao Xesucristo nacido no presebe, espido e descalzo, nun "galegiño" máis (*ap.* Rey Sánchez 2010: 455, 538):

Que estay descalciño,  
Como vn Galegiño  
Que vene a la sega.  
  
parece Galeguiño de Santiago,  
pues vene de sua terra  
sin zapaytos.

Porén, a pobreza tamén servirá para introducir outro tipo de trazos estereotípicos desfavorecedores, entre os que sen dúbida cobra especial presenza a cobiza, dotando ao descalzamento dun cariz tan avarento como irracional (*ap.* Rey Sánchez 2010: 519):

---

<sup>67</sup> *ap.* Rey Sánchez (2010: 654).

<sup>68</sup> *ap.* Rey Sánchez (2010: 589-590).

<sup>69</sup> *ap.* Rey Sánchez 2010: 359.

<sup>70</sup> *ap.* Rey Sánchez 2010: 415.

<sup>71</sup> *ap.* Rey Sánchez 2010: 390.

Descalços vnos Gallegos  
Entre nieve à Dios se acercan  
Al modo que allà Moyses  
Se acercava entre vna hoguera.  
Con los çapatos en cinta  
Vienen desde Pontevedra,  
Y lo que de pies gastaron  
Se lo han ahorrado de suelas.

Como un trazo tan inequivocamente mísero como galego, o descalzamento chega a se converter en sinónimo de galeguidade, observábel, entre outros moitos, nun vilancico cantado en 1675 en Sevilla (*ap.* Rey Sánchez 2010: 311-312):

Ninguno dellos es cierto  
que en Galicia fue nacido,  
que ha ser Gallego, qualquiera  
viniera aca descalçiño.

Se ben que Gómez-Porro reparou no feito de que “Lope de Vega, Tirso, Cervantes, nos recuerdan que los gallegos no gastan zapatos” (2000: 37), con certeza o tópico do descalzamento galego xa se atopaba ben difundido na Castela de entón. Proba disto son as paremias e expresións recollidas e/ou publicadas na segunda metade do século XVI que se fan eco deste peculiar vínculo, tales como “El moço del Gallego, que andaua todo el año descalço y, por vn dia, ñria matar al çapatero” incluída en *Los Refranes o Proverbios en Romance* de Hernán Núñez (1555: fol. 42v), e aínda no *Teatro universal de proverbios* de Sebastián de Horozco, onde se refire a “el moço del escudero / anda un año sin çapatos / despues muele al çapatero” (Horozco 2005: 217).

Como unha indiscutíbel marca de galeguidade, Mira de Amescua había referirse á estereotípica falta de calzado das xentes de Galiza na súa comedia *Galán, valiente y discreto*, poñendo en boca do personaxe do “gracioso” Flores a seguinte suposición (1636: fol. 49r):

De vn lugar a otro passaua,  
y vn Español encontrè,  
Gallego pienso que fue,  
pues descalço caminaua.

Tamén Tirso de Molina se referiría ao mesmo tópico na comedia *La gallega Mari-Hernández*, onde non elude –se ben que por “boca de sus graciosos”– aquelas “ideas comunes que podían resultar más conflictivas como son la costumbre de caminar descalzos” (Eiroa 2002: 66), no diálogo entre o Conde e Dominga (1627: fol. 221v):

Con. Los çapatos a la cintura colgays,  
y descalço caminays?  
Do. No valen allà [Galiza] baratos.  
Dime ayer un tropeçon,

que aũque un dedo me quebrè,  
por yr asi me ahorré  
un quartillo de un tacon.  
Con. Estraño modo de ahorro.  
Do. Allá quando caminamos,  
la cinta los llevamos.

As mesmas referencias utilizaría Alonso de Castillo Solórzano na súa novela curta *El Proteo de Madrid* ao retratar as condicións míseras dun inmigrante galego que o escritor castelán fai “natural de Ponferrada” (1625: fol. 88v):

Entre la gente que consigo sacò de Madrid a su servicio traìa por lacayo suyo un moço natural de Ponferrada<sup>72</sup>, que saliera descalço de su patria a la de tantas naciones, y en ella de moço de cauillos abuia ascendido al puesto de lacayo.

Aínda na mesma obra, Castillo Solórzano fará mención ao costume, corrente entre os inmigrantes galegos chegados a Castela, de iren descalzos, pois “pagados pues lo que se les deuia, y despedidos de sus amos con los çapatos en la pretina, y los pies en el camino, tomaron el de Castilla” (1625: fol. 89v). Porén, o descalzamento non foi unicamente atribuído aos inmigrantes que emprenderan o camiño para Castela, senón que, como satiriza Góngora en «Ó montañas de Galicia», este hábito se atopaba amplamente estendido na propia Galiza de entón<sup>73</sup> (1627: fol. 59r):

Vuestra castidad no os niego,  
Antes digo será eterna,  
Pues descalça la más tierna  
Lleva la que menos ara,  
Pierna, que guarda su cara,  
Cara, que guarda su pierna.

O Narcisos de sayal,  
Antipodas de la gala,  
Cuyo pie entra en qualquier sala,  
Sin guante de fregenal!  
Puedo dezir, y no mal,  
De Galicia y sus confines,  
Sin disculpar escarpines  
De los cheiros de la algalia,  
Que a Genoua, y aun a Italia  
Se la gana en Juanetines.

---

<sup>72</sup> É no propio texto onde Castillo Solórzano lembra a calidade fronteiriza de Ponferrada: “villa del Bierço, q̃ está a la raya de Galicia” (fol. 87v).

<sup>73</sup> Amplamente documentada, esta práctica mantivo boa parte da súa vixencia até o século XX, tal e como se observa, entre outras, da gran colección fotográfica realizada pola estadounidense Ruth Matilda Anderson.

Da difusión deste costume –convertido en auténtico tópico– tamén dá boa conta a súa inclusión no *Vocabulario de Rrefranes* de Gonzalo Korreas, onde este compila un diálogo cómico que recolle esta praxe, dotándoo, no entanto, dun ton herético e cobizoso que resta toda a relevancia á pobreza en detrimento da inmoralidade que daquela supoñía o desapego á asistencia eucarística, en especial cando este se atopa ligado á alcoholatría (1627: 420):

–Gallego, kies ir a misa?  
–No teño zapatos.  
–Kies ir a la taverna?  
–Aki teño kuarto kuartos.

Como signo de cobiza máis do que pobreza propiamente dita, as alusións xocosas ao descalzamento estereotípico dos galegos multiplicáronse ao longo de toda a Idade Moderna até adquirir non pouca relevancia no folclore popular castelán e español, tal e como pon de manifesto o conto do “gallego descalzo” recompilado por Francisco Asensio y Mejorado na súa versión da *Floresta española* (1751) (1790: 243):

Venía de su tierra un gallego descalzo y a pie; viéndolo un arriero, que traía su recua de vacío, movido a compasión le dijo: “Gallego, súbete en un macho de esos, y irás mejor.” Repondió: “Eu subir, subirei; pero ¿busté quantu ma de dar porque suba?”

Aínda Cotarelo Mori atribuirá a Castillo Solórzano unha décima satírica, contestada por Cernadas de Castro<sup>74</sup>, en que novamente se alude ao descalzamento como práctica habitual entre os emigrantes galegos, non sen lles atribuír un carácter cobizoso e irracional (1906: 326):

Pasmóme cuando en camino  
veo un gallego menguado  
descalzo, cuando acá herrado  
siempre anda cualquier pollino.  
Pero el mayor desatino  
que comete el insensato,  
es que el calzado en el ható  
lleva, aunque vaya á Toledo,  
y dice, al romperse un dedo:  
«¡Quién che levará o zapato!»

Se ben que “la literatura clásica [española] recoge esta costumbre con burla y mofa” (Taboada Chivite 1955: 114), este tipo de mencións ao descalzamento semellan terse suportado sobre unha praxe ben coñecida e testemuñada até o

---

<sup>74</sup> Nesta réplica o egrexio clérigo non só aproveita para defender o pragmatismo desta habitual práctica mais tamén para cargar contra a incompreensión e a ignorancia daqueles que a satirizaban: “No me pasma en tu simpleza, / que lo que dices te asombre, / pues ni aun sabes lo que al hombre / dicta la naturaleza: / esta enseña con destreza / recóndita á los mortales / algunas acciones tales, / que, siéndoles convenientes, / las juzgan impertinentes / los, como tú, irracionales” (1778: I, 180-181).

século XX en Galiza, así como no resto da cornixa cantábrica, documentándose analogamente en países como Escocia, País de Gales ou Irlanda, por citar apenas algúns exemplos próximos ao espazo galego. Con diferentes interpretacións e connotacións, o descalzamento ocupa un lugar recorrente nas descrições físicas do pobo galego escritas por viaxeiros extrapeninsulares. Así, mentres para o clérigo romano Giovanni Battista Confalioni a ausencia de zapatos non respondía á ruína económica senón á propia impudicia e descaro das mulleres galegas<sup>75</sup>, para o francés Alexandre Laborde (1808) isto apenas conformaba un aspecto máis da súa indumentaria, resaltando a especial fermosura das mulleres galegas (cfr. Alonso Montero 1974: 36). Un costume que os autores de *The London Encyclopedia* non limitarían as mulleres, facéndoo extensíbel a toda a poboación galega, pois “men, women and children go barefoot” (1829: IX, 723).

En opinión de Francisco de Paula Mellado, esta práctica estendida tanto entre as mulleres galegas como entre as escocesas, non respondía á precariedade económica senón a unha usanza tradicional (“menos por pobreza que por costumbre”<sup>76</sup>). A esta conclusión tamén chegaría o inglés John Eliot Howard a través das súas vivencias en Irlanda, advertindo como o descalzamento non só era unha práctica habitual e tradicional, profundamente instalada na cultura irlandesa, senón mesmo un sinal denotativo de elegancia e decoro entre as mulleres da illa (1855: 19-20):

Then the barefoot condition of the woman, as contrasted with the more elaborate dress of the husband (I cannot call it well-shod, since his toes toteden out), all this would look strange to most English persons. We saw, however, abundant evidence even in our first acquaintance with the peasantry of Galway, that the barefoot condition of the softer sex is quite as much a matter of choice as because “the craythurs can’t get the price of a pair of shoes,” as we were told. The only person I noticed walking painfully in Galway was an old woman hobbling along in wooden shoes; and, on the other hand, we met some evidently well-to-do people—females coming to market, walking with all comfort along the stony road, and carrying good pairs of shoes in their hands, to be displayed in town as a mark of gentility. In this way they avoid “catching cold by getting their feet wet,” besides numerous other ills that well-shod flesh is heir to.

Pola súa parte, o londinense George August Sala referiríase ao descalzamento en similares termos, considerándoo un signo de salvaxismo espallado entre a diáspora irlandesa desprazada a Inglaterra, así como unha

<sup>75</sup> “Y lo que es peor, se encuentran algunas que con un par de pendientes de quince escudos –que esto cuestan los hermosos de la primera clase– y con un collar de doce o trece escudos, van por el campo descalzas; y con poca vergüenza, no sólo van descalzas, sino también con las sayas levantadas” (ap. Alonso Montero 1974: 254-255).

<sup>76</sup> “las mujeres se distinguen por su belleza [...] entre las aldeanas es bastante com ún el andar descalzas como las escocesas, menos por pobreza que por costumbre” (ap. Alonso Montero 1974: 247).

práctica especialmente censurábel entre aqueles inmigrantes máis podentes (1861: 248):

The Irish are almost always in work. They earn decent wages. They could wear shoes and stockings, if they liked. There are English poor, and have lived among them, and been of them; and I know to what intolerable straits, to what unspeakable depths of destitution they must be reduced, before they will cast a shoe into a kennel. So long as sole and upper-leather will hold, or can be tied together, they will abide by the shoe; but the Irish begin barefoot and end barefoot. Naked feet mean savagery, mean disdain of common decency, mean drunkenness and faction-fights.

Coñecedora de primeira man da realidade galega e da sátira e das vexacións de que Galiza e os seus moradores eran obxecto na sociedade española, a propia Rosalía de Castro dedicará unha reflexión –e apoloxía– verbo desta práctica cultural en *El Cadiceño* (1865), defendendo a lóxica do seu uso durante o período estival por se tratar dun costume saudábel e reconfortante:

Dos pollinos cargados con baules, hasta reventar, siguen humildemente á los hombres de los paraguas, que item [sic] mas de este mueble incómodo, y á pesar de estar en el mes de Junio, traen grandes capas y botas bien *aforráas* y *comprías* cuando la sequedad y el calor convidan á andar descalzo por entre la fresca yerba (Castro 1865: 37).

Porén, continuaron existindo voces que exemplifican a incompreensión e mofo que ese costume espertaba no centro e sur peninsular, tales como a de Alejandro Mola, quen na “revista de ciencias, ingeniería y electricidad”, *Madrid científico*, ridiculizaba as aspiracións dos emigrantes galegos, así como a vida que moitos deles levaban na propia Galiza, sen deixar de establecer, como non poucos viaxeiros, unha clara analoxía entre galegos e irlandeses (Mola 1897: 1161-1162):

Aparte de los segadores que van á todos lados, la mayoría de los gallegos que acuden á Madrid, Cádiz y otras capitales, son la hez de lo más pobre, los que en su país arrastran una vida de sufrimiento y de necesidad, y vienen en busca de humilde jornal en clase de mozos de cuerda, de cuadra, aguadores, camareros, basureros y barrenderos [...].

Pero si por cualquier circunstancia adquieren una colocación, en casa pudiente, de mozo de comedor, ayuda de cámara, lacayo, portero, etc., al contemplarse en blasonado carruaje con elevado sombrero y finas pieles, cubierto de galones con casacón de dorados botones, de fracó con insignias de autoridad, de empalagosos y ridículos que entonces se muestran no se le puede aguantar, en atención a que, además de la crasa ignorancia y mala educación, reúne el gallego la innata vanidad de su vecino el portugués.

Pero menos mal si sólo tuvieran semejantes defectos, sino lo indiscretos y exigentes que luego se vuelven en el trabajo, salario, vestir y comer, sin acordarse de que en su tierra iban descalzos, rotos y mugrientos, conduciendo el rebaño al prado o monte, durmiendo en duro suelo, sin siquiera conocer el pan de trigo, pues por felices pudieran considerarse en tenerlo de borona o maíz... Pues lo mismo ocurre con los emigrantes



irlandeses que van en busca de colocación a los Estados Unidos, donde se les considera igual que a los gallegos en España...

Mais, para alén de introducir o “descalzamento” como un inequívoco sinal de sucidade e miseria, tamén resulta posíbel extraer outro elemento denotativo desta nas palabras de Mola: a alimentación. En realidade esta ligazón estereotípica entre pobreza, descalzamento, fame e galeguidade gozaba de amplo arraigo na mentalidade española contemporánea, documentándose amplamente desde séculos atrás, a través de numerosos vilancicos casteláns (*ap.* Rey Sánchez 2010: 450):

Esta noche los Gallegos  
festejando al Niño Rey  
en mudanzas de Villano  
mostraron su noble feè.  
Con el zapato en la cinta  
por no tropezar con el  
van, muy calzados de barba  
y muy lampiños de pies.  
Bosteçando con la hambre  
llegan cantando a Belen  
la boca de par en par  
y la bolsa pez con pez.

Caricaturizados como “consumidores de alimentos de pouca estima (centeo, millo miúdo, nabos e outras verduras, graxa de porco...)” (Saavedra 2010: 287), cando non de xentes a quen a súa xeografía parece negarlles o pan –especialmente o “branco” ou de trigo– (Pensado 1985: 123), a idea dunha alimentación de escasa calidade ou mesmo insuficiente comportou no ideario centro-peninsular moderno outra das caras máis visíbeis do estereotípico pauperismo atribuído á colectividade galega. Exemplo desta consideración son as palabras que o estremeño Francisco Gregorio de Salas dedicaba aos “gallegos” no seu *Juicio imparcial ó definición crítica del carácter de los naturales de los reinos y provincias de España* (Salas 1827: 36-37):

No se les puede negar  
a los gallegos más legos,  
que vale por mil gallegos  
el que llega a despuntar  
no prueba su paladar  
más que coles y pan seco.

Un tópico, o do galego esfameado, no que tamén se basearía o anónimo autor do entremés *La cuenta del montañés con el gallego*, datado a finais do século XVII, e onde se fai referencia á fame dun, tamén estereotípico, lacaio galego que non ten que comer (*ap.* Caramés Martínez 1993: 236):

Gallego. ¿Que quiere vosté?

Montañés. ¿Qué hacías?  
Gallego. Durmir, señor;  
que como no hay que cumer;  
pardiez, al hambre, aunque guapa,  
a runquidos lla espanté.

Entre outras composicións, serán os vilancicos casteláns os que utilicen esta imaxe tópica do galego desamparado e esfameado como un recurso xocoso para describir aos pastores que acoden ao presebe, e que se achegan ao pan eucarístico a fin de saciaren as súas carencias alimenticias (*ap.* Rey Sánchez 2010: 672):

Chegad os meus Galeguiños  
à Sacra Mesa dà Altar,  
que aqui si hambrientos fincaseis  
Pain Diviño os fartará.

Unha asociación que utilizaría, no século XVIII, o anónimo autor da *Descripción del reino de Galicia* ao se burlar de como o único pan branco consumido polos galegos era o pan eucarístico ou sacramentado (*ap.* Caramés Martínez 1993: 257):

De estas viandas anda el vientre lleno;  
comen pan de borona y de centeno,  
porque el trigo a los más les es vedado,  
y si lo gustan es sacramentado.

Cómpre lembrar como esta asociación que consignaba a falta de pan de trigo na alimentación dos orixinarios de Galiza, xa se atopaba ben establecida na Castela seiscentista a xulgar polas palabras que, no seu *Vocabulario de Rrefranes* dedicaba Gonzalo Korreas á paremia “No ai tal vizio, komo leche kon nata i pan trigo. En Galizia ke ai poko trigo es preziado, porke lo[s] mas komen zenteno” (ca. 1627: 297). En realidade, a idea xa debía de gozar de ampla popularidade social, mesmo no século XVI, como o lembra a presenza na linguaxe castelá do modismo “hacer mesa gallega”, acepción que, como lembra Teijeiro Fuentes, é “todavía hoy admitida por el *Diccionario de la Lengua Española*, con la que nos referimos figurada y familiarmente a «aquella [mesa] en que falta pan de trigo»” (1996: 215). A súa presenza literaria en obras como *Fiel desengaño contra la ociosidad y los juegos*<sup>77</sup> (1603) ou na cervantina *Ilustre Fregona*<sup>78</sup>, porén non se mostra transparente canto ao seu significado senón facendo referencia figurada a “un lance do xogo de naipes no que un xogador queda con todo o que hai na mesa, co

---

<sup>77</sup> Cfr. “era liberal de manos; entrábase en rueda de tahures con cuatro o seis reales prestados o de barato y a pocos lances hacía, como ellos dicen, mesa gallega, dejando a todos sin blanca, a la luna de Valencia, que en este sentido todo es uno” (Luque Faxardo 1603: fol. 195v).

<sup>78</sup> Cfr. “Llegó vna mano de echar todos el resto, y si vno no diera partido a otro, el hiziera mesa Gallega” (Cervantes Saavedra 1622: fol. 253v).

resto dos demais xogadores” (Chacón Calvar 2015). No entanto, e de acordo coa opinión de Caramés, a expresión castelá “hacer mesa gallega” contiña implicitamente unha connotación pexorativa sobre o pobo galego, conforme coa estampa dun pobo salvaxe e agreste cuxa pobreza e fame se presupoñían como un mal pouco menos que endémico (1993: 138):

a expresión [“hacer mesa gallega”] que agacha a opinión castelá sobre as condicións de vida galegas. A frase, que pasou a converterse en proverbial, quería amosa-lo vacío que quedaba na mesa do xogo despois de gañalo todo, o mesmo que unha pobre mesa galega.

En realidade, a relación entre a expresión castelá “hacer mesa gallega” e o pauperismo estereotípico atribuído ás xentes de Galiza xa fora exposta por Pensado, que lembraba o uso desta en *Flor de Varios Romances Nuevos parte*<sup>79</sup> (1593) concluíndo sobre a súa *interpretatio* que “la mesa gallega o de gallegos, en toda la Península, significaba una mesa vacía, paupérrima, sin lo más elemental” (1985: 120):

No hace falta ser muy agudo o malicioso para darse cuenta de que el adjetivo *gallega*, como era regular entonces y no ha acabado de serlo ahora, aún asociado a una *mesa*, no constituye un timbre de gloria, ni contribuye a magnificarla. Hay motivos para pensar que estamos ante un caso más de *gallego*, usado en el más despectivo de los sentidos. Recordemos la *coz gallega* o la *fe gallega*, que pese a ser cristianos viejos no nos honraba. También anda por esa época un *brazo gallego*, de sentido difícil de concretar, pero desde luego nada honorable. Por lo mismo, es de creer que una *mesa gallega* no será una mesa bien abastecida, presidencial, de ejecutivo o de simple chupatintas, sino algo peor, que deprecia el género, dejándolo en casi nada [...]. De esta mesa gallega, sin pan y sin nada que llevar a la boca, nace la expresión hacer mesa gallega; y era casi natural y lógico que viniese a la mente de todos el comparar la mesa de juego que se queda limpia y vacía, sin una blanca [...] sin nada, ni siquiera un poco de pan que llevar a la boca, igual que la mesa que el infortunio ponía delante de cualquier gallego.

En circulación na xeografía do centro-sur peninsular desde o século XVI, como advirte Chacón Calvar (2015), a expresión castelá “hacer mesa gallega” acabaría por se espallar ao longo das colonias americanas dominadas pola monarquía castelá/española, sendo unha voz viva aínda hoxe en día en Costa Rica. Antítese, por tanto, dunha mesa abundante como composta de alimentos luxosos e espléndidos, se callar tras este mesmo presuposto que facía da galega unha mesa misérrima e do galego un ser necesitado, se atope o “sarcasmo” ou “chiste” inherente á expresión española “la vergüenza del gallego”, para referirse ao derradeiro anaco de comida non inxerido –deliberadamente– nun prato, sendo xa aludida por Benito Vicetto na súa *Historia de Galicia* (1867: III, 137):

---

<sup>79</sup> Cfr. “A la dama le entró el basto / estando puesta a primera, / mas el hizo flux con todo / haziendo mesa Gallega” (Moncayo 1595: fol. 195r).

Aun hay otra condicion sobresaliente en el caracter moral del gallego, en la que nadie, ningun fisiólogo ni historiador se ha fijado: esa condicion brillante, altamente social, es su pudor varonil, su vergüenza, lo que aun hoy se llama la *vergüenza del gallego*. Estais en cualquier reunion gastronómica, hay un plato que gusta á todos, y queda algo, y á este residuo se llama la *vergüenza del gallego*; es decir, hay entre los que almuerzan, meriendan ó cenan un ser característico, al gallego; hay un alimento que place muchísimo á todo, pero hay quien, sofocando por temperamento ó educación, sus deseos en el fondo del alma, no quiere ser el último en satisfacer el materialismo *animal* de la vida; hay quien da pruebas de frugalidad; hay quien tiene vergüenza hasta en comer gulalmente. Y esto último, que hasta aqui ha pasado vulgarmente por un chiste –ó lo que es lo mismo por poesía de la fuerza bruta– pone en relieve una condición moral mas del gallego, que esculpe su carácter en el tiempo.

No entanto, para alén destas expresións –“la vergüenza del gallego” ou “hacer mesa gallega”– denotatorias dun estereotipo denigrante, tamén se colixe unha índole negativa na palabra *matagallegos*. Aínda presente no español coloquial de boa parte do Caribe, sexa como for, esta denominación que relacionaba aos galegos coa fame debeu manterse en séculos posteriores. Así o proba a xénese e uso, en español, da sinonimia entre “matagallegos” e o pan coñecido como “matahambre”, tal como indica Rodríguez Herrera (1959: II, 245):

Masa hecha de harina de trigo y residuos de pan o galletas, biscochos (sic) y otros desperdicios de panaderías, con algún azúcar moreno del que, bien mezclado y cocido al horno, resulta una especie de panetela correosa que consumen los pobres, porque se vende en bloques abultados por poco precio, como para apagar el hambre de los necesitados. Algunos le llaman «matagallegos».

Cando non directamente alusiva á fame, a atribución dunha alimentación escasa, rústica ou de escaso prestixio social foi outro dos tópicos máis celebrados e prolixos entre os literatos españois á hora de realzaren a pretendida pobreza dos galegos, quer como habitantes de Galiza, quer como inmigrantes. Esta sátira xa se observa a mediados do século XVI da man de Hurtado de Mendoza, que sinala burlescamente nas súas *Glosas al sermón de Aljubarrota* (ca. 1545), como o banquete nupcial propiamente galego apenas excedía a presenza de cebolas e allos (1890: 175):

Pero tornando á los portugueses, averiguado tengo, por mucho número de testigos, que cuanto al pelear, luego se rinden, salvo la armada que va y viene á la India, á la especiería, que ésta va á buen recaudo, y en las carabelas ellos no llevan sino sal y cal, y ollas y jarros, ajos y cebollas, que no es pequeña provisión, para las bodas que se hacen en Galicia, y á la vuelta traen madera; por lo cual, junto á Bivero, tomaron los franceses una carabela, y no hallando en ella sino ollas y jarros, pusieron á cada portugués una olla grande en la cabeza en lugar de casquete, y unas ristras de ajos por cabelleras, y con las ollas más pequeñas les tiraban á las cabezas, diciendo:—Mechants, portez bonne marchandise, corps de Dieu! — Que quiere decir: — Cuerpo de Dios con los portugueses marranos, traed buena mercadería!—Y aun con todo este

tratamiento, nunca Portugal se indignó contra Francia, diciendo que son sus hijos en armas, pues les ayudaron en las enemistades que tuvieron contra castellanos.

Para alén dunha pretendida carencia de produtos alimenticios –especialmente de “pan branco” ou de trigo–, tamén a estereotípica pobreza de Galiza e dos seus habitantes foi vencellada, decote, á imaxe do país como un territorio eminentemente agreste e crebado, onde a alimentación dos seus moradores se compoñía de “productos de primera necesidad que vienen a satisfacer las necesidades de sus moradores, ajenos a las exquisiteces que se aderezan en la Corte [madrileña]” (Teijeiro Fuentes 1996: 214). Así, as referencias a bacoriños, nabos, castañas, allos, xamóns ou sardiñas, entre outros, pasaron a conformar unha relevante parte da imaxe tópica da Galiza rural, considerada pobre, inxenua e allea á requintada vida urbana, *modus vivendi* de gran parte do público culto e semiculto que, en definitiva, constituía o destinatario e consumidor final de gran parte das obras que incorporaban esta desvirtuada concepción.

Baixo eses parámetros imaxinarios e rurais preséntase o retrato rústico –e xocoso– de Galiza na comedia tirsiana *La gallega Mari-Hernández*, onde o autor castelán pon en boca de Dominga os seus plans de futuro a través dun tan bucólico como xocoso *beatus ille* que afonda nos tópicos da Galiza rural:

Dom. Compraremos bacoriños  
que los gallegos son bravos,  
un prado en que sembrar nabos,  
diez cabras, y dos roziños.  
Cogeremos ya el centeno,  
ya la boroa, ya el millo,  
buen pan este, aunque amarillo  
sano el otro, aunque moreno.  
Gallinas, que con su gallo  
nos saquen cada año pollos,  
manteca de vaca en rollos,  
seys castaños, un carvallo.  
Vna bezerra, y un buey;  
Y los diez años passados,  
Podrà embidiarnos, casados,  
el Conde de Monterrey (Tirso de Molina 1627: fol. 212v).

Como recorda Caramés (1993: 186), a caracterización xeográfica de Galiza na literatura barroca española resultou convenientemente ambivalente. Así, a paisaxe galega aparece retratada baixo referencias feraces e evocadoras, convertida nun auténtico *locus amoenus*, digno custodio do sepulcro apostólico. Esta é a positiva visión que de Galiza se transmite, entre outras, na lopesca *La hermosura de Angélica* (1602), onde elementos como o Miño, o apóstolo

Santiago e a condición de *Finis Terrae* do reino galego constitúen referentes cargados de grandeza e ostentación (ap. Caramés Martínez 1993: 186):

La ribera del Miño deleitoso,  
que los peñascos de Galicia lava;  
a quien sigue El Padrón, que de precioso  
cuerpo del español Patrón se alaba,  
y a donde muere Apolo, el fin que cierra  
el paso al mar, haciendo fin la tierra.

Un ambiente enxebre e idealizado, por todo análogo ao que describiría Lope de Vega na súa comedia *Don Juan de Castro*, onde dun xeito burlesco se alternan a visión cabaleiresca de don Juan e a máis mundana e caricaturesca do criado Roberto, servíndose desta última o autor madrileño para descargar boa parte dos tópicos xocosos que, arredor do reino de Galiza e das súas xentes, circulaban na sociedade peninsular do primeiro terzo do século XVII (1624: fol. 154r):

Iu. A Dios España, a Dios Galicia amada.  
Ro. A Dios Galicia, hasta que buelta demos.  
Iu. A Dios Monforte, Sarria, Andrada y Lemos.  
Ro. A Dios Magostos de castaña assada.  
Iu. A Dios querida patria siempre amada.  
Ro. A Dios nabos, que ya no nos veremos.  
Iu. A Dios montañas de nobleza estremos.  
Ro. A Dios carnero y vaca regalada.

Con todo, a exaltación da Galiza campesiña, como un lugar romántico, inocente e enxebre, a xeito de Arcadia ibérica, acada verdadeiro protagonismo durante o período de mecenado de Pedro Fernández de Castro e Andrade (1560-1622). Nese sentido, tanto a tirsiana *La gallega Mari-Hernández*, escrita entre 1611 e 1612, como a lopesca *Don Juan de Castro*, datada entre 1597 e 1608, son obras de fondo eminentemente panexírico con que os seus respectivos creadores procuraron satisfacer ao VII conde de Lemos, denominado por Lope de Vega como o novo “Cid hispano” (véxase Caramés Martínez 1993: 193). No entanto, e a pesar de que ambos os dous literatos procuran modular a linguaxe referencial a Galiza, basculando entre os tópicos hilarantes –garantes de éxito entre o público peninsular non-galego– e o enxalzamento natural do reino, a imaxe deostada da Galiza ruda e agreste dará paso á idea dunha solaina nobre que atesoura os restos apostólicos, unha “patria siempre amada”, territorio matriz da Casa de Lemos e cuxa indiscutíbel cabeza non era outro que o propio Pedro Fernández de Castro e Andrade.

Certamente, a concepción de Galiza como *locus amoenus*, preferentemente presente en obras marcadas pola influencia do VII Conde de

Lemos, resulta tan circunstancial como oportunista<sup>80</sup>, a xulgar pola súa exigua presenza en autores non vinculados ao mecenado deste aristócrata galego. É nesas obras, onde a riqueza dunha Galiza exuberante e evocadora se manifesta sen prevencións, deixando agromar os prexuízos e a negatividade que envolvía a Galiza na sociedade castelá/española, un *locus terribilis* onde as gabanzas ceden paso ante o retrato dun país rústico, salvaxe, tosco e eminentemente pobre. Esta, reflíctese a través de diferentes alusións a animais moi presentes no mundo rural –nomeadamente mulas, vacas e bacoriños–, así como a alimentos de escaso prestixio social, caso das castañas, verzas e especialmente os nabos, converténdose en elementos de escarnio que, se cadra, xa se infiren na paremia compilada por Gonzalo Korreas no seu *Vokabulario*: “Galizia es la guerta i Ponferrada la puerta” (ca. 1627: 419).

A este respecto, sen dúbida será o xa afamado soneto atribuído a Luis de Góngora «Pálido sol en Cielo encapotado» o que exemplifique, como ningún outro, o uso destas alusións propias do mundo rural non estritamente galego cun ánimo denigratorio, referíndose unha e outra vez a estes elementos tópicos da alimentación galega: “búcaros pigmeos”, “nabos del Cayro”, “berzas gigantes” ou “pan de Guinéa” (*ap.* Cernadas de Castro 1778: I, 214):

Pálido sol en Cielo encapotado,  
Mozas rollizas de altos Coliseos,  
Tetas de vacas, piernas de correos,  
Suelo nunca barrido, ni regado:

Campo de abrojos todo matizado,  
Berzas gigantes, pulgas filisteos,  
Nabos de el Cayro, búcaros pigmeos,  
Trage tosco, y estilo mal limado;

Montes que llegan á la ardiente Esfera,  
Papas de millo en concas de madera:

Natas acedas, buches de pescados,  
pan de Guinéa, techos ahumados:

Candelas de resina con tericia,  
Este es, hermano, el Reyno de Galicia.

Un retrato rústico que no século XVIII debía manter plena vixencia, sendo recordado polo egrexio eclesiástico e polígrafo galego, Antonio Cernadas de Castro, cualificándoo de “retrato jocoso de Galicia, que desde Madrid enviaron de regalo al Sacris de Fruime”, a pesar de consideralo propio das “candongas y bufonadas” habituais entre nacións (*ap.* Cernadas de Castro 1778: I, 225):

<sup>80</sup> Xa Caramés Martínez advertía que “[o] mecenazgo do Conde de Lemos en escritores como Cervantes, Lope de Vega, Quevedo e o mesmo Góngora fan crer nas gabanzas non carentes dun comprensíbel interese” (1993: 169).

Odio inextinguible á Meco,  
pleytos, discordias y queexas,  
enjutos viejos y viejas,  
originales de Greco:  
verde col, y nabo seco,  
pan de mijo noche y día,  
buen jamon, buena pavía,  
pechos de extraña gordura,  
mucho Frayle, mucho Cura,  
y mucha moza bravía.

Amplamente contestada mediante unha prolixa glosa<sup>81</sup>, aínda sería o mesmo clérigo quen respondería a unha “redondilla” que o propio Cura de Fruíme atribúe a certa “dama madrileña”, mesturando o tópico da falsidade e aleivosía galega coas viandas vinculadas por antonomasia a Galiza, tales como os leitóns, sardiñas e capóns, sen que falte a reiterada alusión cómica aos “nabos” (*ap.* Cernadas de Castro 1778: I, 148):

No hay en Galicia lealtad,  
sí muy famosos lechones,  
nabos, sardinas, capones,  
pero lo más falsedad.

Máis de medio século despois, as mesmas alusións alimentarias de corte satírico semellan ter conservado toda a súa vixencia na mentalidade española, tal e como aínda se advirten nas costumistas *Escenas matritenses* de Ramón de Mesonero Romanos, onde o xornalista madrileño se refería aos famosos bacorellos galegos, auténtica icona desa Galiza rural concibida no imaxinario español como unha antítese do mundo urbano e refinado (1845: 472):

Parecióle primero, como la cosa mas natural, el regresar á su pais natal, donde compraria algunas tierras, prados y bacorriños [sic]; item mas, una moza garrida que sirvió tres años de doncella al cura de la parroquia, y que era la que le sujetaba el ánimo y hacia darle brincos el corazon.

Como xa vimos, algúns destes alimentos tiveron unha prolixa presenza na sátira que acompañou ao pauperismo, tales como o “pan negro” ou de centeo –“pan de Guinea” que chamaría, segundo parece, Góngora–, mais tamén a sardiña, como recordaría a paremia castelá “la sardina Galiziana, y el pescado de Yrlanda” recollida por Hernán Núñez de Toledo nos seus *Refranes o proverbios en romance* (1555: fol. 63r). Con todo, nin a sardiña nin os bacorellos galegos acadarían un papel tan prolífero na mentalidade española como foi o “nabo”, convertido no paradigma da gastronomía galega.

---

<sup>81</sup> Cfr. “El Meco monstruo fingido / fue; pero si cierto fue,/ no ha de ser aborrecido?/ él por allá concebido/ ha sido en pais mas seco,/ con que sea ó no embeleco,/ pues es de allá mas que acá,/ le deben tener allá/ odio inextinguible á Meco” (1778: I, 237).



Presente na gastronomía tradicional, tanto en Galiza como noutras zonas da Europa setentrional, o consumo habitual do nabo entre o campesiñado, así como uso atávico de certas variedades deste como planta forraxeira destinada ao gando, favoreceu que, a diferenza da dieta aristocrática, baseada maioritariamente en proteínas animais –carnes, en especial–, o consumo de hortalizas como o nabo comezara a se considerar incompatíbel coa dignidade señorial (Riera i Melis 2005: 210) e, xa que logo, como un elemento de descrédito social na mentalidade moderna. A teor desta conceptualización negativa do nabo e baixo o amparo do seu inveterado consumo en Galiza, as alusión xocosas a este convertéronse na literatura española –principalmente barroca– nun hilarante recurso na sátira antigalega, símbolo da pretendida “pobreza” material e moral do pobo galego, dun xeito moi semellante ao papel que a sociedade inglesa decimonónica concedeu á pataca como símbolo dun esfameado e misérrimo pobo irlandés (Borgstede 2011: 156):

Stereotypes of the Irish as potato-eaters were developed into harsh caricatures and became increasingly racist from the mid-1840s onwards. Making Irish rebels responsible for the misery caused by the famine, Daniel O’Connell was caricatured as a potato fungus, thus depicting Irish rebellion as a disease which led to the degeneration of Irish society.

No caso da literatura española antigalega, as referencias mordaces sobre o nabo e a súa asociación a Galiza xa se observan en composicións barrocas como «A Galicia», onde Góngora xa se refería ás “Berzas gigantes” e “nabos filisteos”, alusión que, como advirte Caramés, Quevedo lle afearía, non sen deixar de denigrar ao reino de Galiza, denominándoo “tierra de tocino y nabos” (1993: 175). Dun xeito semellante, tamén Tirso de Molina aludirá aos “nabos” e a súa vinculación con Galiza en *La gallega Mari-Hernández*, botando man, para alén deste, doutros atributos tópicos como herética presenza de bruxas no reino de Galiza (1627: fol. 222v):

Caldeira. Gigantes vienen a pares,  
y me dizen que esta tierra  
es tan fertil en dar bruxas  
como nabos, Dios me tenga  
de su mano, o de su pie.

Por outra banda, na obra de Lope de Vega as alusións ao nabo e a súa relación burlesca con Galiza constitúen un recurso case indisociábel, visíbel, entre outras, nas palabras do lacaio galego Calambre, cando en *Santa Casilda* este mostre a súa fachenda pola abundancia de nabos no país, incidindo ademais, na humorística imaxe creada arredor do extraordinario tamaño dos nabos galegos (1916: II, 575):

Rey. ¿Es fértil tu tierra?  
Calambre. Mucho,  
de nabos en cantidad  
que es una temeridad.  
Escucha y verás.  
Rey. Ya escucho.  
Calambre. En una heredad cogía  
mi padre siempre unos nabos  
que de grandes y de bravos  
fama en Galicia tenía;  
tanto que, si esto es costumbre,  
en casa, de ellos se hacían  
bancos, con que se podían  
sentar muy bien a la lumbre.  
Yo me acuerdo cierto día  
que con un hacha partí  
de un grande nabo que vi  
lo que un carro no traería.

A intrínseca relación entre Galiza e os nabos adquire un grao atemporal nas palabras Lope de Vega en *El mejor Alcalde el Rey*, para quen a antigüidade se liga á presenza –ou non– de nabos en Galiza: “y tuvo un sobrino tuerto,/ el primero que sembró/ nabos en Galicia” (ap. Caramés Martínez 1993: 191). Nun ton máis ofensivo utilizaría Lope de Vega este recurso en *La burgalesa de Lerma* (1613), apelando á “Gallega rollica como un navo” (1618: fol. 260v). Un símil que tampouco pasa inadvertido para os homes de Galiza, tal e como se colixe da descrición que o madrileño dedica ao lacaio Tomé en *Lo que pasa en una tarde*, cualificándoo como “nabo de su tierra”, ao tempo que consideraba ao reino de Galiza unha terra “fertil de ydalgos y nabos” (1617: fol. 9r-10v). Na segunda metade do século XVII, tamén Amaro Rodríguez utilizaría este recurso nos *Sermones* para se burlar do carácter herético atribuído aos galegos, identificando na obsesión polos nabos como unha das causas deste (1869: 15-16):

El Santo no hacía mas que predicar, y los gallegos jugar: el Santo enseñarles, y los gallegos hechos unos bausanés: el Santo dar voces, y los gallegos coger nabos: y así lo que por un oído les entraba por otro les salía, y no aprendían á alabar á Dios como lo hacía mi Padre y Patron Santiago.

Entre outras plumas da Idade Moderna, sería Diego de Torres Villarroel quen no século XVIII continúe a esteira da literatura áurea ao incorporar á súa sátira antigalega o tópico cómico e mordaz sobre os nabos de Galiza a través de numerosos e diversos parónimos ligados a esta hortaliza (Nava del Rey, Nabuco, Navarra, Nabatea etc.) (1752: 71-72):

Gente gallarda por tierra,  
como invencible por agua,  
pues Gallegos han vencido  
tantas Navales batallas.

De aquí partiò, según dicen,  
Naval Carmelo à Samaria,  
y aquí, según ellos cuentan,  
soñó Nabuco su estatua.

La Nava del Rei, es hija  
de esta Zepa, y esta Parra,  
y ella produjo dos gentes,  
la Nabatèa y Navarra.

De Nabot aquella viña,  
por Jezabèl vendimiada,  
de aquí procedió y de allí  
volvió para Ribadabia.

De el humor de sus peñascos  
Nabalagamella mana,  
y del viento de sus tripas  
Nabamorcuende dispara.

Duermen mixtos en un lecho  
Hombre, Castrón, Muger, Cabra;  
la muger junto al Berraco,  
junto al Hombre, la Berraca.

Nos refráns casteláns o nabo tamén se presenta como un elemento consubstancial aos galegos, aos que se lles presupuña, como sinala Caramés (1993: 104), unha pobre alimentación baseada en touciño, nabos e viño, tal e como se manifesta nunha das paremias recollidas por Korreas no seu *Vocabulario de Rrefranes* (ca. 1627: 397):

- Dios te salve, Mendo.
- Non poso ke esto komiendo.
- Akí traio una kalabaziña de viño, i un pokiño de toziño.
- Entraí en boas horas, ke no vos vía con el fumo de los nabos.

Malia seren, en boa medida, responsábeis da popularización deste tipo de referencias ao “nabo” como elemento idiosincrático da dieta galega, o certo é que as alusións aos “nabos de Galicia” ou “nabos gallegos” –denominación aínda vixente no español do século XX–, xa se documentan na literatura cincocentista. En *El Pelegrino curioso* (ca. 1577), o valenciano Bartholomé de Villalba y Estaña falaba dos nabos galegos como “los más estraños del mundo” debido ao seu tamaño (1886: 441):

el Pelegrino vio nabo que dos hombres juntos tuvieran mucho que hazer para abarcarlo. Deellos se hazen asientos para cabe el fuego, porque sonen extremo gruesos y al mismo tiempo de buen gusto.

Lonxe de comportar unha experiencia persoal, o certo é que esta anécdota xa debía gozar de certa circulación na altura, tal e como o testemuña, catro décadas antes, o bacharel Olea en 1536: “hay en Lugo y en su obispado nabos tan

grandes que se sientan al fuego en ellos“ (ap. Alonso Montero 1974: 228). Outrosí, documéntao Martín Fernández de Enciso, quen en 1519 xa aludía ao extraordinario tamaño dos nabos cultivados en Galiza, recordando na súa *Suma de geografía*, se ben dun xeito moi impreciso, o feito de que nas “riberas d’este río [Miño] está la cibdad de Lugo, a do ay nabos tan grandes que pesa uno cincuenta libras” (ap. Pensado 1985: 336). Mesmo un século antes (ca. 1450), no seu *Libro de çetrería*, Evangelista consideraba aos azores galegos especialmente “pedorros” por canto inxerían nabos e castañas (ap. Paz y Meliá 1877: I, 232):

Los açores son vnas aues muy fermosas sy las ay en las aues, avnque los de Castilla son muy malos y perversos, espeçial los de galisia que son muy pedorros: aslos de guardar delas castañas y nabos que son ventosos y avn de darles a comer muy pocos menbrillos por que son malos para esta dolencia

Unha testemuña que, se callar, manteña unha estreita relación coa paremia, tamén catrocentista, “Ayunas gallego a pesar de o demo”, interpretada, con escaso fundamento, polo humanista Francisco Fernández de Córdoba (1541) como unha alusión á maldade dos galegos<sup>82</sup>. Sexa como for, este tipo de referencias non semellan responder apenas a un signo de etnocentrismo cultural, mais tamén a unha expresa vontade de escarnio, presente practicamente en toda sátira antigalega. Nisto incidía Antonio José de Mendoza Caamaño y Sotomayor (1667-1746), entón marqués de Vilagarcía, nunha carta que este remitía ao conde de Puñonrostro sobre as brincadeiras inspiradas nesta temática: “Bien parecez hijo de padre en continuar la guerra que me hacía con los nabos de ese País” (ap. Cid Martínez 2003: 1196).

Verbo da xénese deste atributo, para autores como Mayoral, a pobreza que envolve a figura literaria e estereotípica do “gallego” na sociedade centro-sur peninsular da Idade Moderna tiña as súas raíces na “imagen que le proporciona el [gallego] que trabaja fuera de su tierra: un ser socialmente inferior, que desempeña oficios duros y vive pobremente” (1974: 256). Unha tese que tamén sería sostida por Pensado á hora de tratar a orixe da figura galega nos vilancicos casteláns, lembrando que durante boa parte dos séculos XVI e XVII “el pastor ya no es lo más bajo de la escala social, hay otra clase social más baja en las ciudades peninsulares: la de los *gallegos emigrados*” (Pensado 1985: 286). A este respecto, Caramés tamén incidiría neste aspecto socioeconómico, facéndoo responsábel da creación deste tipo de personaxes marxinais, baseados, en opinión deste autor, na “impresión que lles causaban os galegos espallados por Castela, exercendo os oficios máis humildes e procedentes, loxicamente, das capas máis baixas da escala social” (1993: 15). En realidade, a idea xa fora exposta por Herrero ao tratar a imaxe mísera que envolve aos personaxes galegos na literatura española do

---

<sup>82</sup> *Ayunas gallego a pesar de o demo*. El malo con mal se haze bueno (ap. Bizarri 2001: 161).

século XVII, pois, sinalaba o autor, este retrato nacía da imaxe castelá/española do “galego” como un inmigrante, *per se*, de baixa clase social

La servidumbre toda de Madrid se alimentaba de Galicia. Un ejército de lacayos, esportilleros, aguadores, ganapanes y fregonas trasponía anualmente la Cruz del Ferro y desembocaba en la Corte (Herero García 1966 [1928]: 202).

Con certeza resulta innegábel o feito de as fontes documentais comezar a constatar –con especial intensidade desde o reinado de Filipe II de Habsburgo (1556-1598)– unha presenza crecente de galegos en diferentes puntos da xeografía centropeninsular, non só na meseta norte, como demostran, entre outras, as fontes hospitalarias de Medina del Campo ou Palencia (Fernández Cortizo 2012: 81-82), mais tamén na meseta sur, en lugares como Talavera de la Reina e moi especialmente Madrid, tras se converter esta na corte dos Habsburgo casteláns desde 1561<sup>83</sup>.

Consecuencia das calamitosas décadas que entre 1560 e 1590 se sucederon en Galiza, cando alternan no reino anos de malas colleitas (1563, 1573, 1575, 1583, 1586) e brotes epidémicos diversos (1567-70, 1576-79 e 1598-99) (cfr. Martínez Rodríguez 1998: 452), a conformación dunha corrente migratoria –na súa maioría antigos labregos e labregas– tamén obedeceu a proxectos políticos ao servizo dos intereses da Coroa. Entre eles, sen dúbida, merece unha especial mención o etnocidio granadino que, ideado durante o reinado de Filipe II (Barrios Aguilera 1997: 592), consistiu na deportación dos “mouriscos” desde as Alpujarras a outros territorios peninsulares, así como no intento –fallido– de substituír a estes por poboación norpeninsular, a fin de acabar coas sucesivas insurreccións do reino de Granada, territorio dominado pola monarquía castelá desde 1492, a raíz da conquista-cruzada emprendida polos Reis Católicos.

Para satisfacer esta empresa, as autoridades castelás –dirixidas polo licenciado Murga– recrutarían, só no bispado de Ourense, a 5.689 persoas (Cabeza Quiles 2016: 67-69) que serían enviadas ao reino de Granada nun fatigoso desprazamento que suporía a morte de boa parte do continxente. Estímase que do cómputo inicial, o número de galegos que finalmente se asentou nas Alpujarras non superou o de 200 individuos, motivo polo que Pensado denominaría a este como o primeiro exilio sen regreso do pobo galego (1985: 248). En 1573 comezaron a ser notorias as carencias materiais destes colonos –moitos deles forzosos (Cabeza Quiles 2016: 69)– e milleiros deles xa enfermaran en 1575. É posíbel que, tras este fallido experimento político, cobren sentido, en gran medida, as palabras de Luis Hurtado de Toledo no seu *Memorial de algunas*

---

<sup>83</sup> Exceptuando o *lapsus* temporal do período valisoletano (1601-1606).

*cosas memorables que tiene la imperial ciudad de Toledo* (1576) ao se referir á presenza no centro-sur peninsular destes grupos deportados e desprazados, así como do seu empobrecemento (*ap.* Chacón Calvar 2015):

agora hallamos mucha más cantidad e habitantes, así por la sanidad de la tierra como por aver venido tanta cantidad de moriscos, gallegos y asturianos [...] [los hospitales] los que heran dormitorio de pasajeros y peregrinos aun también son habitados al presente de gente enferma y esto lo causan moriscos y gallegos y asturianos que an traydo a esta ciudad tanta pobreza y enfermedades quanta en este año darán testimonio nuestros cimiterios.

Para alén do uso de galegos neste tipo de empresas ou proxectos de colonización –Cabeza Quiles (2016: 71) lembra tamén casos como o de Serra Morena (1770), Patagonia (1778) ou a “Expedición Balmis” (1803)–, o certo é que, polo xeral, as vagas migratorias que, con especial intensidade desde a segunda metade do século XVI, levaron a numerosos labregos e labregas galegos á meseta e o sur peninsular obedeceron a motivos económicos e nomeadamente laborais.

A pesar de gran parte desa masa migratoria protagonizar no campo castelán ocupacións puramente estacionais, tales como a seitura e a vendima, a estadía dos inmigrantes galegos sería máis duradeira nos contextos urbanos, nomeadamente en Madrid, vila onde a comunidade galega chegaría a ser en 1665 a “primera comunidad foránea”, constituíndo o 22,1% dos forasteiros (Carbajo Isla 1987: 115-125). Unha porcentaxe que, a pesar de se reducir en anos posteriores –un 16,1 % en 1694– aínda constituía en 1850 un 10,4% dos forasteiros na capital mesetaria. Neste contexto, boa parte da identificación dos galegos como miserábeis inmigrantes dedicados a labores domésticos descansaba no feito, obxectivo, de boa parte da numerosa comunidade galega en Madrid situarse, xunto cos asturianos, nas capas sociais máis desfavorecidas economicamente. Así o lembra Carbajo Isla ao subliñar como a “población ocupada en servicios (escuderos, criados y oficios domésticos), tan numerosa en el Madrid de los Austrias, se nutría, sobre todo, de gallegos y asturianos” (1985: 94).

En efecto, os traballos en que estes se empregaban en Castela, Andalucía e Portugal foron, as máis das veces, de escasa cualificación, unha realidade recollida, entre outros, polos relatos odepóricos de numerosos viaxeiros, tales como Laborde, que lembra a sorte da comunidade galega en certas zonas da xeografía ibérica (1808: 218):

Les Galiciens, ainsi que les Asturiens, fournissent un grand nombre de domestiques à Madrid et autres villes importantes de l’Espagne ; on les préfère à cause de leur fidélité et de leur obéissance ; ils sont discrets et d’une honnêteté à toute épreuve. En Andalousie, à Madrid, etc. à Lisbonne même, ce sont les Galiciens qui servent de portefaix et de porteurs d’eau.

No mesmo sentido pronunciáronse outras voces, tales como o estadounidense George Ticknor, que aínda en 1818 tiña a impresión de que “Galicia proporciona aguadores a todo Madrid” (2012: 105), motivo sobre o que, en opinión de Neira de Mosquera, descansaba o feito de que “para Castilla, el aguador totalizaba el carácter de esta provincia [Galiza]” (1851: 60). Aínda en 1894, o escritor franco-venezolano, Luis Bonafoux Quintero, lembraba en *La tierra gallega*, o feito de que “para buena parte de las gentes madrileñas, todo gallego tiene que ser aguador” (1894: 301). Esta realidade social, baseada no contacto directo entre a comunidade galega e a poboación centro-sur peninsular podería considerarse a responsábel da deformada visión que os últimos mantiñan dos primeiros. Deste xeito, a imaxe do “gallego” –e da “gallega”– como un precario inmigrante dedicado a oficios de escasa ou nula cualificación serviu, sen dúbida, de base para a creación nos ambientes cultos do personaxe do “lacayo gallego” e da “ama gallega” mais tamén nos máis populares, onde se crea toda unha paremioloxía arredor deste.

Mais, para alén daqueles inmigrantes dedicados maioritariamente ao servizo doméstico, non resulta obviábel que a diáspora galega en Castela tamén estivo nutrida, en menor medida, de aristócratas, funcionarios e eclesiásticos, así como de traballadores especializados que, como sinala Carbajo Isla, “abarcaban una gama más variada de oficios (herrerros, tejedores, albañiles, [...] tratantes, tenderos y taberneros” (1985: 96). Con todo, esta gran heteroxeneidade social, visíbel e coñecida de primeira man pola maioría dos escritores españois modernos –repárese na coitada exclusión dos nobres galegos na afrenta literaria–, non semella ter incidido nun cuestionamento do estereotipo nin no seu rexeitamento e/ou desuso. Neste sentido, semella que a sátira antigalega fose inspirada, intencionadamente, non tanto sobre o estereotipo máis común como sobre o máis marxinal, chegando mesmo a negar a galeguidade das máis senlleiras e influentes familias da aristocracia galega coa finalidade de presentar ao “gallego” –o habitante de Galiza– como un ser conxenitamente miserábel, desprovisto de todo poder e/ou prestixio social, tal e como manifestaba a mediados do século XVII o autor do *Tordo Vizcayno* (1870: 23-24):

Qué Aquiles arruinaron campos hostiles? Qué Sansones fueron freno, azote de la furia y ambicion sarracena? No fueron gallegos naturales, introducidos, si, en Galicia por la industria de D. Alonso Primero conque su origen es superior á la esfera del ánimo gallego, ni tiene Galicia que jactar las proezas de estos que no son sus hijos, sino sus señores, aquellas familias inmortales de los Ossorios, Castros, Moscosos, Figueroas, Sotomayores, Sarmientos, Andrades, Cabrerías, Acebedos, Fonsecaas, Ulloas, Jaboadas [Taboadas], Quirogas, Valcarceles, con otras muchas: no so partos originales de esta region, aunque tendan posesiones en ella, ni á sus solares se les debe dar tan humilde principio, que fuera deslustrar tanta grandeza con cunas pajizas y alimento de centeno.

Será, por tanto, a través das capas socialmente máis desfavorecidas da inmigración galega sobre as que se constrúa a icona estereotípica que atribúa á poboación galega un carácter mísero, permitindo aos grupos dominantes xustificar a estigmatización social da diáspora, así como a asimetría de poder. É neste escenario onde cobran un certo realismo consideracións como a británico Gardner Wilkinson ao comparar a situación dos galegos en Lisboa coa dos nubios en Exipto (1843: II, 305):

About twenty years ago, and even before that time, the Nubians were very generally employed in places of trust, about the houses of the rich, like the Gallegos in Lisbon; they were always engaged as porters, and the name of “Berberee” answered to “Le Suisse” in a Parisian mansion.

Para numerosos autores da Idade Moderna, como tamén da Contemporánea, esta visión estereotípica do inmigrante galego –retratado como un individuo mísero dedicado, ás máis das veces, a oficios “viles e inmundos” (ap. Pensado 1985: 334)– nacía, en boa medida, da presunción que vía en Galiza un país paupérrimo. Unha xustificación lóxica que explicaba a chegada deste continxente humano a diferentes puntos da xeografía peninsular, resultando visíbel a finais do século XVI, en obras como *Discursos del amparo de los legítimos pobres* de Cristóbal Pérez de Herrera, onde o salmantino se refiría ás terras norpeninsulares como “mas pobres ñ las de por aca”, ao comparalas cos territorios ao sur da Serra de Guadarrama (1598: fol. 53v):

Fuera de ñ es muy cierto, ñ la mayor parte destes que andã en este abito, son de buena gente y limpia, por ser los mas Mõtañeses, Asturianos, Gallegos, Nauarros, y algunos de otras tierras debiles, ñ son mas pobres ñ las de por aca, y vienense de sus padres, y otros cõ ellos, à buscar las más ricas y descansadas, ñ enseñandose a mendigar, se quedã con este oficio.

Case douscentos anos máis tarde da redacción de *Discursos del amparo*, esta mesma analoxía semellaba por todo vixente no pensamento común dos habitantes do centro peninsular, tal e como recordaba o ilustrado asturiano Gaspar Melchor de Jovellanos ao censurar a estendida idea dunha Galiza –e Asturias– pobres *per natura* no seu *Discurso sobre la necesidad de cultivar en el Principado el estudio de las ciencias naturales* (1782):

Usted oirá decir muchas veces que Asturias y las provincias sus confinantes son unos países miserables o infelices que tienen que arrojar de sí a sus hijos porque no pueden alimentarlos, y de aquí viene que se halle en otras provincias tanto número de asturianos, gallegos y montañeses ocupados en los más viles oficios y ministerios (ap. Alonso Montero 1974: 340).

Apenas uns anos despois, a mesma idea que identificaba na pobreza da terra as causas do fenómeno migratorio era descrita e compartida por José Cadalso, quen nas súas *Cartas marruecas* (1789) ligaba o feito de os galegos se



esparexeren “por toda España a emprender los trabajos más duros” a causa da “pobreza de su tierra”. Un xuízo que o escritor gaditano tamén estendería aos habitantes de “Asturias y Montañas”, pois “su población, demasiada para la miseria y estrechez de la tierra, hace que un número considerable de ellos se emplee continuamente en Madrid en la librea, que es la clase inferior de criados” (Cadalso 1796: 70). Facéndose eco desta idea vixente na sociedade peninsular de entón, en 1809, o francés Alexandre de Laborde, había expresar as súas discrepancias respecto o criterio de autores como Casaldo, identificando ao desigual reparto da terra como o verdadeiro responsábel do fenómeno migratorio galego (*ap.* Alonso Montero 1974: 182):

La causa de esta emigración no es la extrema pobreza del país, como algunos viajeros han escrito, ni la falta de aplicación de sus naturales a la agricultura, constando que apenas se cultiva una sexta parte del reino, sino porque, como casi todo el terreno está en pocas manos, quedan sumergidos en la miseria viviendo muchos con borona y berzas.

Unha mesma idea que se transmitira a Arxentina e a boa parte do continente americano –especialmente naqueles territorios ligados a dominio colonial español– onde, de igual xeito, a elevada afluencia de inmigrantes galegos semella ter inducido de novo a creación dunha imaxe oprobiosa de Galiza, tal e como censuraba Manuel Barros en 1875 (*ap.* Núñez Seixas 2002: 194):

una región estéril, ingrata al trabajo del hombre, envuelta en una atmósfera de muerte y habitada por mendigos que sólo emigrando pueden evadirse de las aceradas garras del hombre.

Esta conceptualización dunha Galiza cuxo empobrecemento e esterilidade natural obrigaba ao exilio aos seus habitantes, tampouco semellaba desterrada na España da primeira metade do século XX a xulgar polas verbas de Azorín (1929):

De Galicia, entre otras cosas, escribe el autor: «Galicia, muy montañosa y cubierta de bosques, es pobre; por esta causa suministra un fuerte contingente de emigración que se dirige, ya hacia el interior de España, ya hacia América latina» [...] De lo gastado por el tiempo no hablemos; no creo que los buenos moradores de Galicia se hallen usados, raídos, deslustrados por el uso a lo largo de los siglos. Y, en cuanto a grosería y a no pulideza; si no hay en toda España gente más fina, más sutil de inteligencia, más penetrante y rápida que la galiciana (*ap.* Alonso Montero 1974: 54).

Identificada no ideario estereotípico peninsular como unha “tierra donde se daba naturalmente el lacayo” (Herrero García 1966 [1928]: 203), a visión paupérrima de Galiza constitúe un tópico fundamental do estereotipo antigalego. A este respecto, a obra de Francisco Narváez de Velilla, *Diálogo intitulado el Capón* (ca. 1597), se callar sexa unhas das primeiras pezas literarias onde se presente a tentativa de ligar, con certa coherencia, o fenómeno migratorio galego e a estereotípica pobreza atribuída a Galiza. Así se observa por exemplo na

burlesca sentenza que o personaxe do Capitán dedica a un mozo galego recién chegado a terras castelás –“aunque no lo merecéis, tomad ese real de a cuatro con que tenéis para haçer un mayorazgo en Galicia” (1993: 114)– con cuxa referencia Narváez de Velilla procuraba espertar o riso do lector, coñecedor en calquera caso, desta tan cómica como deostada imaxe da sociedade galega.

Similar visión dun país onde mesmo os fidalgos –grupo privilexiado e relativamente numeroso se o compararmos con outras territorios ibéricos– andaban en “pernil”, tamén sería utilizada por Francisco de Quevedo no seu coñecido romance «Censura costumbres, y las propiedades de algunas Naciones», onde o autor madrileño recolle “todas las caracterizaciones tópicas” de Galiza como unha “tierra pobre y de escasa producción por vasallo”, á vez que un “país minifundista y de múltiples y mal avenidos propietarios” (Fernández Mosquera 2009: 273):

Pero yà estoy antojado  
De irme a Galicia a vivir,  
Por emplear en Lugares  
Catorze maravedis. [...]

En donde quatro vasallos  
Valen un maravedi,  
Y es ajuar de Titulado  
Sardesco, Choça y Mastin;

En donde, como el Tocino,  
Anda el Hidalgo en pernil;  
Ellos cargados de Barba,  
Ellas tomadas de Orin.

Region copiosa de Pueblos,  
Pues en medio celemín  
Parten terminos un Grajo,  
Dos Señores, y una vid (Quevedo 1670a: 416).

Esta caricatura foi compartida por Agustín Moreto na súa comedia *San Franco de Sena* (1652), ao se referir, a través do personaxe de Lucrecia, á condición rústica, pobre e miserábel que se presupuña aos habitantes do reino de Galiza (1652: fol. 134v):

Allà en España, en Galicia,  
dizen que se pone a vn tiempo  
vna muger con vn bruto,  
para harar: y siendo cierto,  
sí a este me vniessen, pudieran  
sospechar con el exemplo,  
que era para harar el yugo,  
mas que para casamiento.

Porén, debido talvez á súa naturalidade e vocación puramente expositiva, un dos testemuños que con maior claridade reflicte até que punto era asumida no século XVI a “pobreza” como o atributo asociado por antonomasia ao reino de Galiza sexa o parecer expresado polo castelán Diego Galán Escobar (ca. 1589-1648) no seu autobiográfico *Cautiverio i trabajos de Diego Galan*, considerando os arredores do lugar de Vetjipe, na costa do mar Negro, como un “lugar miserable y pobre, como lo es casi toda aquella tierra de la Bulgaria, que es muy semejante a la parte que de España comúnmente se llama Galicia“ (*ap.* Herrero García 1966 [1928]: 215).

Inducidas –ou non– pola lenda antigalega, denominación utilizada por Placer (1949)<sup>84</sup>, Taboada Chivite (1955: 105) e Losada Castro (1984)<sup>85</sup>, entre outros, o certo é que tras o silencio dos viaxeiros que visitan o reino de Galiza na segunda metade do século XV, tales como Jaroslav Lev<sup>86</sup> ou Hieronymus Münzer<sup>87</sup>, as referencias á “pobreza” comezan a abrirse paso nos relatos odepóricos seiscentistas. Entre eles atópanse percepcións como a do valenciano Bartholomé de Villalba y Estaña, que en *El Pelegrino curioso* (ca. 1577) cualificaba aos galegos como “gente pobre” (1886: 424) dun xeito moi similar á conclusión expresada polo sacerdote romano Giovanni Battista Confalonieri, cando este sentenciaba en 1594 que “en general, los gallegos son gente muy pobre” (*ap.* Alonso Montero 1974: 106).

A pesar dos prexuízos<sup>88</sup> e paradoxos<sup>89</sup> que envolven boa parte do relato destes dous viaxeiros, e sen desprezar a influencia que o contexto circunstancial –década de malas colleitas e pragas– puido ter exercido no xuízo destes dous viaxeiros mediterráneos, o certo é que as condicións míseras da poboación galega adquiren certa regularidade nas descrições de Galiza ao longo das plumas extrapeninsulares modernas. Mostra disto será a sucesión testemuños documentais que incidirán nesta mesma idea, tales como os de Jacob Sobieski (1611), que describe a Galiza como un reino “pobre, deserto, montañoso e agreste” (*ap.* García Mercadal 1999: III, 181); Guillaume de Manier (1726), que consideraba a Galiza como a “provincia más pobre de toda España” (*ap.* García Mercadal 1999: IV, 733); ou George Borrow (1837), para quen Galiza era “un país

<sup>84</sup> “¿Existe el antigalleguismo? Sí; y la leyenda antigalleguista arranca de últimos del siglo XVI, cuando escritores desaprensivos hicieron del tipo gallego un tópico literario” (Placer 1949: 426).

<sup>85</sup> No caso de Losada Castro, o autor denomina a esta como “leyenda negra antigallega” (1984: 266)

<sup>86</sup> Véxase García Mercadal (1999: I, 243-286).

<sup>87</sup> Véxase García Mercadal (1999: I, 305-390).

<sup>88</sup> Dicía en 1594 Giovanni Battista Confalonieri que as galegas “van por el campo descalzas; y, con poca vergüenza, no sólo van descalzas, sino también con las sayas levantadas” (*ap.* Alonso Montero 1974: 254).

<sup>89</sup> Non é infrecuente atopar certas contradicións entre as impresións de Villalba y Estaña, referíndose a Galiza quer como “tierra áspera y fragosa”, quer como “fértil término” (1886: I, 440 e 441).

que por su naturaleza es el más rico y abundante de toda España. Ciertamente que la generalidad de los habitantes están en la miseria” (ap. Alonso Montero 1974: 109). Aínda no século XX, non faltaron plumas eruditas que insistiron na mesma idea, caso de José Ortega y Gasset quen en *La España invertebrada* (1922) definía a Galiza como unha “tierra pobre, habitada por almas rendidas, suspicaces y sin confianza en sí mismas” (ap. Alonso Montero 1974: 21).

Malia que boa parte dos viaxeiros peninsulares e extrapeninsulares compartiron a visión dun territorio sumido na pobreza, tampouco faltaron xuízos que contrastaron fortemente con este punto de vista. A este respecto, talvez unha das descrições que máis diverxeron da común opinión que merecía Galiza no século XVII, especialmente no ideario peninsular, sexa a do político e xeógrafo portugués Rodrigo Mendes Silva, cuxo mellor coñecemento do país reflicte un xuízo máis obxectivo sobre o territorio e recursos do reino de Galiza (1645: fol. 223v):

Territorio razonable de pan, mijo, vino, frutas, legümbres, caças, aues, ganados, mulas, machos, quartagos, regalada pesqueria, q̃ fresca, y salada prouee varias regiones; cogiendo algunas ballenas, de quíe sacan innumerables azeites; adobando cecina, cõducida a Francia. Rieganle diuersos rios no menos vtiles en barbos, truchas, anguillas, bermellõ; lindas fuẽtes y cinco salutiferos baños. Clima algo destemplado por frios, mas reparado con abundante leña, y carbõ en fragosas montañas; dõde cortan maderage, para fábricas de naues, produciẽdo minerales de estaño, hierro, plata, oro (de q̃ tributaua a Roma cada año 20 libras) finas piedras turquesas, cristales, y marmoles, copia de lino, labrãdo mucho liẽço.

Así e todo, Mendes Silva, non sería o primeiro en se referir á riqueza natural do reino, sendo esta xa enunciada polo licenciado Molina na súa pseudoapoloxética *Descripción del reyno de Galizia* (1550) ao subliñar que Galiza era unha neta exportadora de materias, e aínda, décadas atrás, por Martín Fernández de Enciso na súa *Suma de geographia* (1519), para quen, se ben, “Galizia es tierra de muchas mōtañas”, esta é ben “abastada de pã y carne”, habendo “muchos ganados et a[n]i[m]alias siluestres”, para alén das referencias á madeira e aos “muchos vinos y muy buenos” do reino (1530: fol. XXVIr).

En realidade, en termos xerais, a través da maior parte de relatos de viaxeiros e xeógrafos resulta posíbel observar unha forte dicotomía entre as descrições dun país de gran riqueza natural e as míseras condicións de vida padecidas polos seus habitantes. Unha contradición que se fai implícita, mesmo en relatos tan nomeadamente antigalegos como o de Bartholomé Villalba y Estaña (1577), quen a pesar de considerar Galiza non só como unha “tierra muy abundosa de carnes y de todo genero de aves”, así como “abundante de pescados” e “fructas campestres de todo genero, gran fertilidad de aguas y muy buenas”, non

deixaba de xulgala como unha “tierra áspera y fragosa” onde os seus habitantes viven pobrementemente (1886: 440-441).

Con todo, e para alén de discursos, quer aldraxantes, quer panexíricos, tamén desde a propia Galiza as elites culturais modernas denunciaron o desequilibrio persistente entre a riqueza natural do país e as precarias condicións de vida de gran parte da poboación. Así o expresaba o xesuíta galego Juan Álvarez Sotelo (1648-1712), decidido a expor o que consideraba as “causas de la pobreza de Galicia”, un país que para alén de estar provisto de excepcionais recursos naturais (campos fértiles, ríos e mares) tamén estaba habitada por xente “laboriosa, [e] grandemente sufridora de trabajos e inclemencias [...] y muy hábil para granjear” e cuxo único pecado imputábel é “estimar menos las cosas de su patria que las extranjeras, con ser éstas ordinariamente mucho inferiores” (*ap.* Eiras Roel 2004: 43). Deste xeito, de acordo con Álvarez Sotelo, a pobreza de Galiza alicerzábase sobre catro causas de extraordinario alcance, entre as que se atopaban “los muchos tributos que paga a S. M.”; “los gastos que añaden los arrendadores y las inicuas extorsiones”; “las inmuerables rentas que de todas cosas pagan a Monasterios e Iglesias, a Señores y Príncipes”; e aínda “la cuarta y más grave de todas”, a tiranía dunha potencia foránea que a poboación galega sufría desde que os Reis Católicos sometesen militarmente o reino a finais do século XV (*ap.* Eiras Roel 2004: 48-49):

estar Galicia desde los años mil quinientos gobernada y tiranizada, así en lo espiritual como en lo temporal por extraños, de los que trae la mala ventura de este Reino, a uno con nombre de militares, a otros con título de ministros de justicia, a otros con administraciones de rentas del Rey y de Príncipes, y a otros de servicio de obispos y abades, monacales y de otras personas principales, los que recogen inmensos tesoros de los trabajos y sudores de los gallegos y enriquecen con ellos á sus deudos y parientes quedando Galicia exhausta y aniquilada.

Unha liña vindicativa que, como lembra Barreiro Barreiro (2008: 108), se enmarca dentro de “la [primeira] fase apologetica de defensa de Galicia y de los gallegos” emprendida por Diego Sarmiento de Acuña<sup>90</sup>, Vasco de Aponte, Sarrario de Molina, Pedro Fernández de Castro –VII Conde de Lemos– e Trillo Figueroa entre outros. Pertencentes a unha segunda vaga apologetica, ilustrados galegos como Benito Jerónimo Feijoo e frei Martín Sarmiento tamén habían

---

<sup>90</sup> “además de que esta cabeza conquistadora y matriz es gobernada en lo espiritual y temporal por forasteros que lleban sus thesoros, sus trabajos y su sodor y henrriquesen las otras tierras donde son naturales. Hasta las abadías de los monasterios, que la deuoción, religión y grandeza de los caualleros gallegos fundaron y dotaron tan espléndidamente como se uee en las órdenes de san Benito y san Bernardo y otros. Todo esto y los obispados, dignidades, audiencias, corregimientos, comisiones y las administraciones de las rentas reales lo poseen y gozan forasteros, y los naturales están llenos de ualor, de noblesa y de sangre tan pura y limpia, siendo feudatarios de las naciones y reinos que an conquistado por su modestia y encogimiento en el pretender tan anejo y proprio al ualor y bondad” (*ap.* Manso Porto 1996: 187).

incidir na idea dunha discordancia entre a exuberancia natural do reino e a miseria dos labregos galegos, a quen Sarmiento cualificaría en 1748 de “*pobres infelices que son esclavos de todos y de la tierra*” (*ap.* Gómez Mariñas 1997: I, 263). Este mesmo matiz tamén se presentará en escritos como o de Antonio Cernadas de Castro, quen nun soneto dedicado a un “castellano” acepta o verso “Reino infeliz, país desventurado” non sen dirixir unha filípica ás elites e funcionariado foráneos, culpándoos da pobreza económica en que se sumía Galiza (1778: I, 147):

Oruga el Asturiano en su codicia;  
Raton el Castellano desdichado;  
Marrano el Andaluz en su inmundicia;  
Y zorro el Montañés disimulado;  
Estos la comen, y hacen á Galicia  
Reyno infelíz, país desventurado.

Con todo, tamén foron algunhas voces extragalegas as que ergueron a súa voz a fin de desterrar a imaxe calamitosa que Galiza aínda mantiña na sociedade española contemporánea. Sen dúbida, unha delas foi a do granadino Francisco de Paula Mellado que, para alén de censurar a “ignorante” visión que entre o vulgo e certos ilustrados españois se establecera arredor de Galiza, facía fincapé en *Recuerdos de un viage por España* (1849) na fertilidade e fermosura do territorio galego (1850: II, 1-2):

Las producciones de su terreno muy fértil, son muchas y variadas, pues tan pronto se encuentran dilatados viñedos, de donde se elabora un vino que (en algunos territorios) puede competir con el de Andalucía, como trigo, maíz, legumbres, lino, cáñamo, flores, naranjos, limoneros, moreras, castaños, olivos y toda clase de sabrosas frutas. Es, pues, Galicia una de las partes de España más feraces, y donde se experimenta menos miseria, a pesar de la vulgar preocupación que abrigan contra esa hermosísima provincia las personas ignorantes, y aun algunas de las que presumen de ilustradas, que la suponen la Siberia española.

Unha opinión, a de Mellado, que após un século, aínda mostraba escasas diverxencias coa do escritor e xornalista español, Tomás Borrás y Bermejo ao referirse ao contraste entre “fermosura” e “riqueza” do territorio galego e a pobreza das súas xentes, non sen censurar o tratamento sociopolítico que estas recibiron historicamente (*ap.* Alonso Montero 1974: 99-100):

Galicia es la región que tiene más habitantes fuera de ella que dentro; que ha dado conspicuos y enseñoreados políticos y no ha recibido merced alguna; que tiene el paisaje más hermoso que se puede soñar, y no lo ve nadie; que es rica por el suelo y por el mar, y vive pobremente; [...] Galicia hace la mayor parte de la nueva América, y se la insulta; tiene dinero, y no le brilla; se sacrifica, y no se lo agradecen; calla, y no la premian.

Entre a diversidade de opinións que, ao longo da Idade Moderna—e aínda contemporánea—, se referiron a “pobreza” e/ou “riqueza” de Galiza, Saavedra

defende que “con independencia del valor que se otorgue a los textos citados, unos apologeticos y otros denigrativos, si podemos afirmar, ya en un terreno más objetivo, que el campesinado [galego] hizo gala a lo largo de la Edad Moderna –y hasta entrado el siglo XIX– de una notable fortaleza social” (2012: 159), tal e como poñen de manifesto as propias taxas de sobrevivencia en relación a outros territorios peninsulares:

las opiniones sobre las paupérrimas condiciones de vida de los campesinos deben interpretarse, como quedó indicado, a la luz de las diferencias culturales que existían entre observantes y observados, y han de ser contrastadas además con otros datos. Uno de ellos es que las tasas de supervivencia eran en Galicia más elevadas que en la mayor parte de los territorios españoles (Saavedra 2012: 157).

A esta conclusión tamén chegaría, a finais do século XVIII, o marqués e diplomático francés, Pierre-Paul d’Ossun, quen ao analizar as causas dos motíns de 1766 en Madrid nunha carta enviada ao tamén político francés Étienne François Choiseul, xulgaba a Galiza como reino libre de “pobreza extrema”, ao contrario do que, en opinión do embaixador galo, acontecía “en las Andalucías y las Castillas” (*ap.* Ferrer Benimeli 1985: 177-178):

Vuestras reflexiones, señor, son muy justas con relación a los grandes inconvenientes que pueden resultar de la extrema pobreza del populacho español; no obstante no todas las provincias del reino están en la misma situación. Los pueblos son laboriosos, activos e industriosos en Galicia, Vizcaya, Navarra, Cataluña y el reino de Aragón; sólo en las Andalucías y las Castillas, sobre todo la Nueva, la pobreza del bajo pueblo es extrema, y esto viene principalmente de que la mayor parte de las tierras pertenecen directamente al rey, a los grandes señores y al clero secular y regular.

A pesar de o fenómeno migratorio –nomeadamente a imaxe do inmigrante– ser tradicionalmente identificado como a orixe da caracterización mísera que a literatura española moderna atribuíu a Galiza e o pobo galego, en opinión de Saavedra tampouco debe obviarse a influencia exercida pola “distancia cultural y los prejuicios ideológicos” da sociedade estereotipadora (2012: 155). Deste xeito, se ben que a pobreza e o baixo status socioeconómico semellan adquirir a súa maior repercusión desde as últimas décadas finais do século XVI –repárese nas alusión a inmigrantes galegos a finais desa centuria, tales como *Diálogo intitulado del capón* (ca. 1597) ou as “redondillas á la moza gallega” de Jaime Orts (ca. 1594), así como o dos pastores galegos nos vilancicos casteláns–, a pobreza, como trazo estereotípico ligado a Galiza precede a esta en varias décadas aos grandes movementos migratorios da década dos 60/80 do século XVI.

Desde esta perspectiva, aínda que a grande vaga migratoria do último cuarto do século XVI resultou crucial, tanto para consolidar a identificación do

galego como un individuo errante, como para a ulterior popularización de personaxes galegos marxinais (o lacaio, a pousadeira, o augadeiro, a prostituta etc.), a “pobreza” como un atributo ligado a Galiza e aos seus moradores non semella espertar nesa altura. Así se desprende da existencia de certas paremias castelás que, desde a primeira metade do século XVI, remarcaron a pobreza e o menosprezo da colectividade galega, tales como “A gallego pedidor, castellano tenedor” (1555: fol. 3v), ou “Ni perro, ni negro, ni moço gallego” (1555: fol. 81v) que Hernán Núñez de Toledo xa recompilara nos seus *Refranes* con anterioridade a 1553, ano de falecemento do “Pinciano”.

Previos á corrente migratoria que se desenvolverá en décadas sucesivas, talvez a imaxe pobre dos galegos que nos transmiten algunhas das paremias recollidas por Núñez de Toledo se expliquen pola presenza de “homicianos” galegos, peóns e militares que desde finais do século XV se espaxiaban polo centro e sur peninsular vivindo, moitos deles, baixo condicións de vida indixentes (enfermos, mutilados etc.)<sup>91</sup>. Os ecos deste estereotipo aínda puideron inspirar a creación do personaxe de Sagüeso en *Retrato de la loçana andaluza* (1528) por parte de Francisco Delicado. No entanto, e para alén daquelas paremias castelás que denotan a presenza deste atributo, o certo é que a idea de “pobreza” tivo que conformar unha parte substancial do estereotipo antigalego xa a mediados do século XVI, como para que o malagueño, Bartolomé Sagrado de Molina tratase de desmentilo a través da súa introdución á *Descripcion del Reyno de Galizia y de las cosas notables del* (1550). Baixo esta tentativa refutatoria atópanse numerosos argumentos que pretenden probar a feracidade e riqueza de Galiza, a cal –advirte o licenciado– nada ten que envexar ao “que ay en España”, non sen cualificar de “grimosa” a vida que sufría o campesiñado galego (“del villanage verdad es que ay grima”), levando a cabo un decidido alegado a favor das riquezas naturais e excedentes de materia prima das que gozaba o reino galego (1551: ff. IIr-IIv):

Hablar de galizia alla en otras partes no hable del Papa del villanaje pero los buenos pueden do quiera que ay en españa y avn faltas ay fuera	y a quiẽ la sublima por burla se toma quiẽ nũca fue a Roma verdad es que ay grima y gente mas prima hazer buena raya que aqui no lo aya? q̃ aqui no se estima.
Pues ay en galizia mantenimientos	sin que se mienta en tanta abundancia

<sup>91</sup> Repárese especialmente nas referencias que o libro do esmoleiro de Isabel a Católica recolle sobre galegos enfermos, tolleitos e homicianos así como a súa localización xeográfica, próxima a escenarios bélicos como Málaga ou Aragón (véxase Benito Ruano 2004: 131-134).



que muchos se lleuã  
sin que enel reyno

a flandes, y a frãcia  
vna falta se sienta.

Proba de que Molina –malagueño asentado en Mondoñedo– se enfrentaba a un preconceito abondo difundido na sociedade centro-peninsular cincocentista, atopámolo en xuízos como o do historiador leonés Florián Ocampo, que en 1553 consideraba a Galiza unha terra “pobre” e “desabrida” (1553: I, fol. XXIV). Similar apreciación se rexistra na mordaz alusión que Francés de Zúñiga dedicaría aos fidalgos galegos na súa *Crónica burlesca del emperador Carlos V* (1529), polo feito de estes “andar en piernas”, é dicir, por non dispor de cabalgadura, o que na Idade Moderna equivalía a seren fidalgos pobres (1855: 15):

como los gallegos sean los mas dellos de la generación del ladrón que desesperó, comenzaron á apellidar los mas que pudieron, y escrito está por Diego de Aguayo, un tuerto de Córdoba, y por Séneca, que decía que los hombres se deben de guardar de gentes que andan en piernas.

Este costume sería satirizado por Quevedo case un século despois ao describir a Galiza como un lugar “donde, como el tocino, anda el hidalgo en pernil” (1652: 440). Con todo, a mesma alusión –allea a todo tipo de referencia migratoria– xa se documenta décadas atrás, en pleno reinado dos Reis Católicos, cando o castelán Alfonso de Palencia aludía na súa *Bellum adversus granatenses* (ca. 1490) ao descalzamento dos galegos, omitindo calquera alusión á precariedade e considerándoa unha práctica deliberada –“de intento”– (1909: 255-256):

Connaturalizados con ello los gallegos, rechazaban todo remedio equitativo, y no sólo los más poderosos, sitio hasta los que sufrían las violencias de la tiranía, y que alternativamente y por mucho tiempo hacían a otros víctimas de sus atropellos. Cuando carecían de recursos, despojaban de los suyos a sus convecinos o atentaban contra su vida entre el encarnizado fragor de las facciones, huyendo luego a esconderse en la espesura de las selvas llenas de malezas y breñales. Pero a estos hombres, que de intento caminaban descalzos, poco les importaban las asperezas, encallecidos sus pies con el hábito de pisar los abrojos de los matorrales, y no les infundía el menor temor el formidable acoso de la caballería, a pesar de que los principales de aquella región eran muy diestros en el cabalgar.

Seguindo o tópico exposto por Alfonso de Palencia da xeografía galega como unha periferia agreste e salvaxe, chea de “selvas llenas de malezas y breñales”, será o propio historiador castelán quen revele, xa na cuarta década da súas *Gesta Hispaniensa*, os seus prexuízos verbo do reino de Galiza, ao que cualifica de “pobre por natureza”, aspecto que, na propia opinión deste, motivaba –entre outros– os constantes conflitos que sacudiron a vida do reino nas últimas décadas do século XV (1974: 225):

Por aquel entonces, después que el rey y la reina suponían estaba suficientemente asegurada la tranquilidad de su jurisdicción en Castilla, tenían el proyecto de ocuparse con más cuidado de la provincia de Galicia, afligida por una múltiple y reiterada tiranía, tanto porque, pobre, por naturaleza, tenía los sentidos propensos a la lucha, lo mismo que a vivir del robo, cuanto porque era visitada muy de tarde en tarde por los reyes de Castilla, que desde tiempos antiguos no tenían la menor preocupación por prestar ayuda al pueblo gallego, vejado cruelmente por la gente principal. Entre otras razones que estimulaban a los reyes bastante preocupados por visitar Galicia, se contaba la de su situación: separada de la llanura campestre por altas montañas, toca al océano occidental desde las fronteras lusitanas hasta el mar de Bretaña; y hacia la parte occidental con el infinito y perpetuamente encrespado mar [...]

Para alén do caso de Alfonso de Palencia, quen consideraba á Galiza “separada de la llanura campestre [da Meseta] por altas montañas” (1974: II, 225), tamén atopamos similares apreciacións noutros historiadores que ligados á monarquía castelá ou castelán-aragonesa concibiron a Galiza desde posicións apriorísticas como un territorio salvaxe, pobre *per natura*, á vez que indómito e nomeadamente hostil ao dominio dos Reis Católicos. Tal é o caso do aragonés Jerónimo Zurita que non deixa de considerar a Galiza como unha terra de desafectos ao rei Fernando de Aragón, á que Zurita cualifica de “tierra no muy llana, y menos pacífica” (1580: fol. 49v). Aínda con menor sutileza se referiría Jerónimo Román y Zamora, na terceira parte de *Repúblicas del mundo* ao espanto que causaba Galiza –e Asturias– entre os españois (1595: III, fol. 73r):

y su asiento es tã aspero y montuoso, que de solo dezir adonde viuen estas gentes se espantaran los nuestros Españoles: pues es cierto, que lo mas agrio y montuoso de nuestros Pirineos: y lo que nos espanta de Galicia y Asturias, en comparacion de la tierra adõde viuen los Sguicãros, es vn vergel y parayso.

Para alén do tópic do descalzamento, a visión dunhas xentes famentas e/ou consumidoras de alimentos de escaso prestixio social parecen ter posuído certo acomodo entre o vulgo castelán, cando menos, desde mediados do século XV. Así se pode inferir da existencia da paremia “Ayunas gallego a pesar de o demo”, presente nos *Refranes que dizen las viejas tras el fuego*, recompilación paremiolóxica atribuída tradicionalmente ao Marqués de Santillana e que, posteriormente, se difundiría por Portugal baixo a variante propia “Jejua gallego, que não há pão cozido” (ap. Pensado 1985: 123), recompilada nos *Adagios portugueses reducidos a lugares communs* (1651), de António Delicado. A pesar de que, de acordo con Caramés, este refrán non facía senón describir ao galego como “astuto e cobizoso” (1993: 113), a conexión entre o tempo de xaxún e a figura do “gallego” semella remitirnos á vella idea castelá que atribuíu aos galegos unha alimentación humilde, baseada en hortalizas e carente de toda carne e pan de trigo, unha abstinencia “por necesidade”, allea, xa que logo, a conviccións morais

nin credos, senón a unha suposta pobreza material, tal e como sinalou Pensado (1985: 124):

Este ayuno, *a pesar do demo*, y no a *mayor gloria de Dios*, es enormemente significativo. El hambre es mala consejera, y tal tipo de ayunos no entra dentro de los computables en el otro mundo, y además en éste daba pie a la formación de una imagen del gallego muy negativa.

Se cadra, tras a penosa concepción de Galiza como un territorio estéril e mísero, e os seus habitantes, como pobres esfameados que apenas se alimentaban de nabos e outras hortalizas, se atope a adaptación castelá que Pedro Marín facía do poema de Ausiàs March (ca. 1400-1459) «Lo viscahí qui·s troba'n Alemanyà». Así, se na composición orixinal o protagonista era un paralítico biscaíño que precisaba de auxilio, na versión de Marín este prescinde da figura vasca para introducir a referencia galega, se cadra de maior popularidade en Castela, como paradigma de home pobre, necesitado de pan (*ap.* Cátedra 1990: 143):

E esta declaración á de seer por señales comunes a todos, que si el que á necessario la cosa notificasse su desseo por señal ho significación non común, ante ygnota, a aquél a quien tempta notificar e significar su concepto, su desseo sienpre estaría ascondido, e, así, en su neccessidade non sería proueído. Como si el gallego estando en Austria demandasse pan sin ootra significación senon de pallabra al alaman que non entendiesse su lengua.

Este mesmo tópicoo dun reino agreste, pobre e montañoso, calamitosa morada de xentes feroces, tamén semella inferirse na Castela catrocentista, a vulgar polas palabras que Juan de Mena, un dos humanistas máis próximos e destacados da corte castelá, dedicaba ao reino de Galiza no seu poema alegórico *El Laberinto de Fortuna*, tamén coñecido como *Las trezientas* (ca. 1444), considerándoa unha “tierra brava” onde “se cria feroce la gente” (Mena 1501: fol. XV), denominación que aínda a comezos do século XIX merecería unha apaixonada censura por Azorín<sup>92</sup>. En realidade, lonxe de conformar un parecer persoal, a concepción expresada por Juan de Mena respondía a unha visión pexorativa de Galiza que xa se atopaba ben instaurada na sociedade castelá medieval até as súas capas máis privilexiadas. Así se evidencia nas propias palabras que o rei castelán, Xoán I, enviaba ao concello de Sevilla en xuño de 1386

---

<sup>92</sup> “¡La brava Galicia; la brava Galicia, donde se cría feroce la gente! Es decir, donde la gente se cría como se criaba Segismundo, el héroe de «La vida es sueño»; apartado de las demás gentes, allá lejos del trabajo humano, viviendo sin pensamientos. Y así es Galicia, de tal manera es hoy mismo. Una de las más bellas regiones de España, no es posible visitarla sino tras horas y horas interminables en tren. Cuando llegamos al término del viaje, tenemos la impresión de que nos hallamos en el cabo del mundo; entre gentes olvidadas de todos. No es que, según Juan de Mena — y ésta es la explicación posible— no es que, según el poeta, significa, a nuestro ver, esquividad, nacida no del propio carácter de la hermosa tierra, sino del descuido de los demás connacionales. Siempre Galicia, a pesar de haber tenido sus hijos representaciones poderosas en la política, siempre Galicia ha vivido abandonada, olvidada, postergada” (*ap.* Alonso Montero 1974: 100-101).

a través dunha comunicación epistolar, con motivo da presenza do Xoán de Gante, duque de Lancaster e o seu exército no reino de Galiza. Nela, para alén de se referir ás terras galegas con insólito afastamento –“aquella tierra de Gallizia”, este rei castelán non deixaba de describila desdeñosamente como unha “tierra montannosa e fragosa e que es commo un barranco çerrado de montanas por toda parte, en lo qual fiamos en Dios que [os ingleses] avrán mal acreçimiento” (ap. González Jiménez 2003: II, 846).

Sen dúbida, o feito de ter sido a nobreza galega un dos principais obstáculos no dominio efectivo dos Trastámara na Coroa de Castela puido incidir directamente na negativa e demonizada imaxe con que Galiza e os seus habitantes eran vistos entre os monarcas casteláns e o seu círculo de poder. Este factor político non debeu ser o único que incidiu neste parecer. Así se deduce da consideración que o anónimo autor da *Cronica de Alfonso Onceno* –escrita previamente ao rexedicio de Pedro I e, polo tanto aos ascenso dos Trastámara– dedicaría aos nobres de Galiza, quen ademais de seren chamados de cobizosos non deixaban de seren descritos como “omes de montañas” (1875: 205). Escritas case dous séculos antes das grandes vagas migratorias de galegos a Castela (século XVI) e, xa que logo, da popularización da imaxe das xentes galegas como ganapáns ou “fregonas”, o certo é que as referencias a Galiza xa inclúen unha certa minusvaloración, mesmo con anterioridade á subida dos Trastámara ao trono castelán.

Así, nos textos de época afonsina xa asoman certas referencias que sutilmente desvelan un concepto periférico e desprezativo de Galiza, denominada esta como “cabo de Espanna” (ap. Menéndez Pidal 1906: 104), “la postremera prouincia de Espanna” (p. 144) ou “fondon de Espanna” (p. 425). Aínda décadas antes, na primeira metade do século XIII, estas tamén resultan visíbeis da man do eclesiástico leonés, Lucas “o Tudense”, quen no seu *Chronicon mundi* (1236) delata certas connotacións pexorativas sobre as terras norpeninsulares, amosando unha maior afinidade e preferencia polas terras da meseta, consideradas chás e mellores (“plana et meliora”) que Galiza, Asturias e os territorios pirenaicos (ap. Falque 2003: 222):

Tamen residui Goti in arduis montium Pireneorum, Asturiarum et Gallecie se recludentes, qualitercumque euaserunt, Sarracenis queque plana et meliora gladio uindice obtinentibus, et in ecclesiis, quibus laudabatur nomen Christi, Machometi nomen prophanum uoce publica proclamantes.

Unha imaxe que resulta especialmente discordante da Galiza que, apenas un século antes, presentaba o francés Aymeric Picaud, para quen a “terra dos galegos” (*terra Gallecianorum*) sobresaía pola súa fertilidade e riqueza, así como

pola súa abundancia de recursos naturais, constituíndo o país ibérico que maiores semellanzas gardaba coa súa Francia natal (*ap.* Vielliard 2004: 32):

Inde terra Gallecianorum, transitis horis Legionis et portibus Montis Yraci et Montis Februarii invenitur; hec est nemorosa fluminibusque pratis et malariis optimis, fructibusque bonis et fontibus clarissimis apta, urbibus et villi et segetibus rara, pane triticeo et vina stricta, pane siliginensi et sicera larga, peccoribus et iumentis, lacte et melle, piscibusque marinis immanissimis et paucis abilis, auroque et argento et palleis pellibusque silvestribus ceterisque opibus felix, ymmo gacis sarracenicis copiosa. Galleciani vero genti || nostre gallice magis, pre ceteris gentibus yspanicis incultis, moribus congrue concordantur, sed iracundi et litigiosi valde habentur.

A teor destes testemuños documentais, vinculados xeograficamente ao centro peninsular e politicamente afíns á monarquía castelá, resulta posíbel inferir, xa que logo, unha certa conceptualización minusvalorativa do territorio galego desde o século XIII, se ben que non ligado –cando menos, expresamente– á precariedade económica do reino nin dos seus habitantes. Porén, en séculos posteriores, no século XIV e máis notabelmente tras a vitoria dos Trastámara na coroa de Castela, a imaxe da Galiza comezará a vincularse á idea dunha afastada *terra incognita*, tan montañosa, rústica e agreste como falta de recursos –nomeadamente, de pan branco–, un tópico, a da Galiza pobre, que durante o século XV acabará por se transferir aos seus moradores no ideario castelán, adquirindo unha dimensión superior na segunda metade do século XVI, cando se produzan as grandes vagas migratorias cara ao centro peninsular e a colectividade galega se asocie indefectibelmente coa precariedade económica.

Enmarcado, pois, no discurso de denigración do Outro, como lembra Yale (2016: 116), este tipo de caracterizacións desvirtuadas –pobreza, salvaxismo, rusticidade e rudeza– foron habituais nas descrições que a literatura inglesa aplicou, polo común, sobre os seus veciños máis próximos; Escocia, País de Gales e Irlanda. Así se observa, por exemplo, nas descrições pexorativas que William Richards dedicaba á paisaxe galesa en 1682 e nas que censuraba a súa “rudeza”, chea de desertos e montañas (Mottram & Prescott 2016: 4), ou a de Daniel Defoe (1726) ao referirse á cámbrica como unha terra “barbarous and inhospitable” (Lichtenwalner 2008: 95), fogar do propio diaño. Ao igual que no caso galego, a denigrativa visión que a literatura inglesa ofreceu do País de Gales, como da xente galesa, apenas se afasta da miseria que por igual se presupoñía a Irlanda e Escocia desde un punto de vista anglocéntrico, sendo retratados como países e sociedades rurais, rudas e míseras, perfecta antagonía dun mundo “civilizado” identificado coa propia Inglaterra. Unha imaxe de sociedades atrasadas e bárbaras cuxa principal funcionalidade representa para Davies, falicitara a dominación destas (1990: 22):

Dominantion is more readily justified and explained if the difference between the dominant and subordinate groups, the conquerors and the conquered, is exaggerated". Gerald classified Wales as a barbarian society (*regio barbara*) and would certainly have included Ireland in that category; England, on the other hand, was a well-ordered society (*regio composita*).

Desde este punto de vista, a atribución dun pauperismo conxénito, como dunha condición agreste ou montañosa, afastada e rústica forma parte da denigración do territorio do Outro, como parte do descrédito do grupo humano que o habita e que, en definitiva, completa unha imaxe antitética a todo aspecto socialmente prestixiadador e desexábel. No caso galego, a pobreza, presentada como un atributo innato ás xentes de Galiza e asociada a cada contexto, o inmigratorio ou o mendicante, semella ter sido –con independencia da obxectividade ou subxectividade do momento– outra das caras da denigración do exogrupo dominado, non asimilado, ás que poderíamos unir outros elementos como a sucidade, a fealdade e o salvaxismo. Unha visión de Galiza singularmente sintetizada no xuízo que Francisco de Quevedo dedicaba ao reino na súa “laudes hispaniae” *La España defendida*, ao lembrar as causas do desprezo a Galiza en España (1916 [1609]: 27):

la tierra, que en España es tenuta aun de los mismos españoles en desprecio por ruda, pobre, bárbara y remota, poco favorecida de Naturaleza, fea con montes y áspera.

Uns parámetros que aínda seguirían vixentes no século XVIII, como recordaría Martín Sarmiento ao sinalar que “el coplón disparatado de Góngora: «Ó montañas de Galicia»” apenas era un fiel reflexo do que pensaban aqueles “que desde Toledo al mediodía están en el error de que Galicia solo es un complejo de montañas áridas, incultas e inhabitables” (2008: 114) e que en boa medida persistía no século na mentalidade do XIX, como recordaba o andaluz Dionisio Pérez referíndose a “la leyenda que existía en las demás regiones españolas y que suponía una Galicia pobre, mísera, atrasada y entristecida” (1929: 250).

### **3.1.4. Deformidade grotesca**

Paralelo e consecuente ao fenómeno de asignación de atributos moralmente reprobábeis, tales como a “maldade”, a “falsidade” ou a “avaricia” entre outros, tamén o imaxinario estereotípico moderno centro-sur peninsular dispuxo dunha imaxe corporal propia, atribuída aos habitantes de Galiza, e cuxas características resultaron, ao igual que outros trazos estereotípicos, especialmente desfavorecedoras. Completando, deste xeito, unha imaxe física negativa que conxugou elementos como a sucidade corporal e o desaliño dunhas roupas tan míseras como escasas, as xentes galegas foron imaxinadas na sociedade e literatura española como “poco agraciadas” (López Gutiérrez 2001:

158) e de “rasgos físicos que rallan [sic] en lo grotesco (son chatas, típicamente feas, a veces corcovadas, de pechos enormes, pies descomunales)” (Leahy 2008: 106). Así, como un reflexo dun retrato psicolóxicamente inmoral, estes elementos faciais e corporais conformaron un auténtico fenotipo antigalego, unha imaxe caricaturesca e xenófoba cuxa vixencia secular no imaxinario cultural español, acompañou á grotesca e deforme figura dos “gallegos” e das “gallegas”.

Será precisamente sobre estas últimas –xa de por si socialmente estigmatizadas a raíz da súa condición sexual e étnica– onde ten recaído con maior virulencia o groso das descrições máis satíricas dentro da produción literaria española. Xulgadas de esteticamente “poco afortunadas” (Teijeiro Fuentes 1996: 238), a idea tópica da “fealdade galega” resulta explícita no retrato que Alonso Castillo Solórzano realiza do personaxe de Catuxa de Morrazos na súa novela *La niña de los embustes, Teresa de Manzanares* (1632), onde o autor castelán describe a “belleza poco común” desta moza galega “extrañándose de semejante milagro en tierra de tanta fealdad” (Teijeiro Fuentes 1996: 238):

Era Catuja de Morrazos, naturalmente, aseada y limpia y con razonable cara, que para aquella tierra es un prodigio, pues parece que la naturaleza repartió en ella con pródigas manos la fealdad (Castillo Solórzano 1906 [1632]: 9).

Lonxe de reflectir unha perspectiva persoal, a “pródiga fealdade” aludida polo autor castelán non resulta senón por todo coincidente coa opinión que plasmou a gran maioría dos máis reputados escritores españois, tanto do período barroco como de séculos posteriores. Así o mostra o ton con que Francisco de Leyva Ramírez de Arellano “Carlos de Arellano” descualificaba as mulleres galegas na súa “comedia famosa” *El socorro de los mantos* (1669), onde, como lembraba Herrero García (1966: 439), este as “zahiere de feas” poñendo esta “terrible acusación en boca de un lacayo [“Mostachon”], para los que no regía la ley de la cortesía” (Arellano 1669: 439):

Vn Diocleciano con las damas eres,  
pues no es muy hōbre el ñ huye de mugeres:  
y tu con ellas tan feroz blasonas,  
que aunque llouieran sobre ti Amaçonas,  
Porcias Romanas, y aun Elenas Griegas,  
fuera lo mismo que llouer Gallegas.

Apenas aludida de forma meramente xeral polos anteriores, será, no entanto, Francisco de Quevedo quen en *La hora de todos i la Fortuna con Seso* (ca. 1635) nos ofrezca un retrato máis detallado das imaxinadas particularidades anatómicas que rodeaban o estereotipo fenotípico da muller galega e sobre as que se baseaba a súa pretendida “fealdade”. Estas aparecen encarnadas no retrato físico que o clásico español dota ao personaxe da criada galega “La Ocasión”,

denominándoa, polo seu aspecto profundamente grotesco e desfavorecedor, como “Gallega de *coram vobis*” (1650: 5):

detras venia como fregona la Ocasion: Gallega de *coram vobis*, muy gotica de facciones, cabeza de contra moño, cholla bañada de calva de espejuelo, y en la cumbre de la frente un solo mechó, en que apenas avia pelo para un bigote.

Para alén da singular “goticidade” con que Quevedo caracteriza as grotescas faccións da galega “Ocasión”, é a inherente adscrición e referencia destas ao propio grupo étnico –“Gallega de *coram vobis*”– o que realmente permite identificar unha imaxe estereotípica do rostro galego. Mostra disto atópamolo na caracterización que o conceptista realiza sobre as mulleres galegas en “Censura costumbres, y las propiedades de algunas naciones” ao aludir, novamente, á “goticidade” das faccións faciais galegas, converténdose, evidentemente, en parte indisociábel deste denigrado retrato (1670a: 416):

Muy goticas de facciones,  
Y de pelo muy espin;  
Virginidades Monteses  
Aman à lo Javali.

Aínda que da relación establecida por Quevedo, entre a falta de recato sexual e a animalización da muller galega (“jabalí”), non resulte doado extraer unha filiación física entre ambos –como si se pode inferir da consideración realizada por Lope de Vega ao definilas “entre puerca, y muger” (1618: fol. 260r)–, a “deshumanización” do rostro apenas difire do retrato que Antonio Enríquez Gómez ofrece dunha ama de cría galega na súa novela *El siglo pitagorico, y vida de Don Gregorio Guadaña* (1644: 62):

la cara de mi Ama no diferençiaua de la de vna loba (como lo era) metieronme en la cuna (primera sepultura del hombre) y con toda la Musica de Galicia no me harian dormir si yo daua en llorar.

“Feas”, de faccións “góticas” e cunha face máis propia dun animal, a denigración do rostro da muller galega ten incorporado –e acumulado– as máis diversas atribucións desfavorecedoras ao longo da literatura española moderna. Con todo, os elementos que acadarían maior produtividade literaria serían precisamente aqueles marcados pola desmesura e a desproporción. Coñecedor –e divulgador– deste fenotipo estereotípico, nomeadamente facial, Tirso de Molina había utilizar este recurso na súa comedia *La villana de la Sagra*, en concreto cando, ao despedirse da galega Dominga, o lacaio Carrasco denomine a esta como “gallega molletuda”, incidindo novamente nesas faccións desmesuradas que, por outra parte, xa advertiamos nos textos de Francisco de Quevedo (Tirso de Molina 1634: fol. 213r):



A Dios, ciudad gallega, noble, y sabia,  
assombro del Alarbe, y Estorlinga,  
estación del Flamenco, y del Mandinga,  
del Scita, y del que viue en el Arabia.

A Dios, fregona cuyo amor me agrauia,  
gallega molletuda, a Dios Dominga,  
que aunque logrado<sup>93</sup> de tu amor me pringa,  
siento mas el dexar a Ribadauia.

Máis explícito resulta o apelativo que Miguel de Cervantes reservaría a dúas mozas galegas en *La ilustre fregona*, incluída nas súas *Novelas Exemplares* (1590-1612), cando este aluda á imaxe física das galegas ao cualificalas de “carigordas” (1622: fol. 144r):

Salga la hermosa Arguello  
Moça vna vez, y no mas,  
Y haziendo vna reuerencia  
De dos pasos hàzia tras.

De la mano la arrebate  
El que llaman Barrabas,  
Andaluz moço de mulas,  
Canonigo del Compas.

De las dos moças Gallegas  
Que en esta posada estàn,  
Salga la mas carigorda  
En cuerpo, y sin deuantal;

Engarrafela Torote,  
Y todos quatro a la par,  
Con mudanças, y meneos  
Den principio a vn contrapas.

Sen se cinguir unicamente á forma da cara, sen dúbida, a “gordura” ou “obesidade” constituíu na literatura española aurisecular un aspecto fundamental á hora de describir o fenotipo das xentes de Galiza, con independencia do sexo destas. Exemplo da universalidade sexual da “obesidade” ou “anchura” como trazo anatómico do estereotipo galego, atopámolo, como o viu Andrès (2008: 23), na obra lopesca *Lo que pasa en una tarde* (1617), cando o lacaio Tomé recorda a un “Lorenzo de Fortigueira” que por ser galego resultaba “corto y ancho”, cualificativos que serven ao escritor para establecer unha analoxía con outro dos tópicos burlóns que en Castela circulaban entón sobre Galiza, a abundancia de “nabos” ou grelos chamados decote “nabos galicianos” (ap. Teijeiro Fuentes 1996: 215):

---

<sup>93</sup> Na edición de 1634 encóntrase este aparente erro textual que, en edicións posteriores, tende a ser corrixido como “lo graso”.

Tomé. Lorenzo de Fortigueira,  
gallego, pero no tanto  
que no tuviese en Castilla  
como de limosna un cuarto,  
entró más galan que el sol,  
si bien por ser corto y ancho,  
era nabo de su tierra,  
fertil de hidalgos y nabos.

A asociación entre a figura do “nabo galiciano” e a tópica obesidade galega constitúe unha constante que Lope de Vega emprega con frecuencia e da que xa se valera –como recorda Leahy (2008: 110)– anos atrás mediante a mesma analogía entre o “navo” e a “Gallega rolliza” no *Acto segundo* da súa comedia *La burgalesa de Lerma* (1618: fol. 260r):

Ay Gallega rolliza como un nauo,  
entre puerca y muger, que baxa al rio,  
y laua mas gualdrapas que vn esclauo,  
cantando como carro en el Estio.

Será precisamente esa natureza “rolliza” un dos numerosos trazos imputados tamén á muller galega no soneto titulado «A Galicia», de autoría anónima aínda que tradicionalmente atribuído a Luis de Góngora pola crítica literaria (ap. Caramés Martínez 1993: 168):

Pálido sol en cielo encapotado,  
Mozas rollizas de anchos culiseos,  
Tetas de vacas, piernas de correos,  
Suelo menos barrido que regado;

Excedendo amplamente a consideración de “rollizas”, utilizada Lope de Vega en *La burgalesa de Lerma*, e a medio camiño entre a animalidade e a deformidade, a grotesca descrición que caricaturiza á muller galega en «A Galicia» afonda na idea da obesidade e deixa a un lado as referencias ao rostro para focalizar a súa sátira sobre tres elementos: así, as nádegas (“anchos culiseos”), as coxas (“piernas de correos”) e os peitos (“tetas de vacas”). Unha imaxe corporal desproporcionada que aínda no século XVIII encontramos plenamente vixente no retrato que Diego de Torres Villarroel dedicaba á xa tópica “rolliza gallega” na súa obra *Peregrinación al glorioso Apóstol Santiago de Galicia* (1737), repetindo as consabidas alusións aos prominentes seos, nádegas e abdome (1737: 33):

Una rolliza Gallega  
por tetas dos calabazas,  
una cuba por barriga,  
y por embés dos tinajas.

Se callar pola súa asociación co estereotipo profesional da nodriza galega, dentro desa obesidade xinoide, serán os caracteres sexuais secundarios como as cadeiras, mamas e glúteos aqueles que, desde o século XVII, concentren as alusións ao deforme estereotipo fenotípico da muller galega. Así se observa, por exemplo na paremia recollida por Gonzalo Korreas no seu *Vocabulario de Rrefranes* “Moza gallega, nalgas i tetas” (ca. 1627: 740), que, en opinión de Vergara Martín, “alude a que suele tener muy desarrolladas esas partes del cuerpo” (1923: 29); e, do mesmo xeito, a décima xocosa –contestada polo Cura de Fruíme– que incide na presenza en Galiza de “pechos de extraña gordura” e “muchu moza bravía” (*ap.* Cernadas de Castro 1778: I, 225):

Odio inextinguible á Meco,  
pleytos, discordias y quexas,  
enjutos viejos y viejas,  
originales del Greco:  
verde col, y nabo seco,  
pan de mijo noche y día,  
buen jamon, buena pavía,  
pechos de extraña gordura,  
mucho Frayle, mucho Cura,  
y mucha moza bravía.

Porén, como lembra Iglesias Ovejero (1983: 148), se cadra a expresión máis evidente da popularidade acadada polo retrato da “gallega” como “mujer-teta” na sociedade española moderna sexa o feito de a propia designación dos “peitos” co termo “domingas”, antropónimo cotiá na Galiza moderna e que acabaría converténdose, xunto a “Paio” (“Payo”), nos nomes máis usados na literatura española para se referir a personaxes galegos<sup>94</sup>. Precisamente esta imaxe de peitos e cadeiras voluminosos, convertida en estampa ineludíbel de toda descrición que se prece da muller galega na literatura española, é a que acompaña ao personaxe da “gallega” Dominga Pérez en *El Proteo de Madrid*, onde Castillo Solórzano describe a esta como “crecida de pechos y caderas” (Caramés Martínez 1993: 152).

Prominentes até a animalidade –“tetras de vacas”–, os seos de tamaño exaxerado chegaron a formar parte case consubstancial do fenotipo estereotípico do personaxe da “gallega” e son practicamente omnipresentes en todas as súas descrições, quer de ánimo satírico –“pechos tan grandes que parecían alcabalas de Baco” escribe Enríquez Gómez (1644: 62)–, quer meramente descritivas, como

<sup>94</sup> Como sinala Buezo (2004: 118), “normalmente [os galegos] recibían el nombre burlesco de “Domingo” o “Dominga” (“Dominga Varela” se lee en el v. 54, mientras en *El antojo de la gallega* se llama “Dominga de Guriyón”, v. 190). Aquí, además, se denomina a la gallega “Dominguilla” (v. 129), apelativo carnavalesco (era el “dominguillo” el pelele empleado en las mojigangas taurinas) con que se subraya el aspecto grotesco del personaje, presentado en escena con un enorme y abultado vientre”.

resulta visíbel no *Segundo tomo del Ingenioso hidalgo don Quixote de la Mancha* (1614) de Alonso Fernández de Avellaneda, onde a través dunha “desgarrada pintura de las mozas de mesón oriundas de Galicia” (Herrero García, 1966: 212) se resaltan nas “grandes tetas” da “moça Gallega” (1614: fol. 28r):

Si quiere posada entre que le daremos buena cena y mejor cama, y aun si fuere menester, no faltara vna moça Gallega que le quite los çapatos, que aunque tiene las tetas grandes, es ya cerrada de años

Dun xeito análogo ao tratamento dos seos, o tamaño de pernas, cadeiras, coxas e nádegas resultou tan desmesurado e satirizado no fenotipo da muller galega como obxecto de abuso pola literatura española moderna. Así, este tipo de referencias resultan visíbeis en numerosas composicións, tales como o xa célebre soneto titulado «A Galicia» onde o autor –talvez Luis de Góngora– se burlaba das rapazas galegas, denominándoas “mozas rollizas de anchos culiseos” dun xeito semellante a como faría Torres Villarroel, que lles atribúe “por embés dos tinajas” (1737: 33), e aínda ao tratamento que, sobre este tópico, dispensaría Tirso de Molina en *Escarmientos para el cuerdo* (1636) ao se referir a unha “madre agallegada, anchissima de caderas” (ap. Caramés Martínez 1993: 211):

Carb.        Sí;  
              dicen que cuando nací,  
              *mama y taita* dije luego,  
              y que a las voces primeras  
              desocupé la posada  
              de una madre agallegada  
              anchísima de caderas.

Tampouco na obra de Francisco de Quevedo faltan esta clase de alusións ás galegas como mulleres de “pesadas de piernas y culonas” (Fernández Mosquera 2009: 271), e así no romance XCVI de *El Parnasso Espanol y Musas Castellanas* ao caracterizar a unha “moça de una Venta”, o escritor non dubida en presentala como “Gallega en ancas” (1652: 477) a fin de indicar a amplitude das súas coxas. Aínda Quevedo botaría man deste tópico ao retratar física e moralmente á galega Catalina de Perales no baile *Los sopones de Salamanca* como “Una Gallega maldita / Mas preciada de perniles / Que Rute, y Algarrovillas” (1670b: 242). Símbolo de brutalidade, as alusións ás pernas da muller galega están tamén presentes na comedia de Juan Ruiz de Alarcón, *La Manganilla de Melilla* (1634), onde “un dos personaxes de Alarcón, Salomón, vólvese e quere darlle patadas a un león situado tras del” (Caramés Martínez 1993: 112), exclamando:

Muerto soy. A mi se llega.  
¿No tuviera Salomón,  
¡Cielo!, en tan fuerte ocasión  
Patas de moza gallega?

Se ben que nas súas «Dézimas satíricas», Luis de Góngora non deixa pasar a ocasión para ridiculizar as pernas e rostro das mulleres galegas como resultaba usual entre os escritores barrocos españois, o culteranista andaluz introduce nesa peza unha clara mención ao desproporcionado tamaño do pé da muller galega que pode coller en “cualquier sala” (ap. Caramés Martínez 1993: 170-171):

Pues descalza la más tierna,  
Lleva la que menos ara,  
Pierna que guarda su cara,  
Cara que guarda su pierna.  
¡Oh Narcisos de sayal,  
Antípodas de la gala,  
Cuyo pie entra en cualquier sala.

Quer como unha simple extensión máis da consabida desproporción física, quer como un elemento derivado da imaxe tópica que o imaxinario centro-sur peninsular creara arredor da figura do “gallego descalzo”, o certo é que, con independencia do sexo do personaxe, o pé constituíu outro dos elementos corporais do estereotipo fenotípico antigalego máis amplamente satirizados da literatura española (Herrero García 1966 [1928]: 211). Con independencia do sexo do personaxe, estas alusións ao tamaño do pé galego fan acto de presenza, entre outras, na “comedia famosa” *La romera de Santiago*, escrita entre os anos 1622 e 1623 e onde “Tirso se mofa de sus pies deformes” (Herrero García 1966 [1928]: 210-211), identificando a Galiza como “nacion de pies / prodiga naturaleza” (1670: 92).

Tal como o viu Herrero García (1966: 211), idéntica consideración atopamos na comedia *San Franco de Sena* (1652) de Agustín Moreto, cando, dun xeito semellante ao criado Relox, a criada Lesbia se laia de que “ó buscar un criado todos teñan «pies de gallego»” (Caramés Martínez 1993: 112) reincidindo, así, nas excesivas dimensións que se presupoñían aos pés dos habitantes do reino de Galiza (Moreto 1652: fol. 133v):

Pero los dias de fiesta  
es la cosa que mas temo.  
Que quantos criados hallo  
tengan los pies de Gallegos;  
Si hallara vno con pies chicos,  
me estrenara por lo menos  
los çapatos, y me ahorrara  
el afan del çapatero.

Tampouco podía faltar esta mesma alusión nunha obra que se nutre –e xira principalmente– arredor dos tópicos femininos antigalegos do barroco español como *La niña de los embustes*, *Teresa de Manzanares* (1632). É nesta novela picaresca onde, ao narrar o “nacimiento y crianza” de Catuxa de Morrazos, Castillo Solórzano introduce unha alusión á estereotípica desproporción dos pés

das mulleres galegas, subliñando das “mozas de aquel país, que todas los tienen grandes” (1906: 11). Se cabe, máis sorprendente resulta o uso deste tópicos fóra do contexto puramente literario, como foron as panxoliñas, sen que o “pie gallego” se asocie esta vez aos habitantes de Galiza para se converter nun termo adscribíbel á mula natalicia, tal e como se observa nun dos vilancicos cantados no Nadal de 1689 na igrexa sevillana de San Salvador (*ap.* Rey Sánchez 2010: 610):

Por esta muliña fraca,  
q[ue] en los peis ten poca forza,  
otra mellor os darey,  
en manos, è peis Galega.

Aplicado maioritadamente á muller galega e caracterizado por unha exaxerado volume corporal –con especial incidencia, como observamos, sobre os caracteres sexuais secundarios femininos–, a pesar da súa produtividade literaria apenas Caramés Martínez chegou a ofrecer unha proposta etiolóxica acerca deste peculiar fenotipo estereotípico. Para este autor, a imaxe tería visos de obxectividade a xulgar por certos factores antropolóxicos e sociais, tales como a dieta alimenticia así como as condicións laborais da comunidade galega, factores estes que terían incidido e talvez determinado –na opinión deste autor– a creación desta imaxe tópica (1993: 170-171):

un certo tipo de alimentación, escasa ás veces e a miúdo baseada só en graxas animais, sobre todo de porco, daba ós habitantes do noroeste, especialmente ás súas mulleres, un aspecto groso e algo deformado, ó que non eran alleos os penosos traballos a que lles obrigaba o pan de cada día.

Con todo, son numerosos os aspectos da proposta de Caramés son problemáticos á hora de considerar real e/ou obxectivo este estereotipo anatómico. Por unha parte, atendendo ás referencias odepóricas relativas a Galiza, o certo é que de entre os múltiples relatos legados polos viaxeiros extrapeninsulares que durante a Modernidade visitaron o reino galego non cabe extraer ningunha referencia a unha anatomía grotesca nin deforme dos seus habitantes (*cfr.* García Mercadal 1999).

Dunha perspectiva antropolóxica, os estudos realizados acerca dos hábitos alimentarios na Galiza do Antigo Réxime mostran como, a pesar das peculiaridades rexionais, a presenza real de produtos cárnicos na dieta do campesiñado galego de entón foi moi moderada, mesmo exigua, mentres que, polo contrario, si rexistra un consumo diario baseado no pan, verzas, unto e castañas, así como leite e os seus derivados, para alén de produtos do mar –especialmente no litoral– e moi especialmente a pataca, introducida no reino de Galiza desde mediados do século XVIII (Saavedra 1992: 103). Para alén destas cuestións, a proposta etiolóxica de Caramés tampouco ofrece unha resposta convincente á aparente dependencia literaria que a presenza deste fenotipo

estereotípico posúe con respecto a contextos satíricos e/ou burlescos cuxa creación é nomeadamente castelá e/ou española. Así mesmo, tampouco resulta explicábel desde a obxectividade a fixación –tanto na literatura como na paremioloxía– e a constante asociación da deformidade e da desproporción co fenotipo feminino e co personaxe da “gallega” en detrimento da figura masculina, especialmente se consideramos que ambos sexos compartían, polo xeral, un mesmo tipo de alimentación.

En realidade, como lembra Sibley (1995: 170), a atribución sobre determinados grupos humanos de fealdade, deformación ou desproporción corporal, é dicir, trazos *a priori* socialmente desfavorábeis, comporta un fenómeno psicosocial recorrente no retrato con que os grupos dominantes tenden a caricaturizar os grupos social e/ou economicamente estigmatizados, encontrándose decote ligados estes trazos antiestéticos a outros elementos físicos e morais atribuídos aos grupos desfavorecidos como a sucidade, falsidade ou a maldade, como xa sinalou Young (2011 [1990]: 123):

When the dominant culture defines some groups as different, as the Other, the members of these groups are imprisoned in their bodies. Dominant discourse defines them in terms of bodily characteristics and constructs those bodies as ugly, dirty, defiled, impure, contaminated or sick.

Amplamente estudados en Europa e Norteamérica, con certeza esta clase de trazos marcados pola desproporción e pola deformación veñen envolvendo historicamente ao estereotipo fenotípico con que certos grupos humanos teñen imputado a algúns exogrupos marxinalizados ou estigmatizados sobre os que posúen unha situación de dominio. Non sorprende, así, como este fenómeno resulta rexistrábel sobre minorías étnicas ou étnico-relixiosas tales como os xudeus, a quen decote se lles atribuíu unha aparencia física inherentemente “fea”, cuxo trazo máis célebre sexa un nariz longo (cfr. Scrivener 2011), os hispanos (Ramírez Berg 2002: 39), os irlandeses (Graham & Kirkland 1999: 78), así como a comunidade “negra” ou subsahariana, entre outros (Buettner 2016: 280), en contextos sociais onde estes grupos conformaron minorías marxinalizadas e/ou desfavorecidas.

Así, e entre outros moitos casos, este fenómeno axuda a explicar como, malia as súas particularidades e diverxencias, a representación estereotípica que a sociedade inglesa e norteamericana ten creado arredor do fenotipo irlandés posúe certas analoxías co que estas sociedades revestiron á comunidade negra ou afro-americana –alcumados no século XIX como “smoked Irish” (Biddle & Dubin 2010: 116)– e aínda presenta non poucas semellanzas co fenotipo estereotípico que o imaxinario castelán e/ou español asignou aos habitantes de Galiza até a Idade Contemporánea, especialmente arredor da figura feminina. No caso

irlandés, abundan no período victoriano as ilustracións caricaturescas que, realizadas principalmente para deleite do público británico, mostran personaxes irlandeses deformes e feos (Graham & Kirkland 1999: 78), así como mulleres provistas de grandes cadeiras e pés prominentes, se callar como consecuencia da imaxe tópica do irlandés descalzo, similar á creada sobre a comunidade galega en Castela. Ao igual que os personaxes de Dominga Pérez ou Catalina de Perales, o imaxinario británico, e por extensión o norteamericano, desenvolveu personaxes arquetípicos de características similares, como a coñecida Miss Counihan, cuxo corpo deforme (Waters 1984: 120) pretendía encarnar o fenotipo estereotípico da muller irlandesa, ou como a criada Bidy –tamén irlandesa–, personaxe creado polo caricaturista Frederick Burr Opper (1837-1937) e caracterizada, entre outros xeitos, a través dunha repoluda complexión determinada por fortes brazos, cara ancha, nariz chato e grandes pés (Murphy 2000: 154).

Próxima a esta parodiada imaxe encóntrase o arquetipo da criada-escrava afro-americana, máis coñecida como “mammy”, composto por un “aberrant and unattractive physical, cultural and social traits (e.g., with exaggerated lips or sagging breasts, uncivilized, inebriated, etc.)”, cuxa obesidade e exaxerado tamaño de peitos e nádegas (Nuruddin 2008: 658) non deixa de presentar certas concomitancias coa aparencia física das caricaturizadas figuras da irlandesa Bidy ou os personaxes galegos de Dominga Pérez (*El Proteo de Madrid*, 1625) ou Catalina de Perales (*Los sopones de Salamanca*, 1663). De acordo con Griffin (2014: 171), tras a hipérbole dos caracteres sexuais secundarios que acompaña ao físico da “mammy” atópase a vontade de constituír un fenotipo que –dun punto de vista nomeadamente masculino– resulte sexualmente indesexábel, desfeminizado e/ou viril, servindo de perfecta antítese ás características fenotípicas asociadas, habitualmente, ao ideal de beleza occidental, entón representado pola muller de orixe europea –branca–, como membro paradigmático do grupo socialmente dominante. Un modelo, o da “mammy” afroamericana, cuxas características fenotípicas e sociais non fan senón subliñar a imaxe da grotesca da “Bidy” irlandesa ou a “Dominga” galega, perfectas antíteses da “English lady” así como da “Dama castellana” nos dominios británicos e españois respectivamente.

Como vimos até agora, dun punto de vista cronolóxico, as alusións literarias a este fenotipo estereotípico semellan popularizarse en Castela a través daquelas obras redactadas a comezos do século XVII, tales como as *Novelas Exemplares* (1590-1612), *La burgalesa de Lerma* (1613) ou *La villana de la Sagra* (ca. 1615), entre outras, para posteriormente facer a súa aparición na paremioloxía castelá, como evidencia a inclusión da paremia “Moza gallega, nalgas i tetas” no *Vocabulario* de ditos populares e refráns realizado polo mestre



Gonzalo Korreas (ca. 1627: 740). Doutra parte, o feito de, ao contrario que Korreas, o comendador Hernán Núñez non mencionar ningunha paremia relacionada con este fenotipo estereotípico na súa antoloxía *Refranes, e proverbios en romance* (1555), así como a ausencia xeral deste na literatura cincocentista, lévanos a considerar este intervalo cronolóxico arredor das décadas finiseculares como o posíbel momento en que se debeu producir –ou iniciar cando menos– unha verdadeira difusión e aceptación social deste fenotipo en terras castelás. Unha manifestación derivada e precedida, en calquera caso, dun estereotipo previamente existente determinado por unha forte presenza de trazos negativos, tales como a avaricia, a preguiza, a herexía ou a sucidade, entre outros.

Coherente coa súa omisión nos *Refranes o proverbios en romance* de Hernán Núñez de Toledo, o contexto histórico deste posíbel período de formación –segunda metade do reinado de Filipe II de Habsburgo (1556-1598) e reinado do seu fillo, Filipe III (1598-1621)– non resulta menos explicativo a este respecto por coincidir cos anos inmediatamente posteriores á chegada a terras castelás dun importante contixente migratorio galego que, asentado gran parte del na entón nova corte madrileña (1561), comezaría a dedicarse aos consabidos oficios de criado, augadeiro, así como o de nodriza, entre outros.

Ao abeiro desta realidade sociolaboral e como parte da xustificación desta, a aparencia “fea”, “grotesca” e “deformada” que envolveu o estereotipo fenotípico galego sería revestida dun pretendido verniz de obxectividade e realismo a partir de premisas e circunstancias de moi diversa natureza, como o costume documentado na Idade Moderna de gran parte dos galegos andaren descalzos –ao igual que tamén ocorría en Irlanda ou Escocia<sup>95</sup>– así como a imaxe da ama de cría galega. Estas, e outras, servirían de instrumentos de xustificación á hora de aludir a unha suposta deformación tópica dos pés, seos ou cadeiras femininas.

Porén –como constatabamos sobre o fenotipo feminino imaxinado–, a vixencia deste fenotipo estereotípico sobre as xentes de Galiza, cando menos no centro-sur peninsular, superou amplamente o espectro cronolóxico moderno, de modo que gran parte dos tópicos reflectidos en obras do século XVII, se mantiveron, con escasas variacións, durante os séculos XIX e XX. Así, a mediados do século XIX, o escritor e político castelán Santos López-Pelegrín “Abenamar” aínda se facía eco, no seu artigo *El Aguador*, inserida en *Los Españoles pintados por sí mismos* (1843-1844), da tradicional imaxe da obesidade galaica (1843: 140):

Nace en Asturias o Galicia que tanto monta, un muchacho rollizo, carnudo y dormilón y este chico se cría como todos los del mundo llorando mucho,

<sup>95</sup> “Entre las aldeanas es bastante común el andar descalzas como las escocesas, menos por pobreza que por costumbre” (Paula Mellado, 1850; *ap.* Alonso Montero 1974: 247).

mamando mas y privando del sueño á sus padres que es una de las gracias del matrimonio.

Referencias decimonónicas á “fealdade” galega atopámolas tamén, entre outras, no “aleluya” *Vida de un gallego ó La rueda de la fortuna* (*vid. supra.*), onde, ao describir o nacemento do “célebre aguador” protagonista, o galego Blas, esta non deixa de remitirnos á obesidade e á fealdade do neno galego, o cal, como advirte a segunda viñeta, “[n]ació en Ribadeo, tan rollizo como feo”. Máis clara e explícita será, tamén na metade do século XIX, a opinión de Martínez Villergas ao recordar nas páxinas do *Dómine Lucas* (1-1-1845: 76) certos clixés sociais asociados aos “gallegos” na sociedade española, sendo acusados de “fatales estremidades; malas manos y malos piés”, crenza que o propio autor subscribe e á cal non resta carta de certa veracidade:

Y por último, se critica á los gallegos de tener fatales estremidades; malas manos y malos pés, y esto no carece de fundamento, porque una pisada de un gallego es capaz de producir un gangrena en piés castellanos, y respecto á las manos preguntemos á los jugadores de villar que cuando tienen una bola media vara de tabla dicen que no hay mas que cuatro dedos de gallego.

Pola súa parte, as descricións animalísticas da muller galega, tan comúns na pluma de autores seiscentistas como Lope de Vega, Quevedo ou Góngora, continuaron a gozar de gran popularidade entre o público español e, xa que logo, de vixencia literaria. Así se desprende, entre outras, da caracterización que Pérez Galdós dedica en *Mendizabal* aos personaxes galegos de Cayetana e Delfina, redundando novamente no consabido tópico da muller galega de “pecho vacuno” e desvirtuado atractivo (1898: 15):

Salió presuroso, llamando a su esposa e hija, y a poco se presentaron estas con el agua y toallas limpias. Era la patrona regordeta y vivaracha, bastante más joven que su marido; mala dentadura, pecho vacuno, que el corsé levantaba a las alturas de la garganta; el habla gallega, manos de cocinera. La niña, tímida y rubicunda, habría sido muy bonita si no torciera terriblemente los ojos. Precedíalas el risueño padre, que, al presentar a la familia, volvió a soltar la vena de su verbosidad.

Porén, lonxe de configurar unha caracterización fenotípica de uso e presenza estritamente literaria, o certo é que esta imaxe tópica de mulleres con voluminosos seos e desproporcionadas cadeiras debeu conservar nos últimos anos do século XIX un alto grao de aceptación social na capital madrileña, tal e como denunciaba o xornalista franco-venezolano, Luis Bonafoux Quintero na súa obra *Huellas Literarias* ao se referir á “calumnia indigna” que este fenotipo imaxinario representaba (1894: 301):

para buena parte de las gentes madrileñas, todo gallego tiene que ser aguador; toda gallega tiene sin remedio que ser Maritornes de seno monumental y cadera apalastadas en forma de batea, como si hubiesen

sufrido una despampanadura. Allí [en Galicia] –dicen las tales gentes [madrileñas]– [...] son las criaturas roñosas de cuerpo y roñosas de espíritu [...] ¡Un embuste, una calumnia indigna!

Uns prexuízos que aínda no século XX se debían atopar moi presentes na sociedade e linguaxe coloquial española como se colixe do uso habitual de ditos como “anda y no la quieras, que tiene andares de mula gallega”, referido ás mulleres de “andar largo, hombruno y fuerte” (Vergara Martín 1923: 27), ou a expresión “como las patas de un gallego” referido a aquilo que “es muy pesado y torpe en los movimientos; también de lo que es muy duro” (p. 28). Baixo unha intencionalidade apoloxética, aínda na segunda década do século XX, Miguel de Unamuno habería reincidir neste fenotipo imaxinado á hora de describir á muller galega “con las plantas desnudas”, “enhiestos senos”, “anchas caderas” e “brazos rollizos” (ap. Alonso Montero 1974: 258):

Mozas con ojos que la vida encienden,  
a la espalda mellizas rubias trenzas,  
con las planta desnudas  
tibio calor prestándole a la tierra,  
enhiestos senos que al andan trepidas,  
firmes cual moldes y anchas las caderas,  
y unos brazos rollizos.

### 3.1.5. Alcohofilia

O estereotipo das xentes de Galiza representado na literatura española moderna ten incluído, habitualmente, referencias ao vicio, adicción ou gusto desmedido polo alcohol (Saavedra 2010: 286). Unha imaxe alcohófila, cuxa popularidade ficou reflectida non só na literatura mais tamén en paremias e contos do folclore castelán e/ou español, quer como unha condición inherente aos habitantes do reino de Galiza quer como un dos trazos caracterizadores do personaxe literario do “gallego” e da “gallega”, especialmente naquelas obras adscritas ao xénero picaresco.

Verbo deste trazo, xa a comezos do século XX, Herrero García (1966 [1928]: 211-212), reparou en como, entre outros, este atributo facía acto de presenza no entremés quevediano *El Caballero de la Tenaza*, publicado en *Flor de entremeses y sainetes* (1657), referíndose, o escritor madrileño, a unha ama de leite ou nutriz galega como “galleguísima taberna”, mentres que equirapaba o seu labor lactante coa destilación de augardente. Pola súa banda, tamén Caramés se fixo eco desta imaxe estereotípica en *La hija de Celestina* (1612), onde Salas Barbadillo recorría “ós tópicos do galego –lacaio e bebedor–” (1993: 149), á hora de caracterizar a ascendencia da protagonista da obra, a pícara Elena, construíndoa apenas en base a dúas categorías; a súa nacionalidade e/ou

etnicidade (“gallego”), así como a súa ocupación laboral (“lacayo”). Unha asociación que, xa daquela, debía resultar abondo icónica e cuxa reprodución permitía ao autor completar unha imaxe popular ou, cando menos, recoñecíbel entre o público, maioritariamente castelán, ao tempo que, respondendo ao ideario colectivo deste, dotaba de verosimillanza e coherencia as súas expectativas socioculturais respecto á figura do “gallego”, describindo ao pai de Elena como “Gallego en la sangre, y en el oficio Lacayo, hōbre muy agradecido al ingenio de Noé, por la inuenciō del sarmiēto” (1612: ff. 27r-27v).

Lonxe de supor un caso illado no período barroco, o certo é que a asignación dunha orixe galega a personaxes de pícaros e graciosos que mostran especial tendencia polo abuso de alcohol representou, como xa advertiu Teijeiro Fuentes (1996: 227), un recurso de concordancia literario-cultural nada ocasional no amplo elenco de personaxes pícaros creados por numerosos literatos españois coetáneos a Salas, por todo visíbel en diversas obras deste e doutros xéneros. Así, fiel ao esquema visíbel en *La hija de Celestina* –onde a ascendencia galega da pícara procuraba, se cadra, xustificar quer a inmoralidade quer a comicidade desta–, tamén Alonso de Castillo Solórzano adscribiu unha identidade galega ao pícaro Dominguillo na novela *El Proteo de Madrid*, publicada en *Tardes Entretenidas* (Madrid, 1625). Seguindo, talvez, a esteira de *La hija de Celestina*, Castillo Solórzano describe a ascendencia do pícaro protagonista, a través dos proxenitores; Marcos e Dominga –a quen o autor concede o epíteto de “doncellica gallega” –, emigrantes galegos que, oriúndos da vila de Ponferrada<sup>96</sup>, se terían desprazado á corte madrileña na procura de oportunidades ou melloras laborais. Será a través da narración deste traxecto cando Castillo Solórzano deixe entever ao lector a calidade humana destes proxenitores, aos que, como non podía ser doutro xeito, se lles adxudica un acusado gusto polo alcohol (1992: 136):

Por sus limitadas jornadas, llegaron al eminente puerto de Guadarrama, llevando la señora Dominga pocas ganas de andar y menos de comer, quedándole sola la del beber, que como paladeada del vientre de su madre con el sabroso licor de Noé, nunca le dio en rostro.

Outro personaxe picaresco que, xunto aos anteriores, compartiu unha orixe galega foi Estevanillo Gonzales, protagonista da novela de autoría anónima *La vida i hechos de Estevanillo Gonzalez, hombre de buen humor* (Antuerpen, 1646). No caso do *Estevanillo*, se ben nada nos permite inferir nel unha ascendencia alcohófila como si se declaraba en *El Proteo de Madrid* ou en *La hija de Celestina*, o certo é que relación deste “pícaro gallego” co consumo de alcohol

---

<sup>96</sup> Hoxe adscrita á rexión administrativa de Castela e León, porén foron numerosos os autores casteláns –e non-casteláns– que, ao longo da Idade Moderna, se referiron a esta como unha vila galega (véxase López Carreira 2005: 248).

resulta tan evidente como recorrente ao longo da obra. Deste xeito, e baixo o que Avalue-Arce denominou como “burda y sangrienta comicidad del galleguismo” (1986: 537), o Estevanillo non perde ocasión para demostrar e facer gala da súa calidade de gran bebedor:

Assaronme las sardinas, i á solo el olor que davan estando en las brasas, me beví media dozana de taças de vino, i despues al sabor, diez i ocho. Preguntèle à la huespeda, quanto era lo que le devia: i mirandome con mucha atencion de pies à cabeza, me dixò, Vuesa merced no se ha bevido mas de veynte i quatro taças [...] Io le paguè lo que me pidiò, assegurandole que aquello era una niñeria, i un breve desayuno para lo que yo acostumbra à beber (1646: 333).

Unha fachenda que, presente noutros personaxes literarios galegos, si chega Estevanillo a relacionar coa súa patria, tal e como lembra Teijeiro Fuentes (1996: 221), aínda que, certamente, o pícaro apenas o faga de pasada, referíndose a el como “mi paisano”:

mas para conmigo todos los duelos con vino son menos, i es el que me mata i da vida. Acudí al remedio, i entrandome en una posada, me truxeron un bizcocho, i un açùbre de lo de Ribadavia, el qual, por ser mi paisano, me sossegò la tormenta de la barriga, i fue causa de poderme poner las agujetas (1646: 369).

Carente dunha natureza inequivocamente xustificadora da condición bebedora de Estevanillo como “pícaro gallego”, en opinión de Andrès, este tipo de mencións literarias sobre o viño de Ribadavia –“un vino o un manjar propio de Galicia” (2008: 21)– obedecen a unha lóxica estereotipada que “bien puede contribuir a dar cierta credibilidad al ambiente gallego de una comedia o de ciertos pasajes suyos, si ese género de «galleguismo» de un gracioso es ante todo un modo irresistible de hacer reír al público de los corrales madrileños (p. 24). Se ben que no caso de Estevanillo, como tamén de Dominga, semella difícil establecer unha relación expresa entre galeguidade e alcoholismo, será nunha obra cronoloxicamente posterior, *La niña de los embustes, Teresa de Manzanares* (1632), onde Castillo Solórzano, utilice novamente ese recurso para recrear a autobiografía do personaxe de Catuxa de Morrazos, manifestando, esta vez si, unha idea estereotipada entre o viño as xentes galegas (Rodríguez Rodríguez 2005: 412):

Crióse [Catuxa de Morrazos] la muchacha en todo lo que acostumbran allá a los hijos de la gente común; paladeáronla con ajos y vino, y salió una de su linaje.

A pesar de se presentar como un trazo característico en personaxes galegos de singular protagonismo, inclusive sobre os que xira a propia obra, este retrato alcohólico tamén se estendeu, en gran medida, a personaxes galegos cuxo papel foi apenas secundario. Tal é o caso de Calambre, criado galego que, presente na

lopesca “comedia de santos” *Santa Casilda* (ca. 1614), non só non mostra reparo algún á hora de se identificar como gran bebedor –consideración que o propio personaxe liga á súa condición de “gallego honrado”–, senón que, ademais, esta indentificación serve de fachenda fronte á abstinencia alcohólica propia dos preceptos islámicos (*ap.* Herrero García 1966 [1928]: 206):

Yo soy, aunque pese a Mahomilla  
un buen gallego honrado,  
de aquellos bebedores de Castilla,  
que con una castaña  
se beberán de vino una montaña.

Esta fachenda e defensa do alcoholismo aínda lembra tamén ás palabras que Tirso de Molina poñía en boca do seu personaxe Carrasco, o lacaiio galego da comedia *La villana de la Sagra* (1606-1616), onde este, lonxe de se sentir agraviado, recibe o apelativo de “borracho” como unha gabanza, respondendo a Don Luis (1634: fol. 215r):

Soy mona,  
pues si piensas que me infamas  
quando borracho me llamas  
me pones vna corona.

Como observou Caramés, aínda Tirso de Molina volverá a recorrer a este estereotipo alcohólico en *Escarmiento para el cuerdo*, aproveitando o escritor madrileño “para facer un xogo de palabras entre a auga tan abondosa e perigosa do mar e a afección dos galegos ó viño, aquí [nesta obra] representados polo lacaiio Carballo” (1993: 212), quen na tormenta clama ao ceo (1636: fol. 65v):

Agua de Satanas tornate vino,  
seruira de sufragio,  
en lugar de tormenta tu naufragio.

Para alén de Lope de Vega e Tirso de Molina, tamén Miguel de Cervantes Saavedra incorporará esta presunción que atribuíu aos lacaios ou criados galegos unha certa inclinación polo alchool na súa comedia *La entretenida* (1615). Nela, novamente fica establecida unha relación entre galeguidade e alcoholismo a través das palabras dunha personaxe, Dorotea, quen ben infire as orixes galegas do criado Torrente –a quen denomina “bodegón con pies”– a causa da súa paixón polo viño e pola súa calidade de “lacayo” – (Herrero García 1966 [1928]: 207), ou ben equipara o cheiro a alcohol como trazo identificativo dos galegos, identificando os termos “galego” e “borracho”:

Bodegón con pies, camine  
Que aquí no le conocemos;  
Calle o pase, porque olisca  
a lacayo y a gallego.

Con menor ambigüidade se mostra a alusión que, presumibelmente, Antonio Hurtado de Mendoza dedica a un “laca[y]ito” galego nun dos romances, incluídos en *Primavera y flor de los mejores romances* (1636), onde o denominado “galleguito”, malia mostrar un abrumador gusto polo viño, non chega, en palabras do autor, ao punto que cabería presaxiar en atención á súa procedencia (1957 [1636]: 221):

Quando por la puente asoma  
Un sirviente de un doctor,  
Lacaito sin vergüenza,  
Galleguito, con perdon;  
Hombre, para de su tierra,  
Moderado bevedor,  
Pues de tres cueros de vino  
No dexa gota en los dos.

Similar consideración aínda se proxecta na obra de Antonio Mira de Amescua, *El mártir de Madrid*, a través da que o autor consegue conxugar diferentes aspectos estereotípicos atribuídos á colectividade galega tales como a heterodoxia relixiosa, a paremia castelá “antes moro que gallego” e mais a propia afección ao viño habitualmente imputada aos habitantes do reino de Galiza (Mira de Amescua 2014):

¿Hay más terrible apurar?  
Pues, ¿qué quieren apostar?  
¿Que he de renegar de veras?  
Llamaron gallego a un loco  
en Madrid y él dijo luego:  
“Antes moro que gallego”,  
y dicen que dijo poco;  
pero el que es gallego fino  
dirá con justo decoro:  
“Antes gallego que moro”,  
no por Dios, mas por el vino.

Con todo, tal e como o apuntou Teijeiro (1996: 219), esta tendencia ou trazo alcohófilo atribuído á colectividade galega que exercía profesións de baixo perfil socioeconómico ou, polo menos a súa translación ao mundo literario castelán, non se cinxiu ao sexo masculino, pois, como sinala o investigador, “tampoco se salva de esta disculpable flaqueza” a muller; isto, porén, non impediu que esta atribución desenvolvese trazos particulares no proceso de adaptación á realidade social de cada un dos sexos, especialmente no que atinxe ao eido laboral. No que se refire ao retrato alcohófilo adscrito da “gallega”, resulta case sistemático o feito de a súa representación literaria atopar un punto en común no desenvolvemento de certos oficios, monopolizados na práctica, por mulleres pertencentes aos estratos sociais menos favorecidos. Así, resulta habitual observar este trazo estereotípico en personaxes literarios de pousadeiras, amas

de cría, taberneiras ou meretrices galegas a que, as máis das veces, se lles atribúe unha tendencia tácita ao alcoholismo, ou expresamente se representan en estado de embriaguez. Neste elenco de oficios é común velas adscritas en numerosas obras, tales como o entremés quevediano, *El Caballero de la Tenaza* (1623), onde se fai referencia ao pago dunha ama de cría galega nun ton nomeadamente desprezativo (*ap.* Herrero García 1966 [1928]: 212):

con seis ducados de un ama,  
galleguísima taberna  
que, suspirando cuartillos,  
sí a mamar el niño llega,  
le da aguardiente por leche  
y un alambique por teta;  
y luego tenella en casa,  
por aquesta honrilla negra  
del qué dirán.

Dun xeito semellante ao anterior, é na novela do castelán Antonio Enríquez Gómez, *El siglo pitagórico y vida de don Gregorio Guadaña* (1644) onde a sátira recae novamente na figura dunha ama de cría galega cuxa descrición, de carácter nomeadamente alcohófilo, reproduce fielmente as metáforas presentes en *El Caballero de la Tenaza*, especialmente no referente á lactancia dispensada pola ama de leite (1644: 62):

Ordenaron de darme Ama. Ubo en esto diversos pareceres sobre la leche; llovía galiçia gallegas, y todas sobre un espejo davan Rayos de vino disfraçado en quaxo: ultimamente le entregaron mi ynocencia a una que pudiera apostar a beber secreto con hipocrita. empeçè á aplicar mis labios a sus dos pechos tan grandes que parecían alcabalas de Baco [...] Ordenaron que durmiese con aquel pellexo que me alimentava, y una noche que mi gallega tenia quatro dedos de vino sobre los sesos me quiso arropar con todo su Cuerpo, pero yo que avia bebido gran cantidad de mosto, empeçè a levantar el chillido [...].

Para alén diso, cómpre reparar no feito de que, a diferenza do que acontece en *El Caballero de la Tenaza*, onde Quevedo bota man da imaxe estereotipada da “gallega” á hora de describir o personaxe, en *El siglo pitagórico y vida de don Gregorio Guadaña*, Enríquez Gómez manifesta con maior claridade un prexuízo colectivo que, lonxe da trivialidade, presenta a alcohofilia da nutriz como se dunha consecuencia natural da súa etnicidade e/ou nacionalidade se tratase, recordando que “todas sobre vn espejo dauan Rayos de vino disfraçado en quaxo” (1644: 62).

Será precisamente este trazo estereotípico o que leve a non poucos autores, principalmente casteláns e andaluces, a tecer un nexo argumentativo entre os personaxes literarios do “gallego” e a “gallega” cun tipo de *locus laboris* ligado a ambientes lúdicos, nocturnos ou distendidos, tales como bailes, pousadas ou tabernas e onde o consumo de alcohol adquire un relevante papel



socioeconómico. Así se advirte, como xa subliñou Herrero García (1966 [1928]: 212), na *Mojiganga La manzana*, atribuída ao andaluz Francisco Antonio de Monteser, e onde a pretendida alcohofilia galega non deixa de ser posta en relación co seu oficio de taberneiras (1691: 63-65):

Venus. Yo he de traer, bien compuesta,  
de gallegas una danza.  
Regidor. Es verdad, que las Gallegas  
todas son como unas Venus.  
Alcalde. Dezis bien, pues todas prueban  
que son hijas de la espuma  
que haze el vino que trasiegan.  
[...]  
Regidor. Oye, que si no me engaño,  
pienso que las danças llegan  
baylando el agua delante.  
Alcalde. Menos la de las Gallegas,  
que nunca baylan sin vino,  
y es su danza la primera.

Apreciábel aínda noutras obras como en *La fortuna con seso y la hora de todos* onde Quevedo insiste en facer uso da imaxe estereotipada das “moças gallegas” sedentas de viño na taberna<sup>97</sup>, a través deste tipo de personaxes literarios a pousada converteuse nun lugar propicio para introducir figuras galegas que desenvolvesen un papel cómico, vinculado ao consumo de alcohol, e que tanta aceptación espertaban entre o público. Atopámolo deste xeito na “mojiganga” de Vicente Suárez de Deza, *La ronda en noche de Carnestolendas* (1663), onde un carrexador ou “esportillero”, facendo uso dun galego creoulizado, se laia de ter gastado o xornal na taberna (*ap.* Buezo 2005b: 135):

Esport. I. ¿Canto dez cartos, Domingo,  
em na poysada se quedan?  
Esport. II. Nom gañey mais.  
Esport. I. Pos eu toño  
dous reales e mais tovera,  
se hoye no overa gastado  
os seis cartos na taberna.

Diálogo, este, que non deixa de presentar similitudes co que manteñen os personaxes lopescos de Payo e Poleo en *La burgalesa de Lerma* (1613) ao sinalar, o primeiro deles, a súa vontade de gastar en viño cinco dos seis reais que posúe (*ap.* Díez Borque 2016: 30):

Payo. Seis reales tengo, cinco para vino  
y uno para castañas.  
Poleo. ¡Necedades!

<sup>97</sup> Cfr. “estaban con un grande auditorio de Lacayos, Esportilleros, Moços de sillas, y algunos Escudores: beviendo de roboço, seis, ò siete dellos en maridaje de moças Gallegas, hazian sed bailando, para bailar beviendo” (Quevedo 1660: 295).

Payo.       ¿Cómo?  
Poleo.       Querer comprar ventosidades.

Verbo deste vínculo literario, case intrínseco, entre o mundo da “taberna” e as xentes do reino de Galiza, tampouco faltan mencións colectivas, véxase a reflectida na comedia de Agustín Moreto, *El mejor amigo, el Rey*:

Flora.       Ay! No me hagas  
              acordar de aquesse pobre,  
              que me quiebra las entrañas.  
              No tiene más de un criado,  
              que es cosa que no le falta  
              a un Gallego en la taberna (Moreto y Cabaña 1856: 610).

Outrosí, a establecida por Francisco Santos en *El vivo y el difunto* (1692):

anduvo dos calles, y à la puerta de una Taberna viò ruydo de gente, acercòse, y notò al Tabernero, que era un zafio Gallego, corriendo sangre por la frente, que un señor Lacayo le avia dado con un jarro, porque nole quiso fiar una azumbre de vino (Santos 1692: 55).

Con todo, para alén das propias alusións a personaxes oriúndos do reino de Galiza, as referencias culturais máis xenuinamente representativas do eido galego –caso da gaita no eido musical– tamén supuxeron unha fonte de inspiración para os autores españois modernos á hora de recrearen ambientes de taberna. Deste xeito, non sorprende o feito de que, na escena primeira de *Manolo. Tragedia para reir ó sainete para llorar* (1769), o dramaturgo madrileño Ramón de la Cruz y Cano incluíse o son da “gaita gallega” como elemento, case natural, asociado a este tipo de *topos* literario (1811a: 3): “à la punta del tablado: en el fondo de la taberna suena la gaita gallega un rato; y luego salen dándose de cachetes Mediodiente, y otro tuno”. Xa observada por autores como Taboada Chivite (1955: 110) ou Saavedra (2010: 286), entre outros, se cadra foi Caramés un dos primeiros autores en suxerir unha hipótese explicativa arredor da etioloxía desta estereotipada “afección ó viño dos galegos” (Caramés Martínez 1993: 203), considerando o investigador valdeorrés que a orixe desta atribución podería conter visos de obxectividade (1993: 203):

non é improbable que esta sona lles viñera da circunstancia de servírense [os galegos] do viño para aguanta-la fame e o esforzo que se necesitaba para traballar de sol a sol na calcinada chaira castelá durante os meses estivais da sega. A soidade e o arredamento da súa terra sería tamén unha razón para botar man dun medio con que poder paliarlas.

Con todo, esta interpretación non está exenta de paradoxos que revelan unha certa problemática explicativa. Dunha perspectiva nitidamente literaria, a hipótese suxerida por Caramés resulta igualmente inexplicábel, dado que a maior parte dos personaxes galegos caracterizados baixo termos alcohófilos

—nomeadamente en obras pertencentes ao século XVII— son complementamente alleos ao mundo da seitura, encarnando, pola contra, profesións ligadas á hostalaría, caso de taberneiros ou pousadeiras e, aínda máis comunmente, aquelas relacionadas co servizo doméstico, tales como criados, lacaios ou amas de cría.

Por outra parte, para alén da ausencia de alusións ao oficio de segador, non resulta menos significativo, á hora de desestimarmos esta hipótese explicativa, atender á cronoloxía literaria deste atributo estereotípico, especialmente presente en obras escritas durante o reinado de Filipe III de Habsburgo (1598-1621), tales como *La hija de Celestina* (1612), *La entretenida* (1615) ou *La villana de la Sagra* (1606-1616). Neste momento histórico aínda non se popularizara literariamente o fenómeno migratorio galego dirixido aos campos casteláns e, xa que logo, a imaxe icónica do seitureiro galego setecentista e decimonónico que levaría, entre outros, a Rosalía de Castro a escribir o reivindicativo poema «Castellanos de Castilla» (1863). Outrosí, o feito de este trazo non estar na mentalidade castelá ou española moderna dos séculos XVI e XVII limitado á colectividade galega, senón que esta tamén fose adscrita comunmente a outros grupos étnicos e/ou nacionais extrapeninsulares cuxa imaxe non mostra ningunha conexión histórica ligada á seitura nos campos casteláns, como foi o caso de flamengos, ingleses, franceses e “tudescos” (Piñeiro Ramírez 1995: 217), pon en cuestión unha xénese ligada directamente á presenza galega en Castela con motivo da sega estival.

Verbo desta imaxe que lles presupuña unha “desmedida afición al vino” (Caramés Martínez 1993: 103), como lembra Esteban (2003: 38), outros grupos étnicos e ou nacionais, para alén do galego, foron xulgados de alcohófilos: velaí o caso das xentes vascas ou “biscaíñas”, sen que estas manifestasen unha relación tan evidente coa seitura castelá<sup>98</sup>. Tampouco cómpre esquecer, a este respecto, que a acusación de alcohofilia recaeu, por igual, sobre outros colectivos cantábricos, tales como “montañeses” e asturianos, os cales, segundo Esteban, non eran considerados na literatura española como “menos aficionados al vino que los gallegos” (p. 34). No que respecta a este, como outros aspectos, máis unha vez, galegos e asturianos —entón coñecidos estes últimos tamén co nome de “coritos”—, semellan ter compartido un desdén similar no imaxinario centro-sur peninsular ao serlles imputada unha natureza alcohólica. Un nexos que se fai

<sup>98</sup> No caso asturiano xa é visíbel nos *Refranes e proverbios en romance* de Hernán Núñez de Toledo a través do refrán “Al Asturiano, vino puro, y lança en la mano” (1555: fol. 9r), e o biscaíño na composición “Transfiguración de un vizcaíno, gran bebedor de vino” de Cristóbal de Castillejo (1490-1550): “Hubo un hombre Vizcaino, / Por nombre llamado Juan, / Peor comedor de pan / Que bebedor de buen vino” (1792: 317).

obvio, entre outras, en obras como a comedia *No ay dicha ni desdicha hasta la muerte* (1628) do granadino Antonio Mira de Amescua (1679: 120):

Mongana. Sin cumplimiẽtos, ni ruegos  
nos iremos, dos mosquitos<sup>99</sup>.  
Carrasco. A Dios, honor de Coritos.  
Mongana. A Dios, honor de Gallegos.

Aínda que, para Andrès, “no será particularmente «gallego» en lacayos lo de la adicción al vino [...] porque ante todo se trata de una característica convencional en todos los graciosos de la comedia nueva, cualquiera que sea su origen geográfico” (2008: 24), a común caracterización alcohófila das figuras do “gallego” e da “gallega” non resulta satisfactoriamente comprensíbel desde a trivialidade, tal e como pon de manifesto a preferencia dos literatos españois da época polo uso de personaxes galegos en detrimento doutros grupos étnicos peninsulares á hora de elaboraren este tipo de figuras cómicas. No que atinxe a este tipo de preferencias, cómpre lembrar como tamén a maior parte dos literatos españois optaron por crear personaxes “franceses” en detrimento doutras nacionalidades ultrapirenaicas, atendendo, xa que logo, á común equiparación entre “gabacho” e “borracho” (Thomas 2001: 327). Exemplo paradigmático desta analoxía entre franceses (“gabachos”) e galegos –a quen o imaxinario peninsular do século XVII, debeu facer equiparábeis no gusto polo alcohol– compórtao o romance *Los borrachos* incluído en *El parnaso español o Las nueve musas castellanas* (1648), onde ambas nacionalidades foron as escollidas por Quevedo para encarnar os catros borrachos protagonistas (1661: 337):

Governando estan el mundo,  
Cogidos con queso añejo,  
En la trampa de lo caro,  
Tres Gavachos, y un Gallego.

Mojadas tienen las voces,  
Los labios tienen de yerro,  
Y por se hechos de yesca,  
Tienen los gatzates secos.

Dun xeito máis sutil, esta asociación alcohófila entre ambas as nacionalidades semella agocharse tras a elección de identidades que Castillo Solórzano dedica á pícara Teresa en *La Niña de los Embustes. Teresa de Manzanares*, facéndoa filla de Catuxa de Morrazos e Pierres de Estricot, é dicir, “hija de gallega y francés, lo que [na Castela da época] asegura un linaje deshonoroso” (Rodríguez Mansilla 2009: 124). Ademais dunha hipótese ligada ao

---

<sup>99</sup> Segundo o *Diccionario de Autoridades*: “Mosquito: por alusión llaman al que acude freqüentemente à la taberna. Latín. *Tabernae vinariae frequens, vel assiduus*. (1990 [1734]: IV, s.v.).

mundo da seitura, en opinión de Caramés tamén resulta verosímil que, a causa da “sona dos bos viños de Ribadavia”, os habitantes de Galiza fosen “adoito considerados bebedores e borrachos” (1993: 16). Esta hipótese é compartida por Teijeiro, para quen a escolla de figuras galegas á hora de retratar personaxes de tendencia alcohófila –así como a propia existencia deste estereotipo social– se viu determinado pola gran sona dos viños galegos na sociedade peninsular moderna (1996: 222):

las excelencias de los vinos de Galicia alcanzaron una gran popularidad en el resto de la Península, y si bien sirvió en buena medida para alimentar el tópico, según el cual el gallego tenía fama de borracho.

Unha *interpretatio* que Teijeiro Fuentes reiterará posteriormente ao lembrar a implantación paremiolóxica deste trazo alcohófilo no folclore e linguaxe castelá (2014: 397):

Esta relación de vinos nacionales concluye en las tierras montañosas del norte peninsular. La predilección de los gallegos por el vino («A catarro gallego, tajada de vino», señala Correas en su *Vocabulario de refranes*) explica la popularidad que los vinos de esta región alcanzaron en el resto de España y parte de Europa.

La variedad de los caldos gallegos desde el siglo XVI se debe al aumento de la extensión de viñedos, convirtiéndose a veces en auténtico monocultivo para las comarcas de las Rías Baixas, del Miño o del Sil. Cervantes, sin embargo, prefiere destacar las excelencias de los vinos de Ribadavia, a los que alude en *El licenciado Vidriera*, pero también en *El coloquio de los perros*.

Sen dúbida resulta incuestionábel a reputación acadada polos viños galegos ao longo do século XVI, sendo apreciados quer no mercado peninsular quer no extrapeninsular, destacando especialmente o inglés debido á proximidade xeográfica, tal e como sinala Teijeiro Fuentes<sup>100</sup>. Esta fama, porén, xa resulta doadamente visíbel, cando menos, nas primeiras décadas do século XVI, tal e como poñen de manifesto as louvanzas que o navegante e explorador Martín Fernández de Enciso, dedicaba en 1519 aos viños galegos na súa *Suma de geographia que trata de todas las partidas y provincias del mundo* (1530: fol. XXXVIr):

Esta provincia de Galizia es t[ie]rrra de muchas mōtañas do ay muchos ganados et a[n]i[ma]llias siluestres. es abastada de pã y carne. ay enella muchos vinos y muy buenos.

---

<sup>100</sup> “Desde 1564, o antes, los puertos de Vigo y Pontevedra se habian convertido en el escenario del comercio exportador de este vino al mercado inglés, irlandés y francés. Los barcos guardaban en sus bodegas los vinos dela comarca del Ribeiro que llegaban hasta allí transportados en odres a lomos de las millas y que eran depositados a su llegada en los famosos «pardifieiros», o grandes botas de vino, hasta que se embarcaban” (2014: 397).

Sen dúbida, de entre todos estes “muchos vinos e muy buenos” que sinalaba Fernández de Enciso, foi especialmente o viño do Ribeiro – máis coñecido entón como “viño de Ribadavia” ou simplemente “Ribadavia” – o que gozou de maior sona en terras peninsulares e o que, con maior intensidade, foi eloxiado na literatura áurea española. Así aparece, como lembra Teijeiro Fuentes (1996: 222), en obras como *El esclavo del demonio* (1612) a través do que Antonio Mira de Amescua gaba, en boca do propio Satanás, as bondades deste viño (1614: fol. 222v):

El pan te dará Sevilla;  
las asperas Alpujarras  
la caça, y fruta escogida  
y los vinos Ribadabia.

Como outros, tampouco o poeta e eclesiástico Bernardo de Balbuena, deixaría pasar a ocasión para pór en valor a frescura vitivinícola de Ribadavia, tal como recollía este autor castelán no decimosexto libro do seu poema heroico *El Bernardo o Victoria de Roncesvalles* (1624: fol. 197v):

Adelãte está Orense, á quiẽ el Griego  
Ansiloco, de Turno afable amigo  
dio cimientos y nombre, y en el fuego  
de su ardiẽnte agua cõsumiò el antigo:  
Y Ribadavia la que en dulce entrego  
sus frescas parras da, y por fiel testigo  
a Baco, que al licor de su bodega,  
el que su taça brinda no le llega.

Esta corrente apoloxética arredor do viño de Ribadavia chegará a ser tan común na literatura española aurisecular que, por veces, o “Ribadavia” semella conformar o único elemento galego digno de louvor dentro da deostada imaxe que Galiza sufría na sociedade e literatura peninsular moderna. Boa mostra deste sentir obsérvase no romance «Censura costumbres, y las propiedades de algunas naciones», cando tras realizar unha descrición de carácter marcadamente pexorativo sobre os habitantes de Galiza –con especial saña sobre as cualidades das súas *doncellas* e *moças*–, Quevedo apenas identifique dous aspectos positivos das terras galegas; o viño de Ribadavia e a presenza nelas do apóstolo Santiago, a cuxa orde de cabalaría pertencía o propio autor madrileño (Quevedo 1670a: 416):

Pero como fuere sea,  
Pues Santiago quedò alli,  
No deve de ser Galicia  
De todo punto ruin.

Ribadavia, mi garganta  
La tengo ofrecida à ti,

Por el San Blas de sus secas,  
Sin humedades de el Sil.

Para Caramés, similar postura se desprende das palabras do personaxe de Relox na comedia tirsiana *La romera de Santiago*, pois este, tras gabar os ríos e montes galegos, concédelle “máis importancia a Ribadavia, a quen chama «o rei dos viños»” (1993: 210) para alén de denominalo “santo licor” (1670: 97):

Alabando estàs de espacio  
los arroyos, y los rios,  
quando nos està brindando  
Ribadauia, a quien venera  
tanta nacion, por el santo  
licor, que sobre un magosto  
de castañas, haze raros  
milagros; perdonen todos  
quantos ay tristes, y blancos,  
que este es el Rey de los vinos,  
ò el Monarca.

Tal será o prestixio e sona dos viños de Ribadavia que, dentro da mesma concepción pexorativa, en opinión de Tirso apenas este representaba o único motivo de orgullo que podía albergar un habitante de Galiza respecto o seu país, permitindo, ao fin, a un “lacayo honrado dezir que es Gallego agora” (1670: 97).

Atendendo a esta selección dos, entón, máis célebres viños peninsulares, a proposta formulada por Caramés Martínez e considerada por Teijeiro Fuentes, pola que se liga a sona do viño de Ribadavia coa imaxe alcohófila de Galiza, quer como causa desta atribución, quer como elemento amplificador do mesmo, suscita diversas interrogantes. Así, se certamente, a presenza e/ou alusión ao viño de Ribadavia resultou recorrente en diferentes obras protagonizadas por personaxes galegos (véxanse *La romera de Santiago*, *La lindona de Galicia* ou o *Estevanillo*, entre outras), cabe preguntarnos polos motivos de que ese trazo estereotípico alcohófilo non se chegar a desenvolver sobre as xentes do centro e sur peninsular, área xeográfica onde, ao igual que no sur de Galiza, existía dunha longa tradición vitivinícola en que destacaban afamados viños como os de Ciudad Real, Toro, Esquivias ou San Martín de Valdeiglesias –coñecido popularmente como San Martín–, aludidos e celebrados en obras cervantinas como *El coloquio de los perros*<sup>101</sup> (*La de los perros Cipion, y Bergança*), *El Licenciado Vidriera*<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> “O pereçoso estas, por ñ no saltas? pero ya entiendo, y alcanço tus marrullerías, aora salta por el licor d Esquiuias, famoso a par del de Ciudadreal, S. Martin, y Ribadauia” (Cervantes Saavedra 1622: fol. 369v).

<sup>102</sup> “Y auiendo hecho el huesped la reseña de tantos y tan diferentes vinos, se ofreció, de hazer parecer alli, sin vsar de tropelia, ni como pintados en Mapa, sino real y verdaderamente à Madrigal, Coca, Alaexos, y a la Imperial, mas que Real ciudad, Recamara del Dios de la Risa: ofreció a Esquiuias, à Alanis, a Caçalla: Guadalcanar, y la Membrilla, sin que se le olvidasse de Riudauia, y de Descargamaria” (Cervantes Saavedra 1622: fol. 161v).

(1613) ou en *Dialogos muy apazibles, escritos en lengua Espanola y traduzidos en Frances*<sup>103</sup> (1608).

Por outra parte, de considerarmos crucial e/ou relevante a existencia dunha tradición vitivinícola, cabe preguntarnos como en territorios carentes dunha produción de gran magnitude, caso de Asturias ou de Biscaia –terras *a priori* cunha menor tradición vinícola que o centro peninsular–, isto non parece ter suposto ningún atranco para que ambos os dous grupos fosen acusados, no imaxinario cultural castelán, dunha natureza alcohófila similar á atribuída a galegos, flamengos e outros grupos étnicos e/ou nacionais.

No que atinxe á aparición deste retrato estereotípico, esta tampouco semella ligarse a algún tipo de referencia sobre viño de Ribadavia, como podemos colixir atendendo á falta deste tipo de alusións en obras temperás que, en opinión de Teijeiro Fuentes (1996: 220), semellan introducir este trazo xa no século XVI, tal como acontece nas *Glosas al sermón de Aljubarrota* (1545) atribuídas Diego Hurtado de Mendoza (1890: 174):

Como dió testimonio quien esto me contaba, que, viniendo de Flandes en una urca, antes de tomar puerto en la Coruña, sobrevino tan grand tempestad, que no se daban mano sino cinco portugueses que, después de Dios, ellos salvaron la nao, que ni comían ni dormían, sino dar á la bomba y hacer otros reparos. Y aun me contaron de un gallego que allí venía, el cual, sintiendo que la nao se iba á fondo, con aquel deseo natural que los gallegos tienen de verse en su tierra, que pocos de ellos salen fuera de ella, se subió a la gabia por mirar desde allí si la vista alcanzaba á Galicia, y como no vió tierra, se asentó con harto descuido á comer lo que tenía. Acaso el contra maestre subió a la gabia, y como la halló con tanto descuido en tiempo de tanta necesidad, riñóle porque no ayudaba á los otros, diciendo: –¿Qué hacéis ahí? ¿Por qué no ayudáis á los demás?–El cual dijo: –¡Cuerpo de Dios! Á hombre que tanta agua espera beber, ¿no dejaréis comer dos bocados?

Malia que a caracterización do “gallego” como covarde e desleixado semella antepoñerse á alcofolia subliñada por Teijeiro, de validarmos a lectura deste autor, o texto das *Glosas al sermón de Aljubarrota* representaría un testemuño inusualmente temperán que contrasta coa ausencia deste atributo nos *Refranes* (1555) de Hernán Núñez, quen pola súa parte si recolle a paremia “Al Asturiano, vino puro, y lança en la mano” (fol. 9r). Esta inexistencia pode indicarnos que no momento de recompilación destas, este atributo ou ben non formaba parte aínda do estereotipo galego ou ben a súa aceptación ou extensión non se encontraba abondo asentada na altura como producir unha paremia sobre a colectividade galega.

---

<sup>103</sup> “G. Vuestro mayor cuydado sea, que la comida sea caliente y la beuida fria.

M. Que vinos quiere v.m?

G. De todos generos: blanco, tinto, halóque, clarete, Cândia, Ribadavía, San Martin, Toro y Cidra, porque aya de todo” (Oudin 1608: 43).



É posíbel que desde a segunda metade do século XVI, este atributo aparecese e/ou se desenvolvese até se consolidar finalmente, talvez porque os seus condicionante se fosen xestando desde as décadas centrais desta centuria, até chegar a comezos do século XVII, cando esta atribución alcohófila, xa presente en diversas obras da literatura, apareza plenamente reflectida nas paremias populares sobre galegos. Esta hipótese permitiría explicar a carencia de paremias relativas a este trazo nos *Refranes* (1555) de Hernán Núñez, á vez que a súa presenza no posterior *Vocabulario de Rrefranes* (1627) de Gonzalo Korreas, autor que xa inclúe na súa obra antolóxica numerosas referencias a este atributo, tales como “A katarro gallego, taxada de vino” (1627: 19) ou un diálogo que expresa a preferencia dos galegos polo viño perante as obrigacións eucarísticas (p. 422):

- Gallego, kiés ir a misa? no teño zapatos.
- Kiés ir a la taverna? aki teño kuarto kuartos.

Relativizada, xa que a logo, a posíbel importancia da galeguidade do viño de Ribadavia como orixinador deste trazo ou atribución estereotípica, non resulta desdeñábel a influencia amplificadora que puido implicar, se ben consideramos que, de calquera xeito, esta apenas pode ser considerada como un recurso a *posteriori* e, en ningún caso, un factor determinante de creación.

Atendendo á orixe da acusación de alcoholofilia, así como ao papel desta dentro do estereotipo antifrancés e, en xeral, na galofobia explícita de boa parte da literatura española áurea, Thomas (2001: 327) reparou no feito de que, a pesar de ter estado ligada indisolubemente á imaxe da colectividade francesa –“«gabacho» attire spontanément «borracho»” (Gutiérrez 1977: 444; *ap.* Thomas 2001: 327)– esta atribución non supuxo un trazo exclusivamente circunscribíbel á colectividade francesa, senón que esta se estendeu a outros grupos étnicos ou nacionais como flamengos, alemáns (“tudescos”) ou borgoñóns, entre outros, constituíndo unha forma máis de descrédito do Outro e, xa que logo, de etnocentrismo. Segundo Thomas, a través da análise dos testemuños de diversos procesos inquisitoriais de finais do século XVI e comezos do XVII, non resulta difícil albiscar a existencia de “prejuicios populares” que, entre outros, atribuían unha natureza alcohólica a todos os estranxeiros, de modo que, como sinala este mesmo autor, “la embriaguez fue otro elemento que terminó formando parte de una visión global del «extranjero»” e, a través da que finalmente estes “acabaron adquiriendo fama de alcohólicos” (Thomas 2001: 326).

Para alén da nada desdeñábel influencia que as conflictivas relacións entre a monarquía dos Habsburgo peninsulares e algúns estados centroeuropeos exerceron sobre o imaxinario colectivo, especialmente castelán, Thomas lembra

como “aparte de la falta de ortodoxia [católica] religiosa”, foi “[l]a «baja y vil» condición social de los extranjeros [inmigrantes]” (p. 325) a que tivo un especial peso neste estereotipo negativo. No caso francés, o baixo status económico dos traballadores galos asentados en terras peninsulares, dedicados os máis destes a oficios considerados “baxos” –isto é, de escasa reputación social, como zapateiros, muiñeiros, goldreiros, ou alfaiates– “pronto se vinculó a su calidad moral” (Thomas 2001: 325). Unha asociación minusvalorativa que, de acordo con este autor, repousaba nos vellos “prejuicios medievales según los cuales cada persona que a través de su profesión entraba en contacto con sangre e inmundicia, pero también con dinero, era despreciada” (idem). No entanto, e para alén de factores apenas económicos –cómpre lembrar que a pobreza non era unha condición allea á toda a sociedade castelá–, á hora de analizar o descrédito dos estranxeiros en terras peninsulares non se pode obviar a influencia das diverxencias étnicas, relixiosas ou lingüísticas respecto á poboación receptora, o que sen dúbida propiciou o desenvolvemento nela dun “sentimiento xenófobo que subyace a la literatura del Siglo de Oro” (Huerta Calvo 1985: 45) e, consecuentemente, unha verdadeira estigmatización dos grupos estranxeiros, isto é, non-casteláns.

Precisamente, é este contexto social marcado, en boa medida, pola xenofobia e polo etnocentrismo nomeadamente castelán e/ou centro-sur peninsular ao que Thomas alude, o que tamén pode servir para explicar a atribución estereotípica, non só sobre a colectividade galega, senón tamén asturiana ou vasca dos séculos XVI e XVII. Así, xulgada de alcohófila nun grao non menor que a francesa, flamenga ou alemá, a colectividade galega compartiu no imaxinario cultural castelán a meirande parte dos condicionantes que, como viu Thomas, acabaron por configurar esa negativa percepción do estranxeiro político (2001: 323). A este respecto, cómpre lembrar que o feito de o reino de Galiza, como Asturias e os territorios vascos, pertenceren politicamente á coroa de Castela mais tamén á Monarquía Católica non significa que en Castela –especialmente na corte madrileña– estes non fosen, na práctica, tratados como forasteiros<sup>104</sup>, con culturas, linguas e costumes tan discordantes do centro e sur peninsular como a dos franceses ou italianos. Este afastamento ou consideración

---

<sup>104</sup> A pesar de formaren parte da coroa de Castela e, xa que logo, da Monarquía Católica, aínda nas *Constituciones del colegio del Arzobispo de Toledo en Salamanca* existían no ano 1479 restricións para vascos e galegos: “Y considerando los servicios que habemos recibido de nuestros vasallos y porque estre nuestro arzobispado sea más noblecido, queremos y es nuestra voluntad que, *caeteris paribus*, sean tomados y elegidos de los nuestros vasallos y de las nuestras villas y tierras; y, no se fallando de ellos, *caeteris paribus*, sean tomados y elegidos de las villas y logares del dicho arzobispado; y en su defecto sean tomados y elegidos de los otros obispados sufragáneos a nos e a nuestra santa iglesia; e, e defecto de los susodichos, sean tomados y elegidos de los arzobispados y obispados de estos reinos; pero de vizcaínos, gallegos e otros reinos extráneos non pueda ser más de uno solo” (ap. Sala Balust 1962: 103).

exótica transparece en obras como *Fiestas del Jardín* (1634), onde Castillo Solórzano distingue “Gallegos” de “Españoles” dentro dunha gradación<sup>105</sup> de “naciones” que inclúe categorías étnicas e/ou nacionais tan discordes como “Franceses”, “Indios” e “Negros” (1634: 151):

desocupando el asiento, a q saliesle un regozijado bayle de naciones; eran Españoles, Franceses, *Portugueses*, *Gallegos*, *indios*, y negros: llevavan cada uno un instrumento en las manos.

No entanto, e para alén da propia delimitación étnica e/ou nacional, non sendo a máis das veces excluín-te, esta diverxencia identitaria entre galegos e españois tamén tendeu a mostrarse na mentalidade centro-sur peninsular dun xeito dicotómico e mesmo antitético, tal e como se desprende das palabras do castelán Francisco de Rojas Zorrilla en *El Desafío de Carlos V* (ca. 1633), ao contrapor ambas categorías, adxudicándolles sortes antagónicas (1861: 409):

Yo, Señora, soy soldado,  
Pluguiera à Dios no lo fuera,  
Español, por mi fortuna,  
y gallego, con licencia.

En calquera caso, esta concepción da españolidade, contraposta a de galeguidade, semella ter ultrapasado a expresión propiamente literaria para adoptar carices políticos, inclusive entre os estratos sociais máis privilexiados, tal e como se infire das palabras do autor de *El Búho Gallego* (ca. 1620) á hora de reivindicar a denominación de “lexítimo y verdadero español” (*ap.* Pardo de Guevara Valdés 1997: 219) ou do autor do *Tordo Vizcayno* (ca. 1638), quen contraponía a “inconstancia de Galicia” á “constancia española y valor Gotico” (1870: 17). Máis para alén de ser percibida como un exogrupo étnico, cultural, xeográfica e lingüísticamente afastado, dunha perspectiva castelá a comunidade galega compartiu, xunto coa francesa, alemá ou asturiana, entre outras, unha exigua consideración social, perfectamente exemplicada na alusión que Miguel de Cervantes dedicaba aos galegos en *La Tía fingida*, onde o autor estimaba que “los gallegos no se colocan en predicamento, porque no son alguien” (*ap.* Herrero García 1966 [1928]: 217). Un desdén que tiña boa parte das súa raíces na diáspora galega emigrada a Castela, destino onde esta adoitaba desenvolver profesións de baixa cualificación laboral e polo tanto escasa remuneración, tales como criados, lacaios, esporteiros, amas de cría, augadeiros ou taberneiros, entre outras, como xa viamos previamente.

---

<sup>105</sup> Obsérvese que na enumeración destes xentilicios, comezando por “Españoles” e acabando por “Negros”, resulta inferíbel unha sorte de gradación estereotípica onde os galegos eran apenas seguidos por “Indios” e “Negros”, colectivos, estes últimos, azoutados pola discriminación, o escravismo e a xenofobia na sociedade peninsular e europea do século XVII.

Unha realidade social desfavorábel mais tamén unha diverxencia lingüística e cultural respecto ao grupo dominante (castelán) que, de xeito análogo a “tudescos” ou “gavachos”, entre outros grupos politicamente estranxeiros, acabaría por devir nunha desvalorización psicosocial do exogrupo e despois na conversión da comunidade galega noutra minoría étnica marxinalizada e estigmatizada en Castela, con maior énfase na capital madrileña como gran centro receptor deste fenómeno migratorio desde o século XVI. Así, e como tende a ocorrer nas relacións marcadas por unha elevada asimetría social entre a maioría dominante e as minorías desfavorecidas (Ridley & Jeffrey 2014: 441), a creación dun estado de opinión adverso cara a estes grupos foráneos, baseado en gran medida na súa escasa consideración social, debeu conlevar a incorporación ou reforzo de atribucións negativas que, no caso galego, acabaron por deformar a imaxe colectiva –xa de marcado cariz negativo– forxado nos séculos precedentes e, xa que logo, a configuración dun estereotipo máis complexo e marxinalizante.

Segundo o viu Ragins, a natureza dos novos trazos atribuídos ao exogrupo sempre resultan esencialmente “antithetical to dominant perceptions of power”, de xeito que permiten ao grupo dominante perpetuar o seu *statu quo* privilexiado sobre o grupo minoritario mediante a presunción neste, de condutas, modais e actitudes diametralmente opostas ás “dominant group characteristics to define power” (1997: 495). Trasladando o esquema proposto por Ragins ao contexto histórico moderno, foi sen dúbida o ambiente cortesán aquel que con maior intesidade procurou erixirse como paradigma de poder, conformándose, a ollos da sociedade, en fonte das máis exquisitas normas sociais. Neste sentido, un dos tratados de cortesanía que, na rixida sociedade estamental do século XVI, mellor sintetizou as normas sociais e modo de vida que todo “perfetto cortegiano” renacentista debía entón posuír, foi, sen dúbida, *Il Cortegiano* (1528) de Baldassare Castiglione. Traducido ao castelán por Joan Boscà (1534), en *Il Cortegiano* os valores e atributos do ideal cortesán xiran arredor de virtudes aristotélicas como a mesura e a prudencia que caracterizan o pensamento erasmista (*vid.* Martínez Góngora 2005: 13-50). Estas normas de comportamento non deixaban de conformar ferramentas de diferenciación social antagónicas respecto do “hombre bajo”, así, entre outras atribucións, desaconsellábase o consumo inmoderado de alcohol (*ap.* Castiglione 1997: 193):

Otras muchas reglas podria datos que no dejarian de hacer al caso; pero no quiero gastar tiempo en cosas tan sabidas, como seria decir que el Cortesano no ha de tener por oficio ser gloton, ni gran bebedor, ni disoluto, ni roto en vivir con ciertas maneras de hombre bajo, y más de villano que de caballero. Porque el que viviere así, no solamente no se ha de esperar dél que salga buen hombre de corte, mas ha de ser tenido en cuenta de un pastor.

Esta e outras ideas foron habituais en obras como *El Scholástico* (1539), de Cristobal de Villalón, ou en *Istoria de las bienandanzas e fortunas* (ca. 1471-1476), de Lope García de Salazar, quen ao describir as “quinze maneras” que debe posuír todo “alguazil”, na séptima este aconsella que “que non sea muy comedor ni bebedor” (1884: 240). En tanto que antitético aos elementos propios do poder social, axiña na Castela cincocentista este atributo alcohófilo debeu pasar a presupoñerse aos “hombres baxos”, así como a introducirse no estereotipo común de todos aqueles grupos minoritarios estigmatizados ou marxidados, entre eles, franceses, galegos, alemáns, biscaíños, flamengos ou asturianos. Cunha intensidade modulada en base ao grao de marxinação social do grupo estereotipo, o atributo alcohófilo parece ter discorrido parello á baixa consideración social da comunidade galega emigrada en Castela, converténdose a figura do “gallego” no perfecto candidato para encarnar a antítese da sociedade castelá e concretamente da corte madrileña, posición que xa se enxerga con clareza na paremia castelá publicada por Hernán Núñez en *Los Refranes o Proverbios en Romance*: “A gallego pedidor, castellano tenedor” (fol. 3v).

Dun punto de vista cronolóxico, resulta de interese apuntar que, tal e como viamos anteriormente, a diferenza da comunidade francesa, biscaíña ou asturiana, cuxas referencias a esta atribución alcohófila no imaxinario cultural castelán xa se manifestan na primeira metade do século XVI, no caso galego estas –tanto paremiolóxicas como literarias– non se popularizan até as primeiras décadas do século XVII, século en que adquiren unha plena dimensión. Porén, este momento en que se exterioriza un reforzo negativo do estereotipo galego debeu verse precedido dun período de xestación suficientemente longo como para que esta adscrición, aínda sen entidade particularizada no século XVI, desenvolvese plenamente os seus trazos máis definitorios de séculos posteriores. Un contexto histórico que, en definitiva, semella ter coincidido coa intensificación da onda migratoria das últimas décadas do século XVI, principalmente durante o reinado de Filipe II de Habsburgo, cando se produce a primeira gran vaga migratoria galega a terras castelás (Fernández Cortizo 2012: 41).

Se complexo resulta establecer a xénese deste trazo estereotípico, non o é menos precisar a súa duración e o contexto histórico do seu declive e desaparición. En calquera caso, semella claro que aínda no século XIX a alcoholofilia representaba un atributo que a mentalidade e o ideario español asociaba ao retrato estereotípico dos habitantes de Galiza, tal e como se observa na copla tradicional recollida, entre outros, no *Cancionero Popular* de Lafuente y Alcántara (1865: 403):

Los gallegos en Galicia  
dicen que no beben vino,  
y con el vino que beben  
puede moler un molino.

### 3.1.6. Ladroízo

Xunto a outros atributos considerados socialmente reprobábeis, tales como a “cobiza” ou a “falsidade”, a acusación de “latrocinio” ou “propensión a apoderarse de lo ajeno” (Teijeiro Fuentes 1996: 229) constituíu outro dos trazos que secularmente caracterizaron o estereotipo antigalego –con especial intensidade no centro e sur peninsular– e que, con relativa insistencia reiteraron, ao longo de numerosas obras, algunhas das plumas máis sobranceiras da literatura española áurea (Saavedra 2010: 285). A este respecto, se cadra un dos primeiros testemuños literarios onde se observa esta atribución, xa plenamente reflectida en personaxes galegos, sexa no *Diálogo intitulado el Capón* (1597), obra de Francisco Narváez de Velilla, cuxo xénero adoita situarse a medio camiño entre o diálogo humanista e a novela picaresca –cando non definido como diálogo dramático (Mancing 1980: 495-496). Ambientado en terras castelás –toledanas–, o argumento do *Capón* xira, entre outros, arredor dos esforzos do capitán Montalvo por recuperar o diñeiro que un mozo galego lle roubara.

Esta caracterización ladroeira do “mozo gallego” ou “gallegüelo” –seguindo a terminoloxía do propio autor– representada no *Capón*, así como a transcendencia do personaxe galego no fío argumental, constitúe unha verdadeira novidade literaria do momento, non só pola relación causa/efecto que Narváez de Velilla semella establecer entre a etnicidade do mozo e a indecencia do seu comportamento, mais tamén porque esa caracterización resultaba, a finais do século XVI, “mucho más ambivalente [...] de lo que suelen ser los mozos bufos, y que escapa en alguna parte a la imagen tópica del gallego áureo” (Vian Herrero 1994: 106). Esta, e outras razóns, conceden ao *Capón* unha especial relevancia no estudo do estereotipo antigalego, constituíndo unha das primeiras obras picarescas onde se explícita un estado de opinión especialmente marxinalizante a respecto dos galegos. Na trama, tecida entre os sete personaxes que protagonizan as doce situacións interlocutivas que integran o *Capón*, non son infrecuentes os momentos en que os personaxes do capitán e o pícaro Velasquillo imputan ao mozo galego –ao que denominan menosprezativamente “galleguillo”– diversas accións de furto e engano (Narváez de Velilla 1993: 63):

Cap. [...] cuanto he podido haber a tuerto o a derecho en la guerra, me lo haya hurtado un galleguillo, muchacho y al parecer tan bozal y sençillo, y que me engañase como a una criatura, habiendo traído, como dicen, los atabales a cuestas.

Para alén disto, a través da propia identificación do personaxe como “galleguillo” –non como simple “muchacho” cuxa procedencia resultaba va, e por medio da omisión do nome propio da figura, o autor semella ter reforzado, desta maneira, a asociación entre o comportamento do mozo e a súa orixe. Do mesmo xeito, para os personaxes do *Capón* tampouco a conduta do galego ou as súas “mañas” podían representar un acto meramente accidental, circunstancial nin particular, senón que este adquire carta de presentación e maniféstase consubstancial á súa identidade grupal, tal e como o autor o deixa entrever ao longo de diferentes momentos da obra (1993: 93, 110):

Velasq.      ¿Es el gallego, señor? Porque gallego sobre capón es miel sobre hojuelas, aunque creo que los capones todos son gallegos en las mañas. [...]

Velasq.      ¡Vive Dios que es el gallegüelo el que va allí adelante! ¡Qué cansado va! ¡Qué flojos son estos diablos de gallegos! ¡Qué poca pesadumbre les da el hurto!

A pesar de estar presente desde o comezo da obra, o personaxe do “mozo gallego” acada verdadeiro protagonismo durante o diálogo entre este e o pícaro Velasquillo, quen ao longo da obra utiliza diversas expresións denigrantes –todas elas alusivas á natureza ladroeira– para se referir ao mozo galego: “ganzúa gallega”, “zorra gallega” ou “lanza gallega”, ao mesmo tempo que o propio Capitán cualifica categoricamente ao galego de “ladrón” e “latre” (Narváez de Velilla 1993: 113):

Capitán:      Y vos, gallego traidor, latre, ¿pareceos bien lo que habéis hecho? ¡Por vida del Rey que os tengo de desollar como a San Bartolomé! [...]

Capitán:      ¡Qué constricto está el ladrón! ¡Qué cazurro, qué mala casta es esta galliciana! Velasco, vos lo habéis hecho como hidalgo.

No diálogo, o cualificativo *latre*<sup>106</sup>, lonxe de se particularizar no mozo e no seu contexto, intégrase *a posteriori* e congruentemente dentro dunha referencia directa do Capitán ao exogrupo de pertenza do mozo –isto é, a xente galega ou “casta galliciana”–, pois este conclúe dicindo “qué mala casta es esta galliciana!” (p. 113). A través da lectura de *El Capón* resulta doado recoñecer na pluma de Narváez de Velilla a proxección dunha determinada imaxe cultural sobre os galegos, reflexo dun estereotipo non exento de valores psicolóxicos e socialmente negativos tales como o engano, a aleivosía e o ladroízo.

<sup>106</sup> “No hemos encontrado este término [*latre*] en los diccionarios de consulta habitual ya citados. Es casi seguro que provenga del latino *latro*, – *onis*, es decir, ladrón, bandido, y que de ahí, y con idéntico significado, pasara al castellano” (1993: 113 n.268 ).

A xulgar pola popularización e éxito –ao longo do século XVII– de personaxes literarios galegos en practicamente todos os xéneros, esta atribución pexorativa non debeu senón responder ás demandas lúdicas do público, funcionando como un reflexo do estereotipo maioritario asumido por este, adaptándose esta atribución aos cambiantes contextos sociais da época. Deste modo, se como se observa no *Capón* o tema da obra xiraba arredor do furto perpetrado polo “mozo gallego” ao seu amo, este mesmo comportamento é apreciábel na célebre novela picaresca, *La vida i hechos de Estevanillo Gonzalez* (1646), de autoría descoñecida, aínda que atribuída ao andaluz Gabriel de la Vega (Cavillac 1999: 172). Nesta obra reproducécese novamente o esquema roubo-fuxida visíbel na peza de Narvaéz de Velilla e protagonizado, ao igual que nesta, por un criado galego, Estevanillo Gonzales<sup>107</sup>, tal e como sinala Fernández San Emeterio (2000: 131):

[Estevanillo] siempre ha acabado huyendo y hurtando algo, ya sean trajes de escena, en el caso del Cardenal de Oria y en el de la cómica a la que sirve en Sevilla, ya el propio arca del dinero en el del secretario de D.<sup>a</sup> Juana de Austria, aunque en éste último caso el robo quede frustrado.

A pesar de que nin o carácter picaresco do *Estevanillo* semelle estar ligado expresamente á procedencia galega do pícaro, nin que na obra se manifesten explicitamente opinións pexorativas e xeneralizadas sobre os galegos, a diferenza do que si acontecía no *Capón*<sup>108</sup>, o feito de o protagonista –previa tentativa de furto ao secretario de D.<sup>a</sup> Juana de Austria– se referir á súa inclinación natural polos pequenos furtos pode levarnos a considerar o vínculo tácito que conduciu a Gabriel de la Vega a conferirlle unha nacionalidade galega<sup>109</sup> ao seu protagonista, tal como se observa no capítulo II (1646: 39-40):

i como mi natural, aunque era picaril, no se inclinava à hurcos [sic] de importãcia, sino à cosas rateras, no determinava, temiẽdo no me cogiessen en la trampa, i me diessen un jubon sin costura.

Se ben resulta imposíbel dilucidar con seguridade se esta era a intencionalidade final do autor, ou se, polo contrario, este se refería ao seu “natural” como a propia idiosincrasia individual do personaxe –con independencia da súa procedencia ou etnicidade–, non semella aventurado imaxinar que a escolla da galegitude da figura de Estevanillo non foi de xeito

---

<sup>107</sup> Utilizamos aquí o patronímico orixinal *Gonzales* que aparece na primeira edición do *Estevanillo* (1646), segundo o observou Enrique Suárez Figaredo (2009: 392).

<sup>108</sup> Repárese as constantes e socialmente desfavorábeis valoracións que se achán ao longo desta obra: “qué mala casta es esta galiciana” (p.113) , “los capones todos son gallegos en las mañas” (p. 93), “¡Qué flojos son estos diablos de gallegos! ¡Qué poca pesadumbre le da el hurto!” (p. 110).

<sup>109</sup> Semellante relación é manifestada polo pícaro Estevanillo, aínda que en relación á deslealdade, cando sinala: “me vendi por Gallego, i se echò muy bien de ver que lo era en la coz que le di, i en la que le quise dar” (1646: 37).



ningún fortuíto, senón apropiado dentro dun contexto socialmente adverso, e ben documentado, contra as xentes orixinarias do reino de Galiza. Cronoloxicamente posterior ao *Estevanillo*, a comedia de Antonio de Zamora, *El hechizado por la fuerza*, preséntanos, novamente, a figura dun galego –Pinchauvas– que é acusado de “ladrón” (Teijeiro Fuentes 1996: 130). Neste caso, é o propio personaxe, inmigrante en Madrid, quen se ve na obriga de defender a súa dignidade e calidade de “gallego honrado” (Zamora 1795: 4):

Pinc.	Soy yo esclavo?
Claud.	Ya le he dicho, que es un sison, y me cansa ver, que hecho tierra se emplee en sisarme las entrañas
Pinc.	Yo soy un gallego honrado, y pudiera en toda España vender honra.

No que atinxe ao sexo dos personaxes galegos picarescos, este semella non ter sido un elemento caracterizador nin excluínte á hora de asignar un comportamento ladroeiro, dun xeito análogo ao resto de atributos que configuraron o estereotipo antigalego moderno, non sendo excepcional achar na literatura española do Barroco –e aínda posterior–, personaxes de “gallegas” ou mulleres de ascendencia galega cuxa tendencia e conduta apenas difire da dos seus homólogos masculinos. Se callar, un dos mellores exemplos deste tipo de figuras se atope na novela picaresco-celestinesca *La hija de Celestina* (1612), escrita por Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo. Cun obxectivo nomeadamente moralizante –concluínte coa trágica e anunciada execución da protagonista no río Manzanares–, o argumento de *La hija de Celestina* xira arredor da vida, moralmente reprobábel, da pícara-prostituta Elena, constituíndo todo “un modelo de lo ya avisado en en manuales de conducta, en cuanto al peligro que constituye la mujer libre” (Zafra 2009: 146). É neste comportamento indecoroso onde Salas Barbadillo confire tamén o furto, un dos elementos básicos da figura picaresca, ao personaxe de Elena, tal e como se aprecia, entre outros, no capítulo en que esta, Méndez e Montúfar van a Sevilla (Salas Barbadillo 1612: 78v):

sisauan de la bolsa de Dios con poca verguença hurtauán la tercia parte del dinero que les dauan para limosnas, que era infinita suma, y guardauanlo todo en oro.

Como figura marxinalizante e contraexemplo moral –de “espíritu diabólico”–, a orixe con que Salas decidiu caracterizar o personaxe de Elena non foi outra que galega e granadina (mourisca), dous dos grupos étnicos máis altamente estigmatizados no Madrid do século XVII como no resto da xeografía

ibérica, de xeito que ao comezo da novela a protagonista se presenta como tal (1612: ff. 27r-27v):

Ya te dixes que mi patria es Madrid, mi padre se llama Alonso Rodriguez Gallego en la sangre, y en el oficio Lacayo [...] Mi madre fue natural de Granada, y con señales en el rostro [...] Al fin esclava; ¿no puedo yo negarte lo que todos saben.

Xa no final da obra, mediante a figura dun poeta, o autor introduce, novamente unha alusión xocosa á ascendencia ou liñaxe de Elena, de “padre Gallego, y Africana madre”. A intencionalidade deste epitafio, a modo de epílogo literario, non parece ser outra que a clarificación e/ou xustificación da vida inmoral da protagonista, caracterizada pola mentira e a falsidade, aspectos que o autor presenta como consubstanciais á súa orixe, dando “hasta en esto [...] muestras de Gallego” (fol. 91r):

Huesped siepre mēti; siepre hize juego  
de la verdad neguela el vasallage,  
virtud es vinculada en mi linaje,  
que hasta en esto da muestras de Gallego.

Dos padres virtuosos me engendrarō,  
gente de poco gasto en la conciencia,  
padre Gallego, y Africana madre.

De posterior creación, e influída decisivamente por *La hija de Celestina*, destaca a novela picaresca *La niña de los embustes, Teresa de Manzanares* (1632), de Castillo Solórzano, protagonizada pola pícara de orixe galega Teresa de Manzanares. Así, de xeito semellante ao realizado por Salas en *La hija de Celestina*, Castillo Solórzano dedica o primeiro capítulo á xenealoxía da propia protagonista, momento en que cobran especial relevancia as numerosas alusións que o autor fai de Galiza e das súas xentes<sup>110</sup>. Filla, neste caso, non de galego e granadina, senón de pai francés e nai galega –dous dos colectivos peor parados na literatura áurea española–, de novo a filiación étnica da protagonista pretende asegurar a sátira e a mofa entre o público, para alén de xustificar a marxinalidade e a actitude picaresca da protagonista. Exemplo desta funcionalidade obsérvase na natureza ladroeira con que Salas caracteriza á nai –galega– de Teresa, Catuxa, ou Catalina “como se dice en Castilla”, no primeiro capítulo, en que esta –aínda na súa terra, e a piques de iniciar a viaxe a Madrid– decide apoderarse do diñeiro de súa tía, agravando así a inmoralidade desta acción a través do parentesco (1906: 14-15):

y así avisada la moza [Catalina] que el día siguiente, dos horas antes de amanecer, había de partir, ella no quiso irse, como dicen, las manos en el seno, sin darle un araño á la bolsa de la tía, que la tenía buena con la ganancia

---

<sup>110</sup> Nótese que o autor se refire a Cacabelos como vila galega.

del mesón. [...] Con esto pudo la Catalina irse á hurtas del mozo, saliendo á ponerse á caballo fuera del mesón, con que dejó su patria, llevándose los cuatrocientos reales escondidos entre las camisas sin haber dado cuenta del hurto á su galán.

Baixo unha análoga descrición no baile quevediano titulado *Los sopones de Salamanca*, atopamos o personaxe de Catalina de Perales no papel de criada de pensión de estudantes ou taberneira, descrita polo autor como “para las compras muy sisa” e inequivocamente ligada á imaxe da “fregona gallega ladrona” (Barreiro 1988: 29). Con innatos “instintos de sisar”, Quevedo describirá Catalina de Perales como “algo de pícara por dentro, puesto que sabe robar hasta las estrellas” (Nadeau 2009: 324), cualidade esta que semella ir aparellada con outros elementos estereotípicos atribuídos á imaxe da “gallega” no ideario centro-sur peninsular, tal como a gordura ou deformación física alén da falta de recursos económicos, sendo denominada como “gallega maldita” (Quevedo 1661: 242):

A recibirle saliò,  
El Señor se lo reciba,  
Para las noches muy ama,  
Para las compras muy sisa.

Catalina de Perales,  
Vna gallega maldita,  
Maspreciada de perniles,  
Que Rute, y Algarrovillas.

Muy poco culta de caldos,  
Por su claridà infinita,  
Abreviadora de trastos  
Dentro de una Almondiguilla.

Y para el Carnero verde  
Muger de tan alta guisa,  
Que aun à la Libra del Cielo  
Hurtarà la media libra.

Resulta posíbel, outrosí, tal e como reparou Herrero García (1966: 210), apreciar esa acusación ou asociación psicolóxica na obra *El buen humor de las musas*, de Salvador Jacinto Polo de Medina, onde se alude ao furto dunha criada galega (1630: fol. 35v):

Una gallega me sirve  
(y sirve como gallega)  
Sirineo de mi bolsa,  
Pues que la mitad me lleva.

Neste caso, e a diferenza dos anteriores, o autor non se limita a caracterizar un personaxe baixo este trazo senón que expresa, ademais, unha opinión desprezativa do servizo doméstico galego mediante a esclarecedora expresión

“sirve como gallega”, a través da que é posíbel colixir, directa ou indirectamente, unha acusación de furto ou roubo contra toda a servidume galega (Herrero García 1966 [1928]: 210). A este respecto, resulta lóxico considerarmos que as atribucións que a constitúen –lonxe de reflectiren un parecer singular ou minoritario– deberon verse determinadas –ou polo menos condicionadas– pola preexistencia dun estereotipo de gran aceptación social, indispensábel para todo autor que procure a complicidade co seu público.

Lonxe, xa que logo, de comportar un trazo dependente da picaresca propia de personaxes como Estevanillo ou Teresa de Manzanares, o ladroízo non semella ter sido apenas un recurso caracterizador nin un tópico literario inconexo dunha realidade social. Cómpre lembrar ao respecto as cuantiosas e diversas informacións que suxiren como esta imaxe ladroeira, asociada ou atribuída ás xentes do reino de Galiza, estaba ben asentada no imaxinario cultural centro-sur peninsular. Neste sentido, tal como xa o vira Herrero García (1966 [1928]: 225), destaca a xa célebre carta que con data de 27 de xaneiro de 1614, Diego Sarmiento de Acuña, conde de Gondomar, remitía a Andrés de Prada, entón secretario de Filipe III de Habsburgo. Texto apoloxético que reflicte como poucos o sentir da aristocracia galega da altura, é a través desta comunicación epistolar –convertida nunha irada refutación do estereotipo antigalego da época– de onde resulta posíbel extraer interesantes datos que axudan a entender algúns dos principais aspectos sobre os que xiraban os atributos do estereotipo antigalego do século XVII. Uns trazos que o propio conde de Gondomar debía coñecer ben, entre outros, a través de numerosos chistes e contos burlescos que, sobre os galegos e Galiza, circulaban entón nos ámbitos cortesáns e populares ao longo de gran parte do territorio peninsular, tal e como o confirma o propio aristócrata nesa mesma carta ao se referir ao “donaire” que os galegos facían “de algunos cuentos de sí mismos” (*ap.* Manso Porto 1996: 187). É moi posíbel que estes contos ou brincadeiras non fosen outros que moitas das paremias e tópicos que os grandes paremiólogos modernos, como Hernán Núñez de Toledo ou Gonzalo Korreas, recompilaron nas súas correspondente obras e cuxa circulación se inicia, en moitos casos, no século XV.

Aínda sen citar expresamente eses “cuentos”, nin a relación que estes puideran posuír cunha pretendida natureza ladroeira das xentes de Galiza, as palabras do conde de Gondomar revelan un estado opinión pública abertamente hostil contra os galegos, así como unha asociación estereotípica entre galeguidade e furto, para alén da tentativa do propio Gondomar por desmentila (*ap.* Manso Porto 1996: 187):

Y el marqués de Sarria, visabuelo del conde de Lemos, que oi es, pediéndole limosna un pobre de Galicia delante de muchos le respondió con mucho donaire: “Pues eres gallego, ¿por qué no furtas?”. El pobre debía de tener

también buen gusto, y assí diçen que respondiò: “Ja eu quixera, mais non acho geito”. Buena prueba de la seguridad y confianza, hablar desta manera.

Considerando verosímil o contido deste suceso, resulta posíbel extraer varias conclusións. Dunha banda, resulta obvio que o entón marqués de Sarria – galego, ao igual que o propio Diego Sarmiento– coñecía a existencia dun estereotipo pexorativo que no imaxinario centro-sur peninsular atribuía aos orixinarios do reino de Galiza unha condición ladroeira. Só baixo esta premisa resulta posíbel comprender o valor retórico da pregunta formulada polo aristócrata, “¿porqué no furtas?”, precedida da sentenza “pues eres gallego”. Doutra parte, o xogo dialéctico que se deriva das palabras que o marqués de Sarria tería enunciado “delante de muchos”, semella ter sido interpretado polo conde de Gondomar como un intento de impugnar este estereotipo dominante, sendo a propia resposta do mendigo galego (“no acho geito”) para Diego Sarmiento de Acuña, a mellor proba da honestidade galega, en definitiva unha “buena prueba de la seguridad y confianza” capaz de desmentir, por si soa, calquera acusación ou atribución ladroeira que, contra Galiza e os seus habitantes, se vertese.

Para alén destes aspectos, tamén desde unha perspectiva cronolóxica o relato de Diego Sarmiento de Acuña suscita especial notoriedade: atendendo á data de falecemento de Fernando Ruiz de Castro Portugal, marqués de Sarria (1576), significaría que a existencia xeneralizada desta atribución sobre os galegos xa debía estar ben estendida na segunda metade do século XVI. Este dato acha reafirmación nas palabras de Bartholomé de Villalba y Estaña en *El pelegrino curioso y grandezas de España* (ca. 1577), obra onde o autor narra, entre prosa e verso, as súas supostas andanzas polos reinos peninsulares. De difícil categorización formal, nesta obra destaca unha “negativa visión de Galiza y los gallegos” profundamente diverxente da imaxe “favorable que [o autor] presenta de Castilla y, sobre todo, de Portugal” (Navarro González 1987: 312). Nela, para alén de apreciacións de carácter etnográfico, Villalba y Estaña imputa aos habitantes de Galiza, ao igual que denunciaba o marqués de Sarria e o propio Diego Sarmiento de Acuña, unha condición ladroeira, identificando ao auténtico ou “riguroso gallego” como aquel que, entre outras inmoralidades, “en holgar y robar tiene contento” (Villalba y Estaña 1886 [1577], I: 353).

Con todo, e a diferenza das alusións a galegos observábeis en décadas posteriores, a relevancia contida na descrición de Villalba y Estaña, mediante a que cualifica aos galegos de propensos ou afectos ao latrocinio, radica, entre outras, no obxecto de crítica. Así, mentres na obra dos autores áureos a conducta ladroíza semella converterse nun dos piares da caracterización dos “pícaros” galegos, isto é, inmigrantes chegados de Galiza ou de orixe galega, en *El pelegrino curioso* a opinión do autor recae nos propios habitantes do reino de Galiza así

como no seu territorio. Unha coincidencia de parecer que, en última instancia, denota no xuízo de Villalba y Estaña a existencia de prexuízos baseados nun estereotipo antigalego ben establecido para entón (1577) e coincidente, en calquera caso, coa imaxe negativa aludida por Diego Sarmiento de Acuña –así como, indirectamente, polo entón marqués de Sarria– na carta a Andrés de Prada.

Á hora de constatar, a mediados do século XVI, a existencia dunha imaxe estereotipada dos galegos marcada por atribucións negativas –de que probabelmente partía o xuízo de Villalba y Estaña–, cobra singular significado a existencia da paremia popular castelá “Mete en tu pajar el Gallego, y hazer sete ha heredero” (fol. 76r) recompilada por Hernán Núñez de Toledo na súa gran obra paremiolóxica, *Refranes e proverbios en romance* (1555). Se ben a ausencia de glosa impide coñecer con exactitude o significado exacto ou a interpretación que Núñez de Toledo concedía a esta paremia, Gonzalo Korreas incorporouna ao seu *Vocabulario de Refranes* sinalando aos inmigrantes galegos ou “mozos gallegos” como destinatarios desta paremia cuxo tema central non semella ser outro que a apropiación abusiva de bens alleos e, xa que logo, a cobiza e o ladroízo, “porke an ganado opinión algunos mozos gallegos para toda la nazió ke kuando les parece toman lo ke pueden i se pagan de su mano de la soldada i se akoxen” (*ap.* Conde Tarrío 2004: 24).

Ben presente, xa que logo, na paremioloxía popular así como en obras tales como *El Capón*, *El pelegrino curioso* e aínda na comunicación epistolar de Diego Sarmiento de Acuña (1614), a atribución dunha natureza ladroeira á comunidade galega, como outros trazos estereotípicos, repousaba, en opinión de Herrero García, no feito de que “la servidumbre toda de Madrid se alimentaba de Galicia” (1966 [1928]: 202), feito que acabou por xerar “un estado de opinión de antigalleguismo detectable en la literatura” (Vian Herrero 1994: 106). A teor desta hipótese, o certo é que, dun xeito universal, a asociación estereotipada entre inmigración e latrocinio non resultou –nin resulta– infrecuente na sociedade actual como tampouco o foi en épocas pasadas, sendo especialmente recorrente cando este fenómeno migratorio é protagonizado por grupos cuxa etnicidade, lingua, relixión ou trazos fenotípicos –entre outros– non son compartidos polo grupo dominante da sociedade receptora. No caso concreto das minorías inmigrantes que pertencen a un grupo étnico foráneo, estes adoitan ser estigmatizados non só a través do seu status social, mais tamén por medio de estereotipos étnicos ou “raciais”, de modo que todo o grupo acaba sendo categorizado mediante parámetros “usually negative and often distorted”, acusados de todos eles de “«uneducated, «dirty», «unorganized», «thieves», etc” (Batziou 2011: 22). Un contexto social coincidente coa situación que atravesou a

inmigración galega na Castela cincocentista, lugar onde os estereotipos do “gallego” e da “gallega” se ligaron inevitabelmente ás ocupacións laborais desenvolvidas tradicionalmente por aquelas capas máis desfavorecidas da sociedade. Son imaxes, en definitiva, que “van unidas normalmente a la explotación, la necesidad de la exclusión o la eliminación del contrario, el miedo que produce su presencia inquietante o el sueño posible de una revancha de su parte” (Perceval 1995: 43; *ap.* Blanco 2007: 92), conxugando deste xeito “elementos de aversión xenofóbica, de segregación y dominación social y de miedo a una reacción ante situaciones injustas del pasado o del presente” (Blanco 2007: 92).

Para Perceval, un dos exemplos paradigmáticos destes prexuízos é representado pola “[inmemorial] idea de la sisa, del engaño natural que buscarían los sirvientes, de su robo continuo de pequeños o grandes objetos” (1995: 44; *ap.* Blanco 2007: 92), unha idea que segundo o autor obedece á “necesidad de tener sirvientes”, especialmente entre as capas sociais máis acomodadas, e que finalmente acabaría provocando esa “imagen negativa compensatoria” respecto do servizo doméstico. Esta tendencia non só explicaría a inclusión desta compoñente ladroeira na caracterización literaria dos personaxes “pícaros” mais tamén a imaxe xeral dos galegos en Castela, onde gran parte destes desenvolvía oficios domésticos.

Todo indica que, durante gran parte da Idade Moderna, este trazo estereotípico se mantivo ligado á imaxe das xentes galegas, en boa medida, como consecuencia do fluxo migratorio que desde mediados do século XVI se dirixía desde o reino de Galiza até o centro e sur peninsular. Así, e para alén da literatura xocosa áurea, son substanciais as reflexións e manifestacións que, ao longo do século XVIII, revelan a sobrevivencia deste trazo aplicado aos galegos. Entre elas, cabe lembrar, sen dúbida, o comentario do Padre Feijoo, quen, na *Falibidad de los Adagios*, pretendía “mostrar que hay muchos adagios no sólo falsos, sino injustos, inicuos, escandalosos, desnudos de toda apariencia de fundamento y también contradictorios unos de otros” (*ap.* Cantera 2009: 22); para esta afirmación, o egrexio ilustrado facíase eco da paremia popular castelá “Ni perro ni negro ni moço gallego”, destinada, entre outros, aos “mozos de servicio” galegos (Feijoo Montenegro 1754: 8):

*Ni Perro, ni Negro, ni mozo Gallego.* A mi no me coge, porque yà soy viejo; pero mas quisiera que me cogiera. Si habla de los mozos de servicio, desmentirán el Adagio muchos de otras Naciones, que por lo comun acreditan de muy fieles à los Criados Gallegos.

Se ben este refrán, como a refutación empírica que dela ofrece o padre bieito, carece de referencias directas á pretensa natureza ladroeira das xentes de

Galiza, con certeza resulta posíbel inferir del algúns elementos que semellan aludir a este trazo estereotipo. Tal é o caso da aparente relación entre os tres compoñentes da paremia, “perro”, “negro” e “moço Gallego”, unidos, no ideario castelán e/ou centro-sur peninsular de entón, por unha mesma consideración subalterna ou servil. Baixo esta premisa, e atendendo ao carácter nomeadamente admonitorio do refrán, podemos deducir que este –para alén de se referir á suposta deslealdade dos “mozos” ou criados galegos, tal e como o viu o P. Feijoo– talvez puidera aludir á imaxe estereotipada do criado aproveitado ou ladrón. Un retrato que non fai senón remitirnos á caracterización literaria de personaxes de criados ou “moços” galegos como os descritos no *Capón* e aínda, con maior clareza, no personaxe do criado galego Buscarruido na comedia *El desafío de Carlos V*, de Francisco de Rojas Zorilla (1861: 415):

Pero soy gallego rancio,  
Y he de cumplir mi palabra,  
Y en materia de cumplir  
Nadie me lleva ventaja,  
Que honrado soy, y gallego,  
Y á no tener tantas faltas,  
Jurar falso en muchos pleitos,  
Y dejar limpia una casa,  
No ver cosa que sea buena,  
Que no me parezca mala,  
y fuente de mi Señor,  
Murmurar á las espaldas.

Se cadra, máis evidente que a de Feijoo se mostre a reflexión, tamén setecentista, do ilustrado e economista galego Felipe Argenti Leys na súa obra *Discursos politicos, y economicos sobre el estado actual de España* (1777), ao lembrar como a picaresca –a que non é allea o pequeno furto<sup>111</sup>– e o propio epíteto de “Gallego” –utilizado este “a modo de injuria”– eran dous conceptos estreitamente vinculados no imaxinario colectivo español, tamén nos dominios coloniais, así como nos territorios europeos xeograficamente máis próximos (Argenti Leys 1777: 33):

pues quando Galicia evita muchas necesidades en otros Reynos, le pagan malamente, con la acosumbrada cantareta, que por modo de injuria, se dice, para desahogo de algun enfado, con llamar à qualquier picaro, *Gallego*, aunque sea Francés, ò Aleman; cuya voz resuena en España, y sus Indias, en Italia, Francia y Portugal. ¿Qué sería de éste, y otros Reynos, *que por modestia callo*, sino fueran los Gallegos con sus sudores? Tuviesen mis paysanos, montes, y campos, que se les permitiese trabajar, que no se gloriarian otros Países acaso.

---

<sup>111</sup> Véxase a definición de *pícaro* que ofrece o *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina é italiana* (1788) de Terreros y Pando: “«Pícaro», voz casi jenérica, que se dice de toda especie de malhechor, ladrón, etc.” (1788: III, 123).



A pesar de que, a teor das informacións de Argenti Leys a finais do século XVIII, o ladroízo e o furto semellan ter conservado certa presenza no estereotipo pexorativo creado arredor das xentes de Galiza, un século despois esta apenas resulta significativa, aparecendo dun xeito máis ocasional e discreto, síntoma e/ou consecuencia, se cadra, dunha progresiva mudanza na negatividade desta imaxe colectiva ao longo destas centurias. Será tras este período de modulación cando, inclusive, en diferentes plumas decimonónicas, se comece a cualificar aos habitantes de Galiza baixo termos de “laboriosos, constantes, honrados y valientes” (Paula Mellado 1850; *ap.* Alonso Montero 1974: 45); así, o habitante de Galiza será caracterizado como un “robusto, trabajador, sagaz, honrado” (Cubí i Soler 1848: 185), chegando Davillier a referirse á “*honnêteté proverbiale*” (1874: 683) do pobo galego. A imaxe “ladroíza” da diáspora galega será a tal punto abandonada no século XIX, que na tradición popular castelá de entón os galegos pasarán a protagonizar, habitualmente, contos xocosos e chistes no papel de vítimas de bandoleiros e ladróns.

A pesar de os estereotipos ofrecerem universalmente gran resistencia aos cambios (Hogg & Vaughan 2014: 50), as mudanzas nestes indican que a relación entre o endogrupo estereotipador e o exogrupo estereotipado tamén foi alterada (Kumar Singh 2015: 266). A este respecto, cabe conxectar no relativo ás relacións galego-castelás que esta mudanza estereotípica talvez respondese a unha maior integración e/ou aceptación da diáspora galega na España decimonónica ou mesmo ao esgotamento desta imaxe por múltiples factores, entre outras posibles explicacións.

Porén, se como vemos, o carácter ladroízo semella ter gozado de certa popularidade social e literaria dentro do estereotipo antigalego desde mediados do século XVI até o século XVIII, como consecuencia da chegada dun amplo continxente migratorio galego a Castela, a presenza deste trazo estereotípico na produción literaria da primeira metade do XVI e finais do XV evidencia unha orixe cronoloxicamente anterior que semella responder a factores diferentes ao fenómeno inmigratorio. Deste xeito, cabe recordar os abundantes e diversos testemuños que revelan como este atributo xa se atopaba presente en certos sectores da sociedade peninsular con anterioridade ás grandes vagas migratorias de mediados do século XVI. Así, xa na primeira metade desta centuria achamos referencias ao pretendido carácter ladroízo das xentes galegas en obras como a *Crónica burlesca del emperador Carlos V* (1527-1529) escrita por Francés de Zúñiga e editada por primeira vez en 1529 (1855: 15): “Y como los gallegos sean los mas dellos de la generacion del ladron que desesperó, comenzaron á apellidar los mas que pudieron”.

Para Caramés, a importancia desta obra no estudo do estereotipo antigalego moderno radica en ser esta obra “a primeira que ridiculiza deste xeito ós galegos” (1993: 122), ao tempo que podemos extraer a existencia, a comezos do século XVI, dun “estado de opinión en Castela respecto ós galegos do que apenas queda constancia escrita” (*idem*). Con efecto, e como tamén o viu Caramés, esta xa debía estar ben asentada, a xulgar polo uso que Francés de Zúñiga fai do relato cómico a que se refire, apenas de pasada, coa alusión ao “ladrón que desesperó”. A orixe desta referencia non semella ser outra que un relato cómico, ben popularizado a finais do século XV, tal e como se desprende da súa lacónica mención en *La Celestina* (1499) durante un diálogo no Acto VII entre os personaxes de Calisto e Sempronio, cando este último suxire ao primeiro actuar con paciencia (Rojas 1996: 202):

No te fatigues tanto, no lo quieras todo en una hora. Que no es de discretos desear con grande eficacia lo que se puede tristemente acabar. Si tú pides que se concluya en un día lo que en un año sería hartó, no es mucha tu vida.

Abondo popular daquela como para que Fernando de Rojas decidise incorporalo á súa obra, este relato acabaría orixinando diversas paremias cuxo contido e forma variará dependendo do tempo e pluma do autor. Así, sería compilado por Hernán Núñez baixo a forma “El moço del Gallego, que andaua todo el año descalço y, por vn dia, ñria matar al çapatero” (1555: fol. 42v); Pedro Vallés, como “El moço del escudero gallego: andase todo el año descalço: y por vn dia: mata al çapatero” (1308) no *Libro de refranes* (1549); ou “*Es como el gallego que anda siete años sin jubón y después mata al sastre porque gele haga en una ora*”, forma en que o recolle Francisco de Espinosa no seu *Refranero* (*ap. Caramés Martínez 1993: 98*). Compilada, xa que logo, baixo diversas versións que intercambian personaxes –“moço”, “escudero”, “çapatero” e “sastre”– e obxectos –zapatos e “jubón”–, é, porén, na versión ofrecida polo Sebastián de Horozco no seu *Teatro universal de proverbios* onde as motivacións ladroeirias adquiren preponderancia (2005: 217):

Ay algunos que se estan  
Sin la cosa muy a raya  
y despues quando la han  
temiendo no se les vaya.

El moço del escudero  
que anda un año sin çapatos  
despues si guele dinero  
muele y mata al çapatero  
si se detiene dos ratos.

Embora, como se observa, os restos deste relato apenas descubran certos aspectos morais relacionados coa paciencia e as malas présas, non cabe dúbida

de que as ansias de diñeiro do “moço” ou o propio furto formaron parte deste contiño, servindo de argumento a Francés de Zúñiga para afeiar aos galegos unha suposta ascendencia ladroeira. Máis obvia resulta a relación entre galegitude e latrocinio no ideario centro-sur peninsular na *Suma de geographia que trata de todas las partidas y provincias del mundo* (1519), onde o navegante e explorador Martín Fernández de Enciso sinalaba que na “provincia de Galizia” a xente era, entre outros, “inclinada a latrocinios” (1530: fol. XXVIv). Obsérvase como, a diferenza de Zúñiga –quen na súa *Crónica burlesca* rexeitaba atribuír esa condición a todos os galegos e introducía o acoutamento de “los más dellos”–, Fernández de Enciso se refire a toda a “gente d’ella [Galizia]” dun xeito estereotipado e xeneralizante, conferíndolle a todos por igual unha tendencia ao roubo. Así, lonxe dun xuízo circunstancial, e carente de explicación por parte do autor, o parecer de Enciso semella fundamentarse nun estado de opinión similar ao que expresara Francés de Zúñiga ou Villalba y Estaña, e que vía en Galiza unha sorte de terra de ladróns e salteadores, idea aínda coincidente coa doutros textos alusivos a Galiza como o escrito polo historiador castelán Gonzalo de Illescas na súa *Historia pontifical* referíndose á presenza de “ladrones, homicianos y salteadores” no reino (1583: fol. 126v):

Y considerando los grandes males y peccados que en Galizia se comentã (porque toda estava llena de ladrones, homicianos, y salteadores) embiaron alla a don Hernando de Acuña, hijo del conde de Buendia, y al Doctor Garcilopez de Chinchilla gran letrado: los quales allanaron la tierra. Castigarõ y ahorcaron mas de mil y quinientos hombres facinorosos.

As apreciacións de Illescas, con todo, non semellan senón reproducir unha propaganda oficial que, activa desde finais do século XV, trataba de xustificar e glorificar as accións emprendidas polos Reis Católicos en Galiza, un reino fiscalmente rebelde á monarquía castelá (*vid.* Artaza 1998) e cuxo estamento nobiliario dera, en ocasións, mostras de disidencia política, quer defendendo a lexitimidade de Xoana de Trastámara, quer mostrándose insurrecto ou díscolo fronte as exixencias dos monarcas castelán-aragoneses (López Carreira 2005: 418-422). Ligada á propaganda rexía así como ao descrédito do adversario político, é onde se sitúa a desvalorización moral dos nobres galegos –ás veces, simplemente dos “gallegos”–, acusados de “ladrones”, “salteadores” e “robadores”, xuízo que o cronista áulico, Lucio Marineo Sículo, ligaría en *De las cosas memorables de España* ao impagamento dos impostos reais, lembrando que “[e]n la prouincia de Galizia los Gallegos belicosos e indomitos auia ya muchos años, que no solamête no pagauã a sus principes lo que de derecho les deuiã” (1533: fol. CLXIV).

Paradoxalmente, esta forma de demonización do Outro que, particularmente, o ideario castelán atribuía ás xentes galegas, apenas se afasta da

acusación de latrocinio con que, á súa vez, diferentes viaxeiros europeos cualificaron aos diferentes pobos peninsulares. Así, achamos referencias ao ladroízo ibérico ou español en descrições como a de Laurent Vital, que no seu *Premier Voyage de Charles-Quint en Espagne*, de 1517 à 1518, acusaba a Valladolid de ser escenario de “tout plain de larchins et aultres mauvais actes” (Gachard & Piot 1881: III, 182), concluindo que Castela non era quen de castigar aos seus ladróns<sup>112</sup>. Similares referencias achámolas, porén, entre outros, sobre Aragón, Valencia e Cataluña<sup>113</sup> e mais Vitoria<sup>114</sup>, para alén da mesma Galiza<sup>115</sup> ou Andalucía –onde aínda Serra Morena era considerada por Jean François Peyron como unhas “montañas aterradoras” e “guarida de ladrones y de bandidos que no se atravesaban sino temblando” (ap. García Mercadal 1999: V, 326). A teor destes relatos odepóricos, non resulta improbábel que parte desta imaxe estereotipada se fundamentase nun fenómeno real, como eran as actividades ilícitas e o endémico bandoleirismo, tan presente nos pasos fronteirizos ibéricos (vid. Cardinale 2009). Con todo, o uso destas impresións tamén adoita estar influído polo desexo de descrédito utilizando a acusación de “ladroízo” con motivacións políticas (Bar-Tal & Teichman 2005: 67-68): no caso galego o contexto resulta identificábel co contencioso bélico e político que os Reis Católicos mantiveron contra os titulares dalgunhas das casas nobiliarias máis importantes do reino de Galiza.

Atendendo, xa que logo, a estes testemuños, cronoloxicamente cabe situar os primeiros indicios do “ladroízo” como atributo estereotípico das xentes galegas

---

<sup>112</sup> Cfr. “pas dire que en Castille ne se face justice aussi bien que aultre part, mais des larrons non pas si tost que le cas le requiert” (Gachard & Piot 1881: 183).

<sup>113</sup> “En los tres reinos de Aragón, Valencia y Cataluña, en donde su majestad no tiene el poder absoluto, se cometen los crímenes más atroces y puede afirmarse que allí los viajeros no encuentran seguridad en ningún tiempo, porque esas comarcas están por todas partes infestadas de bandidos” (Clemente 2010: XXXVI).

<sup>114</sup> “Es aquí donde habitualmente son ultrajados los viajeros y principalmente los que no están acostumbrados a tratar con estos aduaneros poco escrupulosos [...] lo mejor y más sensato que puede hacer el viajero que se encuentre en tal situación es no dejar que las cosas lleguen a tal extremo, sino llenarles los bolsillos o depositar en su mano alguna moneda” (ap. Ferrer Vals 2011: 2)

<sup>115</sup> Referímonos máis concretamente ás palabras do anónimo autor da *Deuxième voyage de l'archiduc Philippe le Beau en Espagne* (ca. 1506) ao concluír que os “Galiciens sont enclins à larcin” dun xeito análogo ao habitantes do flamengo “pais de la Leuwe” (Gachard 1876: 437). Lonxe de responder a unhas raíces culturais ou reflectir un imaxinario cultural, a consideración do autor semella, máis ben, estar influída polo asalto que este, xunto ao séquito real de Filipe I de Habsburgo, terían sufrido seu paso polas Portelas, na fronteira entre os reinos de Galiza e León. As súas palabras deben, xa que logo, contextualizarse na experiencia vital do viaxeiro, quen a pesar de sufrir esta e outras vicisitudes non escatima louvores daqueles lugares de Galiza que lle merecen especial agrado, tal como Monterrei, sito nun “belle valée, plantureuse à merveille” (p. 436), Ourense, “bonne petite ville, bon vin et bon país” (p. 435), ou Compostela onde o rei recibira un “très-grandement receu et bienvenu” (idem). De calquera xeito, para o anónimo escritor do *Deuxième voyage*, a presenza de salteadores ou bandidos en Galiza, así como nos seus lindes, explicábase nomeadamente pola natureza dun territorio propicio para este tipo de actividades, con abundantes fragas e montañas (p. 438).

nas últimas décadas do século XV, dentro dunha corrente propagandística emanada da corte e estreitamente unida ao proceso de reafirmación política dos Reis Católicos no reino de Galiza. Esta concepción, xunto outras non menos desprezativas, manteríase ao longo do século XVI, tal e como se observa en obras desa época como a *Suma de geographia* ou *Crónica burlesca del emperador Carlos V*, así como no imaxinario popular reflectido na tradición paremiolóxica cincocentista.

Porén, a súa permanencia e mesmo intensificación en Castela, desde finais do século XVI, resultaría inexplicable sen termos en conta o factor inmigratorio así como o sentimento xenófobo xurdido na comunidade receptora –nomeadamente castelá– como consecuencia do asentamento, en poucas décadas, dun continxente humano tan numeroso e determinado étnica, lingüística e laboralmente como entón era o galego.

### 3.1.7. Avareza

Sinalada por Herrero García como “una de las tachas atribuidas a los de Galicia” (1966 [1928]: 203-204), a “cobiza” ou a “miseria codiciosa” (*idem*) representa un dos primeiros atributos que conformaron o estereotipo moderno das xentes do reino de Galiza. Mais, para alén da súa lonxevidade, a especial relevancia da “cobiza” no estereotipo antigalego reside no feito de estar amplamente presente, non só na produción literaria peninsular –nomeadamente en comedias, sainetes así como outras obras xocosas–, mais tamén nas manifestacións de carácter máis popular, tales como paremias, panxoliñas ou contos, ao longo do período moderno e contemporáneo.

Dun xeito análogo a outros tópicos estereotípicos de tradición secular, tales como “a coz galiciana” –metáfora da traizón e falsidade galaica– ou as referencias á “Cruz de Ferro” –símbolo da lascivia e inmoralidade da muller galega no imaxinario castelán–, será a imaxe do galego “descalzo y con los zapatos colgados del cinto, para ahorrarlos de tropezones” (Herrero García 1966 [1928]: 203-204) a expresión máis significativa e mesmo paradigmática do carácter cobizoso e avarento atribuído á comunidade galega. Un tópico, o do descalzamento galego, que lonxe de pretender reflectir un hábito cultural, amplamente documentado e común a outras rexións europeas –e non europeas–, procuraba xustificar e racionalizar outros elementos estereotípicos de carácter inxurioso como a “cobiza”, “a imbecilidade”, a “miseria” e a “incivilidade”.

Así, convertido nun motivo de burla popular, o “tópico da tacañería galega, que, por non gasta-los zapatos levábaos ó lombo e ían descalzos” (Caramés 1993: 110) ou o “chascarrillo del gallego que caminando descalzo dio un tropezón y se

alegró de haber estropeado el dedo y no el zapato” (Taboada Chivite 1955: 113-114) aparecerá da man de importantes plumas de literatura española moderna como unha inequívoca mostra *ad absurdum* do carácter eminentemente avaro e miserento dos galegos. Sobre a inclusión deste na produción literaria española da Idade Moderna, tanto Herrero García (1966 [1928]: 204), como Caramés Martínez (1993: 110), como Taboada Chivite xa advertiron, entre outros, a presenza de “esta costumbre con burla y mofa” (1955: 114) na comedia tirsiana *La gallega Mari-Hernández*, escrita entre 1611 e 1612, nunha conversa entre os personaxes da galega Dominga e o Conde (1627: fol. 221v):

Conde.      los çapatos  
              a la cintura colgays,  
              y descalço caminays?  
Dominga.    no valen allà baratos.  
              Dime ayer un tropeçon,  
              Que aũque un dedo me quebrè,  
              Por yr ansi me ahorré  
              Un quartillo de un tacon.  
Conde.      Estraño modo de ahorro.

Ben acollida en ambientes lúdicos cortesáns, como demostra a súa representación perante monarcas como Filipe IV (24 de abril de 1625) e Carlos II (26 de xaneiro de 1693), así como en diferentes *corrales* do sur e leste peninsular, a popularidade deste tópico gozou de especial presenza en numerosos vilancicos españois como o que se houbo “cantar en la real capilla de sv magestad la noche de navidad” de 1683, e onde, seguindo a tradición castelá, se introduce a imaxe rústica dun grupo de galegos que, retratados de humildes pastores, acoden descalzos a Belén por non botaren a perder o calzado (*ap.* Rey Sánchez 2010: 519):

Descalços vnos Gallegos  
Entre nieve à Dios se acercan  
Al modo que allà Moyses  
Se acercava entre vna hoguera.  
Con Los çapatos en cinta  
Vienen desde Pontevedra,  
Y lo que de pies gastaron  
Se lo han ahorrado de suelas.

Sen dúbida, foi o éxito deste tópico que, na maior parte dos casos, garantía a risa e diversión do público español –tanto cortesán como popular– o responsábel de que Alonso de Castillo Solórzano se servise desta imaxe satírica para caracterizar a miserenta cobiza do personaxe galego de Dominga na novela *La Niña de los embustes, Teresa de Manzanares* (1632) e, por extensión, a todas as mulleres do reino de Galiza (1906: 18):

Con las faldas en cinta, como dicen, y con ellas los zapatos, por no los romper

(propia prevención de las damas de su país), se puso en camino informada del viaje que había de llevar.

A alusión a esta particular praxe –interpretada intencionalmente polo autor como unha cobiza *ad absurdum*– así como a súa inclusión en *La Niña de los embustes*, *Teresa de Manzanares*, merecería a atención de Emilio Cotarelo y Mori na edición desta comentada polo erudito veiguense (Madrid, 1906), onde, a través dunha nota aclaratoria, Cotarelo y Mori non deixaba de amosar certa sorpresa pola lonxevidade do tópic:

Por lo que se ve, muy antigua es la fama que los gallegos tienen de preferir estropearse los pies en sus viajes á gastar la suela de los zapatos. (1906: 325, n [nota a pé de páxina]):

En realidade, o asombro do erudito veiguense revelaba tacitamente o feito de o tópic resultar coetáneo nesa altura (século XX) e aínda coñecido entón polo académico eonaviego. En efecto, a vixencia desta icona estereotípica parece ter resultado, por outra parte, amplamente popular e referenciada na sociedade española contemporánea, tal e como demostra a súa común aparición –baixo diversas formas e variantes– en compilacións decimonónicas de contos, anécdotas e “chascarillos” españois como “El zapatu puestu me lo rompu”, en *Composiciones jocosas en prosa* (1845), “El tropezón”<sup>116</sup> en *El libro de los cuentos* (1862) ou o conto titulado “Si llevase puestus los zapatos”, incluído en *Pepitoria, mescolanza* (1865) e cuxa autoría é apenas atribuída a “un andaluz aficionado al género” (1865: 500):

Compró un gallego unos zapatos cuando ya se hallaba enteramente descalzo; y teniendo que hacer un viaje largo, en vez de ponérselos en los piés, los llevaba en la mano, para que no se estropeasen por el camino: y yendo en esta disposición, dió un tropezon tan grande en una piedra saliente que en medio de la vereda habia, que se destrozó el dedo grueso del pié derecho, y le quedaron magullados los otros cuatro: y echando mano á la parte ofendida, en medio de los alaridos que le arrancó el dolor del golpe, y del esfuerzo que hacia para contener la sangre que vertia la herida, decia: -¡Qué tal, si hubiera llevadu puestus los zapatos nuevos!

Excedendo o marco cronolóxico decimonónico, e a pesar das numerosas variantes do tópic no folclore e na literatura centro-sur peninsular, a imaxe do galego voluntariamente descalzo e de ánimo extremadamente aforrador debeu manter boa parte da súa popularidade en décadas posteriores, así o demostra a

---

<sup>116</sup> “Un gallego caminaba á pié con los zapatos colgados del cuello; tropezó en una piedra deshaciéndose un dedo: la fuerza del dolor le hizo arrancar lágrimas, y exclamó mirando los zapatos que llevaba en la mano:

-Zapatiñu miu, ¿qué hubiera sidu de tí si te hubiera llevadu puestu? Bien dia echu, que en vez del dedu te me rompes tú que cuestras cuartiñus de componer” (Boira 1862: III, 48).

súa integración tanto en obras literarias como *El Proletariado Militante*<sup>117</sup> (1901) do anarquista castelán Anselmo Lorenzo como no propio folclore castelán a través de contos como o de «[E]l gallego que caminó descalzó a Madrid» (Rubio Marcos 2002: 191). Mais para alén desta clase de ambientes, o tópico tamén debeu gozar de gran difusión e aceptación nos ambientes cultos, como recordaba Cotarelo y Mori ao destacar que “acá [en Madrid?] es muy frecuente entre los epigramáticos burlarse de esta singular economía de calzado” dos galegos (1906: 326, n.), en alusión a unha décima escrita un século despois da composición de Castillo Solórzano que insistía no mesmo relato cómico:

Pasmóme cuando en camino  
veo un gallego menguado  
descalzo, cuando acá herrado  
siempre anda cualquier pollino.  
Pero el mayor desatino  
que comete el insensato,  
es que el calzado en el hato  
lleva, aunque vaya á Toledo,  
y dice, al romperse un dedo:  
“¡Quién che levara o zapato!”.

Atribuído por Cotarelo simplemente a “otro escritor poeta”, no entanto, o Cura de Fruíme poñerá esta décima en boca dun “Castellano”, sen precisar se este coñecía verdadeiramente a identidade do seu creador ou se apenas esta podía resultar atribuíbel a calquera habitante de Castela, lugar onde “[l]a leyenda negra antigallega” (Losada Castro 1984: 266) gozaba dunha presenza secular. Fose nunha ou noutra liña, a composición desta décima había dar pé a Cernadas de Castro a elaborar unha proluxa réplica a través da que o egrexio eclesiástico galego dotaría dunha lóxica xustificadora ao tan afamado como satirizado “descalzamento galego” (Cernadas de Castro 1778: I, 181-182):

Si un poco el calor apura,  
los guantes, como enfadosos,  
los llevan muchos curioso  
colgados con gran frescura:  
si en alguna coyuntura .  
de la mano hacen violento  
el uso y el movimiento,  
colgados van, y no en vano,  
que es razon darles de mano,  
si sirven de impedimento.

De aquí puedes ver, simplon,  
como tu barbaridad  
lo que es racionalidad

---

<sup>117</sup> “Así ahorrraba aquel gallego del cuento que llevaba los zapatos debajo del brazo, y se consolaba del dolor causado por un tropezón con la idea del beneficio que experimentaron sus zapatos por ir cómodamente colocados bajo el sobaco” (1946: 131).



lo convierte en irrisión:  
el Gallego con razón  
colgados lleva en el hato  
los zapatos (mentecato,  
que estás dado á Bercebú)  
pues sabe, mejor que tú,  
donde le aprieta el zapato.

Injustos, si bien los ves,  
son tus improperios vanos, :  
si lo que haces con las manos,  
lo hace él también con los pies:  
en entenderlo al revés  
tu mala fe se divisa,  
y mientras esta le guisa  
salpicones de esa estofa,  
sin dársele por tu mofa,  
él se descalza de risa.

[...]  
Con el sudor derretido,  
con negro polvo amasado  
en el zapato ojaldrado.  
el pie lleva entre cocido:  
al pobre, viéndose ardido,  
el refrigerio le agrada,  
y sin pensar en mas nada,  
busca el desahogo así;  
y veis malicioso aquí  
descubierta la empanada.

Así pois, común na literatura desde o século XVII, e aínda presente no folclore español novecentista, a relación establecida entre a imaxe do galego aforrador, a cobiza e o proverbial “descalzamento” atribuído á comunidade galega xa debía resultar patente, con todo, no século XVII, tal e como xa sinalaba Herrero García (1966 [1928]: 204). Proba disto atopámola noutra das anécdotas que, conxugando ambos elementos –“cobiza” e “miseria”– recollía Francisco Asensio y Mejorado na súa *Floresta española* a través dun diálogo entre un arrieiro castelán e un emigrante galego cuxo idioma aparece, seguindo a tradición española, dun xeito paródico e caricaturizado (1790: 243):

Venía de su tierra un gallego descalzo y a pie; viéndolo un arriero, que traía su recua de vacío, movido a compasión le dijo: “Gallego, súbete en un macho de esos, y irás mejor.” Repondió: “Eu subir, subirei; pero ¿busté quantu ma de dar porque suba?”

Do éxito deste conto que combina “cobiza” e “interese”, mais tamén a propia ingratidade do “gallego descalzo”, fala a súa posterior repercusión en obras decimonónicas españolas como *Juan Martín el empecinado*<sup>118</sup> e *Realidad*.

---

<sup>118</sup> “Sepamos lo que voy ganando, como dijo el gallego del cuento” (1905: 139).

*Novela en cinco jornadas*<sup>119</sup>, ambas de Benito Pérez Galdós, ou *Memorias de un setentón, natural y vecino de Madrid*<sup>120</sup> de Ramón de Mesonero Romanos. Para alén do campo literario, tamén este conto, cuxo obxectivo non é outro para Rof Carballo que tratar de “definir burlonamente el carácter gallego” (1960: 228), sería recompilado baixo as máis diversas formas durante o século XIX e xunto a elementos novidosos a respecto do conto orixinal sen reducir, en calquera caso, a sátira arredor da natureza avarenta do galego:

Esto nos recuerda aquello que se cuenta de cierto gallego, que yendo por un camino muy fatigado, le mandó un buen arriero montarse en un macho y no habia pasado media hora, cuando volviéndose á su bien hechor le dijo el callejño [sic] ¡oh meo señore! ¿é cuantu voy ganandu?” (en *La voz de los ministrantes*, 10-12-1865, 58: 266).

Alcanzó un rico labrador, que cabalgaba sobre una hermosa mula de paso, á un pobre galleguito como de doce á catorce años, que con el ható á la espalda, jadeando y con la lengua de fuera, rendido por el cansancio, iba á pié por el mismo camino: y compadecido al verle en tal situación, le dijo:—Muchacho, ¿vas cansado, no es verdad? —¡Ah! sí señor, muchu: —le contestó. —¿Quieres subir conmigo á la grupa de la mula, y descansarás siquiera de aquí al pueblo mas cercano, que aun dista dos leguas? —Si el señor se empeña, dijo el farruquiño, lo que es pur mi, corriente. —Pues ven, y sube. —Y parando la mula el labrador, ayudó á subir á la grupa al pobre chico, que no se hizo de pencas á la invitación. Picó aquel la caballería luego que este se acomodó en sus anchas ancas; y cuando marchaban á paso largo, para llegar antes de anochecer al pueblo, preguntó el galleguito al labrador que le hacia el beneficio de llevarle caballero: —Y díjame Vd., mi amu, ¿cuantu voy janandu?” (en *Pepitoria y mescolanza* 1865: 496).

Este mesmo núcleo temático aínda chegaría a plasmarse en historietas ilustradas como a francesa *Aventures d'un Galicien à la Fête des Rois* (fig. 4).

---

<sup>119</sup> “La opulencia está en el deber de compartirse con el ingenio, y cuando no lo hace de grado, hay que llamarse a la parte, como el galleguito del cuento, diciéndole: «¿cuánto voy ganando?»” (1890: 187).

<sup>120</sup> “Y aquí vemos ya despuntar el contraste del idealismo del Ingenioso Hidalgo con la impura realidad del egoísta Sancho, cuando a los elevados apóstrofes del andante caballero replicaba con aquella sencilla pregunta: «Pero, señor, ¿cuándo viene mi ínsula?», o bien la del galleguito del cuento, que caminaba a pie y descalzo, hasta que un pasajero compadecido le invitó a subir a las ancas de su mula, a lo cual contestó el muchacho: «Está bien, mi amo, y ¿cuánto voy ganando?»” (1926: 232).



Figura 4. A estampa humorística *Aventures d'un Galicien à la Fête des Rois*. (Epinal, 1891).

Para alén das composicións tradicionais como os contos, tamén a “cobiza” e o “interese económico” cobrarían especial relevancia na caricatura da comunidade galega reflectida polas panxoliñas castelás, sumándose a outros trazos fenotípicos, culturais e psicolóxicos que, polo común, destacaron polo seu carácter desfavorecedor e negativo, tal e como recordaba Buezo (1994: 419-420). Así, o interese polo diñeiro resulta visíbel nun dos vilancicos toledanos analizados por esta autora onde, caracterizados como pastores, unha “tropa de gallegos” visita o presebe natalicio recordando as partidas de galegos emigrados a Castela –coñecidas alí baixo o termo despectivo de “gallegada<sup>121</sup>–, incidindo na preferencia destes polo diñeiro perante a devoción confesional (*ap.* Buezo 1994: 438):

Una tropa de Gallegos,  
cantando al son de su Gayta,  
al Portal descalços llegan  
preguntando: ¿quién nos paga?

Estriuillo:

1. Canta Domingo  
un tono con gracia.  
Domingo. Par Dios que non quero  
si no me lo pagan.  
2. Mira que ven gente  
de moita importancia.  
Domingo. Digo que non quero  
sino dan a prata.

Este mesmo cariz lucrativo atópase noutro vilancico castelán, este cantado en Madrid, concretamente “en la Real Capilla de las Señoras Descalzas”, durante as noites de Nadal de 1685 e 1686; nel os galegos achéganse xovialmene ao presebe de Belén, sen outra motivación que a de buscaren “dinerillo fresco”, destacando carácter interesado destes (*ap.* Rey Sánchez 2010: 541):

Como por las Navidades  
se cumple del año vn tercio,  
al de los Reyes concurren  
oy en Belèn los Gallegos.  
Nevadas las cargas llegan  
que traen al Niño, y sabiendo  
que ay oro, vienen vaylando  
por el dinerillo fresco.

Nesta mesma liña argumental insistirán outros vilancicos que redundarán, recorrentemente, no tópico do inmigrante interesado, retratado como un cobizoso e ávido buscador de fortuna (*ap.* Rey Sánchez 2010: 414):

---

<sup>121</sup> “Gallegada: Multitud de Gallegos, ò tropas de ellos, especialmente quando pasan à Castilla à la siega, ù otros ministérios, ò vuelven à sua tierra” (*ap.* Pensado 1991: 24).

Como en Galicia se dixo,  
Que a pagar el Verbo baja,  
Los gallegos acudieron  
A Belèn por ver la paga.

Sobre esta imaxe satírica de pobres rústicos, apenas interesados na rendibilidade económica de acudir a Belén por mor do nacemento divino, os vilancicos casteláns buscarían acrecentar este trazo cobizoso a través da propia deslealdade –outro trazo negativo comunmente atribuído á colectividade galega (Taboada 1955: 117). Este maniféstase con toda claridade no “villancico III” dos *Villancicos que se han de cantar la noche de Navidad en la Real Capilla de las Señoras Descalzas este año de 1691* (Madrid, 1691), onde un “cierto Gallego” que –como os outros, leva o “zapato en cinta”– chega a pedir prestado o boi do presebe, para finalmente quedar con el (*ap. Rey Sánchez 2010: 617*):

Esta noche los Gallegos  
festejando al Niño Rey,  
en mudanças Pastoriles  
mostraron su noble fee,  
Con el zapato en la cinta,  
por no tropezar con èl,  
van muy calçados de barba,  
y muy lampiños de pies.  
Al Niño, cierto Gallego,  
le pidió prestados el buey,  
porque yà lo dado es dado,  
y lo prestado tambien.

Descalzos e acompañados de gaitas, a figura dos galegos nestas panxoliñas castelás, ademais de entroncar “con los pastores bobos del teatro primitivo” (Buezo 1994: 420), introduce unha referencia blasfema e inmoral dentro da concepción sociocultural da época. Así a confesión e a fe cristiá resulta na imaxe da comunidade galega usualmente afectada polo interese económico, unha visión que estas panxoliñas procuran buscar como descrédito do exogrupo estigmatizado baixo unha finalidade que non é outra que a conseguente mofa e divertimento dun público nomeadamente castelán/español.

Dun xeito análogo á produción dos vilancicos, o “tema da mesquindade” (Caramés 1993: 103) atribuída ás xentes de Galiza tamén se houbo proxectar nas capas populares da sociedade castelá, como mostra a paremia recompilada por Gonzalo Korreas no seu *Vokabulario de Rrefranes i Frases Proverbiales i otras Formulas komunes de la lengua kastellana* (ca. 1627) ao repetir o cariz sacrílego do galego descalzo que, recusando asistir á eucaristía por falta de calzado e diñeiro, acepta, no entanto, ir á taberna para gastar o que posúe, magnificando deste xeito a súa natureza inmoral ao introducir un trazo alcohófilo (Korreas ca. 1627: 420):

- Gallego kies ir a misa?
- No teño zapatos.
- Kiés ir a la taverna?
- Aki teño kuarto kuartos.

Baixo unha estrutura similar, se ben que desligada do tópico do “galego descalzo”, o uso da “cobiza” ou desexo material perante a devoción relixiosa como instrumento de descrédito moral aínda había marcar outra das paremias recompiladas polo humanista extremeño sobre a desmesurada avaricia do “Gallego”. Nela, como sinalou Caramés Martínez (1993: 103), “xógase coa dignidade do galego, probando se por cartos é quen de [...] converterse en mouro” co burlesco final de vender a súa propia familia por dous reais (Korreas ca. 1627: 420):

- Gallego, buelvete moro, i darte é dos Rreales.
- No keiro.
- Darte é dos i medio.
- Ora dad aka, fillos e muller i todo.

Quer baixo esta forma, quer baixo outras, a existencia deste diálogo satírico debeu resultar amplamente popular nos séculos XVII e XVIII; así o pon de manifesto o feito de José de Cañizares introducir este mesmo recurso un século despois —se ben que con exiguos matices— na súa comedia *Ponerse avito sin pruebas: y guapo Julián Romero* (1768), cando o personaxe do “Gallego” declara a súa renuncia pública á confesión cristiá a cambio de diñeiro (1768: 25):

- |       |  |
|-------|--|
| Sop.  | Yo alcahuete? El mundo miente,<br>que soy Gallego castizo,<br>y dexarè por dos reales... |
| Pisp. | Què?   |
| Sop.  | Que me llamen Judio.   |

Con independencia da súa asociación a un contexto de escasa relixiosidade, onde a figura galega renega da súa condición cristiá para adoptar unha confesión relixiosa alternativa —xudaica (“judío”) ou musulmá (“moro”)—, o certo é que esta móstrase tan estreitamente vinculada a un interese económico como a un retrato nomeadamente avarento dos galegos que “refleja la ruindad de que se les acusaba” (Caro Baroja 1957: 280). Sexa como for, xa nas primeiras décadas do século XVII este atributo relativo á avaricia ou ao interese económico demostra gran vitalidade na sociedade castelá a xulgar polas as paremias populares recompiladas por Gonzalo Korreas no seu *Vocabulario de Refranes i Frases Proverbiales* (ca. 1627). Así se observa, por exemplo, no diálogo xocoso recollido por Korreas onde o interlocutor, “Mendo”, se mostra contrario a compartir a súa comida, de maneira que este, seguindo a explicación do



paremiólogo extremeño, “no kiere ke el otro se la pege i le aiude a komer, ke praze se ofreze a ke le konbide” (ca. 1627: 396):

- Dios te salve, Mendo.
- No a mí, ke estoí komiendo.

Xa recompilado o anterior por Hernán Núñez de Toledo nos seus *Refranes* baixo a forma “Dios te salve Mendo, no a mi q estoy comiendo” (1555: fol. 35r), será, con todo, Korreas quen posteriormente recolla unha versión ampliada deste, en que “Mendo”, identificado xa inequivocamente como galego, muda o seu parecer e accede a dar acobillo ao seu interlocutor só despois de que este último lle ofrezca viño e touciño. Esta aceptación revela xocosamente, non só o interese e a avareza do personaxe galego, mais tamén a incorporación de referencias tan tópicas como satirizantes sobre a pobre e ruín alimentación que, como advertía Caramés Martínez (1993: 104), se presupoñía á comunidade galega en Castela, imaxinada como persoas que “só comían touciño, algúns nabos e bebían viño” (ca. 1627: 397):

- Dios te salve, Mendo.
- Non poso ke esto komiendo.
- Akí traio una kalabaziña de viño, i un pokiño de toziño.
- Entrai en boas horas, ke no vos vía con el fumo de los nabos.

Apartado do mundo paremiolóxico, a consideración de xentes egoístas e cobizosas foi, no entanto, reflectida por igual na literatura española aurisecular. Así se desprende, entre outras, das palabras que Miguel de Cervantes Saavedra poñía en boca do criado Ocaña en *La entretenida* ao destacar dos galegos, tal e como xa reparara Herrero García 1966 [1928]: 203), a súa “escasez, contraria a la liberalidad característica de los andaluces”, así como o seu ánimo avaro (1615: fol. 190v):

Hermanos yo soy Ocaña  
lacayo, mas no Gallego,  
se brindar, y se gastar  
con amigos quanto tengo.

Será precisamente sobre a figura literaria do criado galego e, en xeral, do servizo doméstico —principal oficio dos galegos emigrados á Castela seiscentista— onde recaían abondosas alusións á cobiza da comunidade galega como un colectivo inmigrante, excesivamente obsesionado por conseguir un beneficio económico inmediato e ao que non en poucas ocasións a literatura española chegaría a adscribir un carácter expresamente ladroeiro. Conxugando elementos estereotípicos, usualmente adscritos ás xentes do reino de Galiza, tales como a alcoholía, Francisco Quevedo tiraría proveito desta pexorativa imaxe do servizo doméstico en *El Caballero de la Tenaza* (1623), retratando unha ama de

cría galega que non suspira senón por “cuartillos” (ap. Herrero García 1966 [1928]: 212):

Un ama,  
galleguísima taberna,  
que suspirando cuartillos,  
sí a matar el niño llega,  
le da aguardiente por leche,  
y un alambique por teta.

Denominada por Mendes Silva como “plebe trabajadora” e “codiciosa” (1671: fol. 176r), esa mesma visión dunha colectividade inmigrante, celosa e proclive á apropiación de bens, conformaría a base do retrato do emigrante galego avaro e usureiro, tan prolífica desde o século XVII e especialmente popular na literatura española oitocentista. É principalmente durante esta última centuria cando abrollarán numerosas composicións literarias (entremeses, “mojigangas”, sainetes...) onde o personaxe do “gallego” —encarnando sistematicamente os oficios máis baixos da escala social moderna— manifeste un especial interese polo beneficio material. Así o atopamos, por exemplo, na obra de Francisco de Castro *Entremés del Gallego silletero* (1742) cando un ávido “silletero” pretende aplicar ao personaxe do Varón unha abusiva tarifa por carrexar á Vizcondesa (Castro 1742: 6-9):

Varon:	Vamos al quento: Esta Dama has de llevar, Querido, hasta Barrio Nuevo. [...]
Sillet.	Verèmus: Tiene su zorrìa el Libritu?
Varon.	No, hijo mio, no le tengo.
Sillet.	Gracias á Christu, que podu, pedir mas, sin tener miedo: desde aqui donde me dice, avra poco mais, ò menus quinientas y ochu zancadas? con tres pousas por enmediu, a maravedì pour passu, son quinze reales enteirus; tres y medio de las poussas, y del agassaju luego, sin cuntar llus resbalones, qui en diez cartus llus aprecio, outrus dois, que todus montan veinte y dos reales; llubiendu, y nun, no lle quentu lla llubia, pourque yo, en llegando à essu, llu mismo fuera que fuera llu mas, como llu de menos.
Dotor.	Señor, el trato es tyranico, y el Gallego està frenético.



Esta imaxe, baseada nunha excesiva querenza polo diñeiro, apenas se afastará da que, uns anos máis tarde, Ramón de la Cruz adscriba ao personaxe do criado galego no sainete *El tordo hablador* (1780), tal e como se desprende das palabras deste coa viúva Don Tiburcia (1843: 282):

Tiburcia. Y tú está por allá dentro,  
con cuidado, y si bajare  
avisa.  
Gallego. Vendré corriendu.  
¡Ella quiérele, par Dios,  
tantu como yo al diñeiru!

A comezos do século XIX aínda aparecerán obras, novas e/ou reimpresas, en que a cobiza –convertida en principal característica dos personaxes galegos– se verá complementada por outros atributos non menos desfavorecedores. Entre elas atópanse composicións como o “saynete nuevo” titulado *El Dormilón* (1816), onde o autor, a través dos personaxes do Page e Blas, imputa aos “Gallegos” unha fama de traballadores aproveitados, non exenta de referencias á consabida alcoholofilia estereotípica ben presente aínda na sociedade española novecentista (Anónimo 1816: 6):

Page. Ya está todo en la alacena.  
Blas. Dales á esos majaderos esa peseta.  
Pag. ¿Peseta?  
Dos reales sería muy bueno.  
Que para ellos es bastante,  
Así se hacen los enredos:  
Tomad, y á Dios.  
Gallegos Estu es pocu.  
Pag. ¿Poco? Iros á los infiernos;  
¿pero quien pudo hasta ahora  
Contentar á los Gallegos?  
Gallegos Al menos para un traguimi.  
Pag. ¿Traguillo? De agua del Puerto,  
Que aclara la vista á todos.

Máis para alén de obras como *El Dormilón*, o certo é que a imaxe cobizosa e avarenta dos galegos proliferou con especial intensidade nas coleccións de chistes, contos e demais expresións populares da España decimonónica. Dentro desta corrente atópanse contos como «Gallego rico que legó varias fincas», publicado por Andrés Arnús i Pujol en *Nueva floresta española o cuentos y maximas morales muy instructivos y agradables* (1832), onde se acaba cualificando ao seu protagonista “Gallego” de “usurero y avaro”, non sen relacionalo ao engano e a falsidade, trazos estes secularmente atribuídos á xente galega na literatura española (Arnús i Pujol 1832: 14):

Hubo en Madrid un Gallego que tenia la fama de muy rico, y en efecto lo era, y cuando murió legó en su testamento para varios compañeros suyos á quien

cuatro casas, á quien ocho pisos, á quien dos casas mas nombrandolas. Leido el testamento en alta voz quedaron muy contentos los dichos herederos y muy quejosos los parientes, hasta que encontraron un caudal en alajas que con mucha usura habia empeñado á varios sujetos. Por fin llenos de luto y llanto en obsequio del difunto los Gallegos herederos de las fincas fueron á tomar posesion, llegados á las casas dijeron que el dueño habia muerto y les dejaba las fincas. Que dueño? No hay otro amo que nosotros; quien es este dueño? Es el Gallego fulano. Pues amigos, lo que el Gallego ha querido decir es que les dejaba á Vds. estas casas para traernos el agua, como el hacia mucho tiempo habia. Quedaron escarmentados, y vieron por esperiencia que un usurero y avaro no podia dar de si mas que engaños y falsedades.

A caracterización do galego “usurero y avaro” de que se facía eco Arnús i Pujol non se atopaba, porén, desligada da doutros autores peninsulares e coetáneos a el. Así o demostraba a opinión que, sobre a comunidade galega, verquía Juan Martínez Villergas nun artigo da revista *El domine Lucas*, titulado “Los Reyes” onde ao tratar da “parte lastimosa” das “cualidades que se atribuyen a los gallegos”, o autor español destacaba o feito de seren estes acusados de “tacaños, y es tan general esta idea, que cuando se trata de tachar a un hombre de interesado y roñoso, se dice que es como un puño ó como un gallego, de cual se deduce que los gallegos son iguales á los puños” (1-1-1845, 10: 76). Dous anos máis tarde, o epigrafista e arqueólogo parisino Antoine-Jean Letronne recordaba esta mesma consideración no seu *Curso completo de geografia universal antigua y moderna* (1847), subliñando que “se tacha á los Gallegos de interesados, de mezquinos y roñosos” retrucando o autor francés que “iojalá que las virtudes por las que injustamente se les dan estos epítetos fuesen mas comunes en las grandes masas de los pueblos!”, pois os galegos eran para este autor “aplicados, laboriosos, buscan su pan, lo ganan, lo economizan cuanto pueden, y conocen el precio de un real puesto sobre otro [...]” (1847: 368).

Outrosí, opinións similares á de Martínez Villergas aínda se atopan na pluma doutros escritores peninsulares, entre os que se atopan o xornalista e xeógrafo granadino Francisco Paula de Mellado, para quen, sen dúbida, a cobiza era un dos “vicios de que más suelen adolecer” os galegos, para alén da “venganza y los celos y la inclinacion á la bebida” (1850: 4; *ap.* Alonso Montero 1974: 45-46); tamén o catalán Manuel Angelón i Broquetas, quen en *Crímenes célebres españoles: colección grandiosa y completa*, non dubidaba en retratar a figura de “un gallego” como un individuo de extremado cariz cobizoso e aleivoso (1859: 661):

Con dinero se alcanza todo. Uno de los soldados que nos acompañan es un gallego, á quien conocí en Madrid antes de venderse, y por cierto que es la única vez que se ha vendido con honra, pues ha sido para servir en defensa de Isabel II; pero es tal su aficion al dinero, que venderia el alma al diablo si es que Lucifer compra almas tan mezquinas.

Xunto a esta clase de acusacións, para alén da aleivosía e alcoholofilia, a pobreza –un dos trazos máis antigos e notorios do estereotipo antigalego centro-sur peninsular– tampouco estivo ausente de certa relación coa avareza nos contos tradicións españois. Así o recorda Cecilia Böhl de Faber “Fernán Caballero” na súa antoloxía de relatos folclóricos *Cuentos oraciones: adivinas y refranes populares e infantiles recogidos* (1878) a través do conto titulado “El Galleguito”, que narraba a tentativa dun “galleguito muy pobre” para non pagar o transporte (1878: 66-67):

Había en Cádiz un galleguito muy pobre, que quería ir al Puerto para ver a un hermano suyo que era allí mandadero; pero quería ir de balde. Púsose en la puerta del muelle a ver si algún patrón que fuese al Puerto lo quería llevar. Pasó un patrón, que le dijo:

–Galleguiño, ¿te vienes al Puerto?

–En non tengo dineriño; si me llevara de balde, patrón, iría.

–Yo, no –contestó este–; pero estate ahí, que detrás de mí viene el patrón Lechuga, que lleva la gente de balde.

A poco pasó el Lechuga, y el galleguito le dijo que si le quería llevar al Puerto de balde, y el patrón le dijo que no.

–Patrón Lechuga –dijo el galleguito–, ¿y si le canto a usted una copliña que le juste, me llevará?

–Sí; pero si no me gusta ninguna de las que cantes, me tienes que pagar el pasaje.

A lo que convino el galleguito, y se hicieron a la vela. Cuando llegaron a la barra, esto es, a la entrada del río, empezó el patrón a cobrar el pasaje a los que venían en el barco; y cuando llegó al galleguito, le dijo este:

–Patrón Lechuga, allá va una copliña.

Y empezó a cantar:

Si foras a la miña terra  
y preguntaren por mí,  
eu dices que estoy en Cádiz  
vendiendo ajua e anís.

–¿Ha justado, patrón? -preguntó en seguida.

–No -respondió el patrón.

–Pues, patrón, allá va otra:

Patrón Lechuga, por Dios,  
jústele alguna copliña,  
purque a lus quartus míos  
hanle entradu la murriña.

–¿Ha justado, patrón?

–No.

–Pues allá va otra:

Jaguellino, jaguellino,  
nun seas más retraectreiro,  
mete a mano en a bossa  
e paja al patrón su dineiro.  
– ¿Ha justado, patrón?  
– Esa, sí.  
– Pues non paju -dijo alegre el galleguito.  
Y se fue sin pagar.

Con certeza, a figura aludida polo conto, novamente o mísero “gallego codicioso” que rexeita desprenderse dos seus escasos recursos económicos, inclusive daqueles que stricto sensu non eran da súa propiedade, debía gozar de gran fama na sociedade española oitocentista, como revela a propia existencia da paremia “como soy gallego, ni pago ni niego” (1930: 55) recollida por Francisco Rodríguez Marín en *12.600 refranes más: no contenidos en la colección del maestro Gonzalo Correas ni en «Más de 21.000 refranes castellanos»* (1930). Incidindo nese mesmo retrato, Gabriel María Vergara Martín había reparar no seu *Diccionario geográfico popular: de cantares, refranes, provervios, locuciones, frases proverbiales y modismos españoles* (1923) na expresión “un gallego no da nada”, cuxa finalidade non era outra, segundo o paremiólogo madrileño, que “tildar de miserables o cicateros a los hijos de Galicia”, así como o feito de que, na España de comezos do século XX, a voz “gallego” equivalía “a decir que uno es tacaño, miserable” (1923: 28). Unha apreciación xa manifestada por Taboada Chivite ao lembrar como unha das acepcións de “gallego” no *Diccionario Enciclopédico Espasa-Calpe* (1924) non era outra que “avaro” (1955: 113).

Mais para alén do mundo culto do século XX, onde inclusive eruditos como o aragonés Julio Cejador y Frauca consideraban aos galegos “frugales y ahorradores” a quen apenas “el olor de los cuartiños los saca de su tierra” (*ap.* Alonso Montero 1974: 348), tamén na esfera máis popular da sociedade española da altura semella terse perpetuado con receo esta imaxe. Proba da intensidade e vixencia da “avareza” como un dos trazos estereotípicos máis xenuínos e ligados á caracterización da comunidade galega atopámola en diversos contos do folclore español, moitos dos cales, pervivindo até a segunda metade do século XX, reincidían na natureza cobizosa e covarde con que o folclore oral peninsular<sup>122</sup> retrataba habitualmente ás xentes galegas.

Entre eles a achamos o conto de “El galleguño y su mujer”, onde a imaxe miserenta dos galegos é mesturada con outro tópico ben coñecido desde o século

---

<sup>122</sup> A este respecto, aínda Frago lembra como “[e]l significado de «covarde» que para *gallego* recoge este autor también es usual en hablas de Aragón y de Navarra, y seguramente en otras regiones” (2012: 78).

XVIII, a pretendida covardía dos galegos cando son asaltados (*ap. Rodríguez Pastor 2001: 152-153*):

Esto y que era un galleguiño, un galleguiño y una galleguiña. Y dice el galleguiño:

–Mira, me voy a ir a la feria a comprar un burriño, con cincuenta duriños, que es que nos hace falta un burriño.

–Á ber [sic], pos ve –dice–, ipero, mira, ten cuidao no te vayan a quitar el dinero!

–No –dice–, no me quitan el dinero; ya tendré cuidao de ello.

Y él ya pues se fue caminando hacia la feria. Y la mujer se puso unos pantalones y se vistió de hombre, y salió a su hombre a ver si le entregaba el dinero o a ver qué hacía. Así que sale, vestía de hombre, sin que la conociera, y le dice:

–¡Venga, suelta el dinero!

Dice:

–¡Pero si yo no llevo dinero!

–Sí –dice–, que llevas cincuenta duriños.

Claro, la mujer sabía que llevaba cincuenta duriños pa comprar un burriño.

–¡Que no, que no te lo puedo dar!

–¡Que sí!

–Bueno –dice–, pues toma, te lo voy a dar.

Y ya que se lo dio, dice la mujer:

–Y ahora me vas a dar un beso en el culo.

Y dice:

–Bueno, pos te le daré

Y ya la mujer se fue corriendo a su casa. Y al rato, pos acudió el otro, mu triste. Dice:

–Á ber, ¿qué ha pasao?

Dice:

–Que me han quitao el dinero.

–Pero, ¿cómo te has dejao quitar el dinero?

–Á ber –dice–, si es que iban siete o ocho hombres... (risas).

Y claro, que iban muchos hombres y se dejó quitar el dinero.

Dice:

–Mira, tantos no iban.

–Pos entonces si no iban cuatro, iban tres.

–No, no, tantos no iban.

–Pos si no eran tres, eran dos...

–No, tantos no iban.

–Pos si no eran dos, era uno; pos sí, uno.

–¿Y de uno te dejastes quitar el dinero?

–Sí, de uno.

–Pos mira –dice–, fui yo.

Dice:

–Con razón decía yo que aquel güerto golía a mis coles.

A pesar da súa diverxencia temática, tamén a relación entre a galeguidade e o interese económico resulta patente no conto de “El Gallego rico”, onde un

futuro marido “galleguiño” procura garantir o dote ofrecido por un acaudalado pai (*ap.* Rodríguez Pastor 2001: 164):

Pos esto que era una vez un gallego que era mu rico, y tenía una hija en estado, se había descuidao o lo que fuera, y el caso es que estaba en estao. Así que el señor dotaba, al que se casara con su hija, con cien vacas, porque tenía el defecto de que estaba embarazá. Así que ya, pos le salió uno pa casarse con su hija por las cien vacas. Y ya, pos llegó el momento en que se fueron a casar, y dice el señor cura que si no hay algún impedimento.

—¿No hay ningún impedimento?

Y entonces uno que estaba allí dice:

—Sí, hay un impedimento, que está preñá la novia.

Así que le contestó el novio, que era galleguiño:

—Pos preñada y todo la “queiro”.

Dice entonces el suegro:

—Otras cincuenta vaquiñas más, por no ser “escrupulendo”.

Aínda no conto de “San Sebastián y los duriños” tamén se observa o estereotípico afán de lucro que se presupoñía aos galegos, en concreto aos temporeiros que viaxaban a Castela, xunto cunha ridiculizada inxenuidade (*ap.* Espinosa 1997: 185-186):

Éste era un gallego que venía de segar. Llegó a descansar en la ermita de San Sebastián. Y el ermitaño se enteró que en una bolsa traía unos cuantos duriños. Y con gran cuidado, mientras el gallego dormía, pone a la puerta un cartel que decía: «El que deje un duro en este abujero, dando la vuelta a la ermita, encontrará dos».

Y al despertar el gallego:

—¡Hombre! ¡Quién lo hubiera sabido antes! ¡Conque el que dé la vuelta a la ermita, si deja un duro, encontrará dos!

Entonces el gallego pone el duro, da la vuelta a la ermita y encuentra los dos. Y entonces el ermitaño pone otro cartel que dice: «El que ponga dos y dé la vuelta, encontrará cuatro». En efecto, así lo hizo el gallego. Mientras tanto, el ermitaño así sucesivamente iba multiplicando. Pero ya dice el gallego:

—Y, ¿quién me manda dar tantas vueltas? Pos si tengo cincuenta duriños, pos los pongo de una vez, y cuando vuelva me encontraré el doble.

Pone los cincuenta duriños, da la vuelta a la ermita y se encuentra sin nada. Y entonces el gallego exclama:

—¡Vamos, judío, Sebastián, no tengas gana de broma. Dame mis duriños, aunque nada más sea!

Y por varias veces repetía:

—Dame lo mío, aunque nada más sea.

Y al ver que no se los daba, el gallego dice:

—¡Anda, judío Sebastián, que por granuja y embustero, te ves atado a ese madero!

Y el gallego se marchó a su casa sin los cincuenta duriños en el sombrero. Y ése es el cuento de San Sebastián.

A atribución da “cobiza” espertou numerosas propostas etiolóxicas que, con diferente fortuna, trataron de formular unha explicación que esclarecese a

orixe desta sona. Baixo ese prisma etiolóxico, se cadra un dos primeiros autores en propor unha *explicatio* obxectiva sobre ese pretendido carácter cobizoso foi o británico William Dalrymple na súa recompilación de cartas publicadas en *Travels through Spain and Portugal, in 1774; with a short account of the Spanish Expedition against Algiers, in 1775* (1777). Nelas, Dalrymple concedía certa obxectividade –e comprensión– a este trazo, atribuíndoo, porén, a un ánimo aforrador, consubstancial á propia natureza e mentalidade do emigrante (ap. Beramendi González 2008: 108):

Salen todos los años de Galicia y se extienden hasta Andalucía (...) Vi con interés que las gentes de todos estos pueblos que atravesé se alejaban de sus hogares con muchas fatigas y exponiéndose a las burlas de los holgazanes a quienes servían, y todo para traer un poco de dinero; sin duda esa era la causa de extremada economía, pues lo que se adquiere con trabajo se gasta con pena.

Case un século despois, en *Fomento de la población rural* (1864), Fermín Caballero y Morgáez ligaría, do mesmo xeito que Dalrymple, este trazo estereotípico á imaxe icónica do emigrante galego e máis concretamente a do seitureiro estival, acusado en Castela de “miserable”. Unha apreciación que, porén, mantiña importantes discrepancias co autor británico, pois, en opinión do político e escritor español, a propia xénese do tópico partía esencialmente do reparto da terra e das condicións de vida que a poboación galega atravesaba no seu propio país (1864: 36):

A los gallegos que vienen a Castilla, se les moteja de miserables, pedigüeños y humildes, porque, aun ganando jornal, no excusan el pordiosear, y porque en su lenguaje y maneras se suavizan y achican demasiado, quejumbrosos y zalameros: hábitos nada extraños en gentes cuitadas de un país feudal donde las tierras eran patrimonio de señores de alcornia y de monasterios ricos, a cuyas casas iban los irnos a pagar las rentas y los otros a recibir limosna.

Desde unha perspectiva, se cadra, menos parcial que a expresada por Caballero y Morgáez, tampouco o paremiólogo Gabriel Vergara Martín había renunciar a propor a súa particular explicación verbo da figura tópica do galego “tacaño” e “miserable”, unha visión que, en opinión do estudoso madrileño, non representaba senón unha consecuencia lóxica da “fama de ahorradores que tienen los gallegos” (1923: 28), así como causa da denigrativa expresión española “ser uno gallego”. Analizando o fenómeno baixo unha focaxe coetánea, onde, en efecto, a maior parte dos galegos desprazados a Castela ían na procura dun sustento económico estábel e, as máis das veces, como un ingreso extraordinario á economía familiar en traballos de escasa cualificación e exigua remuneración, o xuízo de Dalrymple, Caballero y Morgáez ou Vergara Martín, a pesar da súa distancia cronolóxica, atópase intimamente vinculado a unha mesma realidade social que observaron e coa que estes tiveron contacto directo.

Con todo, dunha perspectiva histórica máis profunda, a “avareza” ou especial interese ou querenza polo lucro como un trazo atribuído á comunidade galega presentábase, como vimos, en forma de *continuum* temporal xa no século XVII, diferindo, de calquera xeito, da imaxe posterior “cobizosa” transmitida pola literatura e o folclore peninsular, singularmente castelán. Así, se os autores españois do século XVII retrataron a cobiza da comunidade galega a través de personaxes picarescos, os máis deles desenvolvendo traballos domésticos, como a do criado, ama de cría, augadeiro etc., esta imaxe había dar paso, en séculos posteriores e até ben entrado o século XX, na ridiculizada visión duns “pobrezotes<sup>123</sup>” emigrantes que, extremadamente aforradores e temerosos de perder o seu escaso capital acadado, eran obxecto de roubos e asaltos nos contos folclóricos da tradición española.

Decaendo do estereotipo galego a medida que neste remitían a “falsidade” e a “maldade”, o ladroízo ou a querenza polo alleo –en realidade unha forma de ambición e cobiza revestida dunha maior sanción social– xa se manifesta tácita ou expresamente no século XVI en obras como *Diálogo intitulado del Capón* (ca. 1597)<sup>124</sup> ou *El pelegrino curioso*<sup>125</sup> (1577). Por outra banda, e desligada da expresión propiamente literaria, a presenza do atributo da “avareza” –asociado a un pretendido carácter ladroízo– no estereotipo das xentes do reino de Galiza xa debía encontrarse abondo arraigada na sociedade castelá de mediados do século XVI, tanto como para que esta xa apareza reflectida en paremias de sabor popular como as recollidas nos *Refranes* (1555) por Hernán Núñez de Toledo: “A Gallego pedidor, Castellano tenedor” (fol. 3v), “Mete en tu pajar el Gallego, y hazersete ha heredero” (fol. 76r), así como “A juezes Galizianos, cõ los pies en las manos” (fol. 4v). Neste último, apenas glosado ou explicado polo propio Hernán Núñez, repararía Korreas no seu *Vokaburio de Rrefranes* (ca. 1627), interpretándoo como unha crítica castelá aos “xuezes galizianos” por seren vistos como corruptíbeis e cuxo desexo de atesourar riquezas fai deles funcionarios facilmente subornábeis (p. 12):

A xuezes galizianos kon los pies en las manos.

Entiéndese: kon el presente de aves asidas por los pies kon las manos. Es mui usado en Galizia i en otras partes los pobres labradores presentar de lo ke tienen a los superiores, i si tienen pleito, a los xuezes. Del uso de akella tierra nazió el rrefrán; i a los xuezes ke se dexan sobornar se llamarán “gallizianos” por “falsos”, komo las mulas i bestias de Galizia, ke lo son más ke las de otra

---

<sup>123</sup> “Vamos a la parte lastimosa. Son acusados los gallegos de ignorantes; y en prueba de ello cuando se quiere referir un cuento en que el protagonista es, no un pobrecito sino un pobrezote, se dice que el lance le pasó a un gallego” (Martínez Villergas 1845: 76).

<sup>124</sup> “¡Vive Dios que es el gallegüelo el que va allí adelante! ¡Qué cansado va! ¡Qué flojos son estos diablos de gallegos! ¡Qué poca pesadumbre le da el hurto!” (Narváez de Velilla 1993: 110).

<sup>125</sup> Cfr. “[“el riguroso gallego”] en holgar y robar tiene contento” (Villalba y Estaña 1886 [1577], I: 353).



parte.

Do sentido da segunda, “a Gallego pedidor, Castellano tenedor” (fol. 3v), onde se contraponen ambos grupos étnicos e/ou nacionais con sortes ben dispares, Etxabe relaciónaa cun ánimo “pedichón”, aconsellando, a través dela, “no dar al que tiene manía de pedir”, á vez que a facía equivalente á paremia “contra el vicio de pedir, hay la virtud de no dar” (2012: 30). En opinión de Caramés tras esta paremia agóchase tamén a atribución dunha natureza cobizosa á colectividade galega (1993: 101-102) manifestándose, máis unha vez, a “contraposición entre castelán e galego, sempre favorable ao castelán” (Chacón Calvar 2015). Unha adscrición inmoral que, se cabe, puido influír na caracterización con que Francisco Delicado revestiu ao personaxe do galego Sagüeso en *Retrato de la loçana andaluza* (1528) dun aire vividor, como un vagabundo que apenas sobrevivía de “malsinar” e “baratar” o diñeiro do “duque Valentín”, forma coa que Delicado se refería a Cèsar Borja “Il Valentino” (2004: 275):

Loçana.     ¿Dónde is vos por aquí? ¿Hay algo que malsinar o que  
baratar? ¡Ya es muerto el Duque Valentin, que mantenía  
los haraganes y vagabundos!

Coincidente, cronoloxicamente, coa obra de Delicado, tamén Francés de Zúñiga introduciría unha referencia á extrema –e inmoral– cobiza do pobo galego na súa *Crónica burlesca de Carlos V* (1528) ao acusar os galegos de arelar a herdanza familiar até o punto de a estes “no se les da nada matar a sus madres, porque les parece que viven mucho” (1855: 15).

Ao igual que as anteriores, ese retrato indecoroso, marcado pola cobiza, tamén se transparentou na paremia popular “Mete en tu pajar el Gallego, y hazer sete ha heredero” (fol. 76r), recompilada por Hernán Núñez en *Los Refranes o Proverbios en Romance* (1555). Se ben que este último non dedicou ningunha glosa explicativa sobre a natureza desta, décadas máis tarde será Gonzalo Korreas quen no seu *Vokabulario de Rrefranes* establece unha relación entre esta e a estendida opinión pública que vía nos galegos uns inmigrantes ávidos e aproveitados, “ke kuando les parece toman lo ke pueden i se pagan de su mano de la soldada i se akoxen” (ap. Conde Tarrío 2004: 24). En calquera caso, este refrán xa debía resultar ben coñecido desde as últimas décadas do século XV, como pon de manifesto a súa inclusión nunha das máis antigas antoloxías paremiolóxicas peninsulares, o coñecido como *Seniloquium* (ca. 1478-1480).

Será neste período finisecular, marcado no reino de Galiza pola intervención político-bélica dos Reis Católicos –máis coñecida como a “doma de Galiza”– cando a literatura cronística castelá, estreitamente vinculada á aula rexia, se faga eco, e mesmo promova, o estereotipo avarento e cobizoso dos

galegos. Así se observa na obra *De las cosas memorables de España*, de Lucio Marineo Sículo (ca. 1444-1533), humanista siciliano afincado en Castela e home de confianza de Fernando II de Aragón ao tratar a negativa dos galegos a pagar as rendas reais (1533: fol. CLXIV):

los Gallegos belicosos e indomitos auia ya muchos años, que no solamēte no pagauā a sus principes lo que de derecho les deuian, mas aun no les obedescian. Porque teniēdo su habitacion enlos mōtes y lugares asperos no reconocian superior ni temian justicia real.

Esta insubmisión fiscal tamén había constituír para Hernando del Pulgar, autor áulico ao servizo dos Reis Católicos, outro dos delitos que, ademais dos cabaleiros, o historiador e humanista castelán estendía a todos os moradores do reino de Galiza como se fai patente na súa *Crónica de los Señores Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel de Castilla y de Aragón* (1780: 170):

ni los caballeros, ni los moradores dél complian sus mandamientos, ni les pagaban sus rentas, salvo á la voluntad de los que las querian pagar é los tiranos las tomaban é apropiaban á sí.

Na mesma liña propagandística tamén insistiría outro cronista oficial castelán, Alfonso de Palencia, na súa obra *Bellum adversus granatenses* (ca. 1490), á hora de presentar os galegos como cobizosos espoliadores que “cuando carecían de recursos, despojaban de los suyos a sus convecinos”. Unha praxe inmoral que, ao igual que Marineo Sículo e Del Pulgar, o historiador atribuía a “no solo los más poderosos, sino hasta los que sufrían las violencias de la tiranía” (1909: 255).

Se ben que a través destes autores áulicos, vencellados xeográfica e/ou politicamente a Castela así como a esfera de poder próximo aos Reis Católicos, poderíamos situar a emerxencia da avareza como un trazo estereotípico ao servizo da campaña de desprestixio contra ás elites dirixentes galegas, o certo é que este trazo avarento apenas semella terse agudizado ou radicalizado desde unha posición previamente xa negativa. Mostra de que este trazo configurador do estereotipo antigalego moderno xa debía atoparse en circulación nas últimas décadas do século XV, mesmo antes de que os Reis Católicos iniciasen o dominio efectivo sobre o reino de Galiza, é sen dúbida o glosado do refrán “Mete gallego en tu pajar, y faser se te ha heredero” na antoloxía *Seniloquium*, composta por Diego García Castro entre os anos 1478 e 1480, é dicir, nos últimos anos de contenda entre xoanistas e isabelinos. Compilado xunto outros 496 refráns a petición do bispo de Segovia, don Juan Arias Dávila (1437-1497), a referencia de Diego García Castro, quen entón pasaba por ser “arcediano de Alba y Vicescolástico de la Universidad de Salamanca” (Cantalapiedra & Moreno 2006: 195) achega unha *interpretatio* que non só se afasta da glosa que no século XVII

daba Gonzalo Korreas, senón tamén da “avareza” que os apoloxistas da monarquía castelán-aragonesa imputaban ao estamento nobiliario galego, recaendo, neste caso, a acusación de “cobiza” sobre o estamento clerical de Galiza:

“Mete gallego en tu pajar, y faser se te ha heredero”: Refiere el proverbio lo que les ocurrió a unos que acudían a cumplir los votos ofrecidos a Santiago de Galicia, de quienes se pedía que los votos, cuando fueren espontáneos, pagasen mayor tasa que pagaban anteriormente. igualmente sucedió a los presbíteros parroquiales de las iglesias de la provincia de Galicia, con sus Pontífies, que eran tan rapaces y gravaban a las iglesias parroquianas indiscriminada e inmoderadamente con impuestos superfluos, que las hostigaban hasta el agotamiento de la extrema virtud. (García de Castro 2006: 195).

Con todo, e malia a recompilación deste proverbio se realizar durante os primeiros anos de reinado de Isabel de Trastámara “a Católica” (1474-1504), non semella verosímil, se atendemos á natureza popular dos refráns, ligar a súa xénese ao conflito da “doma de Galiza”, xa que obrigaría a situar a creación e vulgarización da mesma nun período de tempo, se callar, excesivamente curto, entre a entronización da raíña castelá (1474) e a data posíbel máis tardía de redación do *Seniloquium* (1480).

Doutra banda, a ausencia de alusións á aristocracia do reino de Galiza tamén afasta a xénese deste proverbio dos acontecementos relativos á “doma de Galiza” en detrimento das alusións á extrema “usura” do clero galego. O feito de o marqués de Santillana, Íñigo Lopez de Mendoza (1398-1458) non incluír nin mencionar entre os seus *Refranes que dizen las viejas tras el fuego* o refrán “Mete gallego en tu pajar, y faser se te ha heredero” e si a forma “Mete el gallo en el muladar y saldra heredero”, permítenos supor que o primeiro aínda non debía estar en circulación ou ben non tiña adquirido para entón tal grao de popularidade. Por isto podemos conxecturar que a súa xénese, se callar, se atope nos últimos anos do reinado de Xoán II de Trastámara (1406-1454) e aínda, con máis verosimillanza, no de Henrique IV (1454-1474), debido á súa maior coincidencia cronolóxica.

Se, con efecto, a orixe da pemia resulta dependente do contexto político marcado polas continuas desavinzas entre a monarquía castelá e boa parte da aristocracia e do clero do reino de Galiza, así como das entón emerxentes Irmandades –agrupadas logo nunha “Irmandade” xeral–, non semella que así o fose no relativo á imaxe de “cobiza” e “interese” da comunidade galega. Así se deduce da opinión que, máis dun século antes da convulsa “doma de Galiza”, deitaba o anónimo autor da *Crónica de Don Alfonso el Onceno*, ao se referir aos homes do reino de Galiza como cabaleiros de fortuna (1875: 205):

et desde el Rey, ovo comido, este Don Pero Fernandez fabló con él et dixole, que seyendo él en Galicia, le llegará una carta del Rey, en que le enviára decir

de como él iba acorrer el castiello de Gibraltar, et que le mandaba que fuese con él fasta quince dias, et que este plazo era muy pequeño para venir él desde Galicia fasta Sevilla, et traer todos sus vasallos en tan poco tiempo; quanto mas que él non avia tomado dineros ningunos del libramiento que el Rey le feciera, nin los podiera dar á sus vasallos, nin oviera tiempo para lo poder facer. Et como los de Galicia eran omes de montañas que avian muy grave de los sacar de la tierra, á menos de les dar algo, et que si él esperára á los traer consigo, desde que ellos ovieran rescebidos los dineros quel Rey le daba de libramiento, que fuera tan tardiosa la su venida, que non compliera al su servicio del Rey.

Considerados “omes de montañas que avian muy grave de los sacar de la tierra, á menos de les dar algo”, a aseveración do autor da *Crónica de Don Alfonso el Onceno*, un personaxe vinculado ás esferas de poder da monarquía castelá, aínda que formulada case un século antes de autores como Hernando del Pulgar, presenta certas concomitancias cos cronistas e propagandistas áulicos ao servizo dos Reis Católicos. Sen dúbida, e se cadra a máis transcendental sexa o común albo das diatribas, novamente o estamento nobiliario galego, acusado, nesta ocasión, non só dun interese lucrativo senón, en consecuencia, tamén de deslealdade contra o monarca, sinalando o afán de riqueza como a única motivación destes para “los sacar de la tierra” e cumprir as ordenanzas rexias, así como as súas obrigas de vasalaxe.

Porén, e a diferenza dos crónistas casteláns –e nomeadamente “isabelinos” – de finais do século XV, interesados en presentaren aos monarcas castelán-aragoneses como os verdadeiros “pacificadores” do reino de Galiza a fin de lexitimar as accións de control sobre este, no caso do autor da *Crónica* –identificado ás veces con Fernán Sánchez de Valladolid, cronista e chanceler de Afonso XI de Castela– non resulta aducíbel a existencia dun clima bélico como propagandístico en contra da Galiza e do seu estamento nobiliario. O xuízo do autor, con todo, si revela a pertenza a un mundo cultural castelán ou, no seu defecto, máis propio das chairas ou mesetas de Castela, así como un certo favoritismo endogrupal ou etnocentrismo. Así se desprende da relación que o autor da crónica establece entre Galiza e as montañas, considerando aos galegos como “omes de montañas”, o que, en opinión do autor, sustenta tacitamente o prexuízo destes seren cobizosos (“como los de Galicia eran omes de montañas que avian muy grave de los sacar de la tierra, á menos de les dar algo”). Baseado, xa que logo, nun xeodeterminismo que ligaba a pretendida conduta inmoral dos “omes” galegos ás condicións xeográficas do seu *habitat*, considerada Galiza apenas como “montañas”, o xuízo do autor da *Crónica de Don Alfonso el Onceno* representa, se callar, un dos primeiros testemuños da común negatividade con que a comunidade galega foi vista secularmente desde Castela, dentro dun retrato desfavorecedor do Outro. Un trazo, o da avareza, que lonxe de desaparecer, sobrevivirá e se conservará baixo diversas formas e intensidades, sempre

supeditado ao contexto político e social con que a colectividade galega, e en definitiva, a imaxe desta e de Galiza, foi vista en Castela, quer como refuxio de nobres e/ou eclesiásticos cobizosos, quer como usurpadora de rendas, quer como pobo de inmigrantes ambiciosos e mesquiños.

En calquera caso e dun xeito análogo, este tipo de atribucións baseadas na cobiza e avareza resultaron –e seguen a resultar–, como lembran Smelser & Reed (2012: 58), comúns e recorrentes na estereotipación negativa do Outro, recaendo con especial intensidade sobre grupos historicamente estigmatizados e/ou discriminados, caso dos xudeus, xulgados de avaros e usureiros (cfr. Foxman 2010) ou os ciganos (García Pastor 2009: 161). Ademais destes, este trazo estereotípico adoita estar presente na caracterización estereotípica de numerosos grupos étnicos e/ou nacionais que compartiron unha posición político-cultural periférica respecto aqueles centros e grupos detentadores de poder, tal e como testemuña a imaxe dos escoceses creada deste Inglaterra (Hoyer 2010: 112), dos cataláns no ámbito castelán/español (Álvarez Chillida 2009: 252) ou dos marwaris na India (Singh 2015: 258).

### **3.1.8. Aleivosía, ruindade, falsidade e malicia**

Presente nunha grande cantidade de obras literarias, paremias, contos e expresións coloquiais –as máis delas de carácter satírico e vexatorio–, a imaxe do “gallego mentiroso y astuto, de la fregona ladrona, del lacayo mendaz y aprovechado” e da “falsedad de los gallegos en general” (Barreiro Fernández 1988: 29) representou un dos retratos máis lonxevos e arraigados daqueles que conformaron o estereotipo das xentes de Galiza no imaxino colectivo español, nomeadamente no centro e sur peninsular. Se ben que esta concepción demonizada se viu ligada habitualmente a outro tipo de aspectos pexorativos como a esquivexa, a mentira, a corrupción, a deslealdade, a infidelidade ou a perfidia, o certo é que a imaxe falsa e aleivosa do pobo galego constituíu, se callar pola súa vasta pegada literaria –especialmente durante a época barroca–, un dos elementos máis paradigmáticos dos que caracterizaron a esta colectividade humana no ideario castelán.

Precisamente foi a “malicia” un dos trazos estereotípicos que, aplicados ás xentes do reino de Galiza, resultou máis orixinal e controvertida para autores como Herrero García (1928) e Taboada Chivite (1955), uns dos primeiros autores do século XX en rexistraren esta peculiar mestura conceptual. Nos anos 70 do mesmo século, Alonso Montero había dedicar un capítulo a esta singularidade baixo o nome de “cautela, malicia, agudeza” (1974: 17) e xa en décadas posteriores, autores como Pensado (1985: 30), Caramés Martínez (1993: 126) ou

Teixeiro Fuentes (1996: 244) habían considerar a “malicia” como un dos atributos preferidos polos literatos áureos españois á hora de se referiren, non só aos habitantes do reino de Galiza, senón ao propio concepto de Galiza como territorio. A este respecto, para autores como Caramés, talvez un dos máis significados exemplos de como a “maldade” e a “malicia” se asociaban decote a Galiza no ideario estereotípico castelán/español do século XVII, estea representado polas palabras de Francisco de Quevedo en *El Parnasso español* (1648) ao dar “por suposto que a ninguén lle pode ir ben” nela (1993: 172), facéndo a Galiza sinónimo de “mal” (1661: 219):

Con la grande polvareda  
Perdimos á Don Beltran,  
Y porque parò en Galicia,  
Se teme que parò en mal.

Considerando ao reino de Galiza como unha terra malvada ou como un “mal país” a cuxos habitantes Quevedo “empareja con no buenos amigos” (Fernández Mosquera 2009: 270), o certo é que, a través das súas obras, o autor español había converterse en todo un expoñente do antigaleguismo da primeira metade do século XVII, mostrando un espírito especialmente satírico e incisivo contra Galiza, unha terra cuxa “ruindade” apenas resultaba atenuada pola presenza do sepulcro do apóstolo Santiago, tal e como xulgaba o autor castelán en «Censura costumbres, y las propiedades de algunas naciones» (1670a: 416):

Pero como fuere sea,  
Pues Santiago quedò alli,  
No deve de ser Galicia  
De todo punto ruin.

Semellantes alusións aínda se repetirán noutras obras –talvez quevedianas– tales como a *Carta rídica de Diego Monfar* (1621), onde o reino de Galiza non deixa de ser considerado como unha “ruin y bellaca tierra”, concepción, así e todo, ben presente na sociedade castelá/española da época (Anónimo 1890: 410):

De Galicia escriben que aquestos caniculares de Santa Cathirina, que allá han sido muy recios, se han perdido en aquella costa más de 20 bajeles de alto bordo, especialmente uno, en el cabo de Finibusterre, cargado de monas, y hanse salvado las monas; pero la gente toda se anegó. L[legadas á la orilla las dichas monas, mojadas y melancólicas de verse en tan ruin y bellaca tierra, se ahorcaron de las más altas cepas; lo que visto por los gallegos, las descolgaron y hicieron cecina de ellas.

Dun xeito por todo coherente coa consideración de Galiza como un reino “ruin” e “bellaco”, en realidade o ideario estereotípico centro-sur peninsular identificaría idénticos defectos sobre os habitantes deste. Así se observa a finais do século XVI na obra de Francisco Narváez de Velilla *Diálogo intitulado del*

*Capón* onde o escritor, para alén de empregar os termos “bellacuelo” e “diablo” para se referir ao “mozo gallego”, emite un xuízo estereotipado sobre toda a sociedade galega, manifestando que “[v]ive nuestro Señor que gallegos que son peores que capones y que si algún capón pudiera engendrar que creyera que toda la gente de Galicia descendía de capones” (1993: 114). Con esta asociación entre “capóns” (“eunucos”) e galegos, o autor non procuraba senón subliñar, máis unha vez, a pretendida ruindade da comunidade galega, dado que a condición física dun “capón” resultaba altamente deostada no tempo de Narváez de Velilla, tal e como recollía o anónimo<sup>126</sup> autor do *Libro de entretenimiento de la Picara Iustina* ao atribuírlle a estes “del hombre lo peor y de la muger lo mas ruyn” (1605: II, 3).

Idéntico epíteto dedicaría á comunidade galega o anónimo poeta do célebre “Soneto contra los Gallegos”, obra citada e enerxicamente contestada por Antonio Cernadas de Castro<sup>127</sup>, onde a través dunha “pregaria irónica”, o seu autor se dirixe “directamente a Deus e compadéceo por exporse a ser pai de fillos tales como os galegos [«ruin parentesco»], pregándolle, finalmente, que de non poder evitar que sexan fillos seus, polo menos non teñan que ser todos irmáns (Caramés Martínez 1993: 176), non sen eludir as usuais referencias á figura do Meco (*ap.* Cernadas de Castro 1778: 150):

Soberano Señor, que permitiste,  
Que los Gallegos te llamasen Padre,  
Pues por ellos y el Meco su compadre  
Á tan ruin parentesco te expusiste:  
  
De tu piedad alarde tanto hiciste,  
Que fue sin exemplar, para que quadre,  
Pues quizá por los ruegos de tu Madre  
Los escuchaste, y no los confundiste:  
  
Mas ya por tus juicios soberanos,  
Tan misericordiosos, como fixos,  
Ya que este bien reciben de tus manos,  
  
Dispon, Señor, con términos prolixos,

<sup>126</sup> Se ben hoxe a crítica literaria identifica maioritariamente co toledano Francisco López de Úbeda como o autor da obra.

<sup>127</sup> “Una por una sus armas / tome, embrace su rodela, / que el blasón en cada una / distinguirá la nobleza. / Ostente León sus *garras*, / las Castillas sus *almenas*, / tire la *barra* Aragón, / y salga en *Ciudad* Valencia. / Hable en *trono* Andalucía, / Vizcaya en su *encina* ingerta, / Córdoba envuelta en sus *faxas*, / Granada en sus *cascos* hueca. / Agregue á tantas *coronas* / Murcia su media docena, / y trayga tambien Toledo / su *imperial* á la palestra. / ¿Qué conexión con las tuyas, / Jesus mio, esas empresas / tienen? ¿acaso esas armas / tus trofeos nos diseñan? / ¿Del parentesco contigo, mi dulce Jesus, en estas / divisas hace blason / cada Nacion, que las cuelga? / ¿Simboliza tus hazañas / alguno de estos emblemas, / ó dánnos de tus insignias / algun indicio esas señas? / La Cruz, Señor, es el alto / blason, que Galicia ostenta, / el escudo con que se honra, / y estima, como *venera*, / La custodia, en que patente / tu carne y sangre nos muestras, / es el castillo que tiene por armas y por defensa. / De modo, que al que saber / quién es Galicia desea, / su executoria, en las armas / que le diste, es la respuesta” (1778: I, 154-155).

Sin que ellos puedan ser nuestros hermanos,  
Que á los demás nos tengas por tus hijos.

Fose o “Soneto” composto, en efecto, no século XVII como conecturou Alonso Montero (1974: 83), ou ben a composición deste se sitúe en datas posteriores, o certo é que, na sociedade castelá, a “ruindade” semella terse adscrito á comunidade galega desde a primeira metade do século XVII, tal e como poñía en relevo Gonzalo Korreas no seu *Vokabulario de Refranes* (1627) ao dar por sinónimas as expresións “a pesar de gallegos” e “a pesar de rruines”, cuxo significado para o erudito paremiólogo non era outro que afirmar de algo “ke fue hecho, o será” (1627: 23).

Resumindo “todos los denuestos posibles” (Teijeiro Fuentes 1996: 224) e incluíndo para Conde Tarrío un “elemento xenófobo contra os galegos” (2004: 24), se ben a expresión “a pesar de gallegos” – orixinadora do posterior dito “Ansí andaremos, apesar de Gallegos” recompilado polo propio Korreas (1627: 57)– atoparía acomodo no século XVII en obras como *El enano de las musas*<sup>128</sup> (1654) ou na Premática de 1600<sup>129</sup>, será, no entanto, durante a segunda metade do século XVI, cando o seu uso resulte especialmente prolífico, estando presente en obras tales como na *Primera Parte De La Philosophia Moral De Principes*<sup>130</sup> (1598) de Juan de Torres, no *Diccionario de vocablos castellanos*<sup>131</sup> (1587) de Alonso Sanchez de la Ballesta, na edición castelá de *Theatro del mundo*<sup>132</sup> de Pierre Boaistuau (1564), no *Segundo Lazarillo*<sup>133</sup> (1555), ou no *Processo de cartas de amores*<sup>134</sup> (1553 [1548]) de Juan de Segura.

Aínda que ausente da recompilación paremiolóxica realizada en 1555 por Hernán Núñez de Toledo, a expresión “a pesar de gallegos” testemuñase igualmente na primeira metade do século XVI, en diversas obras: na edición de *Aparejo de bien morir*<sup>135</sup> (1549), “traduzido en lengua castellana, por el maestro

---

<sup>128</sup> “Puedes con el can cerbero darte, señor, dos caidas, puedes hazer nacer viuos en vna artesa, y podras ser a pesar de Gallegos potente Rey de Romanos, quieres mas?” (Cubillo de Aragón 1654: 282).

<sup>129</sup> Cfr. “que se pican de sauidos; el gallo del lugar y el de casa y el cada uno canta en su muladar; deuajo de la capa del cielo; sobre la capa del justo; sobre el cuerpo hechar; a qué quieres uoca; y a la de talega; la birgua; el signo; a pesar de gallegos; pese a quien pesare; pintar como querer; tirar la uarra; la mosca en leche” (ap. Díez Fernández 1997: 143).

<sup>130</sup> “Antes todo va de forçado, todo a pesar de Gallegos, pues como bestias alquiladas andan al passo con que los arrastra la passion” (1598: 480).

<sup>131</sup> “In turbulenta ratione honori velificari suo, idest nauegar, hasta conseguir lo que pretende a pesar de Gallegos” (1587: 439).

<sup>132</sup> “y saludo se va cada gorrión con su espigõ el ayre con el ayre, y el fuego sube a pesar de gallegos con el fuego: el qual primero que salga como mas fuerte y valeroso” (1564: fol. 59r).

<sup>133</sup> “Al fin, del extremo atún, subí mi nombre a su señoría a pesar de gallegos” (ap. Chacón Calvar 2015).

<sup>134</sup> “Vuestra aunque à pesar de Gallegos” (Segura 1553: fol. 67r).

<sup>135</sup> “a pesar de Gallegos, contemplar pues esto con buen acuerdo” (Rotterdam 1549: fol. 33r).



Bernardo Perez”; nas *Cartas en refranes*<sup>136</sup> de Blasco de Garay (1541); ou no *Refranero*<sup>137</sup> composto por Francisco de Espinosa entre os anos 1527 e 1547. As dúas últimas merecen especial mención porque, como recorda Chacón Calvar (2015), a súa natureza paremiolóxica permítenos supor un posíbel uso popular, se cadra daquela aínda pouco estendido. Máis certa resulta, no entanto, a súa presenza no mundo literario pertencente ás primeiras décadas dese século, a xulgar pola súa inclusión, ben que baixo unha variante desta, na *Crónica burlesca del emperador Carlos V* (1527-1529) de Francés de Zúñiga (ca. 1480-1532) a quen Chacón Calvar (2015) fai orixinador desta expresión<sup>138</sup>:

Y como don Alonso de Fonseca, arzobispo de Santiago, estuviese en la tierra, tuvo tal manera, que habló con los principales del reino [de Galiza] y con otros de los más menores, dando á los unos y á los otros de sus haberes; y andando en esto, llamó secretamente muchos deudos y amigos de su casa, y de que se vio fuerte metió mano en los negocios de manera que, allanó la tierra á pesar de los gallegos y con ayuda de los señores (Zúñiga 1855: 15).

Aludida aínda no século XX por Francisco Rodríguez Marín (1855-1943) a través da expresión “ser ruin como los gallegos” (*ap.* Esteban 2003: 190), estiver ou non a orixe da expresión no relato de Francés de Zúñiga, tal como sostén Chacón Calvar (2015), a caracterización da comunidade galega en termos de “ruindade” e/ou “malicia” xa tiña que resultar común, cando menos no mundo culto literario, no momento en que aquel redactou a *Crónica burlesca*. Así se colixe, por exemplo, da asociación establecida entre maldade e galeguidade na peza «Sola me dexaste / en aquel yermo / villano malo, gallego», incluída no *Cancionero musical de Palacio* (ca. 1505-1521), a colección máis copiosa da música producida na corte dos Reis Católicos e onde, decote, se reflicte todo un “conjunto de tópicos propagandísticos” de carácter político, sendo afín a “la literatura más o menos oficial emanada de las acciones militares” emprendidas por estes monarcas (Cátedra 1989: 76).

Con todo, tal vez a máis afamada referencia moderna á maldade que se presupuña ás xentes do reino de Galiza sexa a representada polas célebres *Dézimas satíricas* que Luis de Góngora compoñía arredor de 1609 e onde, para alén doutras atribucións, o máximo representante do culteranismo español aludía á malicia das “montañas de Galicia” non sen recorrer a outros tópicos estereotípicos como a sucidade, atribuída comunmente a Galiza e aos seus habitantes desde o universo cultural centro-sur peninsular<sup>139</sup> (1627: ff. 58r-59v):

<sup>136</sup> “pues dicen que peor es hurgalle, sino que quedo como siempre. Vuestra aunque a pesar de gallegos” (1612: s.p.).

<sup>137</sup> “Esto ha de ser a pesar de gallegos” (*ap.* Chacón Calvar 2015).

<sup>138</sup> Sen negarmos esta posibilidade, cómpre subliñar que, en calquera caso, a “ruindade” e a “malicia” atribuídas á comunidade galega resultan moi anteriores á apreciación de Francés de Zúñiga.

<sup>139</sup> Véxase Pensado (1985: 274).

O montañas de Galicia:  
Cuya (por dezir verdad)  
Espesura es suziedad,  
Cuya maleza es malicia:  
Tal, que ninguno codicia  
Besar estrellas pudiendo,  
Antes os quedais haziendo  
Desiguales orizontes.  
Al fin Gallegos y montes,  
Nadie dirá que os ofendo.

O Sil, tu, cuyos cristales  
Desatas ociosamente,  
Mal coronada tu frente  
De castraños y nogales!  
Que bien de los naturales  
Vas murmurando y no paras!  
Perdonen tus aguas claras  
De Baco el poder injusto,  
Si ellos te niegan el gusto,  
Y ellas te niegan las caras.

O posadas de madera,  
Arcas de Noe, adonde,  
Si llamo al guesped, responde  
Vn buey, y sale vna fuera!  
Entròme (que non deuiera)  
El cansancio, y almomento [sic]  
Lagrimas de ciento en ciento  
Aderramallas me obliga,  
No se qual primero diga  
Humo, o arrpentimiento.

O labrante mugeriego  
De tierras, de olandas non,  
Cuya aguijadas son  
Flechas del amor Gallego!  
Vuestra castidad no os niego,  
Antes digo ser à eterna,  
Pues descalça la mas tierna  
Lleua la que menos ara,  
Pierna que guarda su cara,  
Cara, que guarda su pierna.

O Narcisos de sayal,  
Antipodas de la gala,  
Cuyo pie entre en qualquier sala  
Sin guante de fregenal!  
Puedo dezir, y no mal,  
De Galicia y sus confines,  
Sin disculpar escarpines  
De los cheiros de la algalia,  
Que a Genoua, y aun a Italia  
Se la gana en Juanetines.

Amplamente coñecidos entre o mundo literario e erudito moderno, sen dúbida estes versos deberon resultar inspiradores para o descoñecido autor<sup>140</sup> –identificado por boa parte da crítica como Pedro Calderón de la Barca– da novela *Cómo se comunican dos estrellas contrarias*, ao empregar o tópico da “malicia” en termos semellantes aos de Góngora a través do personaxe de Lisardo (2014: 2):

Montañas de Galicia,  
 en vuestro centro deja la malicia  
 del que mandar desea  
 hoy muerto a su señor, porque le vea  
 cuanto la envidia pudo,  
 monstruo de fe y de piedad desnudo.

Evocando posibelmente as inxuriosas décimas de Góngora, tamén Tirso de Molina había visibilizar en *La gallega Mari-Hernández* –a través das palabras de Don Álvaro– a mesma idea sobre Galiza expresada por Góngora, ligándoa a termos pouco favorecedores como a “malicia”, o “engano” e a “traizón” nun intento de desacreditala. Unha tentativa, se cadra, máis relacionada coas aspiracións do mercedario castelán por se facer co importante favor e mecenado do galego Pedro Fernández de Castro, do que por unha xenuína afinidade de Téllez ás vindicacións galegas<sup>141</sup> (1627: fol. 209r):

Caldeyra, esta es Galizia,  
 no vive en estas sierras la malicia  
 de embidias, y trayciones,  
 de lisonjas, engaños y ambiciones.

Alusivas ou non ao contido das *Dézimas satíricas* gongorinas, o certo é que o nexo establecido por Luis de Góngora entre “Galizia” a “malicia” –e aínda sobre a “suziedad”– non semella ter sido unha creación orixinal do culteranista cordobés, nin tan sequera produto do sentimento antigalego que gran parte da literatura española do Barroco desprende con especial intensidade durante o século XVII. Así o manifestan as palabras de Bartholomé de Villalba y Estaña na súa obra *El pelegrino curioso y grandezas de España*, redactada por volta de 1577, ao se referir a Galiza como un reino “donde falta pulicia y sobra malicia” (1886: I, 373). Se ben é posíbel que esta mención puido ter a súa orixe na simple paronomasia entre ambos termos, esta talvez nos remita a un proverbio ou paremia popular que, de uso coloquial, non gozou de presenza na literatura, cando menos de xeito habitual.

<sup>140</sup> En opinión de Erik Coenen, o autor de *Cómo se comunican dos estrellas contrarias* non é outro que Pedro Calderón de la Barca (2014).

<sup>141</sup> Cómpre lembrar a este respecto, o feito de a obra tirsiana ter incorrido nos mesmos tópicos antigalegos utilizados polo resto dos grandes literatos españois do período áureo, o que, en última instancia, pon en entredito unha especial querenza do mercedario por Galiza e os galegos.

Para alén da coñecida ligazón entre “suziedad” e “malicia” que xa expresaba Luis de Góngora, o carácter “malicioso” de Galiza –e *totum pro parte* aos seus habitantes– a que se refire Villalba y Estaña non semella senón ser a fonte da que emana a execrábel visión que o autor transmite da comunidade galega como individuos tan “fementidos” como “fraudentos”, sendo para o valenciano, en xeral, unhas xentes que “tienen poca lealtad” (1886: I, 441). Serán precisamente estas acusacións, a falta de lealdade e a falsidade, os trazos estereotípicos que o ideario estereotípico español atribuirá á denigrada imaxe de Galiza e das súas xentes, tal e como mostra a coñecida redondilla que o Cura de Fruíme atribuíu, a finais do século XVIII, a unha dama madrileña, redundando ademais nos tópicos da rusticidade que sempre adoitaban asociarse ao reino (*ap.* Cernadas de Castro 1778: I, 148):

No hay en Galicia lealtad,  
sí muy famosos lechones,  
nabos, sardinas, capones,  
pero lo más falsedad.

Contestada –como sinalaba o egrexio eclesiástico– por un “un interesado en el honor Galicia<sup>142</sup>”, aínda o propio Cernadas de Castro dedicaría prolixas réplicas<sup>143</sup> a outra popular “redondilla” antigalega que circulaba, non só en Madrid, senón por toda Castela, e na que se viña a subliñar, máis unha vez,

---

<sup>142</sup> Ana, en la queixa que hacéis, / sentís lo que no sentís, / y lo que queréis decís, / no mas que porque queréis: / si de Ramón no teneis / fe con la fiel voluntad, / la culpa á vos os echad, / pues solo como se ve, / para quien no tiene fe, / no hay en Galicia lealtad. / Con pesos muy desiguales juzgáis de los atributos, / pues donde honráis á los brutos / injuriais los racionales: / vése por esas señales / lo que ciegan las pasiones; / de Galicia los blasones / ofendeis tan á las claras, / y y celebrais, si hay piasas, / sí muy famosos lechones. / De mar y tierra contiene / Galicia abundante bien, / pero sobre eso también / Galicia su cielo tiene: / el alma del cielo viene / allí y en todas Naciones, y en ella nobles acciones / influye benigno el Cielo, / como en su mar y en su suelo / nabos, sardinas, capones. / Galicia, me habéis de creer, / y al vulgo lo habéis desoir, / no es lo que suelen decir, / y es lo que se puede ver: / en ella hay honra, poder, / abundancia, urbanidad, / en tal qual parte es verdad / habrá ruda y pobre gente: esto es, Ana, lo evidente; pero lo mas falsedad. (1778: I, 148-149).

<sup>143</sup> “De infinitos Peregrinos, / que á Santiago á buscar van / el Cielo, en Galicia están / atestados los caminos: / son tantos los Vizcainos, / los Asturianos, y los / Montañeses, que por Dios / vienen por comer aquí, / que no puede haber así / *camino en que quepan dos*. [...] Si por pobre se destierra / el buen Gallego, se humilla, / y es lo que come en Castilla / abono de aquella tierra: / en su trabajo se aferra, / y esa es toda su codicia; / que el ocio, que á tantos vicia / la fanfarria, la altivez, / de otros Reynos plaga soez, / *no la hallareis en Galicia*. [...] La verdad es despreciada, porque es poco conocida: / la limpeza mas lucida / es por la envidia ofuscada: / la justicia es mal mirada / de los que aman la malicia; / por esto vos en Galicia. / ciegos de pasion nos veis, / porque no la conoceis, *verdad, limpieza y justicia*. / El Castellano es ocioso, / el Asturiano mezquino, / Bis-Cain el Vizcaino, / y el Montañés ambicioso: / el Andaluz jactancioso, / las bravatas desperdicia; / la vanidad, la delicia, / á todos esos contrasta, / y gente de aquesa casta *no la hallareis en Galicia*. / De zánganos un fatal / extraño goloso enxambre / nos trae á Galicia el hambre / a chuparnos el panal: / si antes de él hablaron mal, / hoy le hallan sabor por brios; / y así no es razon, que á vos / por la ingratitud infiel / os dexen probar la miel, / *aunque la pidais por Dios*” (1778: I, 166-169).

acusacións de falsidade, corrupción, así como o consabido tópico da falta de “limpieza” e o illamento de Galiza (*ap.* Cernadas de Castro 1778: I, 166):

Camino en que quepan dos,  
verdad, limpieza y justicia,  
*no la hallareis en Galicia,*  
aunque la pidáis por Dios.

“Cantilena” tan “cacareada por los Castellanos” en opinión de Cernadas de Castro, este dedicará un romance contestatario dirixido a refutar esa visión interesadamente desvirtuada de Galiza e os seus habitantes (1778: I, 171-179):

¿Hasta dónde ha de llegar  
el bárbaro desenfreno  
de vuestras lenguas, que apura  
el mas cortés sufrimiento? [...]

Convencido muchas veces  
de vuestras lenguas el yerro  
ha sido; pero volveis  
al vómito, como perros.

Continuamente ladrando,  
y quando podeis, mordiendo  
estais contra una Provincia,  
que os merece mas respeto.

De vuestras lenguas mordaces  
es preciso defendernos,  
echándoos quatro pedradas  
para haber de conteneros.

Supuesto que nos mordeis,  
no extrañéis, que os enseñemos  
los dientes, porque sepais,  
que hay acá con que morderos.

Esa vulgar cantilena  
nada mas es, que un complejo  
de disparates, textos  
con calumnias y dicterios. [...]

Justicia y verdad decís  
que no hay en Galicia; y cierto,  
que si eso por acá falta,  
por allá no hay mucho de eso. [...]

Justicia y verdad cobraron  
los que por favor inmenso  
de la infinita bondad  
estas luces recibieron.

Recibiólas la Galicia,  
siendo esta el Reyno primero,  
donde de la Ley de Dios

las virtudes florecieron.

Que la recibísteis vos  
direis tambien, no lo niego;  
pero para recibirlas  
os dió Galicia el exemplo. [...]

Una calumnia tan grande  
no tiene otro fundamento,  
que el que los Gallegos somos  
apacibles en extremo.

Todas vuestras necesidades  
sufrimos de puro buenos,  
y tal vez por no cansarnos  
en desmontar á unos necios. [...]

Que si en Galicia se entabla  
un punto de buen gobierno,  
el desterraros de aquí  
ha de ser punto primero.

Que la limpieza nos falta  
decís tambien; pero veo  
que los Castellanos sois  
en este lugar los puercos.

Con plena vixencia no século XVIII, a xulgar das palabras do Cura de Fruíme, en realidade esta acusación de parcialidade ou de arbitrariedade, cando non de ausencia de xustiza en Galiza, mantíña en Castela unha longa tradición patente xa desde mediados do século XVI. Así o demostra a paremia castelá recompilada por Hernán Núñez no seus *Refranes* (1555), “A juezes Galizianos, cō los pies en las manos” (fol. 4v), máis tarde tamén recollida por Gonzalo Korreas no seu *Vokabulario* (ca. 1627) baixo a forma “a xuezes galizianos, kon los pies las manos”, acompañándoa dunha orixinal *interpretatio* (ap. Conde Tarrío 2004: 24):

Entiéndese: kon el presente de aves asidas por los pies kon las manos. Es mui usado en Galizia i en otras partes los pobres labradores presentar de lo ke tienen a los superiores, i si tienen pleito, a los xuezes. Del uso de akella tierra nazió el rrefrán; i a los xuezes ke se dexan sobornar se llamarán “gallizianos” por “falsos”, komo las mulas i bestias de Galizia, ke lo son más ke las de otra parte.

No entanto, e para alén das referencias tácitas á unha pretendida natureza falsa, desleal e calumniosa de Galiza, a literatura barroca española había caracterizar decote e baixo estes mesmos termos aos personaxes galegos, mesmo emitindo xuízos estereotípicos sobre o conxunto do grupo. Un exemplo temperán deste fenómeno xa resulta patente no *Diálogo intitulado el Capón*, onde Narváez de Velilla cargaba sobre o personaxe do criado Velasquillo ao considerar

pexorativamente que o “gallego sobre capón es miel sobre hojuelas, aunque creo que los capones todos son gallegos en las mañas” (1993: 93).

A mesma idea dunhas xentes pérfidas, falsas e desleais resultaría, así mesmo, explícita nas palabras que Miguel de Cervantes Saavedra, “fiel intérprete en esto del pensar de su época” (Herrero García 1966 [1928]: 216), dedicaba á comunidade galega en *La señora Cornelia* ao describir aos “gallegos” como “otra nacion, segun es fama, algo menos puntual<sup>144</sup>, y bien mirada que la Vizcayna” (1622: fol. 319r). Este retrato desfavorecedor sería compartido por Tirso de Molina en *La villana de la Sagra*, cando o personaxe de Linardo “menospreza ó galego [Dona Inés] polo simple feito de selo” (Caramés 1993: 215) acusándoo de “chancero” (1634: fol. 218r):

Lin.           Muy gentil matalotage  
Lleuamos, moço gallego,  
sabes quan chancero es,  
que sirve vn año, y despues  
toman las de villadiego.

A mesma acusación que na sociedade española tendía a recaer sobre os criados orixinarios de Galiza como “poco constantes en el servicio, pues a la mejor ocasión desaparecen y abandonan a su amo” (Herrero García 1966 [1928]: 205-206), tamén había de ser utilizada por Francisco de Rojas Zorrilla en *El catalán Serrallonga*, comedia escrita entre 1634 e 1635, onde o toledano se vale da condición de lacaios de Alcaraván para ridiculizar a lealdade dos galegos, tal e como se observa nun dos diálogos entre este e o propio Serrallonga (1750: s.p.):

Serr.           Tendràs ánimo..  
Alcar.        Sí tengo.  
Serr.           Para ir...  
Alcar.        Doyme por ido  
Serr.           Què leal!  
Alcar.        Naci Gallego  
                  adonde quieres que vaya?  
Serr.           A Barcelona..  
Alcar.        Esto es hecho.

Aínda similar xuízo se encontra na comedia de Agustín Moreto, *Todo es enredos de amor*, a través das palabras do escudeiro Ortiz quen se refire a esta praxe –satirizada– atribuída aos criados galegos “que sirven a sus dueños en lejanas tierras, jactándose de ser fieles y leales” (Herrero García 1966 [1928]: 223):

Aunque me aprieta  
El achaque de la ijada,  
La tos, la gota y la piedra,  
Como tu pan, soy gallego,

<sup>144</sup> Tesoro: “puntual”: “dignos de confianza” (Sevilla Arroyo 1994: 861).

Y he de seguirte, aunque fueras  
Al Cairo ó las Filipinas (Moreto 1856: 443).

Considerados “taimados e indignos de confianza alguna” (Sevilla Arroyo & Rey Hazas 1994: 861), entre outros trazos, a literatura áurea había utilizar recorrentemente esta caricaturización para describir boa parte dos galegos atribuíndo, especialmente aos “lacayos originarios de Galicia”, unha innata “incapacidad de guardar secreto[s]” (Herrero García 1966 [1928]: 205). Así o reflicte o propio Tirso de Molina na comedia *Escarmientos para el cuerdo* (1636), onde, como lembraba Caramés, o personaxe de García “ó decatarse da condición de galego de Carballo, dubida que este poida manter algo en segredo” (1993: 212), poñendo en cuestión, deste maneira, a lealdade de toda a colectividade galega (1636: fol. 59v):

Gar. Si soys Gallego, no dudo  
publiqueys qualquier secreto  
en viendo os en aprieto.  
Carb. Ninguno allà nace mudo.

A mesma caracterización de serventes entremetidos e de escasa fiabilidade foi empregado por Lope de Vega na súa comedia *La Paloma de Toledo*, onde a través dun diálogo entre a criada Elvira e o gracioso Galván, o poeta madrileño reincidía no “entrometimiento y proverbial indiscreción” (Eiroa 2002: 65) que a sociedade castelá da época presupuña no servizo doméstico orixinario de Galiza (1899: X, 238):

Elvira ¿Quién en aquesto nos mete?  
Que á nosotros no nos toca  
Sino dar punto en la boca,  
Y á ti darle este billete.  
Toma Galván el billete.  
Porque han de ser los criados,  
Salvo en todo los gallegos,  
Obedientes como ciegos,  
Y como mudos callados  
Galván Dices bien, Elvira hermosa,  
Callemos, y obedezcamos.

A comezos do século XVII, este tópico aínda debía manter boa parte da súa intensidade, tal e como se colixe da presenza deste recurso na “mojiganga dramática” *El antojo de la gallega*, obra dos madrileños Francisco de Castro e José de Cañizares, estreada en Madrid en 1705 (ap. Buezo 2004 : 66):

Gallega Mire vosté que malparo.  
Golilla Vamos a mi casa luego. (Vanse).  
Y tú, gallega o demonio,  
síguenos.  
Estud. Pero te advierto  
Que no digas lo que vieres.



Gallega Yo no más que a todo el pueblo.

Se na literatura barroca española os criados ou lacaios de Galiza eran asociados, especialmente no caso masculino, á deslealdade no oficio, no caso das mulleres galegas tamén “la *deshonestidad* ha sido imputada [...] con ponzoñosa malignidad” (Taboada Chivite 1955: 118). Malia todo, esta deslealdade e falsidade asociada aos personaxes femininos había adquirir un ton propio, ligado en moitas ocasións á infidelidade e ao engano amoroso. Baixo estes parámetros retrata Francisco de Rojas Zorrilla unha amante galega na súa comedia *Sin honra no hay amistad* (1645), poñendo en boca do criado Sabañón a seguinte alusión (1680: fol. 74v):

Sab. [...]
Dexadme obrar, y callad,
yo harè à esta amante Gallega
que no jure falso mas,
quando sus pasiones mienta.

A mentira e a malicia así como, en xeral, o desprezo pola muller galega, xa comezan a dar os seus primeiros pasos a finais do século XVI, así o poñen de manifesto as “redondillas á la moza gallega” escritas por Jaime Orts cara a 1594 (1905: 79-80):

Mozuela, que'en la posada
ninguno á gustarte llega
que no te halle salada,
bien es que seas gallega
como sardina arencada;

Y pues que sueles limpiar
los cirios que regalar
se suelen y regalarte,
no será mucho llamarte
tijeras de espavilar.

Ya van tus cosas muy rotas,
pues con diferentes fines
los mesonres alborotas,
porque descalzando botas
sueles calzarte botines;

Y tiene tan grande gala
en el mal, que no se iguala
ninguna en tus malas tretas,
y es que de subir maletas
cobraste el nombre de mala.

Las bestias te quieren bien,
pues con puterías nuevas
paja y cebada les llevas,
y hasta sus amos tambien

con la cebada les cebas.

No os diferenciais en nada  
porque la carga pesada  
todas las llevais contino,  
las otras en el camino,  
y tú solo en la posada.

Todas sois cabalgaduras,  
y si el calcañuelo anda,  
todas teneis mataduras,  
tú, porque has sido muy blanda  
y ellas, porque son muy duras.

Y tienes tanta abundancia  
d'esta maldita ganancia  
que te dan los mercantes,  
que á todos los caminantes  
haces que vayan á Francia.

Non como unha amante mais si como unha “esposa infiel” (Andrés 2008: 24), tamén Tirso de Molina introduce o tópico da galega enganosa (Caramés Martínez 1993: 211) en *El escarmiento para el cuerdo* (1636) cando o criado galego, Carballo, relata, de xeito autobiográfico, os motivos que deron lugar á escolla do seu nome (1636: fol. 59v):

Gar.        Como te llamas?  
Car.        Carballo,  
              porque no se en que fayancas  
              mi madre, ausente el marido,  
              jugando pidio partido  
              (son las Gallegas muy francas).  
              Y vn lencero algo molesto  
              que el matrimonio terciò  
              perdiendo se leuantò  
              y yo me quedè por resto.  
              Boluió el propietario a casa,  
              y como ausente de vn año,  
              vio que el deuantal de paño  
              se ahobaua, dixo, esto passa?  
              Muger como aueys podido  
              en doze meses de ausencia,  
              sufrir tanta corpulencia?

Derivada desta sona de individuos “enganosos”, “falsos” e “mendaces” (Barreiro Fernández 1988: 29), a honra galega ou “honra de gallego” acabará por ser un obxecto de sátira relativamente común dentro da produción literaria española, especialmente durante o período áureo. Isto evidénciase, entre outras, en obras como *Los Amantes de Teruel* onde “Tirso les concede la honradez por excepción” (Herrero García 1966 [1928]: 217) a través das palabras de Laín, recordando que é honrado e “noble, aunq̃ gallego” (1635: fol. 95v). A mesma idea

de excepcionalidade e/ou incompatibilidade subxace tamén na comedia de Cristóbal Monroy y Silva, *La batalla de Pavía y la prisión del rey Francisco*, cando o pícaro Lobón reafirma a súa honradez, non sen a contrapor á súa condición de galego (1763: 5):

Sold.       Quién va?  
Lobon.      Un Alemán Gallego  
              que aunque Gallego, es honrado.

A mesma sátira sobre este atributo aínda se infire tamén na comedia *El hechizado por fuerza*, onde Antonio de Zamora “hace remoque de la honradez gallega” (Herrero García 1966 [1928]: 218), a través dun diálogo entre os personaxes de Don Claudio e o galego Pinchaúvas (1795: 4):

Claud.      Ya le he dicho,  
              que es un sison, y me cansa  
              ver, que hecho tierra se emplee  
              en sisarme las entrañas.  
Pinc.        Yo soy un Gallego honrado,  
              y pudiera en toda España  
              vender honra.  
Claud.      Y á esos precios quién quiere que la comprara?

Faltos de calquera honra e indiscretos “charlatanes” (Taboada Chivite 1955: 116), será Calderón de la Barca quen na súa comedia *El astrólogo fingido* utilice esta suposta incapacidade dos criados galegos para gardaren un secreto (Herrero García 1966 [1928]: 205). O recurso realízase a través da inclusión do personaxe de Morón, un criado galego que tras dar a súa palabra de “galego honrado” e prometer leal confidencia a Beatriz, traizo a esta apenas antes de saír do escenario (1632: ff. 198v-199r):

Bea.        Yo Moron te lo dixera,  
              si tu me juras aqui  
              tenerme siempre secreto.  
Mor.        Yo Beatriz te lo prometo  
              a fe de Gallego, di.  
Bea.        Ni a tu señor.  
Mor.        Como que,  
              pierde de aquesso el cuydado,  
              que a fe de Gallego honrado,  
              que jamas se lo dire.  
              [...]  
              Mas que fuerte es vn un secreto,  
              macho es no auer reuentado  
              del tiempo que le he callado,  
              mi vida está en grande aprieto  
              si no lo digo, aduertid  
              esto, que me han dicho agora,  
              matenme si de aqui a vna hora  
              no se supiere en Madrid.

Con intención de “subrayar la deslealtad de los naturales de esta tierra” (Teijeiro Fuentes 1996: 228), a expresión “a fe de gallego honrado” ou “a fe de gallego” non serve, en opinión de Caramés Martínez, senón para incidir na suposta “incapacidade dos galegos de gardar un segredo” (1993: 216), de modo que a sarcástica *bona fide* galaica ou “honra gallega” acabará sendo considerada como unha “falsa honra” ou unha honra que merece escasa confianza. Esta mesma expresión “fe de gallegos” ou “fe gallega” aparece en *El buen humor de las musas*, obra Salvador Jacinto Polo de Medina, onde o lírico murciano non só liga o carácter traidor á “fe gallega”, senón que esta se ve imbricada, ademais, de alusións a “hurtos y maldades”, asociando novamente a malicia e o engano á sarcástica *bona fide* atruída ás xentes de Galiza (1630: fol. 31r):

acometi mil hurtos, y maldades,  
ya dandole a la broza  
de mis versos esmaltes de Mendoça,  
y ya en la fertil Vega  
con traydora azechança, y fe Gallega  
de mil rimas valijas  
saquè doblones, y robè sortijas.

Se cadra non resulta improbable que, tras o éxito e popularidade desta expresión burlesca ligada á “fe gallega”, se atope a orixe e inspiración de numerosos refráns casteláns que, como poucos, exemplifican a galaicofobia imperante na sociedade española moderna e aínda contemporánea. Dentro desta tradición paremiolóxica marcada pola desconfianza cara aos galegos –xa iniciada a finais do século XV– atopamos refráns cincocentistas como “Ni perro ni negro ni moço gallego” (Núñez 1555: fol. 81v) até aqueles relativos á “fe de gallego”, tales como “Ni fies en cojera de perro ni en buena fe de gallego” ou “Ni fies en perro que cojea ni en amor de gallega” (*ap.* Martínez Kleiser 1978 [1953]: 293).

Se a produción literaria e paremiolóxica castelá presupón na “fe gallega” ou “fe de gallegos” unha natureza mentireira ou enganosa marcada pola falta de honradez, non se había desprender unha mellor presunción da “paz” establecida ou exercida por galegos –coñecida como a “paz de gallego”. Baixo esta concepción que o supoñía como un tempo de falsa calma, Lope de Vega había referirse a este refrán en *La Dorotea* (1632), poñendo esta proverbial prevención en boca da alcoviteira Gerarda (Vega Carpio 1654: fol. 209r):

Lau. Mi amo no está enojado, sino que anda con pesadumbre.  
Dor. Y de que es la pesadumbre?  
Lau. Avia prometido a ciertos señores a Pie de yerro para el juego de cañas de mañana, y hale clauado el herrador, y como se ha disculpado, le han escrito vn papel tan atreuido, que está perdiendo el sesso, este te traigo, y tengo que hablarte.  
Dor. Muestra, que con dificultad seremos amigos.

Ger. Paz de Gallego, tenla por aguero.

En calquera caso, o dito xa resultaba ben coñecido no momento en que Lope redacta *La Dorotea*, así o demostra a inclusión deste, uns anos antes, no *Vocabulario de Rrefranes* (ca. 1627) de Gonzalo Korreas, onde o gramático extremeño xa o rexistraba baixo a forma “paz de gallego, tenla por aguero” (1627: 588), e aínda nos *Rrefranes* (1555) de Hernán Núñez de Toledo, “Paz de Gallego, tẽla por agero” (fol. 93r), forma, esta si, que o escritor madrileño reproduciu en *La Dorotea*. A pesar de que Conde Tarrío viu nesta paremia un dos escasos ditos que “amosaban o positivo do pobo galego” (2004: 25), case unha década antes esta xa fora considerada por Caramés como un proverbio puramente precautorio cuxa finalidade, lonxe de enxalzar as cualidades da colectividade galega, “vén a subliñar a desconfianza que cómpre ter con eles” (1993: 103). Nesta última tese tamén habían coincidir autores como Leahy, para quen a paremia non pretende senón “extender a todos los gallegos en general una naturaleza agresivamente maliciosa y poco de fiar” (2008: 93) así como Chacón Calvar, que a fai sinónima de “mal agoiro” (2015).

Malia todo, no que ten a ver coa pretendida falsidade das xentes de Galiza, nin a “fe gallega” nin a “paz de gallego” acadarán o grao de popularidade que no mundo cultural centro e sur peninsular experimentaría o secular tópico da “coz gallega” ou “coz galiciana”, entendida como “toda mala acción inesperada y recibida a traición” (Herrero García 1966 [1928]: 215). Auténtico paradigma de até que punto a falsidade e a aleivosía se asociaban aos galegos, as referencias á “coz gallega” xa resultan visíbeis nas pezas barrocas de comezos do século XVII. Entre os primeiros autores que incorporan esta expresión ao mundo literario atopamos a Vicente Espinel (1550-1624), na súa novela picaresca *Relaciones de la vida del escudero Marcos de Obregón*. Nela, o eclesiástico andaluz, introducía a figura dun cabalo galego –“macho malicioso” e “peor que vn demonio” – que un grupo de mercaderes ciganos, coñecedores da sonda de indomábeis que os cabalos galegos mantiñan daquela, decidiran embebedar a fin de mitigar a súa ferocidade e malicia. Unha disposición que, dada a súa natureza de “Gallego”, leváboo indefectibelmente a ser unha besta couceadora (Espinel 1618: fol. 93v):

[...] dixole el hidalgo: Mal se conoce lo que no se ha criado, hermano Maldonado, si vos huierades tratado, y conocido esta bestia, ni os engañarades, ni nos engañarades. En lo ageno dura poco la possession: yuades con aquel refran: Quien no te conoce te compre. Por que pensauades, que os preguntò el dueño, si era Gallego, sino porque como tal os avia de dar la coz que os dio: voz queriades herrallo.

En similares termos achamos a consideración da “mula gallega” como un ser nomeadamente “malicioso” en *Olla podrida a la española*, obra satírico-burlesca de Marcos Fernández, “maestro de lenguas” (1655: 29-30):

Avran los ojos Señores Príncipes i Repúblicas con los Secretarios de lenguas, o lenguaradas, que tocándoles a la postre acer su papel, le icieron al principio los quales también goçavan de un poco de Señoría de los menesterosos de su auxilio, al fin se concertaron algunos, según se decía, contra el moíno, que aun que fuesen más maliciosos que mula gallega (sus amos) les parecia a ellos que eran êchos i formados del ampo [sic] de la nieve para no conocer la del grajo, la de Osuna, i la del berro; dexemolos tirar al blanco i entretanto va de cuento con esquina i encaxe en lo propuesto.

A escolla da nacionalidade do cabalo e mula, tanto no caso de Vicente Espinel como no do “maestro” Marcos Fernández, respectivamente, non resulta de ningún xeito accidental pois, como recordaba Herrero García, os cabalos e mulas ou “hacas” do reino de Galiza “tenían fama de ser falsas y coceadoras más que ninguna otra” (1966 [1928]: 215). Así o explicaba Gonzalo Korreas no seu *Vokabulario de Rrefranes* (ca. 1627), para quen “los xuezes ke se dexan sobornar se llamarán «gallizianos», por «falsos», como las mulas i bestias de Galizia, ke lo son más ke las de otra parte” (Korreas ca. 1627: 12). “Falsas” apenas por seren galegas, a fama das “mulas” ou “hacas” galegas xa debía resultar abondo popular, case un século antes, como para que Feliciano de Silva incluíse na súa *Segunda Celestina* (1534) unha referencia a estas mediante a expresión “[estar] a diente, como haca gallega” (1988 [1534]: 481), talvez como unha alusión á estereotipada pobreza galega, tan común na época (véxase Vergara Martín 1923: 28). De igual xeito, para Herrero García resulta obvio que Miguel de Cervantes era coñecedor da mala reputación que en Castela tiñan as “hacas” orixinarias do reino de Galiza, o que, en palabras de Herrero “hace sospechar que las *hacas galicianas* de *Don Quijote* son simplemente *jacas falsas*, como de arrieros, y no lo que Clemencín y los demás cervantistas han creído” (1966 [1928]: 216).

Porén, como xa subliñou Leahy (2008: 100), o certo é que, na *editio princeps* de *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, a presenza dos “arrieros yangüeses” aínda non substituíra a dos “arrieros gallegos” orixinais da novela cervantina. A importancia de que as *hacas* fosen retratadas como “galicianas” debeu motivar a persistencia da súa procedencia, aínda cando os “arrieros gallegos” foran, se cadra debido ao influente mecenado do conde de Lemos, convertidos en “yangüeses” desde a segunda edición do *Quixote*, manténdose, no entanto, a natureza “esquiva”, “violenta” e “indómita” das “hacas galicianas” (Cervantes Saavedra 1905 [1605]: fol. 59r):

Ordenò, pues, la suerte, y el diablo que no todas vezes duerme, que andauan por aquel valle paciendo vna manada de hacas Galicianas, de vnos harrieros Gallegos. De los quales es costũbre sestear cõ su requa en lugares y sitios de yerua y agua. Y aquel donde acertò a hallarse don Quixote, era muy a proposito de los Gallegos.

Sucedio pues, que a Rozinante le vino en desseo de refocilarse con las señoras facas, y saliendo, assi como las olio de su natural passo, y costumbre, sin

pedir licencia a su dueño, tomò vn trotico algo picadillo, y se fue a comunicar su necesidad con ellas. Mas ellas, que, a lo que parecia, deuian de tener mas gana de pacer que de al, recibieronle con las herraduras, y con los diètes, de tal manera, que a poco espacio se le rompieron las cinchas, y quedò sin silla, en pelota. Pero lo que el deuio mas de sentir fue, que viêdo los harrieros la fuerça que a sus yeguas se les hazia, acudieron con estacas, y tantos palos le dieron, que le derribaron malparado en el suelo. Ya en esto don Quixote, y Sancho (que la paliza de Rozinante auian visto) llegauan hijadeando. Y dixo don Quixote a Sancho: A lo que yo veo amigo Sancho, estos no son caalleros, sino gente soez, y de baxa realea.

Dun xeito paralelo ao desenvolvemento do tóxico das falsas e maliciosas “hacas galizianas” ou “mulas gallegas”, a literatura española aurisecular non había tardar moito en establecer un vínculo simbólico entre estas e a estereotipada deslealdade dos “mozos” orixinarios do reino de Galiza, aplicándolles a estes a tendencia innata de “coucear” (“dar la coz”) aos seus amos ou patróns como un nefando acto de aleivosía e ingratidade. Así se expón, tal e como viu Taboada Chivite (1955: 117), no soneto tirsiano «A los celos» ao aludir explicitamente á falta de fidelidade dos “mozos gallegos”, acusación que non deixa de ligarse a súa condición de “mulas falsas” por “tirar coces” (1906: LXXXIII):

Emulos del amor, celos mestizos,  
linceas al daño, y al provecho ciegos,  
que sois en los buchornos veraniegos,  
y sois en las heladas invernizos.

¿Que mostachos se escapan ni qué rizos  
á quien no prevengáis desasosiegos?  
Si azulos [sic] os pintaron muchos legos,  
los cultos os pintamos ya pajizos.

¿Qué razón hay que convenceros pueda?  
Y si dais confusiones á tropeles,  
¿cómo resistiré daños atroces,

pues contra el alma, celos, que os hospeda,  
mozos gallegos sois en no ser fieles,  
y mulas falsas sois en tirar coces?

Con todo, se neste soneto era Tirso de Molina quen daba en comparar a infidelidade dos criados ou “mozos gallegos” coa falsidade das mulas, o anónimo autor do *Estevanillo* (1646) daría en animalizar o comportamento do seu protagonista galego –o pícaro Estevanillo Gonzales– conforme a caracterización maliciosa e enganosa das mulas galegas, é dicir, dando “couces” ou, o que é o mesmo, traizoando ao seu amo, un trazo que o propio “pícaro” pretende xustificar como un signo de inequívoca galegitude (1646: 37):

i negandole el tener padre, ni ser medio Romano, me vendí por Gallego: i se echò muy bien de ver que lo era en la coz que le di, i en la que le quise dar.

Un comportamento e acción aleivosa que, máis unha vez, o protagonista había relacionar coa “coz galiciana”, esta vez ao relatar o roubo perpetrado contra a súa ama e a súa posterior fuxida, satirizando así a ingratidade e a perfidia que definía aos galegos na mentalidade española da época (1646: 106):

Assi que por unas pequeñas celosias de la mesma morada descubrí los reflexos de luz del venidero día, quando me vesti, teniendo el corazon lleno de pesares, y los ojos llenos de terneças, de ver la coz Galiciana, que le avia dado à mi ama en satisfacion del buen tratamiento que me avia hecho; y considerando el daño que me podía venir en echando menos el manteo, me salí de aquella ciudad flor del Andaluzia.

Este elo entre a “falsidade” do servizo doméstico galego e a “coz gallega” tamén se fai evidente nas «Quintillas» que Juan de Segovia Manzano comporía en 1691. Nelas, o autor servírase da consabida imaxe do mozo ou “lacayo gallego” para se referir a un “judas” e/ou “ladron ventero” que traizoa a confianza do seu amo ou “maestro”, trazo que, en opinión do autor, delata indefectibelmente a súa galegitude por canto esta non reflicte senón un couce (“coz”), non sen antes lle dedicar toda unha amálgama de referencias propias sobre o tema da “haca galiciana”, tales como “borrico”, “burro” ou “asno” (Segovia Manzano 1692: 324):

A Judas, Ladron Ventero,  
Y borrico, quiere vnido  
Roñas, que (a lo que yo infiero,)  
Ni en san Francisco ha tenido  
El burro de el limosnero.

Asno le harè, aunque lo sienta,  
Y en llano, y dolor se quiebre,  
Que fuè desgracia, sin quenta,  
Ser el todo de la venta,  
Sin hallarse en el pesebre.

Burro mohino, y atròz  
Fuè, aunque en Patria Calabrès,  
Pero yà la comun voz  
Dize, que es Gallego, pues  
A su Maestro diò coz.

Se a “coz gallega” ou “coz galiciana” había servir de paradigma da “infidelidade” –senón da traizón mesma– que se lle presupoñía aos criados –homes– galegos na literatura española do século XVII, no caso das mulleres galegas, imaxinadas nesta como seres grotescos e lascivos (Leahy 2008: 90), o couce había adquirir connotacións amorosas e/ou sexuais, sinónimo dun desamor esquivo, as máis das veces marcado pola indiferenza (véxase Leahy 2008). Como un “amor basto”, “terco”, “testarudo” e finalmente “ramplon” cualificaba Diego de Figueroa y Córdoba ao “amor gallego” na comedia *La hija del mesonero*, representada “a sus magestades en palacio” e publicada en 1661,



relacionando o “gracioso” Frisón ao amor de Dominga como unha “haca galiciana”, acusándoa de “respingar” e “tira[r] cozes” (1661: fol. 168v):

Amor tirano, y agudo,  
que me das palo de ciego,  
amor basto, amor gallego,  
en lo terco, y testarudo.

Ramplon amor, yo no dudo  
que Dominga es mi pesar,  
y pues al llegarla a hablar,  
tira cozes, y respinga;  
haz que me quiera Dominga,  
que es mi fiesta de guardar.

Unha referencia por todo constante ao longo da obra, a través da cal o propio personaxe de Dominga se ocupa de recordar ao público o carácter análogo entre a mula e a condición galega, salientando a esquivexa desta así como o seu amor ingrato e tosco (1661: fol. 177v):

Dominga. No es la ocasion muy ingrata,  
sola con Lope he quedado;  
el es vn oro de Tiuar,  
ya yo estoy como vn Almiuar.  
Hablarè en mi cuidado,  
y meterè el pleyto a voces,  
aunque desprecia mi ruego:  
amor pues eres Gallego,  
hazle que me quiera a cozes; [...]

Juan: Advierta, Dominga,  
Que tu locura te ciega.

Dominga: Si pican à una Gallega,  
Mas que una mula respinga.

Será ese símbolo de amor non correspondido o que en *El diablo está en Cantillana*, obra de Luis Vélez de Guevara, leve ao personaxe do “gracioso” Rodrigo a increpar á criada Leonor mediante o insulto “mula gallega” (1662: fol. 9v):

Persignarte con esta daga quisiera,  
porque mejor te admirasses,  
fregona ingerta en doncella  
donzella de Dios lo sabe,  
mula Gallega en efeto.

En similares termos se expresaría Tirso de Molina mediante o personaxe do “lacayo” galego, Relox, en *La Romera de Santiago* ao se referir ao desengano amoroso cunha galega, non sen deixar pasar a ocasión de reiterar o estereotipo físico que facía dos habitantes de Galiza uns seres de pés inxentes (1670: 92):

Tambien tengo mis tristezas,  
tambien gozo mis pesares,

tambien lloro mis ausencias,  
tambien ay Iuana, y Lucia,  
Marina, Aldonza y Quiteria,  
de quien despedirse el hombre,  
que lleuò de vna Gallega  
en el alma atravesados  
treze puntos de chinela;  
que a estar en vn facistol,  
pudieran cantar por ellas  
vn motete, porque anduuo,  
segun la apariencia enseña,  
con esta nacion de pies,  
prodiga naturaleza;  
y no tres puntos, seis puntos,  
Jesus! en vnas talegas.

Tampouco nunha pluma tan abondosamente antigalega como a de Lope de Vega faltaron alusións a este tópic; así, en *El galán de la Membrilla*, unha esquiva e ingrata “coz gallega” únese ao “moxicón” como unha singular resposta da amada ante a insistencia do namorado, advertindo o personaxe de Inés ao seu pretendente do caro que lle poden custar os seus atrevementos (Teijeiro 1996: 238), especialmente os beixos (1621: fol. 26v):

Le.           Pues no puedo yo?  
Yn.           Pues sepa  
              que a vn pellizco, vn moxicon,  
              y a vn beso, vna coz Gallega.

Noutra obra lopesca, *Rimas humanas y divinas del licenciado Tomé de Burguillos*, o autor madrileño refírese á esquiveza da muller, identificándoa “coa falsidade das eguas galegas” (Caramés Martínez 1993: 106), o que para Leahy non é senón unha referencia a aquela muller “que se niega (temporalmente, imaginamos) a comprometer su entereza y castidad” (2008: 102) establecendo unha analoxía entre esta e a rebelde “yegua galiziana” (1634: fol. 27r):

Mverome por llamar Iuanilla a luana,  
Y son de tierno Amor afectos viuos,  
Y la cruel con ojos fugitiuos  
Haze papel de yegua Galiziana.

Pues Iuana, agora que eres flor temprana  
Admite los requiebros primitiuos,  
Porque no vienen bien diminutiuos  
Despues que vna persona se abellana.

Para aduertir tu condicion estraña,  
Mas de alguna Iuanaza de la villa  
Del engaño en que estas te desengaña.

Creeme Iuana, y llamate Iuanilla,  
Mira que la mejor parte de España  
Pudiendo Casta, se llamò Castilla.

Similares apreciacións aínda se achan, ao longo de todo o século XVII, en obras de diferente natureza, tales como as coplas do capelán real e comisario do Santo Oficio, Manuel de León Marchante nas súas *Obras poeticas posthumas*:

Vn Maestro Montañés  
Entró poniendo vn Motete,  
Y la Mula echò en falsete,  
Los compases con los pies:  
Vn Gallego entrò despues,  
Y de la Mula reniega,  
Porque la Mula Gallega  
Puso en las Falsas el son (León Marchante 1722: 6).

Outrosí, tamén se aprecian, entre outras, na *Mojiganga de las Casas de Madrid*, obra de Juan Francisco Tejera:

Josefa.      La Casa  
                 de la Hoz, pues como ya  
                 se da en la hermosura armas,  
                 las armas de las gallegas  
                 son un hoz que paisan  
                 a Castella.  
Alcalde.      Con que de hoz  
                 Y de coz tú a nuestra patria  
                 Viene, pues siendo gallega  
                 Das coz como mula falsa;  
                 Mas para un festejo... (ap. Buezo 2005a: 382).

Identificadas –e animalizadas– como “mulas falsas” das que apenas cabía esperar a traizón, o desengano amoroso e esquivexa– este gravoso estereotipo literario tamén atoparía acomodo na sociedade castelá a través da tradición paremiolóxica. Inicialmente dedicado aos homes, este aspecto “falso” e “aleivoso” irá ampliándose por igual á muller galega até que esta adquira a consideración estereotípica dunha muller falsa e, por derivación, dunha amante infiel ou –de calquera xeito– de escasa fiabilidade. Así se observa en refráns casteláns como “Ni fies en perro que cojea, ni en amor de gallega”, “Ni fies en cojera de perro ni en buena fe de gallego” (ap. Martínez Kleiser 1978 [1953]: 293), ou “Anda y no la quieras, que tiene andares de mula gallega” (ap. Caramés Martínez 1993: 111), que veñen a subliñar a maldade e deslealdade que lle presupuña ás mulleres galegas.

Para alén destas referencias ao “falso amor”, tamén o refraneiro contemporáneo recordaría a relación entre a “coz gallega” e o pretendido comportamento desleal e malicioso das xentes de Galiza a través da paremia a modo de diálogo: “–Galleguito, ¿darás la coz? / –Tarde o temprano, sí señor”; que, como sinalaba Vergara Martín, aplicábase “a aqueles de quienes se sospecha que harán una mala acción, que ocultan o disimulan”, lembrando que con este “también se dice del que tiene malos resabios, que mantiene encubiertos algún

tiempo” (1923: 29). En realidade a “coz gallega”, derivada do carácter falso e aleivoso, había converterse nun acto de traizón en practicamente todas as súas dimensións, unha acción execrábel que, reunindo vertentes amorosas, insubmisas, rebeldes e esquivas, se mostra ligada consubstancialmente á pretendida natureza da colectividade e galega como unha expresión indisociábel da súa idiosincrasia, tal como recordaba José de Cañizares en *El picarillo en España* (1838: V, 412):

Bamb. Si, que fuera irreverencia  
De aqueste estilo la voz.  
Inés. Pues quál debe ser el ruego para nosotros?  
Bamb. Gallego<sup>145</sup>,  
Donde es concepto una coz.

Como un improprio adxacente a outras grosarías e “desgracias del ojo del culo” sitúa Francisco de Quevedo a “coz de mula gallega” en *Gracias y desgracias del ojo del culo* (1618):

Cuerno, por ahí comas carne, y por la boca mierda; y papá te vea la madre que te parió, porque te vea más medrado; en las sopas te lo halles como garbanzo, con esa música te entierren; sabañones y mal de gamones; coz de mula gallega; por donde salió el pedo meta el diablo el dedo, la víbora el pico, el puerco el hocico, el toro el cuerno, el león la mano, el cimborrio del Escorial y la punta de mi caracol te metan. Amén (*ap. Martínez Bogo* 2016: 125).

Pola súa parte, aínda no século XVIII, escritores galegos como Martín Sarmiento ou Antonio Cernadas de Castro, tamén habían aludir sarcasticamente a esta expresión para se referir ás súas insubmisas respostas na defensa da honra galega:

Los moros se entraron por Portugal como por su casa y allí se arrellanaron hasta que los sórdidos gallegos los echaron a coces, substituyendo allí el Evangelio por el Alcorán, y por la algarabía la lengua que los sórdidos gallegos hablaban (Sarmiento 2008: IV, 156).

Tírasele con él [a “este Castellano”] esta coz gallega (Cernadas de Castro 1778: I, 147).

Lonxe da sátira literaria e do mundo paremiolóxico, é na *Historia Ecclesiastica* (1637) de Francisco Bermudez de Pedraza, onde se pon de manifesto a naturalidade que a relación entre o carácter litixioso da “mula gallega” e as xentes do reino de Galiza chegou a adquirir na sociedade española da Idade Moderna (1638: fol. 226r):

Ha señor, que mal hazes tu en dexar a Granada por Galezia. Replicole el Arçobispo. No ves que es mayor Iglesia y mas rica. Respondiole el Morisco. Mira señor, yo comprar para la huerta mula y ser Gallega, si llevo a arar hazer

---

<sup>145</sup> Convén reparar no feito de que, nas edicións de 1725 e 1763, o termo “gallego” é inexistente, aparecendo no seu lugar a oración “Ya llevo”.

relinchos y corcobos si quererla cargar, tirar cozes; para nada buena. El Arçobispo lo echó entôces en risa, pero despues quando se vio con los pleitos que le movieron los Gallegos, se acordava del Morisco, y dezia a sus criados en cada pleito: Esta es la mula de mi jardinero.

A conflitividade había ser vista como un trazo inherente á comunidade galega, quer derivado do seu cobizoso afán material, quer derivado da súa natureza enganosa, mentireira e pleiteante. Deste xeito se mostra esta natureza na zarzuela burlesca *Las segadoras* (1768), obra do dramaturgo madrileño Ramón de la Cruz Cano y Olmedilla onde, retratando a un grupo de seitureiros e seitureiras, o autor retoma este recorrente tóxico da falta de xustiza galega (1768: 63-69):

Sant. Mil reales? Por un ochavo  
Solo que quede de resto,  
Debe un hombre armar à todo  
El genero humano un pleyto  
Para sustentar la fama  
De legitimo Gallego.  
[...]  
Per. Esto se llaman, quedar  
Un hombre con lucimiento.  
San. El caso pide atencion,  
Pues importa nada menos  
Que el dinero, ò las muchachas.  
Tio. Mi voto es formar Consejo  
Entre todos, ò buscar  
Un Abogado gallego,  
Que me asegure, si un hombre  
Puede esponer su dinero  
En conciencia, por no ver  
Sus hijas en un aprieto.  
Sant. Pareceme à mi que no;  
Pues en Galicia tenemos,  
Desde tiempo inmemorial,  
Costumbres, y Privilegios  
Para no perdonar nada  
A nadie.

Unha “fama” de litigantes que, en boa medida, debía sustentarse por asociación co resto de trazos deshonestos que envolven ao arquetipo de galego ou “legitimo Gallego” en terras do centro e do sur da Península, sen se desligar de aspectos inmoraais como a “malicia”, o perxurio (“jurar falso en muchos pleitos”) e a cobiza á que, dun xeito irónico, se refería Francisco de Rojas mediante o personaxe galego de Buscarruído en *El desafío de Carlos Quinto* (1861: 415):

Saltando de peña en peña,  
como otros de rama en rama,  
a caza vengo de turcos,  
y vengo á muy linda caza.

Pero soy gallego rancio  
y he de cumplir mi palabra,  
y en materia de cumplir  
nadie me lleva ventaja  
que honrado soy, y gallego,  
y á no tener tantas faltas,  
jurar falso en muchos pleitos,  
y dejar limpia una casa,  
no ver cosa que sea buena  
que no me parezca mala,  
y frente de mi Señor  
murmurar á las espaldas,  
no hubiera tal Buscaruido  
en las gallegas montañas.  
Y dejando los gallegos  
y volviendo á nuestra traza.

Similar descrición tamén se atopa nunha das obras antigalegas máis emblemáticas como é *El Tordo Vizcayno* (ca. 1638). Nela o seu anónimo autor repite inxuriosamente cada un dos tópicos que vían no lacaio galego un inmigrante desleal, falso e mentirán, transparentando, se cadra, unha referencia alegórica á común consideración de Galiza como un reino traidor e desleal (1870: 19-20):

El refrán castellano, ni mula mohina, ni moza marina. Misteriosamente descubre su poca fidelidad para con sus dueños, pues el mas beneficiado, en ocasion, sabe dar zancadilla á su amo, aunque sea levantándole un testimonio.

Como idea asociada a Galiza e aos seus habitantes, a adscrición dun trazo falaz como é o xurar en falso, xa aparece, porén, reflectida a comezos do século XVII nos *Dialogos de apacible entretenimiento* de Gaspar Lucas Hidalgo, onde se relaciona ao reino de Galiza cos falsos testemuños dun xeito análogo aos levantamentos flamengos contra o goberno dos Habsburgo casteláns (1610: fol. 63v):

- D. Dieg. La historia que prometi, es casi de la mesma manera que la que refirio mi Señora Doña Petronila: porque ansi como aquella trata de vna ayuda mallograda, y se remata dexando al enfermo leuantado al seruicio: ansi esta trata de otra ayuda, y se acaba dexando leuantado al seruicio el paciente.
- Castañ. Segun esso, esse cuento, y el passado, son como los vassallos en Flandes, y los falsos testimonios en Galicia, que siempre estan de vna manera.
- D. Dieg. De que manera?
- Castañ. Leuantados.

Tamén Francés de Zúñiga manifestaría un parecer semellante na súa *Crónica burlesca del emperador Carlos V* (1527-1529) ao cualificar aos “gallegos”

de seren “amigos de pleitos”, para alén doutras características denigrantes (1855: 15):

los gallegos sean los mas dellos de la generación del ladrón que desesperó, comenzaron á apellidar los mas que pudieron, [...] son amigos de pleitos y desean vivir para comer y no se les da nada por matar á sus madres, porque les parece que viven mucho: son gentes que usan ballestas, y no para matar pájaros ni jabalíes, sino amigos y enemigos.

Se ben que para Chacón Calvar (2015) esta mención podería estar relacionada coa ocultación onomástica dos xudeus durante a súa persecución, en realidade esta alusión semella referirse máis propiamente á alta porcentaxe de fidalgos en Galiza –especialmente na súa zona oriental (Presedo Garazo 2011: 227-232). O feito de a maioría deles carecer de cartas executorias que demostrasen a súa condición, así como os seus limitados recursos económicos –situación común ao que acontecía no resto da cornixa cantábrica<sup>146</sup>– sen dúbida debeu suscitar numerosas sospeitas e pleitos no centro peninsular, onde as autoridades puideron confundir a estes con peiteiros que se facían pasar por fidalgos.

Talvez foron precisamente eses receos os que, no ano 1515, levaron ás autoridades municipais de Valladolid a desconfiar do testemuño ofrecido por un grupo de “28 gallegos del obispado de Mondoñedo” que malia ostentar a condición de fidalgos, foron acusados de “testigos falsos” e condenados a unha severa punición (*ap.* Domínguez Ortiz 1985 [1973]: 34):

Dellos porque fueron testigos falsos, deponiendo que personas que eran pecheros eran hijosdalgo, y los otros porque presentaron los dichos testigos. A los testigos falsos azotaron y quitaron los dientes y echaron a las galeas; eran personas viejas. A los fijosdalgo que presentaron los testigos falsos azotaron con los privilegios al cuello y quedaron por pecheros y falsarios y echaron a las galeas.

Mais, para alén dos “falsos testimonios”, o carácter “falso” e “enganoso” atribuído a Galiza tamén se manifestaría no ideario castelán do século XVI a través da linguaxe máis coloquial mediante a expresión “responder a la gallega”. O significado desta remítenos, novamente, ao tópico da esquiva muller galega, e aínda a actos que, como o “couce galego”, resultaban ambiguos, produto da ocultación da verdade ou dunha determinada intencionalidade, sendo unha

---

<sup>146</sup> “Que por antigüedad de la nobleza de las casas solariegas de estos reinos, los que de ellas descenden y viven todavía donde son conocidos, como son los hidalgos de Vizcaya, Montaña, Asturias y Galicia, la mayor parte de ellos, como es notorio, no tienen ejecutoria ni nunca la han litigado [...] y en toda esta tierra es tan grande la pobreza, que la hacienda de veinte hombres no basta para estos salarios [...] se viene por este medio a dar por pecheros a toda la gente que más llana y conocida tiene la probanza de sus hidalguías” (*Actas de Las Cortes de Castilla*, XII: 63-82 e XV: 300-302; *ap.* García Hernán 1992: 106).

expresión dabondo coñecida en 1569 como para que o Licenciado Salgado se refira a ela nunha comunicación epistolar a Don Rodrigo de Castro (1569):

Los de Murcia han llegado algunos días ha y dan voces y apellido. Alos oydo, el Papa para veer lo que tratan, y presentaron un poder que dizen ser de la cibdad y no es de más de quinze regidores y jurados, y ay en aquella cibdad quarenta, que ni fueron congregados in loco solito neque cum vocatione solita, ni precedió permisión ni llamamiento del Corregidor para la junta, que son tres cosas requisitas para que el poder de alguna universidad sea válido, ansy por leys desos reynos como por derecho común. El Papa me mandó dar traslado del poder y de una petición que dieron, de lo qual me pesó arto, porque huyo de no hazer aquí acto judicial alguno por entender que los Cardenales lo desean. Y respondí muy a la gallega, huyendo de parecer ser respuesta a lo presentado por ellos. Entré dando una relación sumaria de los negocios de Murçia y del principio dellos, porque lo sé muy bien, y de todas las diligencias que para aberiguar verdad asta ahora se han hecho por mandado de Su Magestad y dese Consejo, y cómo ahora avía ido el señor Licdo. Soto, y todo lo demás que a pasado. Y entre esto muy desimuladamente metí las faltas del poder y las del procurador que lo presentó, que fue un Juan de Ayllón, cuyo padre y madre y dos hermanos fueron quemados y otro hermano está preso. Y si bien me acuerdo, otro que está también aquí, que se llama Luys de Ayllón, está también testificado. Paresció la relación muy bien así al Papa como a los Cardenales y consultores, porque iba por buena orden. Quisiera que lo escribieran esto otros y no yo, mas no quise dexar de escribirlo porque conosco que no tengo historiador ninguno que escriba lo mucho que aquí trabajo.

Especialmente prolífico, o tópico da resposta galega –todavía vixente na sociedade española– aínda era rexistrado por Richard Ford, quen, para alén de ser coñecedor da galaicofobia decimonónica en España e Portugal, non deixa de retratar ao home galego en base a estes tópicos que o facían esquivo nas respostas, pois estes eran “boorish and rude, seldom giving a direct answer” (1845: II, 647). Apenas unhas décadas máis tarde, Pérez Galdós introducirá esta mesma referencia estereotípica en *Fortunata y Jacinta* a través das palabras que Guillermina dedica a Moreno Isla, requirindo a este que sexa directo na súa resposta e “no sea como los gallegos” (1887 [1885]: 228)

A Barbarita le daba aquella nocha por hablar de arquitectura y no perdía ripio. Entró á la sazón Moreno Isla, y le recibieron con exclamaciones de alegría. Llamóle la señora y le dijo: “¿Tiene usted cascote?,,

Las tres se reían viendo la sorpresa y confusión de Moreno, que era una excelente persona, como de cuarenta y cinco años, célibe y riquísimo, de aficiones tan inglesas que se pasaba en Londres la mayor parte del año; alto, delgado y de muy mal color porque estaba muy delicado de salud.

“Que si tengo cascote... ¿es para usted?

–Usted conteste y no sea como lo gallegos, que cuando se les hace una pregunta hacen otra.



De calquera xeito, para alén das consabidas alusións á esquiva “respuesta a la gallega” ou mesmo á “coz gallega”, tampouco faltaron na tradición literaria española plumas que, libre de eufemismos, adscribiron un carácter aleivoso á comunidade galega. Entre elas, atopamos no século XVII unha anónima<sup>147</sup> “comedia famosa de disparates” titulada *El rey Don Alfonso, el de la mano horadada* en que o seu autor –“un ingenio desta corte”– se refería ao cabaleiro Vellido Dolfos<sup>148</sup> como un “traidor gallego”, aludindo a este como unha figura recorrente (“no faltó un traidor Gallego”) a quen se asocia novamente o uso de “malos medios” como o asasinato do rei Sancho (Anónimo 1662: II, fol. 69r):

Y los Nobles Zamoranos,  
con andar los mas ayunos,  
mostraron al Rey las manos,  
coronadas de pantuflos.  
No faltò vn traidor Gallego,  
que por antojo, ò por gusto,  
hiziesse por malos medios,  
lo que por buenos no pudo.

Esta mesma acusación era exposta polo autor de *El Tordo Vizcayno*, “un anónimo y sarnoso panfleto anti-gallego escrito hacia 1638 en contestación al famoso *El Búho Gallego* (ca. 1620)” (Leahy 2008: 94), onde este comparaba o carácter rebelde de Galiza coa natureza do moucho –en referencia ao *Búho Gallego*–, considerándoo unha “ave nocturna, fea, vestida de plumas ajenas, rebelde” (1870: 15) que “medroso ó mal intencionado [...] si llama, engaña” (1870: 22).

Máis para alén desta identificación, e con ánimo de fundamentar esta demonización estereotípica, o autor de *El Tordo Vizcayno* acudirá tamén a unha pretendida *auctoritas* histórica para dotar de veracidade estes prexuízos, sinalando dos galegos que “no diré de su rebeldía, que es empeño verificado [...] solo digo que descenden de Teucro (segun Justino) y este fué fraticida y alevoso, segun Homero” (1870: 18) así como a adscripción da nacionalidade galega ao “traidor<sup>149</sup> Vellido Dolfos, xustificando igualmente o apresamento do rei García II de Galiza por ser “ambicioso é inquieto para sus hermanos”.

Referencias modernas relativas á suposta natureza aleivosa da colectividade galega atopámolas, entre outros, tamén en obras como *El buen humor de las musas*, onde Polo de Medina se refire a un acto desleal realizado

<sup>147</sup> Non falta entre a crítica literaria aqueles que atribúen a obra a Vélez de Guevara.

<sup>148</sup> Non resulta casual que o anónimo autor de *El rey Don Alfonso, el de la mano horadada* decida decantarse pola corrente de opinión que facía de Vellido Dolfos un nobre galego, desbotando outras que o supoñían leonés ou castelán, nacionalidade, esta última que Prudencio de Sandoval consideraba a máis verosímil (1792: 107).

<sup>149</sup> Acusado do magnicidio de Sancho de Castela (1062-1072) durante o asedio deste á cidade leonesa de Zamora.

con “traydora azechança, y fe Gallega” (1630: fol. 31r); así como no *Diálogo intitulado el Capón* (ca. 1597) de Velilla de Narvaez, onde o Capitán se dirixe ao personaxe galego como “gallego traidor” (1993: 113). Aínda resulta inferíbel esta mesma relación na poesía de Pedro Liñán de Rianza, «La vida del Pícaro» (1601), cando ao tratar de desvirtuar a ascendencia dos irmáns Martín, Calvo, Nicolás e Tinaco, o romancista –íntimo amigo de Lope de Vega– faga deles, fillos de aleivosos galegos (Liñán de Rianza 1876: 42):

No decendian de romanos Cayos,  
Mas de madres gallegas, holgazanas,  
Y de padres traidores aunque payos<sup>150</sup>.

Porén, a adscrición deste trazo aleivoso á colectividade galega, ao igual que a falsidade e a maldade, semella xa ben acreditado no século XVI. Así se infire, entre outros, da xa célebre epístola apoloxética que Diego Sarmiento de Acuña, entón conde de Gondomar, remitía a Andrés de Prada, secretario de Filipe III de Habsburgo, o 27 de xaneiro de 1614, recordando un suceso acaecido en tempo do 1º marqués de Sarria (1505-1575), o galego Fernando Ruiz de Castro (*ap. Manso Porto 1996: 187*):

Y haciéndose en su presencia una comedia en que se fingía un traidor y decía que era gallego, llamó el marqués después al autor de la farça y le preguntó qué le auía mouido a dar aquel aijado a Galiçia. Repondióle que para la buena trassa de la comedia auía conuenido fingir aquellas traiciones y que andando buscando naçión que por uerdadera e immaculada fidelidad menos se pudiesse sentir aquello, auía puesto a Galiçia.

Veraz ou non, o certo é que o relato de Diego Sarmiento de Acuña resulta coherente coa imaxe de individuos enganosos transmitido, quer pola paremioloxía, quer pola literatura castelá da primeira metade do século XVI, tal e como se observa en obras como a *Crónica burlesca de Carlos V* (1529). No entanto, e para alén destes testemuños, a anécdota do aristócrata galego cobra maior verosimillanza se se comparar co sentido inequívoco que adquire o epíteto “gallego” no vilancico «Sola me dexaste», incluído no *Cancionero musical de Palacio* (ca. 1505-1521), ao ser asociado a termos de vileza e de maldade, mesmo relacionándose a un “falso traydor” en versións posteriores<sup>151</sup> (*ap. Romeu Figueras 1965: 474-475*):

Sola me dexaste  
en aquel yermo  
*villano malo, gallego.*

---

<sup>150</sup> Recórdese que co nome de “payos” se facía alusión aos galegos, chamados así por ostentar en moitos deles na Idade Moderna o nome de “Paio” (ou “Payo” na súa adaptación castelá).

<sup>151</sup> “De mi te partiste, / falso traydor, / Fingias amor, / Nunca amor tuviste. / Como no me diste / La muerte en tal yermo? / Villano malo Gallego” (Bernardes 1770: 155).

Ni pude vençeros  
con quanto llorava,  
ni pudo bolveros  
las bozes qu'os dava.  
Si amor os faltava,  
vençiera mi rruego,  
*villano malo, gallego.*

Tú te vas huyendo  
crüeza t'engaña.  
Yo quedo muriendo  
en esta montaña.  
No le hagas maña  
que ganas el juego  
*villano malo, gallego. [...]*

Con lagrimas tristes  
yo sienpre diré  
el pago que distes  
a mi triste fe  
Sienpre vos amé  
y agora vos niego,  
*villano malo, gallego.*

Alén do eido estritamente literario e paremiolóxico –inclusive do propio marco xeográfico castelán–, a imaxe do “gallego traidor” semella ter desenvolvido, ao longo do século XVII, unha dimensión popular indisociábel da aleivosía e a perfidia até o punto de o epíteto “gallego” adquirir o significado de “traidor”. Tal uso lingüístico aínda se deduce dunha das cartas remitidas polo castelán Bernardo Caballero de Paredes á cidade de Lleida. Nela, para alén de explicar os motivos da súa renuncia á mitra ilerdense con motivo da revolta de 1640 en Cataluña, o eclesiástico lembraba –con certa incredulidade– os berros de “gallego, traidor” proferidos contra el por parte dos sublevados (*ap. Sainz de Baranda 1850: 322*):

Bien save V. S. Como algunos dejados de la mano de Dios, con poco conocimiento de mis buenos deseos y obras, me han tratado de traidor y desleal á la patria, y lo he sufrido todo con mucha paciencia, estando casi encarcelado cuatro meses y mas en mi palacio con guardas de día y e noche, por evitar mayores inconvenientes; pero cuando he llegado á oír por mis oídos de los que traen la fagina decir á gritos: gallego, traidor, váyase á Galicia, no he dejado de mortificarme mucho, pues ni soy gallego ni traidor, y lo que mas podia irritarme es haberme asegurado que un día de los que traian la fagina me quisieron tirar desde allá bajo con un arma de fuego [...] pero lo que siento sin medida es haber oído con los mismos gritos viva la fee católica y mueran Castilla y los castellanos, cuando estoy creyendo que la fé y su defensa ha sido estremadamente amparada.

Na procura dunha explicación etiolóxica que dese resposta a esta insistente imaxe baseada na “malicia”, “ruindade”, “falsidade” e “aleivosía” que engloba,

baixo as máis diversas dimensións, a imaxe da comunidade galega e, *pars pro toto*, da propia Galiza, ao igual que Pensado<sup>152</sup>, tamén Caramés viu na intrínseca relación entre o estereotipo oprobioso desta e o común desprezo das clases urbanas e privilexiadas a orixe dun desafecto que axiña se tornaría en consideracións despectivas e denigrantes respecto ás xentes do reino de Galiza. Unha concepción que, de calquera xeito, recaía sobre o conxunto da clase labrega máis humilde, e que como estrato ligado a un oficio tradicionalmente desprestixiado, o labrego viña ser sinónimo, indefectibelmente, de “villano, grosero, malicioso y bajo, a quien sólo adjudican las comidas groseras, los ajos y cebollas” (*ap.* Caramés Martínez 1993: 54), atributos que tamén acabarían recaendo sobre a comunidade galega en tanto que colectivo inmigrante tan enintemente rural como dedicado a tarefas domésticas en Castela.

Tal e como lembra Pensado (1985: 54), sen dúbida a deostada –e demonizada– consideración social dos galegos en Castela así como noutros territorios peninsulares, garda unha estreita relación co baixo status socioeconómico que caracterizou ao continxente migratorio galego nestas terras, nomeadamente ao longo do século XVI e XVII. No entanto, resulta cuestionábel atribuír a esta circunstancia toda a orixe etiolóxica que envolve este atributo, especialmente se o confrontarmos con outros colectivos étnicos que, malia seren partícipes desta oprobiosa condición e estimación –lémbrese o caso dos franceses, asturianos e biscaíños–, non desenvolveron unha produción tan fecunda de proverbios tradicionais e tópicos literarios como os que construíron, sen atoparmos parangón no ideario peninsular, o estereotipo da comunidade galega da Idade Moderna. A este respecto cómpre subliñar as constantes alusións á nobre “Montaña”<sup>153</sup> e á súa fidelidade, malia ser unha terra amplamente maltratada no ideario estereotípico do centro e sur peninsular, conceptualizada como unha terra salvaxe, poboada por moradores rudos, atrasados e incivilizados, mais sobre os que, a diferenza da colectividade galega, non se deitaron –polo xeral– acusacións de malicia ou falsidade. Unha dicotomía que resulta plenamente visíbel en obras como a comedia anónima de “tres ingenios”, *El caballero de Olmedo*, onde se confrontan os caracteres dos lacaios galegos e astur-leoneses, atribuíndo a falsidade só aos primeiros (*ap.* Herrero García 1966 [1928]: 205):

D. Alfonso. ¡Ah, lo que un lacayo miente!  
Galapagar. Cuando el lacayo es gallego,  
Tiene vuseasté razón;  
Mas de Asturias o León,

---

<sup>152</sup> “En Castilla y Andalucía desde finais del s.XV, la avalancha de la emigración gallega dio origen a una conceptualización peyorativa del gentilicio gallego, que se hace sinónimos de «criado, lacayo» y hasta de sentidos peores” (Pensado 1985: 54).

<sup>153</sup> Termo xenérico que englobaba, polo común, ás terras orientais da Cornixa cantábrica.

No lo habrá hallado escrito,  
Y el probar esto remito  
A la primera ocasión.

Discordante da opinión de Caramés, a pesar de pór o acento –ao igual que este– na asimetría de poder entre grupos, desde a perspectiva de Leahy, a caracterización de Galiza e dos seus habitantes baixo termos de “deslealdade” e “aleivosía” non pode desligarse tampouco da subordinación política do grupo a unha autoridade monárquica allea, é dicir, non-galega, e onde o “gallego” non conformaba –aínda que fose apenas potencialmente– senón un “vasallo rebelde y traidor” (2008: 95):

las rebeldías, infidelidades y desobediencias del gallego —una figura que en el siglo XVII se mantiene social, económica y políticamente proscrita, marginada y subordinada a otros grupos más cercanos al centro del poder— equivalen a un atentado contra el principio de la autoridad (monárquica, señorial o masculina, según el caso), y por extensión, contra el propio orden natural [...]. El comportamiento de las yeguas en ese sentido se muestra representativo de una naturaleza inherente al pueblo gallego, desde la imagen tipificada del gallego como criado o vasallo rebelde y traidor, hasta la idea de la gallega como moza poco constante en el servicio y en el amor, sin olvidar aquel “Búho” gallego que “si llama, engaña”.

Esta opinión é compartida por Buezo, para quen estas desavinzas tamén serían froito da tirapuxa entre criados –galegos– e amos –casteláns–, seguindo pois, un esquema que en boa medida explica a falsidade con que se retratou ao servizo doméstico galego, tan presente no ámbito peninsular desde os anos 70 do século XVI:

Innumerables esportilleros, aguadores, lacayos y amas de cría gallegos llegaban a servir a la Corte. El antigalleguismo que en ésta se originaba procedía de la lucha del señor y del criado, pues las clases pudientes de continuo tenían que habérselas con un servicio doméstico burdo, de pocas luces y aficionado a la bebida (Buezo 1994: 419).

A pesar de que, efectivamente, é durante as últimas décadas do século XVI, e aínda con especial intensidade na primeira metade do século XVII, cando a falsidade mantén unha conexión moi próxima coa caracterización picaresca do servizo doméstico –repárese acaso nos personaxes galegos de obras como *Diálogo intitulado el Capón* ou *La vida i hechos de Estevanillo Gonzalez* (1646)–, esta, xunto a malicia, xa conformaban dous trazos atribuídos á colectividade galega moito antes deste novo contexto social.

Quizás a obra que mellor ilustre a presenza destes trazos sexa *El pelegrino curioso y grandezas de España* (1577) de Bartholomé de Villalba y Estaña, que, como sinala Campo (1996: 248-249), semella ter sido o resultado dunha viaxe real, levada a cabo polo propio autor a través dos diferentes reinos e señoríos peninsulares entre os anos 1573 e 1576. A súa redacción posúe un especial valor

por canto se inscribe nun momento histórico coincidente co comezo dun prolongado período de secas, pestes e fames que acabarían, en gran medida, por desencadear o desprazamento masivo de importantes continxentes migratorios de galegos –e outros pobos– a Castela, nomeadamente á vila de Madrid, erixida como corte castelá dos Habsburgo desde 1561.

Arredor da propia xénese desta atribución, tan presente no estereotipo antigalego da literatura española moderna, Murado especulou coa posibilidade de que, para alén dunha compoñente puramente xenófoba, esta agochase unha explicación de corte xeopolítico. Esta, teríase fundamentado pois, nas suspicacias que as tradicionais relacións de Galiza cos seus veciños atlánticos –nomeadamente Inglaterra e Portugal– espertaban nunha corte, a castelá, onde as relacións galego-portuguesas e os ecos de rebeldía desde os tempos dos Reis Católicos nunca deixaron de inquietar:

Había tamén un elemento político nesta xenofobia. É aquí onde entra a «pouca lealdade» da que falaba Bartolomé de Villalba. Preocupaba a relación marítima con Inglaterra, at o punto de que a Inquisición chegou propoñer en serio o peche de todos os portos galegos «para evitar o contaxio luterano» [...] sobre todo é Significativo que unha das acusacións que con maior frecuencia se lles faga entón aos galegos sexa a de «covardes», particularmente no que se refire á defensa da fronteira con Portugal.

E é que, para sermos xustos, non todas estas acusacións de «deslealdade» eran unha paranoia da Corte. A «raia», como se lle chama en Galicia á fronteira con Portugal, cun desprezo significativo, seguía sendo máis que permeable, malia os esforzos da milicia. Proba disto é que o capitán xeral dos exércitos imperiais en Galicia tivo que ser substituído ata sete veces durante a guerra de independencia portuguesa de 1640. O vínculo entre as dúas beiras do Miño era, e segue a ser, moi poderoso (Murado 2013: 76-77).

Non cabe dúbida de que a perifericidade –tamén xeográfica– do reino de Galiza dentro coroa de Castela, sumado á súa condición limítrofe co reino de Portugal e á estreita relación marítima cos portos do norte de Europa, deberon espertar non poucos receos entre os casteláns. Así o sinalaba, na primeira metade do século XVI, un home tan vinculado á monarquía castelá como era Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés ao referirse á dificultade de concertar a galegos e casteláns cando estes últimos sospeitaban dos primeiros seren portugueses:

Quãto mas ñ han aca passado diferentes maneras de gẽtes: porñ aun ñ eran los ñ venian vassallos de los reyes de españa: quiẽ concertara al vizcayno con el catalã: ñ son de tan diferẽtes p[ro]uincias y lẽguas: como se avernan el andaluz cõ el valenciano: y el de perpiãan cõ el cordoves: y el aragones conel guipuzcuano: y el gallego cõ el castellano (sospechando ñ es portugues) y al asturiano e montañes con el navarro (1535: Libro II, Cap XIII, Fol XX).

Con todo, nin o denigrante xuízo de Villalba y Estaña nin as suspicacias interétnicas expresadas por Oviedo y Valdés, semellan ser consecuencia dun

conflito –a guerra de Restauración portuguesa (1640-1668)– que, por todo, aínda había tardar en aparecer varias décadas. A este respecto tampouco cómpre esquecer que é precisamente no Portugal cincocentista –e non no século XVII– onde se comezan a rexistrar xuízos similares aos de Villalba y Estaña, como as sonadas referencias que Luís de Camões dedicaba á comunidade galega en *Os Lusíadas* (1572) ao aludir a esta como “cauta” ao tempo que “sórdida”:

Tem o Tarragones, que se fez claro  
 Sujeitando Partênope inquieta,  
 O Nauarro, as Asturias, que reparo  
 Ja forão, contra a gente Mahometa,  
 Tem o Galego cauto, et o grande et raro  
 Castelhana, a quem fez o seu Planeta,  
 Restituidor de Espanha, et senhor della,  
 Bethis, Lião, Granada, com Castela.  
 [...]  
 Tambem vem la do Reino de Toledo,  
 Cidade nobre et antiga, a quem cercando  
 O Tejo em torno vay suave et ledó  
 Que das serras de Conca vem manando:  
 A vos outros tambem não tolhe o medo,  
 O sordidos Galegos, duro bando,  
 Que pera resistirdes, vos armastes,  
 Aquelles, cujos golpes ja prouastes (1572: ff. 41r, 63v).

Un epíteto camoniano, “cauto”, que outro humanista portugués, Manuel de Faria e Sousa, residente durante anos en Madrid e amigo persoal de Lope de Vega, había interpretar nos seus comentarios a *Os Lusíadas* como sinónimo de “traidor”, sen que por iso o autor renuncie a asociar tacitamente a comunidade galega con outros atributos cos que o ámbito castelán/español caracterizou tradicionalmente a esta, tales como a “malicia”, a “rusticidade”, a “pertinacia”, a “ignorancia”, a “astucia” ou a “sucidade”. Non sen certo ánimo crítico<sup>154</sup>, para Faria e Sousa, estes e outros “vicios” apenas resultarían consubstanciais a “la escoria de la plebe” galega, pretendendo con este acoutamento evitar calquera confrontación coa aristocracia galega, aínda influente na corte madrileña de entón:

*O Galego cauto.* Entre los Gallegos ay insignes noblezas, i grosserías insignes: i assi les cabe justamente el epíteto de cautos: porq̃ realmente el uso de las mayores, i más maliciosas cautelas siempre está mas en los mas rusticos, i que parecen más ignorantes: si ya no es que procediendo los Gallegos de Griegos, tomaron dellos las astucias, i no las policias, tan propias suyas. Tambien es de creer, que el Poeta los moteja de traiciones, como vulgarmente eran llamados de algunos: i a esso atiende en la e. 10. del C.4 llamandoles *Sordidos*. Porque la mayor çuziedad es la traicion. Però unos, i

<sup>154</sup> Chama a atención a “comprensión” que por momentos expresa o autor relacionando o carácter idómito do pobo galego coas súas arelas de liberdade e independencia política: “generoso dessea de la libertad natural i común” (Faria e Sousa 1639: 251).

otros vicios se entiende en la escoria de la plebe (1639: Canto III, 26).

*Duro bando.* Porque de los Gallegos ay memorias de algunas acciones pertinazes, acompañadas del generoso desseo de la libertad natural i común a las gentes, aun desde muchas edades atras: como aquella, de quando al vadear el Miño se dexaron degollar de Decio Iunio Bruto por los años de 118. Antes del Nacimiento de Christo; i de quando (algunos ciento adelante) passaron a Portugal con gran teson i la de resistir a Leovigildo. Rey de España, que los demò [sic] por los años 580. De Christo; como despues por los 780. el Rey Silo; i por los 960. Don Sãncho el Primero: i otras en que sempre mostraron ser indomitos, i querer vivir libres, i esso no se executa sin rezios tumultos, i movimientos; q̃ esto suena, *bando duro*, como el Poeta les llama: i a esta desdealtad ende el Poeta en la voz; *sordidos*, por las razones que apuntamos en la estãcia 19. del cant. 3. Más que a no ser limpios en sus adornos i casas: i por ventura, que solamente atẽdió a la avaricia, miseria, i trage no polido de la gente Gallega: porque esta voz en la Latinidad tambien significa el avariento. Tambien duros, porque no son muy dociles, a lo menos la plebe, por gran rudeza de ingenio: i tambien duros, por muy atados a su opinion. Lo cierto es, que la gente Gallega si no fuere muy polida en algunas cosas, i lavare mál las ollas, i platos (i toda esto solamẽte al pueblo ultimo) en lo antiguo mostró gran valor en las armas, i despues no poco en las letras, como la que tiene su origen de Grecia, Escuela ya admirable de las unas, i de las otras: i en lo moderno logra essa limpieza que aí acabamos de dezir; i desta manera bien la puedẽ tener embidia muchas naciones, que quieren ser presumidas sobre ella (1639: Canto III, 251-252).

Contestado vehementemente por frei Martín Sarmiento<sup>155</sup>, para quen o “sórdido comento de Faria” –denominado así polo egrexio ilustrado galego–, non reparaba no verdadeiro significado do epíteto *cauto* como sinónimo de “prudente” (“la cautela es parte de la prudencia para huir de lo malo físico y moral”), o certo é que fose ese ou outro o significado que Luís de Camões procurou aplicar a ese epíteto, boa parte da argumentación de Faria e Sousa semella buscar o amparo das fontes clásicas, nomeadamente na *Geographica* estraboniana. Non sorprende, xa que logo, que esta obra tamén servise de referencia ao polígrafo andaluz Pedro de Medina tal e como o autor indica no seu *Libro de grandezas y cosas memorables de España* ao apuntar que “los gallegos dize Estrabõ q̃ es gẽte brava e inclinada a dissensiones” (1548: fol. CXXIV). Descrición esta que apenas se asemella á mención aos galegos atribuída comunmente ao propio Medina<sup>156</sup> e cuxa autoría pertence, en realidade, a Diego

---

<sup>155</sup> “En el canto III, octava o estancia 19, dice el Camoens que España tiene estas y las otras naciones; y entre ellas tiene a Galicia: “Tem o galego cauto”. La voz *sórdido* no tiene jamás sentido bueno al contrario de la voz *cauto* que tiene muchos sentidos buenos y pocos o ninguno malo. La voz *cauto* viene de *caveo*, es. Las muchas veces que Cristo persuade a sus discípulos con el imperativo *cavete*. les intima que sean cautos. La cautela es parte de la prudencia, para huir lo malo físico y moral. Por esta razón no me he detenido en la expresión *cauto* del Camoens, pero habiendo leído en el comento de Faria la interpretación de *cauto* por traidor, no se necesita saber más para saber cuál será el sórdido comento de Faria” (2008: IV, 160).

<sup>156</sup> Véxanse Alonso Montero (1974: 48) ou Caramés Martínez (1993: 115) así como Herrero García quen consideraba as supostas palabras de Medina como o “juicio más sereno que en aquella época se escribió de Galicia” (1966 [1928]: 221).



Pérez de Messa (1563-1632), catedrático de matemáticas na universidade de Alcalá e responsábel dunha posterior edición e ampliación do libro de Medina en 1595:

La gente de Galicia es muy ingeniosa, y de muy lindos, y claros entendimientos: son hombres muy faciles, para aprender letras, y qualquier doctrina, y arte q̃ sea enseñada. Son hombres piadosos, y amorosos lleuados por buẽ termino. Pero de otra manera son colericos, furiosos, vengativos, e implacables. Son faciles de aplicarse o a la virtud, y al vicio. Son tenaces, y perseueran mucho en el vicio, o en la virtud a que vna vez se aplican, y acostumbbran. Es gente muy belicosa, y fiera, y aũ les dura algo delos Griegos sus progenitores, y antepasados porque tienen tretas, cautelas, cauilaciones, y doblezes (1595: II, fol. 268r).

Dentro destas descrições cincocentistas, cómpre non esquecer a que Martín Fernández de Enciso dedica aos galegos na súa *Suma de geografía que trata de todas las partidas y provincias del mundo* (1519), referíndose a estes como xente “belicosa, inclinada a latronicios et dissẽsiones” (1530: ff. XXVIr-XXVIv):

Esta prouincia de Galizia es t[ie]rra de muchas mōtañas, do ay muchos ganados et a[n]i[m]alias siluestres [...] la gẽte della es biẽ dispuesta belicosa, inclinada a latronicios et dissẽsiones, son ferozes.

Con todo, a *auctoritas* que Pedro de Medina, Faria e Sousa ou o propio Pérez de Messa procuran nos clásicos – neste caso, nas lacónicas informacións estrabonianas– non parecen ser senón a xustificación duns estereotipos e prexuízos sociais coetáneos a estes autores, sendo coñecidos e/ou compartidos por eles. Unha imaxe ligada á falsidade e á brutalidade que gozaba de grande acomodo na sociedade castelá a xulgar polas paremias tradicionais como “Paz de Gallego, tẽla por agero”, “Mete en tu pajar el Gallego, y fazer se te ha heredero” ou “Ni perro, ni negro ni mozo gallego” recollidas por Hernán Núñez a mediados do século XVI. A este respecto, se callar resulten máis concluíntes as verbas de Bartolomé Sagrario de Molina na súa *Descripción del reyno de Galizia* (1550) ao se referir á existencia dun estado de opinión social especialmente adverso cara ao reino, sendo o propio licenciado quen convide a estes retractores a visitar Galiza a fin de xulgala, empiricamente, de “mala o de buena” (1551: ff. IIr-IIv):

Hablar de galizia	y a quiẽ la sublima
alla en otras partes	por burla se toma
no hable del Papa	quiẽ nũca fue a Roma
del villanaje	verdad es que ay grima
pero los buenos	y gente mas prima
pueden do quiera	hazer buena raya
que ay en españa	que aqui no lo aya?
y avn faltas ay fuera	q̃ aqui no se estima.

Pues ay en galizia mantenimientos que muchos se lleuã sin que enel reyno	sin que se mienta, en tanta abundancia a flandes, y a frãcia vna falta se sienta. [...]
---	--

Por esso galizia aquellos que hablan te deuen tocar para juzgarte	la harta, y la plena de ti por detras como sancto thomas de mala o de buena:
--	---

Décadas antes, na súa *Crónica burlesca del emperador Carlos V* (1527-1529), xa Francés de Zúñiga se referiría a uns trazos igualmente “maliciosos” que, afíns a aspectos como a falsidade ou a aleivosía, imputaban aos galegos unha natureza violenta e homicida acorde ao carácter preventivo que desprenden as paremias antigalegas recollidas por Hernán Núñez (Zúñiga 1855: 15):

Estas cosas así pasadas, el reino de Galicia se comenzó no menos á endurecer que los otros pueblos; y como los gallegos sean los mas dellos de la generación del ladrón que desesperó, comenzaron á apellidar los mas que pudieron, y escrito está por Diego de Aguayo, un tuerto de Córdoba, y por Séneca, que decía que los hombres se deben de guardar de gentes que andan en piernas y son amigos de pleitos y desean vivir para comer y no se les da nada por matar á sus madres, porque les parece que viven mucho: son gentes que usan ballestas, y no para matar pájaros ni jabalíes, sino amigos y enemigos.

Embora non sexa desprezábel a influencia posterior das suspicacias políticas así como “a ameaza luterana” en Galiza –terra xa de por si considerada herexe e supersticiosa no imaxinario castelán–, a propia aparición deste trazo, anos antes de que Martiño Lutero redactara as “Noventa e cinco teses” (1517), pon en entredito esta hipótese etiolóxica meramente conxecturada por Murado. Así o demostra, entre outros, a composición «Sola me dexaste» (ca. 1505) que, incluída no *Cancionero musical de Palacio* (ca. 1505-1521), versa sobre a aflición dunha namorada, abandonada por un home galego, e onde xa se evidencian os consabidos tópicos casteláns sobre a suposta maldade, falsidade e aleivosía galaicas<sup>157</sup> (ap. Romeu Figueras 1965: 474-475):

Sola me dexaste  
en aquel yermo  
*villano malo, gallego.*

Ni pude vençeros  
con quanto llorava,  
ni pudo bolveros

---

<sup>157</sup> A este respecto Vicenç Beltran sinala que este tipo de composicións “podía ser compartida por el conjunto de la sociedad, desde la aristocracia y las clases ilustradas, que siempre han participado en el uso del folklore, hasta el pueblo bajo, que, aún cuando pudiera rechazar algunos aspectos ideológicos de la tradición subliteraria cortés (como el insulto de “Sola me dexastes / en aquel yermo: /ivillano malo, gallego!”) tenía pleno acceso al disfrute de sus productos” (2004: 73).

las bozes qu'os dava.  
Si amor os faltava,  
vençiera mi rruego,  
*villano malo, gallego.*

Tú te vas huyendo  
crüeza t'engaña.  
Yo quedo muriendo  
en esta montaña.  
No le hagas maña  
que ganas el juego  
*villano malo, gallego.*

[...]  
Amor engañoso  
Con fe mui trocada,  
Os hizo dichoso;  
A mí, desdichada.  
De vos dereniego,  
[*villano malo, gallego.*]

Con lagrimas tristes  
yo sienpre diré  
el pago que distes  
a mi triste fe  
Sienpre vos amé  
y agora vos niego,  
*villano malo, gallego.*

Inscrita cronoloxicamente a finais do reinado dos Reis Católicos (1475-1504), esta descrición aleivosa ou falsa resulta completamente coherente con outras de natureza semellante que no mesmo período finisecular aparecen no eido literario e folclórico netamente castelán. Entre elas cabe destacar o dito do “moço del escudero gallego”, xa aludido en *La Celestina* (1499), e que conforma unha tan exigua como extraordinaria referencia a un relato catrocentista que debeu gozar de non pouca popularidade entre o público castelán, tal e como se desprende do uso sobreentendido que este adquire no diálogo entre os personaxes de Calisto e Sempronio no Acto VII (Rojas 1996: 202):

Sem.	No te fatigues tanto, no lo quieras todo en una hora. Que no es de discretos desear con grande eficacia lo que se puede tristemente acabar. Si tú pides que se concluya en un día lo que en un año sería hartó, no es mucha tu vida.
Ca.	¿Quieres dezir que soy como el moço del escudero gallego?
Sem.	No mande Dios que tal cosa yo diga, que eres mi señor. Y demás desto, sé que como me galardonas el buen consejo me castigarías lo mal hablado.

Tanto para Chacón Calvar (2015) como para Caramés o carácter accesorio e sobreentendido desta alusión cultural denota, por si mesma, que “ambolos dous [personaxes] sabían ó que se referían co de «mozo del escudero gallego»” (Caramés Martínez 1993: 98) e, por tanto, a súa orixe debía ser ben coñecida polo

público da altura. Porén, os pormenores deste relato orixinal deberon sufrir numerosas diverxencias e aportacións en décadas posteriores, o que explica a disparidade das interpretacións ofrecidas ao longo do século XVI por autores como Diego Hurtado de Mendoza<sup>158</sup>, Sebastián de Horozco<sup>159</sup> ou Francés de Zúñiga, as cales coinciden en pór o acento no carácter aleivoso e homicida que a figura galega adquire neste relato<sup>160</sup>.

Estimando que este referimento non podía constituír unha construción *ex novo*, senón, en calquera caso, unha alusión doadamente recoñecíbel polo público, resulta lóxico supor que a creación e difusión deste estereotipo se teña orixinado e divulgado nun período formativo previo, anos ou décadas antes á súa redacción. Precisamente neste mesmo espectro cronolóxico, inserido no reinado de Fernando II de Aragón e Isabel de Castela, será cando os historiadores e cronistas áulicos ao servizo destes monarcas comezan a trasladar unha imaxe de Galiza e os seus habitantes onde a malicia e a perfidia adquiren un sentido apoloxético, lexitimando as accións político-bélicas dos Reis Católicos no reino de Galiza (1480-1486). Con esta auréola xustificadora encóntranse algunhas referencias á suposta “malicia” dos galegos, tal e como se ve na *Gesta Hispaniensis* de Alfonso de Palencia referíndose á “perfidia dos galegos”<sup>161</sup>. Nos mesmos termos atopamos outras obras redactadas pola cronística oficial, tales como a *Historia pontifical y catholica* (1573) de Gonzalo de Illescas, referíndose aos “grandes males y peccados” (1583: fol. 126v) que se cometían por parte daqueles rebeldes aos monarcas castelán-aragoneses, quer polo seu apoio á raíña Xoana de Trastámara como lexítima herdeira da coroa castelá, quer pola desobediencia á monarquía autoritaria auspiciada polos Reis Católicos (1583: VI, fol. 126v):

Y considerando los grandes males y peccados que en Galicia se comentiã (porque toda estava llena de ladrones, homicianos, y salteadores) embiaron alla a don Hernando de Acuña, hijo del conde de Buendia, y al Doctor Garcilopez de Chinchilla gran letrado: los quales allanaron la tierra. Castigarõ y ahorcaron mas de mil y quinientos hombres facinorosos.

Lonxe de seren superados, estes e outros testemuños –cronísticos na súa maior parte–, servirán de soporte fundamental a numerosos proxectos

---

<sup>158</sup> “fueron como el mozo del gallego, que con solo mandalle su amo un sayo un día de mañana, venida la tarde, sin preguntar si era sacado el paño de la tienda, fué por él en casa del sastre, y porque no estaba hecho le descalabró” (1890: 150).

<sup>159</sup> “El moço del escudero / que anda un año sin çapatos / despues si guele dinero / muele y mata al çapatero / si se detiene dos ratos” (Horozco 2005: 217).

<sup>160</sup> Véxase a referencia de Zúñiga sobre a impaciencia do mozo galego xa convertido en ladrón: “Y como los gallegos sean los mas dellos de la generacion del ladron que desesperó” (1855: 15).

<sup>161</sup> “Rodericus archiepiscopus ueneno (ut fertur) ob prauitatem Callicorum periit” (“De ellos, el arzobispo Rodrigo murió envenenado (según la fama) por perfidia de los gallegos”) (Palencia 1999: II, 229).

historiográficos, colaborando, xa que logo, a fixar e perpetuar no relato e na memoria histórica unha imaxe denigrada do pobo galego e do reino de Galiza como unha nación rebelde, salvaxe e indómita ao poder monárquico castelán. Unha descrición que resulta perfectamente visíbel nun dos proxectos historiográficos máis importantes do ámbito ibérico moderno, como foi a *Historia general de España* redactado polo historiador castelán Juan de Mariana:

Los Gallegos, por ser gente feroz, todavia no sossegauã, antes las ciudades de Lugo, Orense, Mondoñedo, y tambien Biuro, y la Coruña, no querian obedecer ni allanarse a los reyes. Despacharon a Hernando de Acuña, y vn jurista llamado Garcia de Chinchilla, para quietar aquellos mouimientos. Estos con vna junta que hizierõ de aquella gente en Santiago, y con justiciar al mariscal Pedro Pardo, y otros hidalgos reboltosos, pusieron en todos grande espanto. Desta manera la autoridad de los reyes quedo en aquella prouincia en su punto, y las leyes y magistrados, despues de mucho tiempo cobraron las fuerças que antiguamente tenian. Sin embargo que el Rey don Fernando estaua ausente, y era ydo a Cataluña, que es lo postrero de España, con esta ocasion (1601: II, 601-602).

Los Gallegos a esta saçon se alterauan, a causa que el conde de Lemos, sin embargo de lo q̃ el rey le tenia mandado, y contra su volũtad, se apoderó de Ponferrada, villa muy fuerte en aquella comarca, y echo della la guarnicion que la tenia por el rey. Esto forço a los reyes, dexadas las cosas del Andaluzia, de acudir a sossegar estos bullicios [...]. Desta manera a vn mismo tiempo los Moros eran combatidos con gran fuerça, y los señores por lo que al conde paso, quedarõ escarmentados, y començarõ a allanarse, para no hazer, como lo tenian de costumbre, fuerças, robos, ni agrauios. Sobre todo los reyes despues de cumplidas sus deuociones en la ciudad y yglesia del apostol Santiago, bueltos a Salamanca, en que se detuuierõ algunos dias, al principio del año mil y quatrocientos y ochenta y siete, acordarõ de poner en Galicia vna nueva audiencia, con sus oydores y presidẽte, y suprema autoridad, a proposito de reprimir aquella gẽte, de suyo presta a las manos, y a mouer bullicios, sin hazer caso de las leyes, ni de los juezes ordinarios [...]. Salieron á escaramuçar los del pueblo, y dieron sobre los Gallegos, gente aunque endurecida con los trabajos, y poco regalo de su tierra, pero no acostumbrada á pelear en ordenança, sino repartidos por diuersas partes, y de tropel, como succedia juntarse; assi fueron maltratados (1601: II, 642-644).

Aínda será noutros momentos da obra, cando Mariana, talvez influído polos acontecementos relativos á “Doma de Galicia” (1483-1486) incida por igual nos mesmos aspectos estereotípicos que facían dos galegos un pobo rebelde, referíndose a “alteraciones de los Gallegos” (1839: I, 201) en época romana, e á necesidade de “sugetar los Gallegos” (1839: I, 252) ou ao rei Silo de quen se di que “sosegó los Gallegos que andaban alborotados” (1839: II, 150), ou en relación aos monarcas visigodos, “ca su padre [Exica] por evitar alborotos y desabrimientos le envió al gobierno de Galicia, donde fué el reyno de los Suevos” (1839: II, 82).

Afín a outros atributos como a avareza, a maldade, a falsidade e a aleivosía, a raíz do conflito coa monarquía castelán-aragonesa, debeu influír no concepto que desde o centro e sur peninsular, nomeadamente desde Castela, se creou arredor das xentes de Galiza. A pesar de ser un momento decisivo no posterior mantemento dun estereotipo “malicioso” e tamén belicoso das xentes galegas, o certo é que estes trazos xa parecen gozar de certa popularidade algunhas décadas antes do conflito coñecido tradicionalmente desde a crónica española como a “Doma de Galicia”, en referencia ao sometemento definitivo do reino galego ao poder político castelán.

Proba disto atópase nos diferentes testemuños que, ao longo do século XIV, así como da primeira metade do XV, sinalan un estado de opinión contrario a Galiza na literatura castelá emanada de plumas pertencentes a estratos sociais tan privilexiados como afíns ao poder monárquico castelán. A este respecto cobra especial relevancia unha das descrições que, en *Generaciones y semblanzas* (1450), redactaría o poeta e nobre Fernán Pérez de Guzmán ao referirse ao magnate castelán Pedro Enríquez, sobriño do rei Henrique II de Castela e receptor de numerosos títulos e territorios en Galiza en virtude da súa privilexiada posición:

Este Conde Don Pedro, de asaz buen cuerpo y gesto, un poco grueso, é franco é gracioso, é acogedor de los buenos: pero en sus maneras é costumbres concordase con la tierra donde vivía, que es Galicia. Fue hombre que amó mucho a mugeres: no ovo fama de esforzado, no sé si fue por su defecto, ó porque no ovo de lo probar (Pérez de Guzmán 1877: 711).

Para alén da negatividade que mostra este retrato ou “semblanza”, onde, se callar, destaque a fama de folgazán do nobre castelán, para Chacón Calvar (2015) resulta crucial a referencia que Pérez de Guzmán fai de Galiza ao contrastala con certos aspectos inicialmente positivos. Así, de acordo con Chacón, “é posible interpretar a frase como pexorativa”, pois a seguir, e ligada a esta condición, o autor “intencionadamente deixa caer unha sombra de dúbida sobre o valor” do magnate castelán. Da mesma opinión participa Correa Arias, para quen é obvio que a figura deste aristócrata é tratada en *Generaciones y semblanzas* como a dunha auténtica antítese de lealdade e esforzo, non sen “deixar caer as mesmas descalificacións sobre a nobreza galega e sobre a mesma terra galega, unha idea que florecerá longamente en Castela con respecto a Galicia” (Correa Arias 2008: 208).

Se ben as maneiras e costumes que Pérez de Guzmán liga a Galiza puideron conter unha referencia á avareza, dados os constantes abusos e espolios perpetrados por Pedro Enríquez co apoio rexio que este mantiña en Galiza, en opinión de Correa Arias estas semellan máis relacionadas coas constantes conxuras, traizóns e rebeldías que salpican a biografía do magnate castelán, ora

poñéndose a disposición dos reis portugueses, ora reconciliándose coa súa parentela de Castela.

Relacionado cos prexuízos antigalegos expresados por Fernán Pérez de Guzmán, convén preguntarnos se estes conformaron apenas unha opinión persoal, derivada, se cadra, das circunstancias persoais vividas polo poeta e historiador castelán, ou se estas delatan, pola contra, un estado de opinión xeral sobre o reino de Galiza e os seus habitantes e, xa que logo, o que podemos considerar os inicios dun estereotipo propiamente antigalego. A este respecto, convén lembrar algunhas das referencias que outro dos grandes literatos casteláns da época –tío do propio Pérez de Guzmán–, Pedro López de Ayala (1332-1407), dedicou, directa ou indirectamente, aos galegos no proxecto historiográfico levado a cabo por este. Así, no caso de López de Ayala –a diferenza da explícita aversión a Galiza que mostra Pérez de Guzmán– as referencias galegas mostran un cariz moito máis sutil dentro dunha disimulada parcialidade (véxase Valdaliso Casanova 2011) con que, polo xeral, o autor castelán pretende revestir os feitos.

Non resultando expreso, pois, o tratamento dos personaxes galegos e dos propios habitantes do reino dá boa conta das afinidades trastamaristas que o diplomático e chanceler de Xoán I de Castela mostra por uns ou outros actores, dependendo do papel xogado por estes durante a guerra entre Pedro I e Henrique de Trastámara. Deste modo, aíns ao bando trastamarista como Peres de Andrade serán cualificados de “muy buen caballero é muy poderoso (1753: 249), mentres que López de Ayala evita calquera tipo de louvor ou recoñecemento para Fernando de Castro, o principal valedor da causa de Pedro I no reino de Galiza.

Resulta evidente que, por outra parte, a tendencia política imperante en Galiza –maioritariamente antitrastamarista– non pasou inadvertida ao chanceler, quen se fai eco de diferentes sucesos acontecidos en terras galegas sen agochar a oposición desta ante Henrique de Trastámara e o seu fillo, Xoán I. Así, é na *Crónica de Don Enrique Segundo* onde López de Ayala lembra as simpatías e o apoio político-social do que gozaba en Galiza o rei Fernando de Portugal: “el Rey Don Fernando de portugal entrára por Galicia, é se le diera la Coruña, é que toda la tierra de Galicia le queria obedescer” (1877: 3).

Tampouco descoida López de Ayala o indispensábel apoio que Xoán de Gante, duque de Lancaster, suscitou entre gran parte da nobreza galega ao abrazar a causa do pretendente inglés –xenro de Pedro I– como última esperanza antes de render vasalaxe a Xoán I no trono castelán (1877: 110):

En en tanto que estas cartas envió el Duque de Alencastro al Maestre Davis é esperaba respuesta, anduvo por Galicia, é diósele la cibdad de Santiago: é algunos Caballeros é Escuderos de la tierra se vinieron para el dicho Duque de Alencastre.

Volverá a aparecer Galiza na *Crónica de Don Juan Primero*, esta vez si, como sinalada excepción da autoridade monárquica castelá, cando López de Ayala, ao lembrar as cortes celebradas en 1390 na vila de Guadalaxara, se refira aos abusos que a nova nobreza trastamarista acometía en Galiza, subliñando a transgresión dos mandatos reais: “el Rey ordenó, que non oviese en la tal Iglesia mas de una yantar; empero non se guarda en Galicia”<sup>162</sup>. Unha das referencias máis explícitas que na obra cronística de López de Ayala atopamos sobre Galiza e os galegos está na *Crónica del rey Don Pedro*, cando ao “consejo que el Rey Don Pedro ovo en Monterrey” se pon, en boca dos privados do monarca, a recomendación de non confiar na axuda dos nobres galegos así como na doutras cidades que, *a priori*, sostiñan o seu apoio sobre o rei castelán (1779: 416):

Tovieron el contrario diciendo, que non era razon que el Rey se pusiese en poder de los que asi le avian echado del Regno, ca tan poco debía fiar en los de Galicia, como en los de las cibdades que agora estaban por él.

Se ben non se pode esquecer que os Trastámara tamén atoparon unha axuda –exigua si, mais finalmente valiosa– nunha cativa parte da nobreza galega, sendo Fernán Peres de Andrade o seu representante máis paradigmático, o certo é que Galiza, quer pola súa vocación atlantista –afinidade con Portugal e Inglaterra–, quer pola suma desta xunto a outros factores conxunturais<sup>163</sup>, se erixiu como a fronte máis activa e resistente contra o proxecto político trastamarista. Ao igual que Pérez de Guzmán e outros prehumanistas casteláns ligados á monarquía castelá, esta foi unha realidade que non puido escapar á douta visión de López de Ayala, de modo que o xuízo deste, e a forma en que trata a uns e outros, delata non só as súas propias tendencias político-ideolóxicas senón as de todo o estamento dirixente castelán. A este respecto, cómpre lembrar, tal como sinala Valdaliso Casanova, que “las crónicas ayalinas fueron instrumentos políticos; armas propagandísticas de largo alcance, diseñadas para difundir un programa legitimador pensado y estructurado” (2011: 210). Non pode, xa que logo, sorprender que a visión de Galiza e dos seus habitantes non sexa especialmente positiva, e, en certo modo, estea revestida dun certo ton de desconfianza e xenreira, máis explícita no caso do seu sobriño, Pérez de Guzmán.

En realidade, este tipo de consideracións, así como as circunstancias que as envolven e orixinan, apenas se afastan das descricións que, como xa vimos, se fixeron comúns na cronística e na historiografía áulica durante o reinado dos Reis

---

<sup>162</sup> “Otro si se querellaron algunos Perlados de Galicia, é dixeron que habia algunas Iglesias en sus Obispados de que era patronos Caballeros que venian de los fundadores que tales Iglesias ficieron, é que de costumbre de luengo tiempo acá comian los dichos patronos en las dichas Iglesias una vez en el año; é agora acaesce que un Caballero patron natural de aquella Iglesia tiene cinco ó seis fijos, é cada uno sobre sí quiere tomar aquella yantar. E el Rey ordenó, que non oviese en la tal Iglesia mas de una yantar; empero non se guarda en Galicia” (López de Ayala 1877: 141).

<sup>163</sup> Referímonos ás relacións persoais e familiares entre os diferentes actores da contenda bélica.



Católicos. Marcados por guerras de sucesión, en realidade ambos discursos propagandísticos posúen grandes concomitancias, sendo a característica máis salientábel a problemática da lexitimación no acceso ao trono, tanto de Henrique II –quen logra o trono a través do asasinato do rei Pedro I (1369)–, como o de Isabel –mediante o descrédito e a derrota da súa sobriña, a princesa Xoana. Así, a imaxe “falsa” e “rebelde” de Galiza e dos seus habitantes –especialmente das súas elites– proxectada na propaganda oficial tanto na cronística protrastamarista como propiamente isabelina entra en relación co papel de Galiza, concretamente do seu estamento nobiliario, en cada un destes momentos convulsos.

A pesar da distancia temporal existente entre ambas guerras sucesorias – a de 1366-1369 e a de 1475-1479–, non cabe dúbida de que, dun punto de vista político, o reino de Galiza representaba, a ollos dos diferentes monarcas casteláns, un territorio afastado cuxo dominio efectivo repousaba, principalmente, en mans da nobreza local. Isto motivaría que os reis casteláns procurasen lexitimar as súas accións bélicas e políticas en Galiza, recorrendo, as máis das veces, á atribución dunha natureza vil, cruel e maliciosa *per natura* sobre o estamento nobiliario galego, sen evitar que esta caracterización recaese, ás veces, sobre o conxunto dos habitantes de Galiza, desde as capas máis privilexiadas até as máis humildes.

Alleo ao convulso período bélico entre Pedro I e Henrique II, aínda cabería inferir esta desconfianza e deslealdade a un momento previo, a teor da apreciación incluída na *Crónica de Alfonso XI*, onde o seu anónimo autor –Fernán Sánchez de Valladolid, segundo algúns investigadores–, xa acusa de cobizosos aos nobres galegos, natureza que o redactor –próximo aos círculos de poder do monarca castelán– liga a súa condición de “omes de montañas” (Anónimo 1787: 220):

et desde el Rey, ovo comido, este Don Pero Fernandez fabló con él et dixole, que seyendo él en Galicia, le llegará una carta del Rey, en que le enviára decir de como él iba acorrer el castiello de Gibraltar, et que le mandaba que fuese con él fasta quinze dias, et que este plazo era muy pequeño para venir él desde Galicia fasta Sevilla, et traer todos sus vasallos en tan poco tiempo; quanto mas que él non avia tomado dineros ningunos del libramiento que el Rey le feciera, nin los podiera dar á sus vasallos, nin oviera tiempo para lo poder facer. Et como los de Galicia eran omes de montañas que avian muy grave de los sacar de la tierra, á menos de les dar algo, et que si él esperára á los traer consigo, desde que ellos ovieran rescebidos los dineros quel Rey le daba de libramiento, que fuera tan tardiosa la su venida, que non compliera al su servicio del Rey.

Se ben que esta caracterización dos nobres como “omes” cobizosos “que avian muy grave de los sacar de la tierra, á menos de les dar algo” non semella *a priori* remitirnos a un atributo estereotípico relativo á rebeldía e a falsidade,

cómpre lembrar que, dentro da mentalidade cabaleiresca da época, esta non deixa de caracterizar aos nobres galegos como vasalos que, descoidando as súas obrigas de *auxilium* rexio, son movidos polo interese económico, non pola fidelidade ao rei, e, xa que logo, indignos da confianza do monarca, cando non traidores. Como sinala Brewer (2001: 30), este tipo de atribucións e acusacións, embora tendan a ser radicalizadas durante momentos de conflito intergrupalo, o certo é que resultan habituais no retrato etnocéntrico sobre o Outro, de modo que, mentres os membros do endogrupo se caracterizan a si mesmos como pacíficos, leais, dignos de confianza e defensores dos valores morais, os membros do exogrupo son acusados de excluínates, “cerrados” e potencialmente traidores. En realidade, este tipo de descrições simplistas en que o Outro é caracterizado como a “antithesis of all good moral virtues” (Glock et al. 1975: 83) resultan universais e a súa presenza rexístrase ao longo de todos os tempos e culturas. Así, atributos como a falsidade ou a aleivosía xa se atopan, por exemplo nas descrições romanas sobre os exipcios (Tracy 2014: 6), os gregos (Isaac 2004: 497) ou os celtas (Gruen 2012: 142), entre outros pobos que mostraron unha especial rivalidade con Roma. Dun xeito análogo, na Europa medieval son comúns as descrições do Outro baixo termos de aleivosía ou perfidia, tal e como lembra Kumar (2003: 85) sobre a demonizada imaxe que na Inglaterra medieval se tiña dos seus veciños célticos, considerándoos deshonestos e aleivosos. Produto de conflitos bélicos e procesos de colonización, como recorda Trigger, a demonización do rival áchase con clareza na *Historiae Canadensis* (1664) de François Du Creux, onde as poboacións autóctonas de Norteamérica eran estereotipadas baixo termos especialmente pexorativos como “idolatrours, credulous, immoral [...], indolent, improvident, warlike, arrogant, given to slandering each other, and treacherous” (1986: 24), se ben esta imaxe non se viu exenta de numerosas contradicións.

No caso ibérico, a acusación de malicia e falsidade, decote lanzada sobre a colectividade galega na literatura áurea española, garda grandes similitudes coa aleivosía e a maldade que boa parte dos testemuños estranxeiros dedicaron a España, tal como lembraba o autor do *El Búho Gallego* (ca. 1620) ao considerala “aborrecida” e “odiada”<sup>164</sup> no mundo (*ap.* Pardo de Guevara Valdés 1997: 354). Xuízo que tamén expresarían autores extrapeninsulares como Konrad von Bemelberg, cualificando aos españois ou casteláns como mentireiros<sup>165</sup>,

---

<sup>164</sup> Este xuízo é compartido por Francesco Vendramin, quen se fai eco deste odio, pois a “nación española” é de “carácter altivo y soberbio, pero es vil, y no se preocupa de ser odiada, con tal de que sea temida” (García Mercadal 1999: II, 643).

<sup>165</sup> “La séptima, suélenle preciar que en decir mentiras (que llaman por modestia donaires ninguna nación les haga ventaka, y es este vicio tan ordinario, que quien quisiese ser tenido por hijodalgo, fuerza le es de ser más que medianamente instruido en esa preciada ciencia” (García Mercadal 1999: II, 656).

Francesco Vendramin (1595) referíndose á “repugnancia” dos portugueses contra os casteláns<sup>166</sup>, a causa da súa “dominación” político-bélica, ou Bartolome Joly ao incidir nas desavinzas políticas entre a monarquía francesa e os Habsburgo casteláns, aos que acusaba de seren crueis e violentos espoliadores de pobos (*ap. Aoiz 2002: 225*):

El cuerpo de la monarquía es grande y, por tanto, de larga duración, manteniéndolo Dios; pero, en fin, ocurrirá que tantas usurpaciones manifiestas, como Nápoles, Milán, Navarra, Portugal y todas las Indias en general, expoliación de viudas y huérfanos, soborno de súbditos, naturales contras sus reyes, de los hijos contra sus padres y patria, de consecuencia guerras injustas, crueldades, insultos, ruinas, violencias, latrocinios y otras injurias suscitadas por las prácticas de España, maquiavélicas, condenadas por la ley de Dios y de los hombres, todo eso tendrá un día su retribución y su pago: *vae qui spoliat quia spoliabitur; regna transferuntur de gente in gentem propter iniustitiam* (hay de aquel que expolia porque será expoliado, los reinos se transfieren de unos a otros por las injusticias).

Con todo, se ben a acusación dunha natureza vil e aleivosa entre grupos tende a avivarse durante períodos de confrontación, existen outros contextos sociais onde o xurdimento destes atributos estereotípicos non precisaron dun clima bélico ou de rivalidade política propiamente (Brewer 2001: 30). Así, o propio contacto entre grupos humanos de diferente etnia, relixión ou lingua, –especialmente cando este vén determinado pola asimetría de poder entre grupos dominantes e minorías– pode chegar a crear suspicacias entre ambos, exacerbando o favoritismo endogrupal e o desenvolvemento de actitudes tales como o etnocentrismo e propiciando, deste xeito, que o exogrupo sexa caracterizado baixo termos de malicia, falsidade e aleivosía. A este respecto, Doob (2015: 284) lembra como a imaxe social e mediática de certas minorías étnicas na sociedade estadounidense no deixa de conter atributos estereotípicos negativos como a falsidade ou a vileza, tal e como se observa no retrato dos inmigrantes suramericanos –denominados habitualmente como “hispanos”– ou asiáticos (véxase tenBroek, Barnhart & Matson 1968), entre outros. Similares acusacións tamén se observan secularmente na sociedade europea sobre minorías como os xudeus (Goldberg 1979: 101) e os ciganos, sendo aínda común esta consideración sobre os inmigrantes musulmáns en numerosos países occidentais.

No caso galego, se con certeza durante o século XV a aleivosía e a falsidade atribuídas aos moradores de Galiza na literatura castelá semellan estar ligadas a momentos determinados por tensións político-bélicas (véxase a guerra entre

---

<sup>166</sup> “El reino entero de Portugal debe ser comprendido en el número de los descontentos, a causa de la enemistad particular que ha reinado siempre entre los portugueses y los castellanos y de los malos tratos que los primeros sufren de los segundos, por cuya dominación experimentan una repugnancia invencible” (*ap. García Mercadal 1999: II, 643*).

Pedro I e Henrique II ou o ascenso ao poder dos Reis Católicos), a presenza desta acusación previa a estes acontecementos, concretamente durante o reinado de Afonso XI de Castela (1311-1350) revela, en certo modo, a existencia latente dunha consideración negativa sobre os galegos. Neste sentido, non se pode esquecer que a mediados do século XIV a galega non deixaba de ser unha minoría étnica que, no concerto da monarquía castelá, non se atopaba nin asimilada étnica ou lingüisticamente nin dominada dun punto de vista político. Deste xeito, se desde o século XV a demonización dos galegos aparece, maiormente, vinculada á resistencia político-bélica, a medida que avance a Idade Moderna, e como consecuencia, en especial, dos cambios que experimenten as relacións intergrupais entre galegos e casteláns, serán aqueles atributos psicolóxicos como a crueldade, a violencia e a falsidade os que resulten máis mitigados até mesmo desapareceren do estereotipo asociado á colectividade galega na sociedade centro-sur peninsular.

Tras estas mudanzas estereotípicas atópase un novo marco de relación, pois, ao longo do século XVI, Galiza pasará de ser unha afastada e exótica nación “indómita”, auténtica *terra incognita* onde a influencia da monarquía castelá era aínda reducida, para ser, principalmente, a patria dunha masa inxente de inmigrantes dedicados, ás máis das veces, ao traballo doméstico así como a tarefas de escasa consideración social (mesoneiros, amas de cría, augadeiros etc.). Así, aqueles atributos estereotípicos como a malicia, a falsidade ou a aleivosía que aínda na altura ían asociadas á idea de Galiza, sufrirán un proceso de modulación e adaptación ás novas circunstancias e condicionantes sociais. A través da súa masiva chegada a Castela, o “gallego” convértese nun inmigrante errante ao que –inicialmente– se acusa de roubar, un servente doméstico “vil” e “bellaco” apenas digno de confianza. Este é precisamente o retrato humano que reflicten as obras creadas a finais do século XVI, tales como o *Diálogo intitulado del Capón*, e xa imperante na literatura española áurea da man das súas plumas máis sobranceiras até conformar a tópica imaxe do criado desleal e lingoreteiro, así como da súa traizón –o couce galego (“coz gallega”)–, recurso, este último de gran lonxevidade.

Tras este momento de tensión migratoria –onde o grupo receptor tende a desenvolver actitudes xenófobas de maior intensidade–, a normalización da presenza galega en Castela, e concretamente en Madrid, debeu resultar crucial á hora de orixinar un cambio de paradigma estereotípico, de modo que a figura do “gallego” e a “gallega” comece a desprenderse paseniñamente de gran parte dese carácter deshonorado, falso e aleivoso, dando paso a unha nova imaxe, a dun ser

submiso, “cuitado<sup>167</sup>” e servizal; en definitiva, un traballador sufrido, sobrio e fiel ao seu superior, tal e como sinalaba Segovia y Corrales en 1895 (véxase Alonso Montero 1974: 36). Un retrato igualmente compartido por Alexandre Dumas, quen non deixaba de contrastar o espírito servizal dos galegos co dos casteláns (*ap.* Alonso Montero 1974: 56):

No sabríamos decir si a este cambio de alimentación o a la diferencia de clima deben atribuirse las diferencias que hay entre ambos: el gallego es bueno, hospitalario y servicial para los suyos, como para el extranjero; el castellano es querellador, despreciador, inhospitalario y orgulloso; no puede soportar a los franceses ni aun a los españoles de otras provincias.

Precisamente, esta consideración dun pobo honrado, xa sinalada por Caramés Martínez (1993: 126), comezará a gañar intensidade ao longo dos séculos XVII e XVIII, deixando constancia en abondosos testemuños escritos, tanto de dentro como de fóra do ámbito ibérico. Así, serán numerosos os escritores que se fixen na honradez como un dos principais valores e trazos estereotípicos da colectividade galega, de xeito que para o anónimo autor do *Estado Político, Histórico y Moral del Reino de España* (1795) os galegos eran laboriosos, sobrios e fieis, destacando que este é o “mismo [carácter] que el de los protugueses de las provincias del norte, con los cuales [os galegos] se las entienden mucho mejor que con los españoles” (*ap.* García Mercadal 1999: V, 48). Percepción esta, que discorre paralela á que, en 1809, expresaba Alexandre Laborde: os galegos “son los mejores y más fieles sirvientes de todo el mundo, valientes soldados y amantes de su religión y de su rey” (*ap.* Alonso Montero 1974: 345-346). Avanzado o século XIX, este tipo de descrições resultarán cada vez máis frecuentes até conformar un dos atributos máis caracterizadores do estereotipo galego decimonónico, feito xa rexistrado por Martínez Villergas en *El Domine Lucas* (1-1-1845, 10: 76):

No es mi ánimo ofender a los hijos de Galicia; antes por el contrario, su carácter bellissimo y servicial, su corazón leal y fiel a prueba de bomba y sus formidables costillas á prueba de cuba [...]. Cosas buenas que se dicen de los gallegos: estas equivalen á la mitad de los obras de misericordia que ascienden a siete, á saber: fieles, porque raro es el gallego que espera á hacer fortuna por malos medios, y es tal la reputacion que gozan en esta parte, que en Madrid, donde un ministro cuando quiere visitar a un amigo necesita llamar y decir quién es, y manifestar lo que quiere al criado que si no está bien seguro de la bondad del que llama no le abre la puerta; en este mismo pueblo, repito, los aguadores [gallegos] entran en las casas a todas horas del día y de la noche aunque haya mugeres solas [...]. Se dice en cuarto lugar que son trabajadores, y en quinto que son honrados. Estas dos cualidade pueden confundirse en una, porque para mí un hombre honrado debe ser trabajador,

---

<sup>167</sup> Precisamente, tal e como apunta Herrero García, ese é o termo escollido por Baltasar Gracián en *El Criticón* (1651) á hora de sintetizar a idea do “gallego”, sinalando que “al ver un cuitado se acierta un gallego” (1966 [1928]: 217).

y no concibo un hombre trabajador que no sea honrado.

A este respecto, en 1848 preguntábase Mariano Cubí: “¿No es el labriego gallego robusto, trabajador, sagaz, honrado?” (ap. Alonso Montero 1974: 175). A mediados do século XIX a mesma idea sería sinalada polo xornalista, xeógrafo e escritor andaluz Francisco Paula de Mellado na súa obra odepórica *Recuerdos de un viaje por España*, sinalando nela que “los gallegos son laboriosos, constantes, honrados y valientes a toda prueba” (ap. Alonso Montero 1974: 45). Aínda outros autores como “Abenamar” –Santos López-Pelegrín– habían referirse aos augadeiros galegos e asturianos como “honrados”<sup>168</sup> e ao tipo de home coruñés como “honrado, aplicado, honesto y virtuoso, caracteres que distinguen por lo general a todos los gallegos” (1843: 44).

Desde o mundo extrapeninsular, tamén Davillier (1862) recalcou a honradez dos galegos e aludiu ao feito de que, “a pesar de su honradez proverbial y de otras muchas cualidades, los gallegos han sido siempre objeto de burla para los demás españoles” (ap. Alonso Montero 1974: 91). No mesmo insistiría Fermín Caballero y Morgáez ao sinalar como acreditadas “en todas partes” a súa “laboriosidad” e “honradez” (1863: 200). Facéndose eco precisamente sobre este carácter, Gardner Wilkinson lembraba no seu *Modern Egypt and Thebes: Being a Description of Egypt* como, da mesma maneira que os nubios eran apreciados en Exipto pola súa fidelidade, os galegos gozaban de boa fama en Lisboa, gardando decote os fogares daquelas familias máis acomodadas<sup>169</sup>.

Xa a comezos do século XIX a imaxe de maliciosos, falsos e desleais resulta practicamente desterrada da literatura até o punto de este atributo estereotípico resultar invertido, sendo caracterizados a través de trazos burlescos que aluden á covardía e a unha excesiva inocencia, cando non unha esperpéntica ineptitude. Deste xeito, o galego será aludido en ocasións baixo denominacións minusvalorativas como “honradote gallego”, sendo cualificados de homes “tan humildes que pecan de cuitados” (ap. Alonso Montero 1974: 149). Esta última será precisamente a imaxe dos galegos que se transmita na tradición oral castelá e/ou centro-sur peninsular ao longo do folclore narrativo decimonónico, tal e como o recolle o anónimo autor da *Pepitoria, mescolanza, ó recoleccion de cuentos anécdotas* (1865: 501-503):

Caminito de Castilla,  
En una tarde de agosto,  
Iban trescientos gallegos  
De su país en retorno.

---

<sup>168</sup> “Son sin embargo honrados y esto debe decirse en honor de tan miserable oficio, y que si Asturias y Galicia no existieran, no habría aguadores” (1843: 143).

<sup>169</sup> Cfr. “the Nubians were very generally employed in places of trust, about the houses of the rich, like the Gallegos in Lisbon” (1843: II, 305).

Contentos mas que unas pascuas,  
Retozones mas que monos,  
Con gaitas y tamboriles  
Cantando, que era un asombro.  
Mas quiso el diablo que al fin  
Por el monte de Torozos,  
Saliendo de la espesura,  
—¡Alto!—con acento bronco  
Gritó, apareciendo un hombre,  
Y luego otro, otro y otro.  
Trabuco en mano los cuatro,  
Se preparan al espolio.  
—¡La bolsa!—esclama uno de ellos.  
—¡La bolsa! voto al demonio  
O no escapa de este monte  
Con la vida ni uno solo.—  
Como piara de corderos  
A vista de cuatro lobos,  
La crecida caravana  
Se dejó arrebatarse todo,  
Sin que quedara á ninguno  
Ni el ochavo mas roñoso.  
Siguió triste su camino,  
Turbios de llorar los ojos,  
Aquel peloton informe  
De viejos, chicos y mozos;  
Y á media noche llegaron  
A un lugar que estaba próximo,  
Llenando de alarma y susto  
A sus habitantes todos,  
Que se creyeron ya víctimas  
De una invasión de facciosos.  
Unos gritan:—¡A las armas!  
Y—¡Ladrones!—¡fuego!—otros;  
Y á la plaza el pueblo entero  
Se dirige temeroso.  
—Vecinos, dice el alcalde,  
Al momento ármense todos,  
Que la facción de los Hierros  
Viene avanzando á nosotros.  
Debe ser muy numerosa,  
Pues ha perpetrado un robo  
En estos trescientos hombres  
En menos que canta un pollo.—  
Los nacionales desmayan  
Al escuchar tal exordio,  
Pues contra facción tan grande  
No tiene el lugar apoyo.  
—Busquemos mas gente, dicen;  
Pidamos fuera socorro...  
—Esperad, dice el alcalde:  
Y dando un vistazo en torno;  
¿Sobre cuantos regimientos  
vendrán á ser entre, todos,  
Preguntó al primer gallego,  
Los que hicieron el espolio?

—Cuatru, señor;—le contesta.  
—¿Regimientos?—No sé cómo  
Se llamaban.—¿Escuadrones?  
—Eran hombres.—Lo supongo:  
Pero ¿sobre cuántos eran?  
Pus cuatru.—¡Voto al demonio!  
¿Y cuatro hombres han robado  
A trescientos de vosotros?  
—Sí señor, dijo el gallego,  
Porque como íbamos solus...

A mesma idea –moi popular na altura–, tamén sería recollida por Manuel del Palacio e Luis Rivera no seu *Museo cómico ó Tesoro de los chistes*, onde os galegos pasan por ser uns coitados inmigrantes asaltados por ladróns (1863: 554-555):

Caminaban tres segadores gallegos hácia su tierra, cuando vieron á bastante distancia una cuadrilla de ladrones que venian por el mismo camino.  
No sabiendo qué hacerse, determinaron subirse cada uno á un árbol para dejarlos pasar sin ser vistos; pero quiso su mala ventura que en el mismo que eligieron los segadores acamparon los ladrones.  
Nuestros pobres gallegos se hallaban temblando al pensar si serian descubiertos, cuando vieron que los ladrones echaban en la manta de uno, al parecer jefe, gran cantidad de dinero é inmensas alhajas, que empezaron á repartirse.  
Esto escitó la sórdida codicia de uno de los gallegos, que al ver tanta riqueza, exclamó entusiasmado:  
—Oh! si yo tuviera tantu oru!....  
Los ladrones le oyeron, miraron á todas partes, y divisaron al pájaro en su nido: luciéronle bajar, y al punto le degollaron.  
Al observar la sangre que salia de la herida, dijo uno de los bandidos:  
—¡Qué negra es la sangre gallega!  
—Non es negra, señore ladrón, es que mi compañeru ha comido muchas moras.  
—¡Hola! ¿estás tú ahí? dijo el jefe mirando al otro árbol; pues abajo, animal.  
Se bajó el gallego. Al punto sufrió la suerte del primero.  
—¿Quién le mandó hablar habiendo visto lo que le pasó á su compañero? dijo entonces el jefe.  
—Por esu me estoy yo aquí muy callanditu, dijo el tercero.  
—¿También tú? pues baja, y te lo diremos.  
Tuvo igual fin que sus paisanos.

Desprovista de toda astucia e violencia, como poñería por exemplo o célebre conto dos seitureiros galegos asaltados no camiño, o uso e vixencia do “gallego” como figura parodiada e ridiculizada conservaría a súa viveza até o século XXI, a xulgar polas narracións tradicionais que, como o conto “Los gallegos tontos y los ladrones”, proliferaron con especial feracidade por toda o territorio peninsular (ap. Rubio Marcos et al. 2002: 192-193):

Eran tres gallegos... Bueno, no lo sé, yo digo gallegos porque allí, en mi pueblo, había uno, y le tomaban el pelo. Pero bueno, iban por un



bosque y, ¡demonio! Era en aquellos tiempos [en] que los ladrones llevaban todo en monedas y en sacos. ¡Ay, madre de Dios! Vieron a lo lejos que vienen tres bandidos con unos sacos.

Dice:

-¿Qué hacemos?

Y se subieron a una encina, en un árbol grande. Y allí escondiditos estaban.

Dice:

-Que no nos vean.

Y da la mala casualidad que los ladrones se pararon en el mismo árbol. Extendieron una manta allí y tiraron todos los sacos allí, pues para hacer el reparto de las monedas. Y un gallego no se pudo contener, y dijo:

-¡Huy, si yo tuviera tanto oro!

[Y dice uno de los ladrones]:

-Cagüen la pena morena! Pero, ¿no has oído tú [algo] por ahí?

Dice:

-Sí, me ha parecido la voz de un hombre ¡Mira dónde demonios está!

Le echaron abajo y le cortaron el cuello.

Y dice uno:

-¡Jo, qué negra es la sangre gallega!

Y dice otro [de los gallegos]:

-¡No, no es negra, señor ladrón, no es negra, es que mi compañero había comido muchas moras!

Y dice:

-¡Otra vez que habla uno por ahí! Mira a ver dónde está -dice-. ¡Esta gente es tonta! ¿Quién les mandaba hablar?

Y dice el tercero:

-¡Por eso yo me estoy calladito en este escondrijo!

### 3.1.9. Apostasía, heterodoxia e inmoralidade sexual

Estreitamente vinculado a outros aspectos relativos á inmoralidade e o baixo status social atribuídos aos habitantes de Galiza, con certeza a heterodoxia e/ou o “desinterés por los asuntos religiosos” (Teijeiro Fuentes 1996: 230) constituíu uns dos trazos máis complexos e prolíficos dos que conformaron o estereotipo antigalego moderno na sociedade e literatura españolas, nomeadamente durante o período áureo.

Así, as acusacións de apostasía, e moi especialmente a de heterodoxia e lascivia, amósanse coherentes –e derivadas, en ocasións– a respecto doutras dimensións pexorativas que determinaron a figura do “gallego” no imaxinario español moderno, tales como o salvaxismo, a ignorancia e a cobiza –entre outras–, facendo do habitante de Galiza un “infel”, “bárbaro” e “supersticioso” (Saavedra 2010: 287).

Tal e como sinala Caramés, estes aspectos relixioso-culturais gozaron dunha certa popularidade na sociedade española da Idade Moderna a xulgar pola súa presenza en numerosas paremias de temática galega, así como na produción literaria de diversos e destacados escritores españois da época. Entre eles achamos a Lope de Vega, quen en *El Abanillo* (ca. 1615) xa satirizaba as

pretendidas “costumbres bárbaras e irreverentes del vulgo en Galicia” (Teijeiro Fuentes 1996: 231), ao que cualificaba –a través das palabras do personaxe de Fabio– de “gente non sancta”, non sen exceptuar primeiro á aristocracia galega, da que o poeta e dramaturgo madrileño recibía mecenado (*ap.* Teijeiro Fuentes 1996: 235):

Fab. Gallegos, gente non sancta;  
esto el vulgo, que los nobles  
es de lo mejor de España.

Co mesmo ánimo hilarante móstranse, na segunda metade do século XVII, as palabras do “célebre tolo”, Amaro Rodríguez, nos seus *Sermones* (1869) ao ridiculizar a espiritualidade dos galegos a través da relación do apóstolo Santiago con Galiza, non sen obviar alusións xocosas aos “nabos” galegos, como tamén deshumanizadoras á hora de se referir a “los pajarracos de los gallegos” ou “los animales de los gallegos” (1869: 15-16):

[...] Yo quisiera saber qué tiene el Sr. Santiago, mi patron, con los gallegos, que le llaman Santiago de Galicia, siendo cierto que el Santo no es de Galicia. Es verdad que les predicó; pero le sucedió al Santo con los gallegos lo que á aquellas cigüeñas con las campanas de aquel campanario. La campana toca á Maitines ¿Y la cigüeña vá á maitines? No, señor; se acuesta á dormir. Toca la campana á vísperas ¿y la cigüeña vá? No por cierto; que se vá á pasear. Toca á Misa ¿y la cigüeña la oye? Tampoco; que se vá á buscar culebras y lagartos para comer. Con que aun que más toque la campana, la cigüeña jamás hace caso de nada, y así nada sabe. Pues lo mismo sucedió á aquella campana de oro de mi Santo patrono con los pajarracos de los gallegos. El Santo no hacía mas que predicar, y los gallegos jugar: el Santo enseñarles, y los gallegos hechos unos bausanos: el Santo dar voces, y los gallegos coger nabos: y así lo que por un oido les entraba por otro les salía, y no aprendían á alabar á Dios como lo hacia mi Padre y Patron Santiago. *Amamini tui me laudate finibus terrae Dei.*

Ahora conozco por qué está en Galicia descubierto el S. Smo. todo el año; porque como aquellos animales de los gallegos no entendían lo que el Santo les predicaba, han menester tener á Dios siempre á la vista patente para conocerle y entenderle.

Diferentemente da ausencia que o tema presenta na paremioloxía peninsular cincocentista, é no século XVII –coincidindo co cambio de paradigma estereotípico e a consolidación da imaxe do “gallego” como inmigrante–, cando a carencia de espírito relixioso emerxa, quizais como consecuencia da intensificación da galaicofobia entre o vulgo castelán e/ou do centro-sur peninsular. Así o advirte Teijeiro ao analizar as diferentes paremias satíricas que atribuían ao pobo galego unha natureza xocosamente inmoral. Nelas, o “gallego” convértese en obxecto de burla, quer como un apóstata desafecto á celebración eucarística, cando non un individuo de mesquiño comportamento que chega a renegar “de su fe cristiana a cambio de algún provecho económico” (Teijeiro

Fuentes 1998: 231), e mesmo da súa familia, tal e como se colixe de diversas paremias recompiladas por Gonzalo Korreas no seu *Vokabulario de Refranes* (ca. 1627: 420):

- Gallego, fuiste oi a misa?
- Si, si a Dios plugo, i seia loado.
- Viste a Dios?
- No mire entanto.
  
- Gallego, kies ir a misa?
- No teño zapatos.
- Kies ir a la taverna?
- Aki teño kuarto kuartos.
  
- Gallego, buelveto moro, i darte é dos Rreales.
- No keiro.
- Darte é dos i medio.
- Ora dad aká, fillos e muller i todo.

Esta última, sen dúbida recolle, como xa viron moitos autores, un dos aspectos máis salientábeis destas paremias; a referencia semítica que pretendía equiparar aos galegos –considerados a todos os efectos na sociedade española do barroco como “cristianos viejos”– coas poboacións musulmás e ex-musulmás, denominados “mouros” e “mouriscos” respectivamente. Así se observa, entre outros, xa a finais do século XVI, cando a palabra *gallego* adquira un ton insultante na sociedade castelá, tal e como expoñía Francisco Narváez de Velilla en *Diálogo intitulado el Capón* (1597) ao aludir á preferencia do epíteto *moro* perante o de *capón* ou *gallego* (1993: 123):

- Cap. [...] Con esto íbase. El pregonero, cuando vio que no volvía, llamóle á voces diçiendo: «¡Señor moro, señor moro, tómelo vuestra merced!». Un hombre que estaba junto dixo: «No le llaméis moro, en hora mala, que es embajador». Entonces respondió el pregonero, que no se me olvidará en mi vida: «No le llameis vos capón ni gallego, que de que le digáis moro no se enojará». Pero ¿qué me manda vuestra paternidad en que le sirva?, que le ocupo mucho.

Nunha sociedade determinada, en gran medida, pola intolerancia relixiosa como era a Castela postridentina, esta preferencia grupal presentábase especialmente gravosa, por canto xudeus e musulmáns conformaban as minorías étnico-relixiosas máis denigradas e perseguidas do momento. Deste xeito, a preferencia dunha condición xudaica ou islámica, en detrimento da nacionalidade galega, buscaba exemplificar unha aversión étnica, se callar, xa difundida socialmente, mais que en calquera caso sería continuada por numerosos literatos españois. Tal sería o caso de Antonio Mira de Amescua, quen na comedia *El mártir de Madrid* (1619) poñía en boca do personaxe de Trigueros

esta ocultación e/ou negación identitaria en que incorrían algúns galegos, sendo, en calquera caso, vernizada finalmente baixo un cariz alcohólico máis que de propia devoción cristiá (Mira de Amescua 2014):

¿Hay más terrible apurar?  
Pues, ¿qué quieren apostar?  
¿Que he de renegar de veras?  
Llamaron gallego a un loco  
en Madrid y él dijo luego:  
“Antes moro que gallego”,  
y dicen que dijo poco;  
pero el que es gallego fino  
dirá con justo decoro:  
“Antes gallego que moro”,  
no por Dios, mas por el vino.

Segundo Caramés Martínez (1993: 58), sería precisamente a tentativa por “disimula-la súa orixe galega” e “esa negación da propia patria” o que fundamentaría a comparativa cos mouriscos, pois a propia ocultación da súa orixe e condición –altamente estigmatizadas na sociedade peninsular– representaba unha das súas características máis evidentes. A este respecto tampouco se pode esquecer o feito de os “mouriscos” compartiren cos galegos o desprezo a que estes se vían expostos en Castela, así como en gran parte da xeografía peninsular, onde se minusvaloraba as súas capacidades en tanto que colectivos economicamente precarios. Así, Salas Barbadillo a xulgar pola consideración que este pon ao personaxe de Elena en *La hija de Celestina*, mantendo que entre os galegose os “moriscos la diferencia no es considerable” (Salas Barbadillo 1612: 29).

No entanto, segundo Teijeiro Fuentes esta comparación –cristalizada no refrán “antes moro que gallego”– finalmente “venía a poner de manifesto el talante poco religioso y descreído de los gallegos” (1996: 234). De acordo con Chacón Calvar, tamén Castillo Solórzano incidiría igualmente na suposta herexía galaica na comedia *La niña de los embustes, Teresa de Manzanares* (1632) ao describir ao avó da protagonista como un dos “asomados al reino” que “ni son de Dios ni del diablo”:

tuvo su patria en Galicia, en la villa de Cacabelos. Su padre se llamó Payo de Morrazos y su madre Dominga Morriño. Mi abuelo no era bien tinto en gallego, sino de los asomados al reino, quiero decir, de los ratiños, que ni son de Dios ni del diablo; que como en los vizcos está dudoso el saber á que parte miran, así él, ni bien era cristiano ni dejaba de serlo; tan bárbaros hombres se hallan tal vez en aquella tierra (1906 [1632]: 9).

Se ben para Chacón Calvar (2015) esta identificación de “asomado al reino” debe interpretarse como unha referencia aos “xudeus expulsos e os conversos que, fuxidos primeiro de Castela a Portugal [...] retornan as terras fronteirizas de

Galicia”, consideramos máis acertada a análise de Herrero ao identificar a estes “asomados” cos moradores das comarcas próximas a Galiza, non só xeograficamente, senón tamén dunha perspectiva cultural e lingüística, un territorio que para Herrero “en el siglo XVII era gallego” e fora arredado de Galiza durante a «división burocrática moderna de las provincias de España» (1966 [1928]: 218-219).

A pesar de que Herrero García, ao igual que Castillo Solórzano, situaron erroneamente aos maragatos entre os galegos<sup>170</sup>, o certo é que eses “asomados”, como os denominou o escritor castelán, non semellan ter sido outros que os coñecidos como “ratiños”, nome que nos séculos XVI e XVII se lles aplicaba aos habitantes de certas comarcas fronteirizas de Galiza e Portugal que, polo xeral traballaban como xornaleiros en terras máis meridionais, tal e como comenta Cotarelo Mori (1906: 323):

Esta denominación se daba en el siglo XVII á los que hoy se llaman más comúnmente *bercianos* y *maragatos*. Ignoramos si por acaso aún subsiste en algún pueblo de la región la antigua forma. Usóla también el licenciado López de Ubeda en su novela de *La pícaro Justina* (1605), diciendo en un lugar (pág. 74 de la edic. de Rivadeneyra): «No reparó el buen padre que nos oía un caballero *ratiño* de junto á Portaalegre.». Y en la página siguiente repite: «No pudimos; porque el *ratiño* de Portaalegre...» Ni Covarrubias ni el *Diccionario* de la Academia traen esta palabra.

Desestimando, xa que logo, calquera connotación antisemita na alusión de Castillo Solórzano sobre os “ratiños”, con certeza esta non semella verse plenamente inconexa dun certo cariz relixioso, tal e como se colixe da aclaratoria sobre os que “ni son de Dios ni son del Diablo”, denotando tanto unha ambigüidade relixiosa como a presunción de apostasía. Unha presunción que permanecerá viva no refraneiro popular español respecto dos galegos como doutros pobos noroccidentais, observábel en paremias como “Los enemigos del alma son tres; gallego, asturiano y montañés” (Martínez Keliser 1978: 292), ou na coñecida “¡A falta de hechiceros, lo quieren ser los gallegos!” (*ibidem*: 293), en referencia ao secular uso na cociña galega destes produtos, deostados en gran parte da mentalidade castelá/española. Independentemente da relación –directa ou indirecta– que existise entre os *ratiños*, mouriscos, xudeu-conversos e galegos, o certo é que esta acusación, especialmente gravosa durante os reinados de Filipe II (1556-1598) e do seu fillo Filipe III (1598-1621) –cando se producen as grandes deportacións e expulsións–, debeu ser especialmente popular na sociedade española moderna como un xeito máis de denigrar a diáspora galega, xa de por si maltratada socialmente. Deste xeito, a asunción da ortodoxia católica

---

<sup>170</sup> “La división burocrática moderna de las provincias de España ha sustraído de Galicia un pedazo de terreno que en el siglo XVII era gallego” (Herrero García 1966 [1928]: 218).

como da fe en xeral, converteríase nun instrumento máis no binomio eloxio/des crédito do Outro, tal e como se observa nas liñas que o autor de *El Tordo Vizcayno* (ca. 1638), dedicaba ao pobo galego (1870: 16):

Acuérdese Galicia de su gentilidad, que, para especificarse, procedió tan bárbara, que no tuvo conocimiento de deidad alguna: siendo así, que no ha habido nación, por rústica que sea, que le haya faltado esta noticia.

Y que despues, abriendo la puerta á los Ilunnos, recibió la secta de Arrio, produjo y formentó á los priscilianistas, dando materia á la inmortalidad de Toribio, Obispo de Astorga, y á los viajes del presbítero Orosio.

Acusacións deste tipo –ben notorias nas primeiras décadas do século XVII–, explican por si soas as numerosas reivindicacións apoloxéticas dalgúns membros do estamento nobiliario e eclesiástico galego, encamiñadas a limpar calquera mácula herética imputada á súa patria. Esta finalidade refutatoria é ben visíbel, entre outras, na xa célebre comunicación epistolar que, a 27 de xaneiro de 1614, Diego Sarmiento de Acuña, conde de Gondomar, dirixía desde Londres a Andrés de Prada (*ap.* Manso Porto 1996: 187):

Y assí en el blasón –como quien primero escogió– [Galiza] tomó el mejor de todos, que es el Santíssimo Sacramento [...].

No se hallará ni por tradissão ni por escritura que gallego ninguno aya sido traidor a Dios ni a su señor, ni se ha visto gallego herege ni judaizante, ni matador alevoso, ni pueblo rebelado. Pues ¿de qué nación en el mundo se puede decir esto? ni ¿qué nación conquistada sufre sin ofender a su lealtad ni aún con los pensamientos y lo que sufre Galicia? [...]. Sanctos ha dado Galicia infinitos, y sólo san Rosendo bastava para honrrar muchos reynos.

Máis dun século despois, similares imputacións aínda debían resultar comúns dabondo como para que ilustrados como Antonio Cernadas de Castro reivindicasen a limpeza e a devoción católica do reino de Galiza perante aqueles que a acusaban de ser berce de históricos herexes, combatendo as interpretacións de Juan de Mariana, Rodrigo Mendes Silva e Enrique Flórez, entre outros, especialmente canto á galeguidade de Ajax ou Prisciliano (véxase Cernadas de Castro 1778: I, 75-119). Porén, se cadra a mellor mostra da difusión que gozou a sátira antigalega relativa ao culto relixioso sexa a coñecida como fábula do Meco, cuxo ton aldraxante levaríao a ser obxecto de estudo por frei Martín Sarmiento, tal e como lembraba Taboada Chivite (1955: 125):

El *Meco* es un personaje fabuloso en quien recae toda responsabilidad cuando se rehuye colectivamente. La frase «¿Quién matou ó Meco? Matámo-lo todos» tiene el mismo significado del Fuenteovejuna clásico<sup>171</sup>. Así lo aplicó

---

<sup>171</sup> Pensado (1985: 267) xa se refire á análise de Chivite: “En realidad, a estas alturas, sabemos del Meco menos que Sarmiento; y no lo sabemos siquiera por nuevas investigaciones, porque casi todo lo que conocemos o remonta a la Galicia de Murguía (1888) o al artículo sobre el Meco de la

el político gallego Don Eugenio Montero Ríos que presidió la Comisión española de la Conferencia de París (1898), cuando a él quería achacársele toda la responsabilidad del ominoso tratado. El origen de la frase es discutido. Para algunos se refería a Mahoma fundamentándose en un verso de las famosas *Coplas de Mingo Revulgo*. El P. Sarmiento en su *Discurso sobre el origen de la voz Meco* cree que se trata la vindicta popular ejercida contra un cura de San Martín de Grove apellidado Meco u oriundo del pueblo de este nombre en Almería. Lujurioso e incontinente perdió a muchas mujeres del lugar, quienes terminaron colgándolo en una higuera.

No que atinxe a esta figura, a pesar dos diferentes estudos e conxecturas o certo é que, como sinalaba Caramés, a orixe do “tema folclórico do Meco, fábula inventada fóra de Galicia” continúa a ser tan escura como diversas nas súas versións. Entre elas, cómpre destacar a que identifica ao Meco cun “pícaro estudante que vai a Galicia e faise pasar por crego, sendo nomeado párroco dunha aldea da costa sur de Galicia”, onde os seus “excesos sexuais, violentos ou non que levou a cabo coas mulleres do lugar alporizaron á poboación facéndoo morrer a mans das mesmas mulleres” (Caramés Martínez 1993: 58-59). Así se rexistra tamén no *Diccionario Gallego-Castellano* (A Coruña, 1863) do presbítero D. Francisco Javier Rodríguez na voz *Meco* (1863: 88):

Se dice que el Meco fué un hombre incontinente ó lujurioso, en tales terminos, que no perdonaba á doncella ni á casada que pudiese pillar ó coger á mano. Que por tantas deshonras, hombres y mugeres, le ahorcaron en una higuera. Que se formó causa, y preguntadas las mugeres si sabian quien matara ò Meco, contestaban á una: matámolo todas. Sobre poco más ó menos esto es lo que se cuenta y con lo que se cree zumar á los gallegos, pudiendo estos zumar á los portugueses, pues el Diccionario de Bluteau trae que un miñoto ó de entre Duero y Miño vino á establecerse en Galicia, en donde le sucedió el tal percance, sobre lo que se dice y se glosa sin tasa. Lo cierto es que en el Grobe hay en un peñascal los retoños ó renuevos de una higuera que llaman do Meco, porque dicen fué ahorcado en el tronco ó ramas de la primitiva. Por algo hay esta tradicion. ¿Quen matou ó meco? Matámolo todos. Aun hoy se echa mano de esto como de sentencia que autoriza para librarse de culpabilidad comun ó popular, como se cree quedaron los del Grobe por decir que todos ó todas habian contribuido á su muerte. El mismo Bluteau, en el Suplemento á su Diccionario, tambien dice que viene el nombre de Meco de haber un médico en la provincia de Braga que cometió un adulterio y el marido dijo que no perdonaba ó médico, y ahora dicen Meco en lugar de médico. Lo cierto es que os ratiños, ó de Rates, no dicen, por cuanto hay, que perdonan ó Meco, señal de que ese Meco ó médico hizo una cosa digna de venganza ó castigo severo y perpétuo. Añade que los padres encargan á sus hijos que «não perdoem ao Meco porque o Meco cornudou òs nossos paes.» Ello es que quiere decir lascivo, disoluto, lujurioso, etc., y por eso dicen que esa voz de Meco, viene del verbo moechor, aris. Tambien suelen

---

Enciclopedia Espasa, que condensa un poco a su ilustre antecesor, y supone que Montero Ríos fue el popularizador del mismo «en nuestros días», dándole un aire fuenteovejunesco que nunca tuvo. Es posible que sea verdad el rejuvenecimiento del tema del Meco en tiempo de Montero Ríos (1898), pero también es la pura verdad, que quien eso escribía lo hacía de espaldas a la historia, pues ya el Meco la tenía de siglos, y en el de Don Enrique el Impotente ya asomaba en los comentarios a las Coplas de Mingo Revulgo como sabía Sarmiento”.

amenazar á los niños con el Meco para que callen. Lat. Moecho.

A obra de Rafael Bluteau referida por Rodríguez non é outra que o *Vocabulario Portuguez e Latino* (1716), onde se recolle a versión portuguesa do Meco, recordando que a expresión “perdoaste ao Meco” servía para reprender e burlarse dos “verdadeiros galegos” (ap. Pensado 1985: 272):

Galiza, que são os verdadeiros galegos, e o caso he, que um minhoto, estando en Galiza tirou a muitas donzelas a honra, e poz a muitos casados os cornos, de que os galegos ficarão mui sentidos e raivosos e ese tal foy chamado por alcunha o meco, provavelmente a moechando.

Ao que posteriormente Bluteau engadiría outra versión no seu *Suplemento ao Vocabulario portuguez, e latino* (1728), se ben esta vez “hicieron protagonista a un médico” (Pensado 1985: 271):

MECO. Perdoa ao meco. Galantaria chula. Diz-se de hum tolo, que he hum perdoa ao Meco. Perdoar ao Meco, se diz dos nossos Ratinhos de Entre Douro e Minho, se querem perdoar ao Meco, e já houve algum destes, que daõ agua em Lisboa, a quem offrecendo-se huma moeda de ouro, que perdoasse ao Meco, e se depositava para isso, elle lhe não quiz perdoar. Trouxe este adagio chulo o seu principio de huma historia, que succedeo naquella Provincia, de hum Medico, que foy adultero; e o marido da adultera disse, que não havia de perdoar ao Medico. E a primeira cousa, que encommendaõ os homens do povo aos seus filhos, he que não perdoem ao Meco; e a razaõ, que daõ para isso, he porque (dizem elles) o Meco cornudou os nossos paes (Bluteau 1728: 27).

Durante o século XX, sería José Luis Pensado un dos especialistas que maior atención dedicaría á xénese e evolución da fábula do Meco así como á posterior expresión “perdonar a[l] Meco”, a través de numerosos artigos (Pensado 1985 e 1991) e mais edicións e/ou reedicións de textos de F. Martín Sarmiento (Pensado 1994), os principais contributos setecentistas dedicados a este tema:

hay toda una larga serie de literatura satírica que no halla eco en Galicia hasta el Cura de Fruime en letra impresa; porque en la manuscrita ahí están los dos escritos de Sarmiento en torno al tema; el más breve, el *Meco Moro Agudo*, que tuvo los honores de la imprenta, aunque fuera de Galicia (Madrid 1789) y que consiguió nueva edición, en Madrid también, en 1795, es el más conocido, aunque insuficientemente explotado, pues se silencia la versión portuguesa. El más amplio, la *Confirmación de que el Origen de la Fábula del Meco y del Chasco nació fuera de Galicia*, aún está inédito y pronto verá la luz (Pensado 1985: 268).

Malia que unha das máis antigas alusións á figura do Meco podería atoparse nas *Coplas de Mingo Revulgo*, Pensado considerou (1985: 271) que a asociación de “Galicia con el Meco” resultaba tardía, aparecendo por primeira



vez<sup>172</sup> –na súa opinión– na picaresca *La vida i hechos de Estevanillo Gonzalez* (1646), en concreto cando o propio protagonista se refira ao seu nacemento e á súa nai “que me bostezára de su gruta oscura, à ser con perdón Gallego, i à que perdonára à Meco, como todos sus pasados” (1646: 2).

A mención, con todo, debía ser ben coñecida entre o público como para que o autor, anónimo, do *Estevanillo*, a incluíse, concluindo Pensado deste xeito, que o “chasco” do Meco e a súa relación co Galiza debía resultar daquela “ya cosa vieja, vulgar, sabida de todos” (1992: 18). Posterior no tempo aínda achamos mencións ao Meco na *Tercera parte de Guzmán de Alfarache* de Félix Machado da Silva (ca. 1650):

otros las dezían quatro mil disparates *del perdón del Meco, del ladrón de Mondín, y como avian pasado la Cruz de Ferro*, las dexaron co[r]ridas y avergoncadas de tal modo que de buelta a Galizia al pasar por la *Cruz*, a[r]rodillandose ante ella, hizieron voto a Dios de no bolver a Castilla (*ap. Pensado 1992: 41*).

Se, en efecto, a expresión “perdonar a[l] Meco” semella aparecer por primeira vez no *Estevanillo*, a relación –satírica– entre Galiza e o Meco xa se advirte verdadeiramente uns anos antes en *El Tordo Vizcayno* (ca. 1638), cando o seu anónimo autor utilice –vagamente– esta alusión para cargar contra a limpeza de sangue –e calidade de cristiáns vellos– de que fachendeaban os galegos, principalmente o seu estamento nobiliario (1870: 17):

no faltan curiosos que reparen en que Lugo no fué sola exenta de la jurisdiccion sarracena, si, fundada por Ogul y celebre por una Sinagoga, de donde dimanó la causa de sus armas.

Esperimentó también á Ocem en curar á opiladas, opilándolas con suavidad y maña, que por su destreza, mudando las letras, obtuvo blason de Meco.

A pesar da relación –nomeadamente contextual– establecida polo autor entre o Meco e Galiza, o certo é que esta se presenta excesivamente exigua, omitindo a expresión “perdonar a[l] Meco”. Se cadra esta indeterminación nos permita inferir como a relación Meco-Galiza aínda se atopaba nun estadio inicial, o que daría sentido á total ausencia deste mito na literatura antigalega das dúas primeiras décadas do século XVII, pois resultaría inexplicábel que, existindo na altura, este non apareza en ningún dos escritos de Lope de Vega, Tirso de Molina ou Castillo Solórzano, entre outros.

---

<sup>172</sup> “Las primeras menciones que conocemos en donde se relaciona el *Meco* con los *gallegos*, son de mediados del s. XVI, y aun éstas no son absolutamente seguras. Ocurren en un pliego suelto de *Disparates muy Graciosos*, que en dos ediciones distintas ofrece estas variantes: “vi la provincia d’España / haciendo migas en *Meco*” ou “vi la provincia de España / haciendo migas de *Meco*” (Pensado 1985: 271).

Outro dos argumentos en prol dun desenvolvemento serodio da fábula do Meco –ao longo dos anos 30 do século XVII– é a súa omisión tanto nos escritos apoloxéticos emanados dos nobres galegos, como moi especialmente a súa ausencia do mundo paremiolóxico castelán, non sendo recollido por Gonzalo Korreas (ca. 1627) –nin moito menos por Núñez de Toledo (1555). Aínda a aparición do Meco nas panxoliñas castelás resultou igualmente tardía, tal e como se colixe do amplo corpus de temática galega analizado por Buezo (1994) e Rey Sánchez (2010), documentándose a referencia máis temperá ao Meco nunha panxoliña celebrada en 1681 (ap. Rey Sánchez 2010: 468):

Sacrist.	Si Domino non cantabis, non habebis partem mecum.
Barb.	Pues soy yo Gallego acaso para renegar de Meco?
Todos.	Lindo, & C.
Sacrist.	En el Portal la Mulilla in Latine morietur.
Barb.	Las Mulas de los Doctores no se espantan de los muertos.
Todos.	Lindo, & C.

Sen dúbida, como sinala Pensado (1985: 267), “el Siglo de Oro (si así se puede decir) del Meco es el siglo XVIII”, tal e como se pon de manifesto ao longo das numerosas pezas oitocentistas onde se introduce non só a figura do Meco senón a expresión de “perdonar a[l] Meco” nun sentido deliberadamente pexorativo. Así se aprecia en obras como a zarzuela burlesca *Las segadoras* (1768) de Francisco de la Cruz Cano (1768: 68-69):

Santiag.	Pareceme á mi que no; Pues en Galicia tenemos, Costumbres, y Privilegios Para no perdonar nada A nadie
Perico.	Yá hay un exemplo De haver perdonado.
Santiag.	Quàl?
Perico.	Que perdonamos á Meco
Santiag.	Ten formalidad, Perico.

Semellantes referencias ao Meco tamén se achan no anónimo *Entremés del portugués*, composto a mediados do século XVIII e no que se mesturan diferentes tipos étnicos, a saber *gallego*, *portugués*, *sevillano* e *francés* (ap. Pensado 1985: 317):

Portugués.	Eu sou portugues fidalgo Pela gran graza de Deus e descendo de don Sancho.
Gallego.	Pois non me atrevo à escoller que lles he muy ruin ganado;

e ò mellor de todos elles  
e ò que está aqui sentado.  
Sevillano. Meco maldito, tu quieres  
que te parta como un nabo?  
Francés. A chanfutre, mundin, mieco,  
quiere que al punto li mato?

Pola súa parte, no *Entremés del Gallego*, peza setecentista “cuya temática es la de castigar a un criado gallego, sorprendido en el tremendo delito de robar un zoquetiño de pan, o perdonarle si él perdona al Meco” (Pensado 1985: 275) tamén se mesturan alusións a esta fábula xunto outros trazos estereotípicos como a avareza e a pobreza (*ap.* Pensado 1985: 274-275):

Pues ven acá, ¿no es verdad  
que los gallegos malditos  
por un rabo de una sardina  
le perdonásteis [a Meco] muy pios?  
[...]  
¿Eu a Meco perdonare?  
usaested está en su suicio?  
¿eu a Meco perdonare?  
usaested non me fale de iso.  
Si me vera cua forza  
prantado en cuatro tucíños,  
se me diran mil paus  
hasta quedar morrido,  
mellor padecera toudo,  
e mui mais, que non iso.  
Pídeme que perdone a Meco,  
a quen tanto estrago fizo,  
en miña terra  
dejándonos ofendidos!

Outrosí, na especialmente burlesca *Descripción del reino de Galicia*, obra de autoría anónima que reúne gran parte dos tópicos antigalegos dos séculos XVII e XVIII, tamén se recolle o testemuño dalgunhas composicións precedentes como as “dézimas satíricas” de «Ó montañas de Galicia» (*ap.* Pensado 1985: 324):

Los que son de este reino naturales,  
según cuentan autores principales,  
todo su ser (perdónenme si peco)  
deben primero a Dios, después a Meco

Porén, serán aquelas máis sangrantes ás que Antonio Cernadas de Castro dedique prolixas e incisivas réplicas. Unha delas correspóndense, en palabras do propio literato galego, cun “retrato jocoso de Galicia, que desde Madrid enviaron de regalo al Sacris de Fruime”, se ben, consideraba Cernadas de Castro, este debía ser entendido como unha máis das comúns “candongas y bufonadas, que festivamente circulan de unas Naciones a otras” (1778: I, 237):

Odio inextinguible á Meco,  
pleytos, discordias y quexas,  
enjutos viejos y viejas,  
originales del Greco:  
verde col, y nabo seco,  
pan de mijo noche y día,  
buen jamon, buena pavía,  
pechos de extraña gordura,  
mucho Frayle, mucho Cura,  
y mucha moza bravía.

Contestación del Sacristan.  
[...]  
El Meco monstruo fingido  
fue; pero si cierto fue,  
y tal qual pintas ¿por qué  
no ha de ser aborrecido?  
él por allá concebido  
ha sido en pais mas seco,  
con que sea ó no embeleco,  
pues es de allá mas que acá,  
le deben tener allá  
odio inextinguible á Meco.

Tamén responderá o Cura de Fruíme aos versos que Francisco Gregorio de Salas dedicara aos galegos en *Juicio imparcial ó definición crítica del carácter de los naturales de los reinos y provincias de España* referíndose, entre outros tópicos, á aversión dos galegos ante a burla do Meco (1778: I, 219-222):

“No se les puede negar  
á los Gallegos mas legos,  
que vale por mil Gallegos  
el que llega á despuntar:  
no prueba su paladar  
mas que coles y pan seco,  
y hasta el niño mas enteco  
baxa el Verano á segar  
con gusto á todo Lugar,  
menos al Lugar de Meco.”

GLOSA  
[...]  
El Meco (de la falacia  
prescindo de esta noticia)  
si un Lugar burló en Galicia,  
no lo ha contado por gracia:  
colgado pagó su audacia  
de un árbol, que no está seco,  
sin valerle su embeleco;  
con que si al Meco atrevido  
los Gallegos no han temido,  
*menos al Lugar de Meco.*

No entanto, se callar a resposta máis prolixa –e explicativa– dedicada por Cernadas de Castro á fábula do Meco estea contida na súa réplica ao inxurioso soneto «Soberano Señor, que permitiste» (1778: I, 150-163), onde o Cura de Fruíme non deixa de expresar certo escepticismo perante o que considera, puido corresponderse apenas cunha “fábula soñada al pie de alguna taberna” (1778: I, 158-163):

Válgate la mona, Meco,  
que siempre en estas comedias  
tus compaisanos truhanes  
el papel de bufon te echan.

Cierto que es cosa graciosa,  
lo que con él nos torear,  
queriendo así agarrucharnos,  
sin advertir, que se encuernan.

Yo no he visto su abolendo;  
pero nos canta su letra,  
de que allá por las montañas  
parece nació esa bestia.

En Meco, Lugar de allá,  
bien célebre por la fiesta  
de Todos, que escribió de él  
la pluma de Leon discreta:

En Meco nació este bruto,  
no en Galicia, que aunque piensan  
negarlo, su mismo nombre  
patronímico lo muestra.

Á tener vergüenza quantos  
con él nos dan cantaleta,  
no entonarían su infamia,  
por cantarnos una befa.

¿Fue mas el Meco, que un monstruo,  
una desbocada fiera  
pestilente, escandalosa,  
furia carnal montañesa? [...]

Si cacarean que el Meco  
vino acá desde su tierra,  
traido del hambre, á ser  
lobo para unas ovejas. [...]

Al Grobe se vino el Meco,  
una Villa casi Aldea,  
á burlarse, y á engañar  
unas sencillas Gallegas.

Hablo en la suposicion  
de que este cuento no sea

una fábula soñada  
al pie de alguna taberna.

Al Grobe, vuelvo a decir,  
con sacrílega insolencia  
vino el Meco á darse un verde,  
propio pasto de las bestias.

Partidario de Asmodéo,  
Propagador de su secta,  
Sembró estupro, plantó incestos  
aporcando cornamentas. [...]

¿No es esto lo que de él cantan?  
¿no son las virtudes estas,  
Que lo de Puertos allá  
De su paisano nos cuentan? [...]

Pues, amigos, sabed que  
Si por incauta flaqueza  
Por acá la pegó el Meco,  
Por allá se pegó Meca. [...]

Venid, venid, y veréis  
Aún en el Grobe la higuera,  
En que al Meco mis paisanas  
Pusieron como una breva. [...]

Decís que nuestra hermandad  
No quereis; la misma tema  
Tiene el Sultan en Turquía,  
Y el Rey Jorge en Inglaterra. [...]

Esto es querer sus mercedes  
Allá fundar su diversa  
Iglesia de la Romana,  
Conforme caygan las pesas.

Apostólica fundada  
Por Santiago es la Gallega;  
Fuelo siempre, y lo será:  
¿Qué, no la quereis? Pues fuera.

Con certeza, a identificación que Cernadas de Castro establece entre o “Meco” e a Meca (“Por acá la pegó el Meco, / Por allá se pegó Meca”) revela certas influencias das pesquisas realizadas por outro eclesiástico galego, frei Martín Sarmiento, quen en 1756 redactaría o monográfico ensaio *Meco-Moro-Agudo: epítetos del impostor Mahoma. Por qué los Gallegos no pueden ni deben perdonar á Meco* (1789). Escrito a fin de esclarecer “el origen de chasquear á los Gallegos sobre el *Meco*” e “para tapar la boca, y retrucar a los polainudos páparos; y aun a los pelucones idiotas que chasquean a los *gallegos*, sin saber lo que dizen” –en palabras do propio Sarmiento (1992: 9)–, o egrexio ilustrado acabaría

deducindo –a través da condición inxuriosa do mito– que “el *meco* es invención de los países [ibéricos] australes para burlarse de los gallegos; de los *andaluces* y *portugueses del sur*, para escarnecer a los *norteños*, que llegan a sus tierras mendigando el sustento y alardeando de cristiandad vieja” (Pensado 1985: 270), desbotando así calquera tese de índole historicista:

de lo que se infiere que el origen de chasquear á los Gallegos sobre el *Meco*, empezó en los Países Meridionales de España, donde vivían los Moros, ó con Rey propio, ó con libertad entre los Christianos. Al principio del siglo pasado vivían estos Moros tolerados, hasta que sucedió la última expulsión. Es notorio, que algunos Gallegos pasan á los dichos Países Meridionales á ganar la vida; y es creíble, que su pobreza y la ausencia de su País, les hayan expuesto á muchos chascos, y entre estos, al de instar á perdonar al *Meco*; por lo mismo que (aunque rústicos) hablarían con desprecio de Mahoma y sus imposturas. [...] Esto probaría con evidencia, que tal chasco y su motivos no se habían originado en Galicia, sino en los Países Australes de España, en donde había sociedad de Moros y Christianos (Sarmiento 1789: 7-10).

Como viu Pensado<sup>173</sup>, aínda que Martín Sarmiento non chegou a dilucidar a especificidade asociativa do *Meco* cos galegos –ao norte e sur do Miño–, en opinión do primeiro, tanto a orixe a “fábula do *Meco*” como a galeguización do tema, que acabaría desembocando na expresión española “perdonar al *Meco*” aplicada aos galegos, atopa o seu fundamento na obsesión ibérica dos séculos XVII e XVIII pola relixión, a limpeza de sangue e a nobreza, así como no orgullo que os galegos ostentaban por seren “cristiáns vellos” e, xa que logo, alleos ao pasado islámico das terras centro-sur peninsulares. Deste xeito, conclúe Pensado, resulta evidente que, por unha parte, o tema do *Meco* tiña unha serie de connotacións relixiosas e, por outra, “tiene razón Sarmiento cuando va a buscar el origen del *meco* en tierras lejanas” (1985: 274).

Para alén destas connotación ligadas á pureza de sangue, o tema do *Meco* –vinculado á deshonor feminina– entraría en relación, como advertiu Caramés<sup>174</sup>, con outro dos tópicos antigalegos máis coñecidos da Idade Moderna:

<sup>173</sup> Cfr. “Sin duda por una autoestimación personal y regional no se le ocurrió preguntar por qué el chasco sólo se aplicó a los *gallegos* y *minhotos*, y no a los asturianos, leoneses, montañeses, y vascos, es decir, a todos aquellos que se arrogaban el privilegio de la cristiandad vieja y nobleza racial ante el resto de la nación. La perspectiva de la realidad queda deformada por su condición de religioso, y prefiere asumir el tanto de culpa de intransigencia religiosa, para él ortodoxia, con tal de mostrar a su gente y patria como bastión incommovible e insobornable de la fe”. (Pensado 1992: 13).

<sup>174</sup> “De resultas diso xurdiu esa dobre interpretación segundo a que a mención do *Meco* estaba relacionada con ese aspecto sexual mencionado, co que a honra da ascendencia galega viuse manchada. A iso non era allea a lenda da «Cruz de Ferro», pola que as mulleres que saían de Galicia prometían non voltar a ela como saíron, isto é, virxes. A exixencia de limpeza de sangue e de ser cristián vello dos galegos opúñanselles estas burlas nacidas da precaria situación en que os puña a necesidade fóra da súa terra. A pesar de certos aspectos confusos hai na interpretación da fábula, foi inmensa a importancia que adquiriu como un dos motivos burlescos cara ós galegos durante máis de dous séculos sendo salientable pola significación da burla que levaba implícita no terro relixioso” (Caramés Martínez 1993: 59-60).

a Cruz de Ferro. Convertida nun dos fitos máis sobranceiros da ruta xacobeá, a Cruz de Ferro representa, ante todo, un lugar de paso a cuxos pés, peregrinos e viaxeiros depositaban –e seguen a depositar, aínda hoxe– unha pedra como ofrenda, procurando con esta práctica, o amparo divino e a fortuna no traxecto como no destino final. Este costume é recollido en 1843 polo escritor berciano, Enrique Gil Carrasco ao se referir ao paso dos galegos por este enclave de obrigada parada (1843: 76-77):

Los gallegos que van á Extremadura suelen introducirse en Portugal y los que se encaminan á las dos Castillas echan en derechura por el Bierzo. De estos los que por primera vez hacen el viaje, muchachuelos aun por lo común, se ven obligados por sus compañeros á echar una piedra mas en el montón inmenso que tiene al de la Cruz de Fierro, punto culminante de la cordillera de Foncebadon y desde el cual á un tiempo se distinguen las peladas y espaciosas llanuras de Castilla por delante y los frescos valles y frondosas laderas del Bierzo que quedan á la espalda. Semejante uso que sin duda viene de los peregrinos que en los siglos medios iban á visitar el sepulcro del apóstol Santiago por el camino francés, se tiene por de buen agüero para el viaje.

Porén, se como sinala Gil Carrasco, a Cruz de Ferro representaba na mentalidade galega unha fronteira xeográfico-cultural –a chegada á meseta norte–, superala tamén marcaba o comezo da vida inmigrante, converténdose, deste xeito, en “todo un símbolo para el segador que abandonaba su tierra e iba a sufrir mil privaciones, desasosiegos, latrocinios y ultrajes<sup>175</sup>” (Taboada Chivite 1955: 119). Esta parada espiritual e o tributo pétreo neste amilladoiro constituíu na sociedade castelá todo un motivo de burla e escarnio ben presente na literatura española aurisecular. Así o sinalaba xa Placer ao recordar como a expresión “pasar la cruz de Ferro” –“al parecer inofensiva”– agochaba, en realidade, un sentido aldraxante dedicado ás mulleres galegas que emigraban a Castela (1949: 449):

El contexto de este verso es idéntico a lo que anteriormente hemos dicho respecto de la doncellez. La cruz del Ferro es un lugar geográfico en lo más empinado del puerto de Foncebadón, en el reino leonés. Como es camino de Galicia para Astorga, por él debían pasar las jóvenes que iban a la corte, y, al trasponerlo, era fama [en Castela] que las mujeres [galegas] perdían la vergüenza.

A dicir verdade, xa Herrero García (1966 [1928]: 210) se referira a dito verso introducido por Tirso de Molina, facéndose eco desta burla castelá, na súa comedia *La gallega Mari-Hernández* –escrita entre 1611 e 1612–, onde Caldeira

---

<sup>175</sup> Abelardo Moralejo lembraba as cancións dedicadas aos seitureiros galegos en Castela, tales como: “Gallego moruso / ¿quien te compuso? / Tu madre con la rueca, / tu padre con el huso” (ap. Taboada Chivite 1955: 120).



preguntaba “burlonamente” a Dominga se esta tamén perdera a virxindade (1627: ff. 212v-213r):

Caldeira. Mi fiesta de guardar eres,  
 si a lo prestado me quieres,  
 tu esclavo soy, ata y pringa.  
 Ya estarás golosmeada,  
 mas dudar en esto es yerro.  
 passaste la Cruz del Ferro,  
 que vendràs desojaldrada?  
 No às querido a nadie?

Dominga. Yo? soy por vida de mi padre  
 tan virgen, como mi madre  
 me pario.

Caldeira. Dexa el pario,  
 Y a lo primero te llega,  
 pues ya sè, aunque porfias,  
 que son muchas gollorias  
 pedir donzellez Gallega.

Neste aspecto, entre outros, habían reparar numerosos estudiosos do tema, tales como Taboada Chivite (1955: 119), Pensado (1985: 273-276; 1992), Caramés Martínez (1993: 59) e Eiroa (2002: 62), coincidindo en que o paso pola Cruz de Ferro en dirección a Castela chegou a ser sinónimo na sociedade castelá/española de perder a virxindade, debido a que unha parte significativa das inmigrantes galegas chegadas ás urbes castelás, principalmente a Madrid desde finais do século XVI e comezos do XVII, acababan sufrindo a explotación sexual nestes territorios receptores<sup>176</sup>. A mesma alusión escrita “con acíbar antigalaico” (Herrero García 1966 [1928]: 209-210) aínda sería incluída por Castillo Solórzano en *La niña de los embustes, Teresa de Manzanares* (1632). Nesta obra o escritor castelán faise eco do “afamado voto de las emigrantes gallegas de perder su virginidad antes de llegar a Madrid” (Leahy 2008: 107) ao narrar o paso –e perda da “honra”– de Catuxa de Morrazos polo célebre amilladoiro (Castillo Solórzano 1906: 18):

En la tal información supo cuán cerca estaba de la *Cruz de ferro*, tan nombrada en aquella tierra [Galiza]; pasó por cerca della y hízola oración, sin tener cuidado de la promesa que todas las gallegas la hacen, pues ya Tadeo, con su buena diligencia, la había sacado dél.

Máis explícito sería o propio Alonso de Castillo Solórzano ao servirse deste tópico antigalego na súa novela curta *El Proteo de Madrid* (1625) cando se refire

<sup>176</sup> Cómpre lembrar como a presenza de mulleres galegas nos camiños de Castela chegou a ser tan usual que esta protagonizaría diversos refráns: “Sino es fraile, sera henbra, i sino mula gallega. (Ke nunca se dexa de enkontrar en los kaminos una de estas kosas, ó todas, ó en posada, ó karro)” (Korreas ca. 1627: 348). Sobre a negatividade desta imaxe feminina, xa Placer sinalaba como “en general, toda moza gallega que aparecía en Castilla era mal mirada si deberes familiares o grave causa no les obrigaba a ello” (1949: 419).

a presunción “según la cual las jóvenes doncellas [gallegas] hacían votos por encontrar marido y, en consecuencia, perder su virginidad” (Teijeiro Fuentes 1996: 241) a través da perda da virxindade de Dominga con Marcos (1625: ff. 90r-90v):

Ellos que auian subio la cumbre del aspero puerto del Rabanal, toparonse en el primero llano con la cruz de Ferro, tan nombrada de los que caminan por aquella tierra, y hallando buena ocasion Marcos, que la auia visto otra vez que se le ofrecio yr a Astorga, dixo a su compañía.

Dominga, esta es aquella Cruz de Ferro tan conocida de todos los de nuestra tierra, a quien las donzellas de allà, que passan por aqui, hazen su oracion, pero no el voto que dizen, de no boluer como passaron.

Esta es, Marcos? dixo Dominga, huelgome de verla, mas no pienso prometer lo que malas lenguas dizẽ; hagamos oraciõ, que es lo que nos importa para que Dios nos dè buen viage, hizieronlo assi, y prosiguiendo su camino, las soledades, el trato de los dos, y el acomodado albergue ñ buscauan las noches juntos, ocasionaron atreuimiento en Marcos, y apacibilidad en Dominga, para que el saliesse de empacho, y ella no le tuuiesse en darle audiencias. Esto se deslizò a más, de suerte, que la oracion de la donzellica Gallega parecio auer sido proposiciõ del voto, pues antes de dos jornadas le cumplió puntualissimamente, facilidad del natural, donde en las de su estofa padece la honestidad violencias.

Como apunta Taboada Chivite (1955: 119), similares mencións á Cruz de Ferro tamén se documentan en *La villa i hechos de Estevanillo Gonzalez* (1646), cando Estevanillo se refire xocosamente á lascivia da súa nai:

no era tan inocente, que al cabo de su vejez i aviendo pasado en su mocedad por la cruz de ferro, i siendo tan vergonçosa i recatada, fuesse al Limbo à ver tantos niños sin bragas (Anónimo 1646: 4).

Outrosí, a relación tópica entre a Cruz de Ferro e a pretendida promiscuidade das mulleres galegas xa ficara patente décadas antes no “bayle del sotillo de Mançanares” (1616):

Yo passè por la Cruz de ferro  
voto fiz e boluerme luego.  
Non boluí, porque allà en Castilla  
de follona soy polidilla (*ap.* Frenk 2003: 700).

Segundo Pensado, a creación da fábula da Cruz de Ferro non respondía, dun punto de vista antropolóxico, a unha práctica real senón a unha interpretación deliberadamente ofensiva que “trataba de rebajar nuestra [galega] puritana limpeza sanguínea presuponiendo a nuestras mujeres más livianas que las del resto de España” (Pensado 1985: 274). Precisamente a pretendida lascivia das mulleres galegas constituíu, con certeza, un dos trazos estereotípicos máis recorrentes entre os literatos españois do século XVII –e aínda en séculos posteriores– á hora de caracterizaren a figura da “gallega”. Este sumábase, por tanto, a todo o elenco de atributos ofensivos que describían “ás galegas como

mulleres pouco agraciadas, entradas en carnes, descoidadas na limpeza e na aparencia, vulgares e ignorantes, lareteiras, enredadoras e sen problemas para prostituírse” (Rey Castelao & Rial García 2010: 295). Así se observa en obras como a propia *La gallega Mari-Hernández*, onde Tirso se fai eco deste estereotipo lascivo cando o personaxe de Caldeira afirma “que son muchas gollorias, / pedir donzellez Gallega” (1627: fol. 213r), ou, como lembra Teijeiro Fuentes (1996: 244), a mención inserida no coñecido como “Quixote de Avellaneda” cando o enxeñoso cabaleiro identifica a “vna moça Gallega (ñ por ser muy cortes era facil en el prometer, y mucho mas en el cūplir)” (1614: fol. 29r). Unha imaxe que, sumada ao físico grotesco que se lle atribuíu á muller galega na literatura española, facía dela unha sorte de “pathetic jezebel” (Nuruddin 2008: 658), aspecto este xa exposto por Leahy, pois como recordaba a figura literaria –e estereotípica– da “gallega” estaba determinada, entre outros trazos, pola “absoluta fealdad y descomposura física (2008: 108).

A idea, no entanto, non consistía nun tópico limitado ao mundo literario, senón nunha imaxe estereotipa ben asentada no imaxinario popular español a xulgar polos refráns que non deixaban de considerar ás mulleres como “très faciles” (Garmendia 2016: 257): “Moza gallega, sin seguirla ella se entrega”, “Quien entra en Galicia, casado sale” ou “Si a Galicia vas, casado de allí saldrás” (Kleiser 1978 [1953]: 293). Se tanto a mentalidade patriarcal e castelán-centrista da época como a concepción moral e relixiosa do papel da muller na sociedade moderna foron os responsábeis da singular teima que rodeaba á intolerancia e represión contra a conduta sexual das mulleres, o certo é que a acusación de lascivia e falta de pudor tamén recaeu, con certa asiduidade, sobre os homes. Consideráboo deste xeito Bartholomé de Villaba, que cualificaba aos galegos de preguiceiros e aleivosos, para alén de “ynclinados á los homicidios y carnalidades” (1886: I, 441).

Dentro dun contexto social fortemente marcado pola intolerancia relixiosa e a persecución inquisitorial daquelas prácticas consideradas heterodoxas ou heréticas, a acusación de “bruxaría” comportou un factor de especial relevancia no descrédito do Outro na sociedade peninsular desde finais da Idade Moderna. En consonancia coa inmoralidade social e as prácticas supersticiosas que se atribuían comunmente a Galiza, axiña o reino, considerado atrasado e agreste, pasou tamén a ser concebido no imaxinario colectivo do centro e sur peninsular como un territorio propicio para o exercicio da bruxaría. Así de observa en *La gallega Mari-Hernández*, onde Tirso de Molina se fai eco desta crenza estendida verbo da habitual existencia de bruxas en Galiza (Eiroa 2002: 65), pasando a conformar outro elemento herético que caracterizaba –pexorativamente– á xa de por si considerada inculta e afastada Galiza, dando “una nota más lúgubre aún al

paisaje gallego” (Herrero García 1966 [1928]: 216), sen esquecer a comicidade inherente aos famosos “nabos” de Galiza (1627: fol. 222v):

Caldeira. Gigantes vienen a pares,  
y me dizen que esta tierra  
es tan fertil en dar bruxas  
como nabos, Dios me tenga  
de su mano, o de su pie.

Similares alusións dedicaría Lope de Vega ás bruxas galegas en *El mejor alcalde, el rey*, aproveitando a ocasión, ao igual que Téllez, para introducir unha nota burlesca en referencia aos “nabos” e a súa afamada presenza en Galiza (1635: ff. 155r-155v):

Pelayo. Esta es Antona de Cueto,  
hija de Pero Miguel  
de Cueto, de quien fue aguelo  
Nuño de Cueto, morganero  
del lugar, gente mui noble [sic]:  
tuuo dos tias, que fueron  
bruxas, pero ha muchos años,  
y tuuo vn sobrino tuerto,  
el primero que sembrò  
nabos en Galicia.  
[...]

Pelayo. Señor, Fileno el gaitero  
toca de noche a las bruxas  
que andan por estos barbechos.

No entanto, se a suposta presenza da bruxaría non deixaba de ser unha face máis da heterodoxia relixiosa, as prácticas supersticiosas e a existencia de menciñeiros e agoireiros completaban a visión que o imaxinario castelán imputou Galiza durante a Idade Moderna, como unha terra de xentes incultas e bárbaras. Xa na literatura cincocentista asoman este tipo de alusións a prácticas agoireiras, tales como a lenda, tardía, que recollía Prudencio de Sandoval cando este se refire aos dotes precognitivos dunha “vieja gallega” que, segundo a tradición, prognosticara a morte prematura de Filipe I de Habsburgo:

Es muy notable lo que dizẽ de vna vieja Gallega, que quãdo vio al Rey don Felipe en Galizia tan hermoso y gallardo, diziéndole quien era, la vieja dixo: que mas caminos, y más tiempo, auia de andar por Castilla muerto que viuo, y cumpliose, porque muchos años le traxo su muger consigo en vna arca vetunada, y le tuuo en Torquemada, y en Hornillos, y Tordesillas, hasta que lo lleuaron a Granada (Sandoval 1604: fol. 9v).

Con certeza, tras o relato atopábase un preconceito que debía resultar ben difundido daquela: “la idea de los gallegos como agoreros y adivinadores, es decir, paganos o cuando menos poco cristianos” (Chacón Calvar 2015). Prácticas sancionadas e deostadas pola Igrexa, cuxa relación con Galiza xa se observa na

edición de 1585<sup>177</sup> dos *Anales de la corona de Aragón*, obra do cronista aragonés, Jerónimo de Zurita, onde estas son aludidas e consideradas unha “liviandad y desatino [...] muy común entre los de aquella nación” (1585: ff. 50r-50v):

Por el contrario el auctor del mismo tiempo ñ escriuio la historia del primer Arçobispo de Santiago trata del como d[e] impio cruel y sacrilego tyrano, y ñ era muy dado a agoreros y adeuinos catando como ellos dezian en el buelo de los cueruos y cornejas, lo qual se nota cõ este encarecimiento por aquel autor, siẽdo Gallego y confessando, que aquella liuiandad y desatino era muy comun entre los de aquella nación.

Ben documentada desde a Antigüidade, é posíbel que a censura de Zurita, relativa aos agoireiros e adiviños galegos e á interpretación do voo de certas aves, xa estivese ben instalada no imaxinario castelán e/ou centro-sur peninsular. Así se colixe dunha das pasaxes, ficticias, que o escritor castelán, Cristóbal de Vilallón introduce en *El Scholastico* (ca. 1550) arredor dun “gallego” capaz de interpretar o berro dos corvos (Vilallón 1967: 96-97):

Hallareis vnos hombres tan curiosos destas cosas que procuran entender el siluo de las aues / el graznido de las anseres / el relincho de los cauallos: lo qual me parece a mi tener sabor de gentilidad y fundamento diabolico muy ajeno de nuestra religion. Yo fue una vez en romeria a Santiago de compostela: y entrando en galizia se nos lleo vn gallego en el camino que nos acompaño vna jornada: y andando por el camino departiendo en diuersas materias oymos a un cueruo dar grandes voces: y dixo vn compañero que yo lleuaua, por dios gran deseo tengo de saber que dize aquel cueruo. Y el gallego se lleo a el y dixo: por vna vez de vino que me deis os dire yo la verdad de lo que tanto deseas saber. Y mi compañero se la prometio. Y luego dixo el, este cueruo ha hallado vn sapo viuio y por ser grande no se atreue a le acometer, y llama a vn compañero que se le ayude a matar y que le comeran juntos. Estando diziendo esto vieron venir otro cueruo y juntos ambos se fueron junto a vna peña: y llegando nosotros alla los vimos reueltos con el sapo en gran pelea: el qual fue delante nos otros vnzido y comido de compañía. Yo querria saber si son prinçipios de philosophia estos con que esto se sabe o palabras de sagrada escriptura / o documentos diabolicos / o articulos de fee.

Vistos como heterodoxos, supersticiosos, lascivos, bárbaros e apóstatas, en realidade, esta imaxe dos galegos fundamentábase, en opinión de Caramés, na particular espiritualidade e idiosincrasia do pobo galego, vinculada á sobrevivencia e vixencia nel de cultos precristiáns –xa combatidos no século VI por Martiño de Dume a través do seu célebre *De Correctione Rusticorum*– e á herdanza de certas doutrinas heréticas, nomeadamente as do priscilianismo:

Compre non esquecer que tanto polas referencias dos autores greco-latinos ó aspecto relixioso dos galegos, coma a certas tradicións supersticiosas xa mencionadas, esta critica antigalega tiña certa tradición e explicación

---

<sup>177</sup> Repárese no feito da *editio princeps*, publicada en 1562 por Pedro Bernuz, non incluír estas referencias sobre os galegos nin sobre a figura de Diego Xelmírez.

(Caramés Martínez 1993: 58).

As causas que retardan a romanización do pobo galego, isto é, o forte arraigo das súas tradicións, foron as mesmas que influíron no cariz especial co que se desenvolveu a súa cristianización. Os seus costumes e tradicións relixiosas, marcado polo culto ós mortos e ós espíritos, e por estendidas prácticas supersticiosas (maxia, bruxería, etc.) conformaron o cristianismo galego desde o comezo. Neste contexto, o “priscilianismo” (s. IV d.C), doutrina dubidosamente refutada como herética pola Igrexa oficial e pola que o seu fundador, Prisciliano, foi executado en Tréveris no 385, puido desenvolverse nunha Galicia rural aínda debilmente cristianizada (p. 43).

Resultante ou non, do sincretismo relixioso como das diversas interpretacións da doutrina cristiá, Sobrado Correa remarca como, en efecto, “en la Galicia pretridentina el campesinado solía desconocer los principios más elementales del dogma y practicaba una fe ancestral y rudimentaria, que acostumbraba a combinar con los cultos a la naturaleza, a los astros y a los elementos” (2000: 251). Así o documentan diferentes personalidades eclesiásticas, tales como Antonio de Guevara, oriúndo das Asturias de Santillana (actual Cantabria) e bispo mindoniense entre 1537 e 1545: ao censurar nos estatutos sinodais de 1541 “toda suerte de supersticiones, ritos de fertilidad, hechizos, sortilegios y demás prácticas de carácter pagano” (p. 252) habituais entre o campesiñado galego. Prácticas que sen dúbida motivarían a misiva que en 1543-1544 enviaba o arcebispo de Ourense, o castelán Francisco Manrique de Lara, aos párrocos a fin de evitar que os fregueses realizasen “agüeros ni hechizarias, ni malas cerimonias, ni cosa alguna contra nuestra fe” (Sobrado Correa 2000: 252).

Porén, lonxe de supor un caso illado, o certo é que, como sinala Morris, o cristianismo na Europa occidental, mesmo no século XVI, non resultaba nin moito menos uniforme, e en xeral para a gran maioría da poboación “religion probably consisted of a range of traditional, and often semi-pagan, beliefs and rituals” (2002: 23), tal e como o autor sinala, sucedía na propia Inglaterra dos séculos XVI e XVII. Dun xeito análogo a doutros territorios europeos, o certo é que a natureza das prácticas de bruxaría atribuídas á poboación galega apenas comportaban ritos ligados ao curandeirismo, á climatoloxía, á fertilidade e aos ciclos agrarios, entre outros, en que mesmo chegaban a intervenir párrocos (véxase Sobrado Correa 2000: 253-254). Para alén disto, lonxe de constituír un factor de singular relevancia no concerto ibérico, o certo é que a incidencia dos casos de bruxaría en Galiza foi comparativamente moito menor que a doutros territorios, como o reino de Navarra e os territorios vascos, e aínda a comezos do século XVII serán os tribunais inquisitoriais de Barcelona e Zaragoza os que protagonicen unha maior actividade (Lara Alberola 2010: 95).

No que atinxe á estereotipación do pobo galego na literatura española áurea como heterodoxo *per natura*, inculto, supersticioso e mesmo apóstata, tampouco resulta accesorio, neste sentido, o castelán-centrismo que imperou neste tipo de consideracións, especialmente naquelas que procuraron xustificar a instauración de órganos de control sobre o reino de Galiza. Sen dúbida, deles foi o Santo Oficio –cuxa implantación fracasara reiteradamente en Galiza até 1574 (Contreras 1982: 17)– o que con máis arelas de vixiar a ortodoxia católica se mostrou na segunda metade do século XVI, tal e como opinaba o inquisidor Diego González en 1572 ao falar do reino (*ap.* Saavedra 2010: 283):

si en alguna parte de estos reinos se requiere haya Inquisición es en Galicia (...), por no haber en ella la religión que hay en Castilla la Vieja, por no tener curas, personas de letras, ni templos sumptuosos y gente aficionada a oír misa y sermones ni cosas que tocan al culto divino y llena de supersticiones, y ser los beneficios tan tenues y pobres que por esto no hay clérigos suficientes para hacer los oficios de curas, ni se puede tener esperanza que los haya.

Congruente cun relato instaurado no imaxinario social, polo cal Galiza se concibía como a perfecta antítese dunha enxalzada Castela, politicamente hexemónica e, xa que logo, modelo de referencia cultural, o certo é que as palabras de González non poden desligarse dunha minusvaloración baseada no suposto “salvaxismo” do pobo galego. A este respecto, o *Informe* remitido a Roma polo xesuíta castelán, Gil González Dávila, en 1569, exemplifica o concepto que xa se tiña entón de Galiza dun punto relixioso/cultural, extensión (*ap.* Rivera Vázquez 1989: 68):

por ser el Reino de Galicia de gente tan inculta y bárbara, con tan poca enseñanza de la ley de Dios, ha sido muy grande el servicio que se ha hecho a Nuestro Señor, después que este Colegio se comenzó, principalmente en la instrucción de la juventud.

Porén, a impresión de González Dávila apenas supón unha mostra de todo un elenco de prexuízos que a documentación epistolar relativa á implantación dos xesuítas en Galiza –amplamente estudada por Rivera Vázquez (1989)– transparence a mediados do século XVI. Así se observa nas palabras de Juan Alfonso de Polanco, ao aludir á “suma ignorancia de doctrina cristiana y de las cosas necesarias para la salvación, que existía en las gentes [de Galiza]” (*ap.* Rivera Vázquez 1989: 114), tamén o valenciano Francisco de Borja se refería ás “almas de Galicia, que son de las más necesitadas de doctrina”, e o P. Baltasar Cuadrado refírese aos galegos como xente que “tenía grande necesidad [de doutrina] por su vicioso natural” (*ap.* Rivera Vázquez 1989: 137).

Coherente coa imaxe “salvaxista” que impera no estereotipo antigalego deste século, as impresións dos xesuítas, na maior parte casteláns, apenas

semellan reflectir un estado de opinión, xa entón, moi estendido por toda Castela<sup>178</sup> e que é indisociábel da demonización ou minusvaloración xeral do reino e dos seus moradores. Fiel mostra disto atopámolo na subxectividade con que, a través dunha sorte de biodeterminismo xeográfico, Luis de Valdivia (1560-1642) consideraba aos galegos apenas un reflexo do seu territorio, isto é, rústicos e de escasa intelixencia (*ap.* Rivera Vázquez 1989: 118):

la más de la gente que habita en esta tierra es de suyo rústica y corta de entendimiento, que parece se asemeja a lo material de la tierra que es áspera, montuosa e inculta.

Sumado á “barbarie”, á “heterodoxia” e á “incultura” asiduamente atribuída a Galiza, tampouco faltaron entre os diferentes eclesiásticos foráneos denuncias ou censuras sobre a suposta lascivia dos habitantes do reino, tema ben recorrente na literatura áurea española, que tiña como pano de fondo as comúns relacións sexuais prematrimoniais. Esta cuestión sería denunciada en Galiza polos inquisidores enviados a Santiago por volta do ano 1585 (Contreras 1982: 628-269):

la razón por la que se usa poco rigor con los fornicarios es que entendemos por experiencia y estamos persuadidos que los más que prendemos de los naturales destes reinos, en donde hay mucha falta de doctrina, especialmente entre labradores y rústicos, dicen a tontas y sin saber lo que se dicen y por ignorancia que el tener acceso carnal un soltero y una soltera no es pecado, y no con ánimo de hereticar...; y como de ordinario las justicias deste Reino disimulan con los tales y no los castigan, aunque debieran, piensan que el acceso carnal, como no tenga circunstancia que agrave, no es pecado.

Con todo, lonxe de gozar dunha singular difusión ou aceptación no reino de Galiza, o certo é que a “creencia en que las relaciones sexuales entre solteros no suponían pecado estaba bastante extendida en los reinos hispanos antes de que la Iglesia postridentina iniciase su campaña en defensa del sacramento del matrimonio” (Sarrión Mora 2016: 82). Tras esta permisividade, especialmente común antes da reforma tridentina, sen dúbida cobra sentido a estupefacción que desprenden as palabras do silesio Nikolaus Poppel en 1484, ao denunciar a

---

<sup>178</sup> “Es patente, pues, que existía escasa predisposición en los jesuitas por venir a Galicia y, cuando eran destinados obligatoriamente por los Superiores, notaban las diferencias, las carencias y dificultades con respecto a las casas de Castilla, criticándolas con franqueza, lo mismo que los defectos inevitables de la gente gallega. Una idea del concepto oficial que existía en la Compañía acerca de los gallegos la ofrece Valdivia, que al hablar del Colegio de Salamanca comenta con tono moralizante el ingreso en la Orden de un universitario natural de Allariz, en 1565, que había esperado siete años para cumplir sus deseos, mientras estudiaba Artes y Teología. Se llamaba Francisco Rodríguez y «había desmentido con su perseverancia la común opinión que tienen varios de los de aquellas montañas; y así le dio Nuestro Señor el premio de ella, llevándolo para sí el primer año de su noviciado, enseñándonos Dios en esto a estimar a cada uno no por la tierra de donde se es, sino por lo bueno que Dios en él pone». A los gallegos les quedaba el consuelo de saber que la Divinidad, al menos, no los discriminaba” (Rivera Vázquez 1989: 130).



lascivia das mulleres dos diferentes reinos e señoríos peninsulares (*ap.* Alonso Montero 1974: 263):

En todos los países de que hablé largamente, corren rumores que en Galicia, Portugal, Andalucía, Vizcaya, etc., el bello sexo es de costumbres muy relajadas, y que raramente se puede encontrar una joven adornada de virtudes. Para satisfacer su avaricia, que es muy poderosa entre ellas, se dan a todo lo que se desea de ellas.

Así as cousas, tal e como o viu Caramés (1993: 43-44), a creación da figura literaria do “gallego” e moi especialmente da “gallega” como individuos lascivos, supersticiosos e desafectos da fe e da moralidade relixiosa sen dúbida respondeu a dúas vertentes:

As varias ocasións nas que aparece amentado o asunto relixioso referido ós galegos (refraneiro, Lope de Vega ou Salas Barbadillo), ó comparalos cos mouros ou burlarse da súa inxenuidade relixiosa, ten como trasfondo este tipo de distinta relixiosidade que os caracteriza e que parte dunha tradición diferente á castelá (Caramés Martínez 1993: 44).

Por unha parte, como se viu, a forte influencia social dun etnocentrismo –castelán-centrismo neste caso– arraigado e oficializado, que tendeu a deostar, entre outras, aquelas prácticas espirituais diverxentes coa tradición centro-peninsular, presupoñendo nestas unha natureza bárbara, demoníaca e inmoral dun modo coherente cos prexuízos que rodearon a practicamente todos os ámbitos da sociedade galega, desde o propio territorio até o seu idioma.

Doutra parte, o certo é que este tipo de acusacións relativas á lascivia, heterodoxia e mesmo apostasía –a inmoralidade relixiosa, en suma– conforman diversas faces da degradación e demonización do Outro. Se cadra, esta cobra máis sentido se atendemos ao contexto histórico da Europa dos séculos XVI e XVII, marcado polas guerras de relixión así como pola intolerancia relixiosa e a obsesión pola pureza de sangue no caso da Monarquía Católica, chegando a converterse nun relevante elemento de descrédito. En realidade, unha das primeiras manifestacións desta caracterización atopámola, novamente, ligada aos momentos de tensión política vivida a finais do século XV que marcaron as relacións galego-castelás. Así, obsérvase esta mención nas palabras que Alfonso de Palencia, cronista dos Reis Católicos, dedicaba aos galegos en *Bellum adversus granatenses* (ca. 1490), facéndoos “inclinados a maleficios y hechicerías”:

Por inveterada costumbre son los gallegos inclinados á maleficios y hechicerías, y estos destestables procedimientos podían haber retraído en gran manera a los reyes de visitar una región tan infestada; mas las singulares dotes de D. Fernando y de D.<sup>a</sup> Isabel rompieron toda dilación y supieron alcanzar el fin que se proponían (Palencia 1909: 256).

Tendo en conta como, en momentos de tensión política –as guerras de relixión– os pobos itálicos pasaron a ser concibidos no imaxinario francés como

“amoral tyrants, atheists, bloodsuckers, murderers, and homosexuals” (Heller 2003: 22), trazos considerados “inherent in the national character”, non resulta especialmente aventurado supor que a conflitividade das relacións galego-castelás tamén puido ter idénticos resultados.

Nese sentido, talvez non resulte casual a coincidencia contextual, especialmente se atendemos á ausencia de referencias á heterodoxia ou apostasía vinculadas aos pobo galego ao longo da Idade Media, en contraste con outros aspectos si presentes na tradición medieval antigalega, tales como o desprezo polo idioma, a acusación de rebeldía e, entre outros, a falsidade.

No que atinxe a esta animosidade, a heterodoxia móstrase como un complemento máis dentro da desvirtuada e demonizada descrición do pobo galego que caracteriza a imaxe deste na obra de Alfonso de Palencia. O siloxismo non escapa ao enxalzamento da monarquía, de xeito que se establece unha coincidencia especialmente conveniente, pois en tanto que estes galegos –nomeadamente os principais nobres mais tamén, ás veces, o conxunto do pobo galego– son presentados como adversarios dos Reis Católicos, estes tamén o son como inimigos de Deus, en tanto que sacrílegos ou cómplices de sacrilexio. Esta idea xa se desprende na obra de Lucio Marineo “Sículo” en *De las cosas memorables de España* (1530) ao sinalar como os galegos “[e]dificauan de nuevo grandes fortalezas y torres y alli se recogian, como a yglesias, ladrones, homicidas, sacrilegos, delinquentes, y hombres profanos y maluados” (1533: fol. CLXIV).

Porén, se a imaxe inmoral dos galegos puido crearse nesta época, as migracións de galegos da segunda metade do século XVI así como o cambio de paradigma estereotípico motivado por estas, sen dúbida explican a aparición seiscentista dos temas satíricos, tales como a “Cruz de Ferro” e, máis tarde, a “fábula do Meco”, especialmente famosa, esta última, ao longo do século XVIII. Con certeza boa parte dos tópicos relativos á imaxe heterodoxa ou pecadenta decaeron, tal é o caso do relativo á Cruz de Ferro ou mesmo a propia fábula do Meco, aínda aludida por algúns intelectuais ou políticos e mesmo rescatada por algún autor como Mesonero de Romanos<sup>179</sup>. Aínda no ambiente decimonónico, as referencias ao pecado, inxenuidade e escasa ortodoxia da súa condición católica, se atopaban ben presentes nas expresións máis populares, como testemuñan diferentes pezas do folclore español (*ap.* Beramendi González 2008: 109):

Los gallegos en Galicia,  
cuando van en procesión,  
llevan un gato por santo

---

<sup>179</sup> Utilizaba este a fábula do Meco nas súas *Escenas Matritenses* (1832-1842) referíndose ao “lugar de Meco, adonde ningún gallego honrado segaría una espiga, siquiera le diesen por ello más oro que arrastra el Sil en sus celebradas arenas” (1845: 470).

y una vieja por pendón.  
[...]  
Los gallegos en Galicia,  
cuando se van a casar,  
llevan la tripilla llena  
de mendrugillos de pan.

### 3.1.10. Dialecto *çafío*

Considerado como un dos elementos culturais máis representativos dun grupo étnico (véxase Coupland & Giles & Coupland, 1991), malia non constituír un atributo estereotípico asociado á moralidade, ao status social ou á fisionomía, o idioma comporta un trazo etnocultural cuxa influencia non só resulta indisociábel da gran maioría de estereotipos étnicos senón que, en numerosas ocasións, este adquire o papel de verdadeiro categorizador do grupo humano (Kristiansen 2003: 81). Dado o seu valor obxectivo, independentemente da denominación que esta reciba, dentro da maioría de estereotipos étnicos e/ou nacionais, a lingua está presente, na maior parte dos casos, en todas as representacións heteroestereotípicas dun exogrupo e polo xeral esta é socialmente valorada a través da consideración social do grupo que fai uso dela.

Sen acusadas diverxencias de tipo relixioso<sup>180</sup> ou fenotípico (cor da pel, trazos faciais etc.) respecto doutros grupos étnicos cristianizados do suroeste europeo, para alén doutros trazos culturais e a pesar dos diferentes enfoques con que se trata a súa filiación –especialmente no que ten a ver coas variedades portuguesas (mais tamén co *continuum* da área astur-leonesa)–, o certo é que desde a Idade Media a lingua semella ter conformado o máis común identificador étnico ou nacional de galegitude para os habitantes dos territorios peninsulares máis próximos a Galiza. Así se observa, por exemplo, na parca reflexión que o xudeu castelán Mosé Arragel facía constar na Biblia hebraica que o mesmo rabino de Maqueda concluía en 1433, sinalando que tanto galegos, leoneses como sevillanos (andaluces) eran diferenciábeis dos casteláns polas súas “letras” e “modos de órganos”, ou o que é o mesmo para Pensado (1999: 11), pola súa fonética e acento (*ap.* Mondéjar 1991: 133):

Bervigracia en Castilla sean cognoscidos leoneses e sevillanos e gallegos. E aunque en parte quieran por via de descognoscimiento fablar vocablos e motes qualque [sic], tantos ende avera que ninguno destes cambiar non podra, por onde de nescasario cognoscidos son.

Será, con todo, durante a Idade Moderna, e especialmente por medio da literatura española desde finais do século XVI, cando a lingua galega se converta

---

<sup>180</sup> Excluindo por tanto aos diferentes pobos peninsulares/ibéricos islamizados desde o século VIII.

nun inequívoco identificador de galegitude, así como nun elemento case indispensable á hora de caracterizar a figura literaria do “gallego”. Así o sinalaba Caramés ao recordar o argumento lingüístico utilizado por Francisco Santos nunha das pasaxes de *La verdad en el potro* (1667), onde o autor se refería á diversidade lingüística como un recurso cognitivo que permitía aos centropeninsulares discerniren con certa claridade a galegos de andaluces, casteláns “vellos” e casteláns “novos” (ap. Caramés Martínez 1993: 158-159):

Venían al puente quatro hombres de diferente traje; el uno vestido de sayal, y en una razón conocimos que era gallego, porque dixo “fillo” a un muchacho; el otro dixo “Fijo, ven acá”. Este es castellano viejo. Otro dixo “Hijo, menéate”. Este es castellano nuevo. Otro acuchillado de vestido y el pelo al ayre dixo: “Gixo, ¿çumbas?” Este es andaluz de los “¡A, comadre, déme una jebra de jilo para jenebrar esta jabuja”.

Porén, se nesta obra Santos distinguía a procedencia dos seus personaxes polo xeito en que estes falaban, evitando *a priori* calquera gradación lingüística ou étnica –non así de indumentaria–, en *Día y noche de Madrid, discursos de lo mas notable que en el passa* (1663) o costumista madrileño retrataba o clima xenófobo contra os inmigrantes galegos no Madrid de mediados do século XVII, denominando a estes como “monstruos Galicianos”, e sendo, de calquera xeito, facilmente recoñecíbeis por “el habla” (Santos 1663: 275):

Si este çafio Gallego (dixo Onofre) que en el habla he conocido que lo es, se atreue a esto, ¿harà quien con alguna libertad puede? Assi está todo perdido (replicò Iuanillo) pues apenas entran estos monstruos Galicianos en Madrid, quando para comer, assen de vna esportilla, ò tomando dos cantaros, trasiegan agua, y luego subiendo a mayores, se acomodan a lacayos de vn señor; y apenas lo son, quando se echan baina abierta, y muy tiessos de cola, se la vàn mirando, como a cosa, que nueuamente sale de aquel bulto, y luego no falta vna Domìnga, que hecha ama por la leche, le dà para coletto, con que a pocos escalones, sube al extremo, que este que vâ a la carcel.

Este cualificativo –“zafio” e “zafia”– será especialmente recorrente en numerosas obras de Francisco Santos, tales como *El vivo y el difunto* (1692) ou *Periquillo el de las Gallineras*<sup>181</sup> (1668), á hora de acompañar personaxes galegos, reflectindo a imaxe estereotípica castelá dos galegos como xente tosca, ruda ou groseira; é posíbel, porén, que, cando menos, en *Día y noche de Madrid* o epíteto “çafio” conteña unha estreita relación cunha denigrada competencia lingüística da comunidade galega. Non en van, a primeira acepción que Sebastián de Covarrubias Orozco (1539-1613) recollía para a voz “çafio” no seu *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611) non era outra que a do “villano que habla su lengua cerrada, que no sabe otra” (1611: fol. 260v).

---

<sup>181</sup> “Bolvió la vista para vèr à quién avia de responder, y conociò el sugeto, que era vn zafio Gallego, marido de vna Gallinera” (1704 [1668]: 34).

Esta asociación entre galeguidade e rudeza, así como o uso dunha “lengua cerrada”, mantería toda a súa vitalidade no século XVIII, tal e como evidencia o uso deste cualificativo polo andaluz Mañer na súa *Réplica satisfactoria a la Ilustracion apologetica del Padre Fejoo, Benedictino* (1729) ao se referir ao “oído del mas zafio Gallego” (1731: I, 28), afirmación que sería enerxicamente replicada polo ilustrado galego Martín Sarmiento. Aínda no século XIX, no número XII do xornal madrileño *El Museo Universal* (1868: 270) consideraba ao “zafio gallego” como ideal de *rusticitas* ao tempo que paradigma do anticosmopolitismo (“Desde el hombre de mundo hasta el *zafio gallego*”).

Sen dúbida, a imaxe do “çafio gallego” ou do galego “que habla su lengua cerrada” e “que no sabe otra” remítenos a unha perspectiva nomeadamente castelá verbo do monolingüismo que practicaba o contixente inmigratorio galego nunha Castela –cómpre recordar– igualmente monolingüe. Unha perspectiva sociolingüística castelá que, ligada a consideracións xenófobas<sup>182</sup> respecto da diáspora galega, repousaba na asimetría de status social existente entre unha maioría dominante castelá, competente no seu idioma, e unha estigmatizada diáspora galega, cunha escasa competencia no idioma castelán cando non monolingüe no seu.

No entanto, as alusións satíricas á competencia lingüística dos galegos emigrados a Castela xa resultan rastrexábeis en obras literarias castelás de finais do século XVI. Así se observa no *Diálogo intitulado El Capón* de Francisco Narváez de Velilla, escrita por volta do ano 1597, e onde o personaxe do capitán se refería ao “mochachuelo” galego como “el más vozal del mundo” (1993 [1597]: 93):

No, éste no es sino un mochachuelo que tope en una venta viniendo a Toledo, el más vozal del mundo, el cual me servía muy bien y habrá tres días que le di la llave de mi aposento para que me truxera unas cartas y cogióme una maletilla con algunas cosas de valor y fuésem.

Aplicado decote á comunidade galega, como aínda se observaría en obras decimonónicas tales como *Del palacio a la taberna* (1862) ou *El monje del Císter* (1877), dun xeito análogo ao de “çafio”, o uso do termo “vozal” por parte de Narváez de Velilla non está exento dunha carga minusvalorativa, en estreita relación co grao de competencia lingüística en castelán da colectividade galega, o que na propia Castela era visto como denotativo de “rusticidade ou “incultura”. Precisamente ese sería o significado recollido pola Real Academia Española no seu *Diccionario de Autoridades* (1726-1739), considerando o termo *vozal*

<sup>182</sup> Referímonos a consideracións como a expresada por Santos a través do seu personaxe Juanillo ao afirmar esta que “apenas entran estos monstruos gallizianos en Madrid” (ap. Bravo Lozano 1991 [1663]: 155-156).

aplicábel ao “inculto, y que está por desbastar y pulir” (1726-1729, s.v. *vozal*) e que “ordinariamente se dá à los Negros, en especial quando están recién venidos de sus tierras: y se aplica tambien à los rústicos”.

No entanto, do mesmo xeito que o termo *çafío* establecía unha relación entre o uso dunha lingua considerada “cerrada”, no termo *vozal* tamén a lingua se tornaba nun factor determinante, pois o individuo era considerado “inculto” –isto é, aínda non asimilado á cultura e lingua do exogrupo receptor dominante–, en tanto que era falante dun código lingüístico incomprendible, opaco ou “cerrado” desde o punto de vista dos membros do exogrupo receptor. Así o sinala Chaudenson, ao lembrar que a etiqueta de *vozal* ou *bozal* era habitualmente utilizada polos colonos casteláns/españóis “to refer to new slaves who were unable to speak that language comprehensibly” (2002: 88).

Tal sería a relevancia do factor lingüístico que o descoñecemento do idioma dos seus amos entre os escravos subsaharianos acabaría por crear unha categoría destes coa denominación de “negro bozal”, baixo a cal se englobaba a todo escravo africano que capturado e “nacido en el país de origen [...] se expresaba con dificultad en castellano” (Morales 2004: 442), cando non a aquel “who were incapable of communicating in the master’s language and often incapable of communicating with each other” (Quintero 2016: 98).

A pesar de se enmarcar nun contexto social diverxente, o uso do termo *vozal* con que Narváez de Velilla describe o “mochachuelo” galego recentemente chegado a Castela, non deixa de presentar coincidencias coa, tamén deostada, figura do “negro vozal”. Se ben que en diferentes graos, ambos comparten a condición de forasteiros nunha Castela lingüística e culturalmente allea a eles, conformando minorías étnicas cuxo status socioeconómico –na maior parte dos casos– apenas lles permite desenvolver labores servizais a cargo de amos pertencentes a capas acomodadas do grupo étnico dominante, o castelán.

O epíteto *vozal* atribuído ao personaxe do galego debe entenderse en *El Capón*, xa que logo, como unha alusión pexorativa sobre o carácter monolingüe daqueles inmigrantes galegos que, apenas chegados a Castela, comezaban a traballar no servizo doméstico, unha realidade social que toma forma a partir do século XVI –e aínda perduraría até o século XX. A partir deste novo contexto, a caracterización do galego “vozal” aludida por Narváez de Velilla en *El Capón* tamén se leva a cabo a través da propia introdución dunha –daquela novidosa– inclusión de diálogos nunha sorte de mestura lingüística que o público castelán podía identificar como lingua galega. Este híbrido lingüístico, que para Vian Herrero (1994: 99) “está entre los primeros testimonios del gallego como jerga cómica en la literatura áurea [...] para regocijo de los castellano-hablantes”,

mantiña, como lembra a propia autora, unha estreita relación coas formas portuguesas, tamén parodiadas daquela (Narváez de Velilla 1993: 111):

- Gallego. Non lo queiro fazer. Venna el miño amo, que o folgaré de volverseila, que non teño tanta culpa como vos pensades, que un mozo, miño compañeiro, me enganó he me fizo furtar la maleita.
- Vel. Y el dinero, ¿qué se hizo, señor galán?, ¿llevóselo la camarada?
- Gallego. Non señor, non me falta mais de tres reales que gastamos en un bodegón, e dos que o le di para que traigese unos pasteles e fúgime de él en tanto. E non me osé volver al miño amo.

Unha das primeiras manifestacións literarias en se valer desta caricaturización do idioma galego xa se acha, no entanto, dúas décadas antes nos diálogos atribuídos a galegos que recompilou Melchor de Santa Cruz de Dueñas na súa *Floresta española de apotegmas y sentencias, sabia y graciosamente dichas, de algunos españoles* (1574), preludiando, *grosso modo*, o que máis tarde virían chamarse en Castela, así como noutros territorios vinculados á monarquía hispánica e española, os denominados “chistes de gallegos”. Será así, na súa *Floresta*, onde Santa Cruz reúna en tres contos gran parte dos tópicos casteláns sobre a colectividade galega, entre os que destacan a estupidez, a rudeza, a cobiza, e onde o habitante de Galiza –as máis das veces emigrado– se converte nun xocoso obxecto de burla perante o público (1588: ff. 174v-175r):

Vn Gallego fue a la guerra de Granada, y hiriendole en la cabeza con vna saeta. Viendole vn Cirujano, dixo. No escapara, porque la saeta entra por el seso. El Gallego le dixo. Ysso nan pode ser. Replico el Cirujano: Yo lo veo. Respondio el Gallego. Digo que nan pode ser ysso, porque non he seso, que si seso tuuiera, ñõ viniera yo a la guerra.

Lonxe da procura dun realismo lingüístico, tanto na *Floresta española* como en *El Capón*, co uso dese “castellano agallegado” –en palabras de Pensado (1974: 74)– os seus autores perseguen a hilaridade do auditorio, principalmente castelán –ou castelanófono–, facendo uso dun híbrido lingüístico, a xeito de xiria cómica que, como indica Vian Herrero, non resulta senón análoga ao tratamento doutras minorías étnicas ou nacionais (gregos, vascos, “negros” etc.) presentes na Castela barroca (1994: 99):

Algo análogo ocorre con el habla pidgin de los negros de la *Segunda Celestina* de F. de Silva, o de Filinides, su pastor enamorado, de los negros o de Perucho el vizcaíno de la *Tercera Celestina* de Gaspar Gómez, del niño vecinito de Roselia en la *Cuarta Celestina* de Sancho de Muñón, etc. Aunque el procedimiento abunda en el teatro contemporáneo, muy en especial en los entremeses [...], no es por completo ajeno a los diálogos, en Italia y en España, pero se da sólo en aquellos que introducen personajes y situaciones cómicas en las que el interlocutor se ajusta a una *koiné* burlesca heredada. Buenas muestras son los remedos de griego con los que Pedro de Urdemalas

consigue aterrorizar a Juan de Voto a Dios y a Mátalascallando en su primer encuentro, en el camino francés del *Viaje de Turquía* y, mucho más tempranamente aunque de significado más sencillo que en el ejemplo anterior, el Doctor Villalobos númetiza la expresión portuguesa de la sirvienta regia en su *Diálogo entre Villalobos y la camarera de la reina*, enmarcado en una de sus epístolas.

Iniciado, pois, na segunda metade do século XVI, será xa a comezos do XVII cando o uso literario dun galego tan artificioso como parodiado, unha “mistura lingüística entre galego e castelán” (Ferreiro 1988: 54), se popularice na literatura española e acabe por conformar “una de las hablas más caricaturizadas en los géneros del teatro breve” español, dun xeito por todo similar ao que ocorrerá coas linguas inventadas, «de capricho», atribuídas a “italianos, negros o moros” (Buezo 1993: 83). Baixo unha forma de “castellano agallegado” máis que de “gallego acastellanado” (Pensado 1985: 283), o carácter híbrido desta linguaxe –indispensábel para a súa comprensión entre o público castelanófono (Chacón Calvar 2013)– conformaría un dos elementos máis definitorios dos denominados como “villancicos de gallegos” (Pensado 1999: 84), pezas principalmente desenvolvidas no centro-sur peninsular entre os séculos XVII e XVIII e cuxo marcador máis definitorio foi esta caricaturesca imaxe da lingua galega.

Malia representar un caso especialmente danoso –Rey Sánchez recorda que “gallegos” e “negros” se atopaban entre as figuras máis satirizadas polo público peninsular–, o caso galego insírese dentro dunha corrente literaria cuxo principal denominador consistía na denigración do Outro, isto é, de grupos humanos non-casteláns ou castelanófonos, especialmente aqueles pertencentes aos “grupos más menospreciados de la sociedad [española] de entonces: gallegos, sayagueses, vizcaínos, asturianos, gitanos, negros, franceses, portugueses, italianos e incluso alemanes” (Rey Sánchez 2010: 18).

Representadas estas minorías étnicas ou nacionais a través de variedades lingüísticas/idiomas que presentan unha “dosis de castellanización” tal que na súa maioría acaban por se converteren en linguas “inventadas”, para Buezo (1994: 420) o uso de “hablas jergales y dialectales” –práctica común no teatro breve español do século XVII– obedecía non só a “una función caracterizadora” mais tamén a un ton burlesco que procuraba provocar un “efecto de superioridad en el auditorio” (Huerta Calvo 1983: 40; *ap.* Buezo 1994: 420) respecto á “nación representada”, cuxo fondo non era outro que o propiamente lúdico, levado a cabo por medio da sátira e a parodia lingüística dos non-casteláns. Xa que logo, lonxe de supor un fenómeno lúdico, meramente literario ou artificioso, o uso satírico destes “híbridos lingüísticos” non debe, tal e como sinala Canfield acerca da súa presenza na obra de Góngora, “entenderse como una simple imitación de las burlas”, senón “como una consciente representación de la realidad social”



(2009: I, 214). É esta, pois, unha expresión metalingüística de etnocentrismo cultural que contiña un significativo elemento xenófobo verbo dos estranxeiros e do que, se callar, se facía eco en 1599 o barón Conrad von Bemelberg na súa xa célebre *Carta de un alemán* (ap. García Mercadal 1999: II, 655-656):

La primera de las cuales será que en España y particularmente en Castilla los forasteros son muy bien recibidos (con burlas y matracas entiendo), y lo que es peor, no se les da nada de tocar la honra de las personas, que en hora mala lo sean. La segunda, malaventurado de aquel que no entiende su lengua, y poco menos dichoso quien acabadamente no la habla, porque el primero se acostará sin cena, aunque amanecerá sin deuda, y el segundo no hará poco de buscársela, y corriendo de casa en casa para cohecharla (como los pobres limosna) servirá de pasatiempo a los niños en la plaza.

Froito, talvez, de ingratas experiencias ou vicisitudes, en realidade, a mesma hostilidade social contra os estranxeiros que Conrad von Bemelberg censura nos casteláns semella terse producido con especial virulencia contra certas minorías étnicas politicamente “non estranxeiras”, tales como galegos, biscaíños, ciganos ou negros. Como colectivos cuxo denominador común era, en diversos graos, a precariedade económica e a estigmatización social en territorio castelán, as vexacións e sátiras sobre estes repousaron, en opinión de Rey Sánchez, na súa fraqueza económica, xa que estes “no solamente son pobres, sino que también tienen una competencia lingüística inferior” (2010: 18) no idioma da comunidade receptora, o castelán.

No caso do castelán utilizado polos escravos subsaharianos, coñecido despectivamente na Idade Moderna como “jerga de negros”, “habla de negros” ou “guineo”, vemos como o idioma parodiado nos vilancicos non fai senón reflectir unha xenreira social, á vez que este se converte nunha arma de escarnio, tal e como sinalou Moreno Navarro ao estudar o tratamento que recibía en Sevilla a antiga “hermandad de los negros” a través dun testemuño do ano 1604 (1997: 85):

la gente de esta ciudad [Sevilla] los está aguardando de propósito para reir y mofar de ella, y dicen “aguardemos la cofradía de los primos para reir”, y así sabe este testigo que cuando salen los dichos morenos se hace mucha burla de ellos [...] Mucha gente los está aguardando para silvarles y hacerles otras mofas y escarnios” consistendes en “hablarles en guineo y afrentandoles”, e incluso “picandoles con alfileres, de lo cual se enojan”.

Levadas a cabo habitualmente por individuos pertencentes a grupos socialmente dominantes (Liebkind 2010: I, 22), este tipo de ridiculizacións lingüísticas –adaptadas máis tarde á produción literaria– contra as minorías non-castelanófonas deberon resultar moi frecuentes na sociedade moderna do centro e sur peninsular. A esta práctica aínda se referiría Gonzalo Korreas en dúas glosas paremiolóxicas do seu *Vokabulario*, apuntando que “solemos [os

casteláns/españóis] korrutamente imitar los lenguaxes de las nazionez vezinas” (1627: 208):

– Dios te salve mendo.  
– No poso ke estoi komiendo.  
– Akí traio una kalabaziña de viño i un pokiño de toziño.  
– Entrai en boas oras, ke no vos vía kon el fumo de los nabos.  
Imítase la habla gallega i portuguesa (1627: 397).  
[...]  
Otro komo las nozes, i io tengo las bozes.  
Imitado del gallego o portugués. Solemos korrutamente imitar los lenguaxes de las nazionez vezinas; demás ke esto es antiguo del Rreino de León, “nozes”, por “nuezes” (1627: 208).

Máis dun século despois, os prexuízos sociais contra o idioma galego, así como a limitada competencia lingüística da colectividade galega –monolingüe entón– para se expresar en castelán, apenas remitiran no centro e sur peninsular a xulgar polas palabras de Martín Sarmiento no seu *Onomástico etimológico* (Filgueira Iglesias de Urrea 1995 [1972]: 263):

sacudirse con aire de aquellos idiotas y mentecatos, que, si oyen hablar castellano a algún gallego, y se les escapa alguna voz, frase, pronunciación y acento de Galicia, sueltan la carcajada de risa borriquiteña.

A este tipo de humillacións de prexuízos combatidos por Sarmiento<sup>183</sup> había referirse con máis detemento o beneditino galego na súa monumental *Obra de 600 pliegos*, censurando nela o desprezo que en España sufría o acento ou “tonillo gallego”, considerado no Madrid setecentista como “el más estrambótico y ridículo de todos” (2008: IV, 269):

El paparismo consiste en que, habiendo en España tantos tonillos diferentes y encontrados, solo el tonillo de los gallegos se censura y desprecia, como si fuese tonillo de los tupinambas. Y que la barbarie haya llegado a llamar “la pez gallega” al antiquísimo acento que hoy se conserva en más de un millón de bocas que hablan la lengua gallega con su acento heredado. Si el tonillo es “pez”, tendremos “pez asturiana”, “pez portuguesa”, “pez catalana”, “pez aragonesa”, “pez andaluza”, “pez navarra” y “riojana”, y “pez montañesa” y “valenciana” —sin meterme con la pez del guirigay vascongado, porque no es dialecto de la latina [...] ¿Cómo, pues, se llama pez el tonillo de los gallegos habiendo en Madrid tanta pez, trementina, cola, peze cola y girapliega de tonillos y acentos diferentes? Decir que el tonillo gallego es el más estrambótico y ridículo de todos, solo lo dirán los que no saben ni el origen de su lengua, ni de su acento, o tonillo, o de su pez.

Non sería Sarmiento o único erudito da súa época que rexistraría este desprezo e ludibrio xeneralizado contra a forma de falar dos galegos: case un século antes, en 1650, xa o aragonés Joseph de Casanova admitía, malia as considerar “muy mala costumbre”, este tipo de prácticas denigrativas contra os

---

<sup>183</sup> “y qué delito es de un hombre el que por su acento manifieste su patria?” (2008: IV, 269)

inmigrantes do norte peninsular en razón da súa idiosincrasia lingüística (*ap.* Caramés Martínez 1993: 65):

y a este andar (aunque por diferentes caminos), los de Castilla la Vieja, Montañeses y Gallegos usan de otra infinidad de vocablos con tan mal sonido que nos mueve a risa; y sin embargo, es costumbre de la tierra recibida, pero es muy mala costumbre.

Mais, para alén da propia ridiculización lingüística –extensión da caricaturizada figura literaria do “galego”–, as habituais alusións dos escritores áureos españois á lingua galega deixan entrever igualmente a existencia dun xeneralizado clima de desprezo social por esta. A través da súa consideración como antítese de cultura e cortesía, o galego convértese na Castela –e posteriormente na España moderna–, nun elemento tan recorrente como hilarante, tal e como se aprecia na novela de Vicente Espinel *Relaciones de la vida del escudero Marcos de Obregón* (1618) cando o escritor andaluz se referir á falta de formación dun crego “que pronunciaba la lengua Latina como Gallego”<sup>184</sup>. Este xuízo farase aínda máis explícito nas *Rimas humanas y divinas del licenciado Tomé de Burguillos* (1634), cando Lope de Vega sentencie que “si a las lenguas la ciencia no acompaña, / lo mismo es saber griego que gallego”, aludindo deste xeito, de acordo con Caramés Martínez, “ó problema que supón entenderse tanto na culta lingua grega como na galega, tan baixa” (1993: 100). Asociada en Castela á rusticidade e á falta de cultura –e xa que logo, propia de incultos e *çafios*–, tamén os vilancicos centro e sur peninsulares se farían eco desta consideración do galego como unha lingua rústica, máis propia de “bestas” que de seres humanos (*ap.* Buezo 1994: 444):

Toribio. Mío Señor, yo soy un Burro  
e no entendo de otra lengua,  
y así (con perdón de bustedes)  
voy a falar con las Bestias.

Ferramenta decote usada por grupos dominantes para exercerem a súa opresión sobre aqueles máis desfavorecidos (Hamilton, Medianu & Esses 2013: 96), a deshumanización da colectividade galega, así como a súa lingua, resultou similar ao resto de linguas e variedades lingüísticas peninsulares noroccidentais, tal como se enxerga nas prexuzosas palabras que o castelán Damasio de Frías,

<sup>184</sup> “Llegamos à la Conquista, que es un Pueblecito, que se comenzaba entonces, un Domingo por la mañana, entramos à oír Missa, que la estaba diciendo un Clerigo, que pronunciaba la lengua Latina como Gallego. La Missa era de Requiem, porque avian enterrado aquella mañana un pobre, y ayudabale un Sacristàn, que sobre un sayo pardo, muy rozagante, traía una sobrepelliz de cañamazo. Acabada la missa, diciendo el Responso sobre la sepultura, acabó el Clerigo, diciendo: Requiescat in pace, Alleluya, Alleluya. El Sacristán le respondió con mucho passos de garganta: Amen. Alleluya, Allelua. Lleguème al buen hombre, y díxele: Mire, Padre, que en Missa de Requiem no ay Alleluya. Respondiòme muy confiadamente: Harre allà, señor Estudiante, no vè que es entre Pasqua, y Pasqua? Fuimonos cayendo de risa por todo el camino” (1618: ff. 76v-77r).

dedicaba no seu *Diálogo de las Lenguas* (1582) á lingua dos habitantes de “las Asturias y Montañas” (ap. Pensado 1999: 22):

Acá también en las Asturias y Montañas, ya vos veis las diferencias de sonidos, o más verdaderamente gruñidos, que hay tan diversos unos de otros, y todo de los castellano, hablando toda esta gente con un gritillo y unos acentos finales que a nosotros tanto nos enfadan y a ellos tan bien les suenan.

Prexuízos como os expresados por Damasio de Frías sobre as diferentes variedades lingüísticas da cornixa cantábrica constituirán na Idade Moderna unha constante en boa parte dos eruditos peninsulares, partindo –as máis das veces– dun supremacismo subxacente condicionado por convencionalismos sociais de escaso fundamento filolóxico e/ou histórico. Mostra disto é a opinión de Francisco de Zepeda na súa *Resumpta historial de España* (1643) ao considerar que “[l]a lengua Gallega, que solo vsa la gente ordinaria de aquella Prouincia, es vn dialecto con impropiedades de la lengua Castellana” (1643: fol. 4v). A esta mesma consideración “híbrida”, en que tamén houbo de recaer o portugués Mendes Silva, para quen “los habitantes [de Galiza] hablan la lengua castellana mezclada con la portuguesa, con que viene a quedar algo tosca, poco política y armoniosa” (ap. Caramés Martínez 1993: 164), sumárianse tamén presuncións baseadas nun certo arcaísmo lingüístico, tal e como se desprende das verbas de Francisco de Paula Mellado ao se referir ao “idioma gallego” como “castellano antiguo mezclado con algunas frases portuguesas y latinas” (1850: III, IV, 5).

Esta tese, baseada na idea de “que el gallego es una fase antigua del castellano”, sen dúbida conformou un “tópico, muy reiterado entre los siglos XVIII y XIX” (Mariño Paz 2008: 158), presente en publicacións lexicográficas como o *Diccionario Geografico-Estadistico de España y Portugal* (1810) escrito por Sebastián de Miñano y Bedoya (1826: 263):

La lengua, que habla el vulgo, es casi la Castellana antiguo del tiempo del Rey Don Alonso el sabio, siguiendo el estilo de las Partidas, simbolizando en mucho con los Portugueses sus vecinos.

Estes preconceitos erróneos e despreciativos serían, en moitos casos, asumidos e interiorizados con escaso espírito crítico por viaxeiros extrapeninsulares, como o inglés Richard Ford, autor que, a pesar de ver o galego como “a patois, harsh and uncouth to the ear” completamente inintelixíbel para os españois (“unintelligible to Spaniards”), afeaba aos filólogos españois non se teren preocupado o suficiente polo seu estudo (1845: 648):

Had Spain been the land of philologists, this curious key to the origin of their language would have been investigated as it deserves, and some remnants preserved of ancient ballads and usages.

É así, na reprodución dun marco ideolóxico peninsular, onde adquiren sentido coincidencias estereotípicas como as do francés Albert Jouvin de Rochefort (1672) arredor da diversa consideración do castelán e do galego —“la lengua es hermosa en Castilla, en Galicia es grosera” (ap. Alonso Montero 1974: 283)—, ou do lombardo Norberto Caimo, que sinalaba como a “en Galicia el dialecto es un poco grosero y rudo, porque tiene un poco de portugués, lo que lo desfigura mucho” (ap. Alonso Montero 1974: 283), afirmación que, sen amosar un xuízo propio, apenas deixa de replicar o pensamento castelán da altura. Con todo, talvez o mellor exemplo desta asunción exóxena sexa a opinión expresada por Camille Daux en *Le pèlerinage á Compostelle*, cando o occitano se refira á lingua galega como “un langage barbare, un mauvais jargon de bas-espagnol et de portugais qui rend les relations embarrassantes” (1898: 223): esta opinión semella ser un calco das palabras do portugués Mendes Silva na súa, xa citada, *Poblacion general de España, sus trofeos, blasones y conquistas heroycas*. Estas testemuñas, de calquera xeito, contrastan coa de viaxeiros anteriores, como o propio Aymeric Picaud<sup>185</sup> ou o bohemio Jaroslav Lev, barón de Rožmitál e Blatná, en cuxas apreciacións non se atopa ningunha referencia negativa á lingua galega (cfr. García Mercadal 1999: I, 257).

O certo é que, con independencia das diversas propostas filolóxicas emanadas desde o mundo erudito, a esmagadora negatividade que envolve a consideración do idioma galego na España moderna había continuar na sociedade peninsular de séculos posteriores. Así, aínda considerado pola maioría dos académicos españois como un “dialecto” ou “jerga” do castelán cando non dunha anacrónica desviación deste, o galego non deixaba de ser para Ignacio Ceballos, académico da Real Academia Española, un dialecto “rancio y viejo”, mesmo cualificado de “vicio sucio” (1771/1984: 531; ap. Frago 2012: 79):

no son reconocidos como perfección de la lengua, sino como vicio sucio; entre los griegos se disputaba cuál era mejor de los dialectos y en España solo se podrá disputar cuál es el peor, porque los gallegos retienen solo entre los vulgares un dialecto que tiene gusto de rancio y viejo.

En calquera caso, este desinterese hispánico, xa sinalado por Richard Ford (1845: 648), non semella ter minguado a súa intensidade na sociedade española decimonónica, a xulgar pola forma en que o conservador Juan de Dios de la Rada y Delgado denunciaba en 1858 o tratamento xocoso e o “profundo desdén” que a lingua galega recibía entón, sendo considerada en España como unha sublingua

<sup>185</sup> Cómpre lembrar que no caso deste viaxeiro galo, a ausencia de apreciacións sobre a lingua galega contrasta fortemente coa opinión despreciativa que este si manifesta contra outros idiomas, nomeadamente contra o éuscaro.

cando non dun “ruido muy semejante al lenguaje” (ap. Alonso Montero 1974: 578):

Imperdonable es el olvido, el profundo desdén, casi el sarcasmo con que por propios y extraños ha sido tratada la lengua gallega. El poético dialecto de D. Alfonso el Sabio es hoy para nuestros dramaturgos manantial inagotable de «vis cómica»; y confundido con el bable, parodiado unas veces, puesto en ridículo otras, pero jamás comprendido, corre de sainete en sainete y de teatro en teatro para fortificar al vulgo en la creencia de que el gallego es un ruido muy semejante al lenguaje.

Aínda no século XIX eran habituais na sociedade española as expresións denigrativas a respecto da lingua galega ou a maneira de falar dos galegos, tales como “hablas peor que un gallego” (“Abenamar” 1839: 243), ou aquelas relativas á oralidade galega, tal como a recollida por Gabriel Vergara Martín, xa no século XX, “hacer de uno el mismo caso que de un cantar gallego” (1923: 29), o cal equivalía, segundo o autor, a “no hacer ningún caso de él”. Esta mesma xenreira será sinalada en 1928 por Pío Baroja ao reparar que “dentro de España mismo, el castellano siente más enemistad natural por la manera de hablar del catalán o del gallego” (ap. Alonso Montero 1974: 578).

No entanto, é a evolución das diversas acepcións de “gallego” propostas pola Real Academia Española desde finais do século XIX a que mellor exemplifica a consideración social da lingua galega na España até os nosos días. Así, será a finais deste século XIX (1884) cando por primeira vez a Academia Española comece a incorporar á acepción de *gallego* unha referencia lingüística, non exenta de connotacións pexorativas, designándoo como “dialecto de los gallegos”. Esta acepción perdurará en edicións posteriores (1899, 1914, 1925, 1927, 1936, 1939, 1947, 1950 e 1956) e só cambiaría coa edición de 1970, onde, por primeira vez, o termo “dialecto” daría paso á denominación de “lengua”. Baixo a parca definición de “lengua de los gallegos”, vixente nas edicións de 1970, 1980, 1984, 1989, 1992, 2001 e 2006, a consideración dos académicos e académicas cara ao galego contrastaría singularmente, porén, con acepcións lingüísticas máis respectuosas ou rigorosas como as dedicadas ao termo “castellano”, tal e como se observa no *Diccionario esencial de la lengua española* (2006: s.v. *castellano*):

“Lengua española, especialmente cuando se quiere introducir una distinción respecto a otras lenguas habladas también como propias en España”.

“Variedad de la lengua española hablada modernamente en Castilla la Vieja”.

“Dialecto románico nacido en Castilla la Vieja, del que tuvo su origen la lengua española”.

Sobre as causas que motivaron desde finais do século XVI e comezos do XVII a constante sátira e denigración, quer social, quer literaria, así como a

especial preferencia pola lingua galega como elemento paródico e lúdico entre o público centro peninsular – nomeadamente castelán e andaluz–, Catalina Buezo ligou esta ás humildes condicións socioeconómicas por que pasaba a diáspora galega en Castela, especialmente en Madrid (1994: 419-410). Unha relación que, de calquera xeito, xa fora subliñada nos anos vinte do século XX por Miguel Herrero García ao lembrar que “la servidumbre madrileña procedía mayoritariamente de Galicia, dibujada por los poetas de la Corte como una tierra pobre y mísera” (1966 [1928]: 202). Tal e como recordaban, entre outros, o anónimo autor de *El Tordo Vizcayno* (ca. 1638), ao se referir ás aves galegas – metáfora do pobo galego– como “esclavas de las demás” (1850: 15), en opinión de Buezo, esta precariedade económica debeu resultar decisiva á hora de desprezar a lingua dun grupo especialmente estigmatizado na Castela moderna como era a diáspora galega (Buezo 1993: 83):

De ahí que en los entremeses abunden criados y mozos gallegos, que resultan ridículos por su forma cerrada de hablar y su escasa inteligencia. Normalmente recibían e nombre burlesco de “Domingo” o “Dominga”.

Á mesma conclusión chegara, anos antes, José Luis Pensado, ao tratar a orixe xeográfica e a casuística social que envolveu a creación do xénero do coñecido como “villancico de gallegos”, así como propia imaxe que os autores casteláns transmitiron dos habitantes do reino de Galiza (Pensado 1985: 286):

El pastor ya no es lo más bajo de la escala social, hay otra clase social más baja en las ciudades peninsulares: la de los gallegos emigrados. Si a Jesús le gusta nacer entre los humildes era lógico que le asentasen entre gallegos a la hora de actualizar su nacimiento, y era también inevitable que los gallegos cantasen al Señor en su lengua nativa, puesto que sabían y percibían que los gallegos hablaban lengua distinta de la castellana. En consecuencia se nos impone concluir que en el tema del villancico gallego, el gallego como clase social ínfima conformadora del paisaje humano del nacimiento de Cristo, ha nacido en el exilio: en Valladolid, en Burgos, en Jerez de la Frontera, en Sevilla o en Lisboa. No en Galicia donde una igualadora miseria no engendraría una distinción adjetivaregional, pues todos eran gallegos, aunque los había afortunados y pobres. [...] Estamos, pues, ante un típico tópico literario fruto de una actualización del paisaje humano del nacimiento de Cristo, promovido por la formación, en las ciudades hispánicas, de una clase social ínfima, miserable y casi desnuda (la de los gallegos emigrantes), que a simple vista se prestaban naturalmente para el caso. De ese hecho social queda en el tópico sólo la lengua, porque ella es suficiente para sugerir la pincelada realista que necesita el milagro de la Navidad. El oír cantar en gallego sugiere suficientemente el clima necesario; si además la letra puede ser entendida por el auditorio, el objetivo estaba alcanzado.

Compartida por autores como Mariño Paz (1998: 231-235) ou Freixeiro Mato<sup>186</sup>, entre outros, talvez esta tese atope o seu mellor expoñente a comezos do

<sup>186</sup> “E todo isto derivado dunha situación socioeconómica que levaba moitas persoas monolingües en galego e de condición humilde a teren de se deslocar á corte para realizaren os traballos máis

século XVII, na obra *Amor, ingenio y mujer*, onde con crúa clareza, Antonio Mira de Amescua revele unha especial repugnancia contra o idioma galego por o considerar apenas unha “lengua de aguadores y lacayos” (2010):

Castaño. Yo he de hablar  
en lo que mi Dios quisiere,  
y hablaré sin ceremonia  
turco, armenio y persiano,  
y en cuantas lenguas es llano  
la torre oyó [en] Babilonia,  
porque los buenos doctores  
algo han de saber en griego;  
sólo no hablaré gallego  
por ser lengua de aguadores  
y lacayos.

Socialmente repudiado por ser medio de expresión de boa parte do servizo doméstico radicado en Castela, nomeadamente en Madrid, ao igual que o “guineo” era considerado un idioma propio de escravos, a especial fobia lingüística que manifesta Mira de Amescua non semella ser senón a translación duns prexuízos contra un grupo humano –a diáspora galega– estigmatizado e aborrecido na Castela seiscentista. Unha aversión que non escapaba aos ollos da colectividade galega, tal e como recordaba o anónimo autor de *El Búho Gallego* (ca. 1620), ao se referir ao “aborrecemento” e “odio” (ap. Pardo de Guevara Valdés 1997: 354) que Galiza espertaba entre os españois, sendo tamén recoñecido por autores non-galegos<sup>187</sup>.

Deste xeito, semella claro que gran parte do menosprezo contra o idioma galego na Castela do século XVII aparece indefectibelmente ligado ao rexeitamento social que espertaba o continxente inmigratorio galego en terras do centro e sur peninsular, dun xeito análogo ao desprestixio social que na actualidade se ve exposto o español nos EUA como lingua asociada aos inmigrantes mexicanos e hispanófonos en xeral (Warner 2008: 44). Considerando Ferreiro que “pocas defensas da lingua comparábeis a esta se poden achar nos poetas do século XIX” (1991: 41), aínda Eduardo Pondal denunciaría en *Queixumes dos Pinos* (1886) como o idioma galego era decote xulgado como se dunha “lingua d’escravos” se tratase (Pondal 2017: 445):

A lingua tiveran  
por lingua d’escravos;

---

desprestixiados, coas consecuentes burlas e escarnios xeneralizados contra elas e contra a súa forma de falar, como reflicte a literatura española dos chamados séculos de ouro (Freixeiro Mato 2014: 123).

<sup>187</sup> Cómpre lembrar, a este respecto, a reflexión de Francisco de Quevedo en *La España defendida* (1609), cando, referíndose a Galicia, sinala que “solo notare que la tierra, que en España es tenido aun de los mismos españoles en desprecio, por ruda, pobre, barbara i remota, poco faborezida de naturaleza, fea con montes i aspera” (1916 [1609]: 27).



esqueceran os patrios acentos,  
suidosos e brandos.

Se cadra, un dos argumentos que, con maior solidez, poñan o acento na escasa consideración social da inmigración galega á hora de explicar os prexuízos que rodeaban ao idioma galego na sociedade castelá/española da Idade Moderna sexa, con efecto, a simpatía da que gozaba nesta o estereotipo étnico e lingüístico portugués, especialmente se atendemos ás diverxencias lingüísticas obxectivas entre galegos e portugueses. Así, chama a atención que, aínda sendo o portugués outra das habituais linguas parodiadas – tal e como era a francesa, a italiana etc. – en tanto que pertencente a un exogrupo nacional identificado politicamente como unha entidade propia –isto é, non periférica–, a consideración do idioma portugués polo resto dos autores peninsulares resultase altamente positiva se o compararmos co caso galego. En realidade, esta alta consideración polo idioma portugués será unha constante no século XVII, de modo que xa na dedicatoria que Lope de Vega dirixe a Manuel de Faria e Sousa en *El marido más firme* (1625), o autor castelán se refire á “dulce lengua portuguesa” (1778: 357). Aínda, na *Dorotea* (1632), Lope de Vega volverá a incidir na mesma idea (1654: ff. 40r-40v):

Cel. Con que gracia hablaste la lengua Portuguesa! para que  
no la tendrà tu donaire?  
Dor. Ella es dulcissima, y para los versos la mas suaue.

Este tipo de apreciacións estereotípicas, moi favorábeis<sup>188</sup>, especialmente durante o período de dominio dos Habsburgo casteláns sobre Portugal, contrastan fortemente coa consideración unitaria que, xunto ao galego, recibían, non extraordinariamente até entón, ambas as variedades lingüísticas tanto na sociedade como na literatura castelá, referíndose a ela a miúdo como “lengua Gallega y Portuguesa”<sup>189</sup>. Porén, será ao longo do século XVII cando a diferenza estereotípica entre ambos grupos, galegos e portugueses, así como tamén os esforzos dos últimos por se afastaren de calquera filiación cos primeiros (véxase Vázquez Corredoira 1998), se manifeste con maior intensidade. É neste marco ideolóxico onde resultan encadrábeis prexuízos estereotípicos tan antitéticos como o expresado por Francisco de Zepeda na súa *Resumpta historial de España, desde el diluvio hasta el año de 1642* acerca das linguas de galegos e portugueses (1643: fol. 4v):

La lengua Portuguesa trae su deribacion de la lengua Castellana, es muy

<sup>188</sup> Cfr. “hablan los Portugueses vna dulce lengua” (Martell 1662: 120); “de la dulce lengua Portuguesa” (Mendoça 1636: s.p.)

<sup>189</sup> Así, “lengua gallega y portuguesa” (Medrano 1608 [1583]: 170), “habla gallega i portuguesa” (Korreas 1627: 397) etc.

suave y capaz de toda elegancia: como se puede ver en los libros eruditos, y doctos, que en ella andan escritos. Vsase por toda la India Oriental, Brasil, y muchas Plaças de Africa, en que con increíble valor han entrado los Portugueses, desde los tiempos de D. Manuel, hasta el Rey D. Felipe el III. La lengua Gallega, que solo vsa la gente ordinaria de aquella Provincia, es vn dialecto con impropiedades de la lengua Castellana.

Observamos como, novamente, a consideración estética e mesmo a valoración social da “lengua portuguesa” e da “lengua gallega” non deixa de ser un fiel reflexo do estereotipo vertido sobre os seus falantes. Deste xeito, o galego, considerado en Castela como unha “lengua de lacayos e aguadores”, recibe para Zepeda a denominación de “dialecto con impropiedades”, mentres que aos portugueses, dedicados en Castela a labores mellor considerados, tales como perfumistas e comerciantes, entre outros (Herrero García 1966 [1928]: 78), o autor atribúelles un idioma “suave y capaz de toda elegancia”. Unha idea, a da dozura e a fineza, que non deixa de reflectir o estereotipo que os habitantes do reino de Portugal ostentaban na sociedade e na literatura castelá, a cal nos transmite a idea dos portugueses como xentes doces, tenras, enxeñosas, cultas, amorosas e altivas, aínda que corteses (Herrero García 1966 [1928]: 134-178).

Ligados directamente á idea estereotípica de Galiza, os trazos que determinaron a consideración da lingua galega desde o século XVII obedeceron a factores socioeconómicos, tal e como subliña Mariño Paz, para quen “durante mucho tiempo esta visión del idioma *gallego* se asoció reiteradamente con el tópico y la sátira de los *gallegos*” (2008: 132). Esta idea semella ser a que subxace na obra de Joseph de Casanova, *Primera parte del arte de escribir todas formas de letras*, cando o aragonés sinala aos moradores “de Castilla la Vieja, Montañeses, y Gallegos, [quen] usando de otra infinidad de vocablos, con tan mal sonido, que nos mueven à risa” (1650: fol. 8r), sen que aparezan alusións a outras linguas ou grupos étnicos igualmente diverxentes a respecto do castelán, mais que non se converterán en obxecto de burla.

É esta acusada dicotomía de prestixio social a que permite explicar, entre outras, non só a inclinación da aristocracia galega pola norma escrita portuguesa como referencia de prestixio (Mariño Paz 1998: 310-314) previamente ao estalido da guerra con Portugal en 1640, senón tamén a tentativa das elites culturais portuguesas por se desligaren de calquera filiación histórica e/ou lingüística co reino de Galiza. A respecto deste espírito, sen dúbida será a *Monarchia Lusytana* (1597, 1609), do frade e historiador portugués frei Bernardo de Brito, unha das máis significadas obras do século XVI en asumir e promover este afastamento historiográfico. A súa negación da “galegitude” –ou “galaicidade”– das xentes entre Miño e Douro desde a Antigüidade até boa parte da Idade Media, así como a omisión das relacións entre o Condado Portucalense e Galiza, constituíron toda

unha “aldraxe” a esta última (Elías de Tejada & Pércopo 1966: I, 181) que non tardaría en ser censurada por importantes aristócratas galegos. Entre eles sobreae, sen dúbida, Diego Sarmiento de Acuña, conde de Gondomar, quen en 1614 cualificaba a obra de Brito de “disparate y borrachería y mentira”, aconsellando que “es bien que el liuro se recoja y se queme; y si no huuiere quien lo pida, yo sólo lo pediré, que menos dixo el fiscal Juan Graçia de los viscaínos y se lo hiçieron borrar” (ap. Manso Porto 1996: 185), á vez que o nobre galego reivindicaba as orixes galegas do Portugal máis setentional (“entre Duero y Miño, que era Galiçia”) como de gran parte do pobo portugués:

Gallegos son toda la nobleza y conquistadores de Portugal y los que no deçienden de gallegos deçienden de moros, porque en aquellas comarcas no auía otras gentes; ni el conde don Henrique ni el rey don Alonço el Primer, su hijo, las lleuaron de otras partes más que de la parte de entre Duero y Miño, que era Galiçia, y la apartó el rey don Alonço el Sexto de Castilla para dársela, y todo La restante hazia el mediodía era de moros. Y assý fray Bernardo de Brito o ha de prouar que él diçiendo del conde don Henrique el Primero de Portugal, que fue sólo, o «escoger entre los demás» (ap. Manso Porto 1996: 185).

Tampouco a lingua escaparía a este proceso de ruptura cun pasado compartido co norte do Miño, a teor das palabras de João de Barros na súa *Grammatica da lingua portuguesa* (1540) cando, atribuíndo erroneamente “ao galego a orixe da ditongação final em -ão” recomendaba “desterrar” ese uso que el consideraba propio da “ortografía galega”, evitando deste xeito escribir “agalegamente” (Barros 1540: fol. 14r):

Os mais dos nomes que se deuiam acabár ã, am, se escreuem a este modo: Razão, razões. E se o uso nam fosse ã contrairo que tem gram força acerca das cousas, nam me parecería mal desterármos de nós esta prolaçam e orthografia galega. Porque ameu uer, quando quisẽrem guardár a uerdadeira orthografia destas dições, se deue dizer, Razam, e no plural razões [...] E este ẽ hũ módo de âfrautár como se frautam os instrumentos da musica. E entam os que pouco sentẽm quẽrem remediár o seu desfaleçimento escreuendo agalegadamente: poẽdo sempre, o, finál é totalas dições que acábam ã, am.

Para alén destes aspectos, a coincidencia cronolóxica entre o comezo do gran fluxo migratorio desde Galiza a Castela – especialmente á corte madrileña – na segunda metade do século XVI e a aparición na literatura castelá dun parodiado idioma galego en obras como *Floresta Española* (1574) ou *El Capón* (ca. 1597), así como nos “villancicos de gallegos” de finais do século XVI, reforza as hipóteses explicativas que ven no fenómeno migratorio e na estigmatización social da diáspora a orixe dun estereotipo lingüístico especialmente negativo.

Posibelmente, aínda neste contexto social deban ser interpretadas as palabras de Bartholomé de Villalba y Estaña en *El Pelegrino Curioso* (1577) cando o escritor valenciano se refira cunha “ironía tan descarada” (Pensado 1985: 30) á

“la extrañeza de la tierra de Galicia, la abundancia de frutales campestres y con buenas frutas, sus modos tan exquisitos en todo, sus vocablos graciosos” (1886 [1577]: I, 373-374). Voces e vocábulos aos que o valenciano se había referir no final da súa estadía en Galiza cando, proclamando “que no volverá a poner el pie en ella”, recorra aos cansativos estereotipos negativos sobre o reino, tales como a “fealdade” (“no es por verte”), a sucidade” (“ni aún olerte”), así como a repugnancia polo idioma (“oirte no querría”):

Galicia, á Dios te queda, que te juro  
que si al Patron de España no tuvieras  
metido en Compostela, á buen seguro  
que jamas en tus términos me vieras.  
Podría ser que en tiempo, que es futuro,  
me vuelva á pasear por tus riberas,  
mas yo te desengaño, no es por verte,  
que oirte no querría ni aun olerte.

(Villalba y Estaña 1886 [1577]: I, 442).

Máis problemática a respecto dunha explicación baseada, unicamente, no marco inmigratorio de finais do século XVI, resultan os prexuízos sobre o idioma galego que Bartholomé Sagrario de Molina expresaba na súa *Descripcion del Reyno de Galizia* (1550), onde o granadino, considerado un dos “grandes apologistas de Galicia” (Pensado 1985: 24), emite un xuízo lingüístico negativo contra a lingua galega, varias décadas antes de comezaren as grandes vagas migratorias a Castela (1551: fol. XXXVIIIr):

por la ciudad de compostela: do esta el glorioso apostol que esto solo bastaua para hablar de este pueblo: el cual es poblado de gente noble y rica: parece estar fundada en lo bueno de castilla: y avn la lengua gallega no permanece aqui mucho.

Máis apoloxista dos monumentos e liñaxes de Galiza que da súa lingua e moradores, “porque de su lengua y de las gentes que la hablaban, nada bueno dijo” (Pensado 1985: 24), a opinión de Molina pon de manifesto a existencia –a mediados do século XVI– dunha valoración tan positiva para o castelán como negativa para o galego, por considerar Compostela –onde abundaba a presenza de eclesiásticos chegados de fóra de Galiza– “estar fundada en lo bueno de castilla: y avn la lengua gallega no permanece aqui mucho” (1551: fol. XXXVIIIr), o que para Pensado vén a significar que Santiago era para Molina “una ciudad tan buena que hasta parece que es castellana, no gallega” (1985: 24). Así e todo, para alén do menosprezo de Molina pola lingua galega, se cadra o máis significado testemuño da preexistencia dunha consideración social negativa –previa aos grandes movementos migratorios de finais do século XVI– sexa pola, súa natureza popular, a paremia castelá “O somos gallegos: o / no nos entendemos”,

recompilada a mediados do século XVI por Pedro Vallés no seu *Libro de refranes* (1549), e aínda recollida, entre outros, por Hernán Núñez de Toledo nos seus *Refranes o Proverbios en Romance* (1555) baixo a forma “Somos Gallegos, y no nos entendemos” (1555: fol. 122r).

Este proverbio alcanzou grande popularidade, tal e como sinala Chacón Calvar, como demostra a súa permanencia no refraneiro sefardita baixo as formas “somos gallegos, y no mos entendemos” e “favlamos gallego y no mos comprendemos” (ap. Chacón Calvar 2013). Aínda Tirso de Molina había introduci-lo na súa gran miscelánea profana *Cigarrales de Toledo*<sup>190</sup> (1624), sendo interpretado tradicionalmente como unha alusión ao mal relacionamento entre galegos (Esteban 2003: 190), unha tese a que xa se referiría o sacerdote zamorano Juan de Ocampo na súa obra *Descendencia de los Paços de Proben*<sup>191</sup> (1587) ao tentar explicar a natureza histórica deste “[r]efran tã usado en Castilla”.

<sup>190</sup> “Pues si toda su elegancia consiste en anteponer, y posponer vocablos, entretegiendo verbos entre adjetiuos y sustantiuos (que tambien tiene Apolo sus pedantes) del mismo modo les parecia podian critiquiçar sus vestidos, posponiendo los vnos, y anteponiendo los otros. [...] Parece que venian los afectados Academicos, interpretandose a si mismos vnos con otros, cõ escandalosa confusion de todos, segun lo que declaraua vn pergamino que rodeaua el parnaso, plaça de su peregrina seta, porque venian en el vnas letras. O somos Gallegos, O no nos entendemos” (1631: fol. 30v).

<sup>191</sup> “Capitulo quinto, que trata como al Rey don Juan el Segundo sirvieron cavalleros deste linage contra los moros, y porque se dize somos Gallegos y no nos entendemos [...] y el tercero fue gonçalo de paços de proben, y convino al rey don Juan segundo siendo niño quel infante don Fernando su tío que despues fue de Aragon fuesse contra los moros de Senetil y Antequera, y vinierõ de galicia los tercios ordinarios que eran tres, y cada uno trahia mas de tres mil hombre de hidalgos y los mas peones, y encargaron al señor de casa de Quiroga el de Lugo, y Mondoñedo, y al señor de la casa de Moscoso el de Santiago, y al señor de la casa de Sotomayor el de Orense, y Tuy, y viniendo marchando con la gente para Castilla, entre Venavente y la puebla se ayuntaron el Moscoso, y Sotomayor, y anda tan corto en esto postrero el de padron que siendo alguno señor de castillo, o casa de solar no dize su nombre, y aviendo estado juntos en mucha conformidad, al dia siguiente que avian de caminar sobre qual avia de llevar su gente delante o atras sin otra ocasiõ vinieron en rompimiento y de fuerte que se dierõ batalla formada que duro desde medio dia hasta que la noche los despartio, y murieron cerca de mil hombres de ambas partes, y en el tercio de Tuy, y Orense yva Iacome de paços de proben por capitán de una compañía, y trahia por Alferes a garcia de paços de proven su medio hermano, el qualperdio la vida en esta refriega, y no la vandra de Conçalo de paços de proben su hermano la defendio, y los hermanos que quedaron con vida de noce determinaron ir a buscar el cuerpo del muerto, y andando reboviendolos oyeron un cavallero que se estaba quexando sobre un cuerpo difunto, y que lo queria levantar y poner a cuestras y no podía, movidos de compassion aunque era enemigo se llegaron junto a el para ayudarle, y conosciéron que era pedro de Paços de Molino señor del Coto, que venia en el tercio de Santiago, y que un solo hijo ñ tenia era el ñ procurava llevar, dierõsele a conoçer, y todos tres asieron del cuerpo y vieron que junto a el estaba el hermano que buscaban ñ se pudo ver por ser clara la luna, y estos dos cavalleros pelearõ tan valerosamente que quedaron como los hallaron, y ansi los sepultaron juntos. Tratando como se podía apagar el fuego encendido entre sus capitanes y al despedirse cada uno llevo a su cargo hablar dello, en siẽdo de dia se tornaron a ver poniendo treguas por el acudieron cavalleros de aquella tierra, y el señor de la Puebla y de Rionegro con ayuda de Pedro Vazquez de Puga, y Sancho perez de las mariñas, y Antonio Ouxea de Albã, y Payo Martinez de Barbeyra cavalleros Gallegos se efetuo la paz cayendo la suerte a Moscoso para caminar primero. Y tratando con mucho hervor payo Martinez de Barbeyra que se concluyesse, visto que los capitanes aviendose ayuntado no queria dexarse entender, les dixo, somos Gallegos y no nos entendemos, y de aqui quedo este refran tã usado en Castilla” (Ocampo 1587: ff. 4r-4v).

De condición “enigmática” para Pensado, quen o interpretaría como unha alusión á riqueza diatópica do galego (1991: 210), ou, como sinalaba Barros, apenas “fruto imaginario, sin duda, de la fama que tenía aquella Galicia medieval fraccionada por las contumaces peleas señoriales” (2008: 209), así como a “secular enemistad gallega de los caballeros del Norte contra los caballeros del sur”, o certo é que esta expresión conviviu con outras moi similares que carecen de calquera filiación ou asociación co reino de Galiza ou as súas xentes. Entre elas atópanse algunhas como as recompiladas por Gonzalo Korreas no seu *Vokabulario*, tales como “Somos griegos, i no nos entendemos” (1627: 368) e aínda “todos somos negros y no nos entendemos”, expresión, esta última, que xa fora referida uns anos antes polo xesuíta calabrés Gerónimo Pallas na súa obra *Misión a las Indias*<sup>192</sup>.

Desbotada, xa que logo, calquera veracidade histórica no relato de Juan de Ocampo, así como calquera referencia lingüística ás variedades diatópicas da lingua galega, será o castelán Sebastián Horozco no seu *Teatro universal de proverbios* (ca. 1570-1580) un dos primeiros autores en ofrecer unha *interpretatio* fundamentada na confusión e a inintelixibilidade que se lle presupuña ao galego na Castela moderna (Horozco 2005: 474):

Adonde quiera que son  
diversas gentes y trages  
no se escusa confusión  
como fue en ia fundación  
de Babel y sus lenguajes.

Todos andamos tan ciegos  
que ninguna cosa vemos  
clérigos, frayles y legos.

Assi que somos gallegos  
o en fin no nos entendemos.

Incidindo aínda na incompreensión lingüística, Korreas había establecer no seu *Vokabulario*, a respecto da paremia “Somos griegos, i no nos entendemos, ó somos gallegos” (1627: 368), unha relación directa á falta de claridade e á confusión lingüística, glosando sobre esta “kuando aí bulla i gríta. Variáase, estan komo unos griegos tienen mui grande gregería” (Korreas 1627: 368), reforzando,

---

<sup>192</sup> Cfr. “Algunos ay que saben hablar la lengua española porque van y vienen a la ciudad de Quito, que dista pocas leguas, y destos era uno el que habló con los padres en la plaia. Los otros hablarán un language que no avrá calepino que lo interprete, porque será mesclado y corrompido de una lengua india y de treynta diferencias de Guineo, porque cuantas castas viene de negros tantas son las diversidades de lenguas que au entre ellos, y por eso se dize todos somos negros y no nos entendemos” (Pallas 2006: 164).

xa que logo, ese sentido de lingua incompreñsible, sempre desde a súa perspectiva castelanófona.

Será, no entanto, unhas décadas antes da interpretación paremiolóxica de Sebastián Horozco, cando, teorizando sobre a importancia de unificar criterios ortográficos, a fin de evitar a diversificación lingüística e a posterior incompreñsión entre falantes, Francisco Delicado aluda na súa versión do *Primaleón* con maior explicitude a este aspecto, identificando aos “galegos” como exemplo paradigmático de comunicación confusa (1534: fol. CLXXVIv [bis]):

Como seria escribir con dos esses lo que se ha de escribir con esta letra, x, o donde ua una, l, poner dos, ll, o donde ua un “ca” poner “cha” o donde ua “n” con tilde “ñ” poner “gn” donde ua un “ça” poner un “za” de guissa que todos çaçarabaçevamos [sic] que parecimos gallegos que no mos [sic] entendíemos.

Non será esta a única referencia pexorativa mediante a que Delicado manifieste certos prexuízos negativos cara ao idioma galego ou á forma de falar dos galegos. Así, ao tratar as referencias lingüísticas daqueles que aspirasen empregar un “mas elegante vocablo”, isto é, unha variedade lingüística prestixiada de castelán, xa o autor recomendaba atender ao falante nativo toledano –por “rudo” que este for–, evitando a forma de falar tanto do galego –por “letrado” que este for– como do “polido cordoves” –acaso estes últimos debido ao “abuso” de arabismos<sup>193</sup>– por non seren estes, considerados falantes nativos, se ben no caso cordobés o castelán levaba case tres séculos de presenza no reino andaluz (1534: ff. CLXXVIv [bis]- CLXXVIIr):

deste otro libro de Primaleõ digo q depreñdi la Orthografia de Castilla la alta porque soy de Castilla la baxa y junto ami tierra dizen zarro y en la vuestra dizen jarro y a ca dezimos cueros y alla vosotros odres por ser mas elegante vocablo, demanera [sic] que mas presto se deve escuchar el hablar de un Rudo Toledano en su çabio razonar que no al Gallego letrado, ní al polido Cordoves & aqui dare yo mi alcaldada.

Deste xeito, Delicado revela a existencia dunha concepción lingüística graduada, cuxo fundamento repousa nunha escala de valores étnicos dominada polos casteláns. En concreto, son os “de Castilla la alta” ou setentrional os considerados na cúspide social e lingüística, e aos se que lles supón un uso de voces máis “elegantes”, mesmo a respecto dos seus compatriotas meridionais, os casteláns de “Castilla la baxa” (enténdase aproximadamente co entón reino de Toledo). Con todo, a linguaxe destes últimos, emanada da capacidade dos seus habitantes para se adecuaren aos casteláns norteños, marca unha clara diferenciación co resto de pobos peninsulares non-casteláns que, ao seu entender,

<sup>193</sup> Cfr. “ni lo muy andaluz es avido por lenguaje esmerado, ca lo uno de muy grueso e rudo se pierda, y, lo otro de muy morisco en muchos vocablos, apenas entre los mismos castellanos se entiende”(ap. Mateo Palacios 2013: XLVII-XLVIII).

manteñen as súas “linguas bárbaras” e non fan uso do castelán, tal e como si sucedía nos territorios casteláns alén do Sistema Central ou como Delicado denomina, “Castilla la baxa” (1534: fol. CLXXVIIr):

Dime un poco? Porque note allegas al latin quando dizes hazer o hijo & hurtar y hidalgo? Esta letra h no se escribe en latín para dezir facio, filio, furto, fidalgo. Si dizes que esta bien porque la usanza es mas que la ley callare. Mas ni los Gallegos, ni Vizcaynos, ni Navarros, ni Aragoneses, ni Portogeses, ni Catalanes no conforman sus barbaras lenguas con los Castellanos como lo fazen los de Castilla la baxa que son de Toledo acayiso y esto sino te do la Razõ no quiero q me valga.

As consideracións lingüísticas expresadas por Francisco Delicado e a súa referencia ás linguas peninsulares non-castelás como “bárbaras” é, con todo, explicada en termos étnicos e revela a inexistencia entón dunha identidade –cando menos popular– común hispánica, xulgando de “bárbaros” ou estranxeiros aquelas “provincias que son fuera de Castilla la alta”, tales como o reino de Galiza, Asturias, Navarra, Biscaia, e os territorios catalán-aragoneses. Andalucía representa unha excepción, xa que, pola súa filiación lingüística castelá, esta sitúase nunha posición privilexiada na escala de valores, tras os habitantes de “Castilla la baxa” e non pertencen, xa que logo, ao grupo de “provincias bárbaras” (Delicado 1534: fol. CLXXVIIr): “es ñ todas las otras provincias que son fuera de Castilla la alta son barbaros a los castellanos salvo los de la fermosa Andaluzia”.

Para autores como Bourhis e Maass, este tipo de gradacións e favoritismos endogrúps –universais en calquera caso– parten do feito de os endogrúps seren máis proclives a xulgar positivamente os exogrúps cando estes comparten elementos (culturais, relixiosos, lingüísticos etc.) que a aqueloutros grupos que se presentan máis diverxenes, especialmente cando estes carecen dunha posición social vantaxosa (2005: II, 1590):

in a large number of language stereotype studies conducted elsewhere in the world which show that the in-group accent or language variety is evaluated more favorably on solidarity dimension, while the out-group speech variety is upgraded on status trait if the out-group accent of language is used by a ruling elite or a dominant majority.

As teses de Delicado –pupilo de Antonio de Nebrija–, así como as consideracións lingüísticas deste, representan apenas o eco dun ideario estereotípico que xa era ben coñecido e popular no ámbito ibérico, tal e como manifestaba o aragonés Gonzalo García de Santa María ao cualificar de “grosseras e ásperas linguas” as linguas do reino de Galiza, Asturias, Terra de Campos e Biscaia (ap. Mateo Palacios 2013: XLVII) en *Las Vidas de los Santos Religiosos de Egipto* (ca. 1486-1491). Un estereotipo negativo das linguas ibéricas máis setentrionais que, a xulgar pola súa adaptación ao contexto peninsular, tamén era



coñecido polo “anónimo traductor castellano del latinista italiano Guarino Veronese (*De linguae latinae differetiis*, traducida entre 1465-1480), que se refire al habla de Babia como prototipo de rusticidad, impropia de buenos modales cortesanos” (Viejo Fernández 2016: 81), constituíndo para Viejo Fernández unha das primeiras valoracións despectivas sobre o idioma astur-leonés (González Ollé 1999; *ap.* Viejo Fernández 2016: 81):

Un señor en Castilla, si un fijo le fuese nascido e criado en Viscaya o en Bauia, antes que le llevasen a la corte del rey, le daría uno que le enseñase a bien e conplidamente hablar.

Neste sentido, máis antiga resulta, porén, a consideración negativa sobre o éuscaro que se atopa na poesía 101 do poeta e cabaleiro valenciano Ausiàs March (ca. 1400-1459), onde o biscaíño (“viscahí”) é concibido como paradigma de lingua incomprendible (*ap.* Cabré 2008: 530):

Lo viscahí qui-s troba'n Alemany,  
paralitich, que no pot senyalar,  
si és malalt, remey no li pot dar  
metge del món, si donchs no és d'Espanya,  
qui del seu mal haurà més conexença  
y entendrà molt millor sa qualitat.

A pesar de que a comprensión interlingüística entre un catalanófono e un xermanófono está lonxe de se mostrar, *a priori*, máis fluída que a dun vascofalante cun falante de alemán, a figura do *viscahí* como utente dun idioma non-romance e carente, xa que logo, dunha filiación lingüística con outros idiomas peninsulares denota a existencia dun estereotipo negativo sobre o éuscaro no contexto centropeninsular –inclusive levantino– no século XV.

Máis chamativo é, con todo, a adaptación metalingüística que deste mesmo sermón semella terse levado a cabo en Castela, poucos anos despois, por un tal Pedro Marín, quen ao procurar un exemplo de inintelixibilidade lingüística decidiría prescindir da figura do biscaíño –a cal non semella realizarse por descoñecemento– e adaptar o tema ao mundo estereotípico netamente castelán, transformando o “viscahí qui-s troba-n Alemany” en “el gallego estando en Austria” (*ap.* Cátedra 1990: 143):

E como el hombre aquí es dicho animal asociabile per naturam por respecto de los brutos, así el dicho Philósofo lo llama animal político e ceuil en respecto de los a él conformes en natura específica con que ha de conveuir. E por quanto esta conueniencia tiene a los octros hombres e en sus neccessidades á vsar dellos e de sus cosas, es neccessario que declare su concepto e deseo a los conuinientes. E esta declaración á de seer por señales comunes a todos, que si el que á neccessario la cosa notificasse su desseo por señal ho significación non común, ante ygnota, a aquél a quien tempta notificar e significar su concepto, su deseo sienpre estaría ascondido, e, así, en su neccessidade non sería proueído. Como si el gallego estando en Austria demandasse pan sin ootra significación senon de pallabra al alamán que non

entendiese su lengua. E, por ende, Dios e la naturaleza dieron al hombre instrumentos naturales: labios, dientes, lengua, arterias, pulmones, según se toma del Philósofo.

A este respecto, cómpre reparar en que esta mudanza identitaria tamén virá da man dunha adaptación igualmente estereotípica, de xeito que se a necesidade do biscaíño podía ser derivada dunha parálise, a do “gallego”, seguindo a visión castelá deste pobo, non podía ser outra que a da pobreza e a fame, idea xa recollida polo Marqués de Santillana por volta de 1454 a través da paremia “Ayunas gallego a pesar de o demo” e que debía resultar moi popular na Castela do século XVI, como mostra a común expresión “hacer mesa gallega” (Pensado 1985: 118-120). Sen conter *a priori* ningún tipo de prexuízo lingüístico ou xuízo minusvalorativo, non cabe dúbida de que as respectivas escollas do “viscaí” como do “gallego” non resultan arbitrarias. Para autores como Obeng e Adegheja, manifestacións como estas, onde un grupo cualifica a lingua do Outro como “confusa” ou “incomprensible”, representan unha verdadeira expresión de etnocentrismo cultural, corrente en grupos que se senten superiores a outros (1999: 361):

The ethnic consciousness had thus brought with it a reawakening of resentful feelings; some members of some ethnic groups thought of themselves as superior to all other peoples and hence looked down on languages other than their own and on the people who speak such languages.

Probabelmente, dentro da cultura occidental, o desprezo con que se trataba na Grecia antiga aos pobos non helenófonos, denominándoos pexorativamente como *bárbaros* “whose language was incomprehensible and sounded like a repeated babbling «barbar» noise” (Ting-Toomey 1999: 157) sexa unha das mostras históricas máis representativas deste desprezo da lingua do Outro, as máis das veces do inimigo político mais tamén daqueles pobos que son vistos baixo unha auréola de inferioridade. Esta crenza ou consideración social –de teor universal– áchase no contexto ibérico moderno, e aínda na contemporáneo, en numerosas expresións aínda hoxe vixentes, con que se procura o desprestixio do exogrupo. Así, aínda pervive hoxe a locución castelá “hablar en cristiano” como sinónimo de “hablar una lengua que se entienda” (Pereira Muro 2014: 327), procurando deste xeito o enalzamento do endogrupo, mentres en contraposición se atoparía o termo “algarabía” con que se denomina tradicionalmente á “lengua árabe”, sinónimo –desde a perspectiva cristiá peninsular– dunha “lengua atropellada o ininteligible”, “enredo, maraña” ou “gritería confuso de varias personas que hablan a un tiempo” (1770: s.v. algarabía). Esta expresión aínda tería o mesmo valor no castelán que “hablar en chino”, ou no inglés “speaking Greek”, e xa no castelán do século XVI se debía

atopar ligado á lingua galega baixo a paremia “o somos gallegos o no nos entendemos”.

Non cabe dúbida, pois, que a escolla do galego por Pedro Marín responde a unha consideración alóxena da lingua galega e, xa que logo, da colectividade galega nos mesmos termos que os vascos e o seu idioma o eran para o valenciano Ausiàs March, non exentas, en ningún caso, dunha imaxe negativa –tanto March como Marín procuran exemplos foráneos– como linguas confusas ou inintelixíbeis. A respecto do factor lingüístico como elemento delimitador ou identificador da personalidade étnica ou nacional de galegos e vascos (“biscaíños”), este semella ter exercido unha importante influencia na sociedade peninsular catrocentista, tal como se desprende do reparto utilizado durante o século XV pola Universidade de Salamanca para aglutinar ao seu alumnado en catro nacións, criterio establecido desde a primeira constitución de 1422<sup>194</sup>. A este respecto cómpre lembrar como entre elas se atopaban unha nación propiamente astur-leonesa e outra galego-portuguesa, esta última estendida sobre as dioceses dos reinos de Portugal e Galiza (Compostela, Tui, Ourense, Mondoñedo e Lugo) sumando ademais a diocese de Astorga, quer pola súa lonxincua vinculación histórica ao resto destas sés –ben exposta nos concilios bracarenses e lucenses desde o século VI–, quer pola elevada cantidade de falantes de lingua galega dentro do territorio da Galiza histórica ou *Gallaecia Maior*.

Aínda no contexto salmantino, e durante o reinado dos Reis Católicos, en 1479 as Constituciones del colegio del Arzobispo de Toledo en Salamanca limitaban o número de “gallegos” e “vizcaínos”, así como persoas de “otros reinos extraños”<sup>195</sup>, consideración que aínda se mantería en décadas posteriores como mostran as exclusións do colexio de Cuenca, fundado en 1535 e onde “se establece que sus escolares deben ser de nación castellana, y que de Vizcaya y Galicia y de los reinos extraños –Francia, Aragón, Navarra y Portugal– se puede admitir solamente uno” (ap. Dámaso de Lario 2004: 142). No entanto, se cadra un dos

<sup>194</sup> Cfr. “Las referidas naciones eran cuatro, a cada una de las cuales, según la constitución primera de 1422, correspondían dos consiliarios. En esta misma constitución primera se precisan las diócesis y reinos que entran en cada nación. El reino de León se distribuye en dos naciones: Galicia con Astorga y Portugal una, y el resto del reino otra. Castilla la Nueva con Andalucía formaba la tercera nación, y Castilla la Vieja con Navarra, Aragón y demás reinos extraños la cuarta. Plasencia, como perteneciente a la provincia eclesiástica de Toledo, va incluida en Castilla la Nueva y por tanto en el tercer grupo” (Beltrán de Heredia 1966: I, 93).

<sup>195</sup> Cfr. “considerando los servicios que habernos recibido de nuestros vasallos y porque este nuestro arzobispado sea más noblecido, queremos y es nuestra voluntad que, *caeteris paribus*, sean tomados y elegidos de los nuestros vasallos y de las nuestras villas y tierras; y, no se fallando de ellos, *caeteris paribus*, sean tomados y elegidos de las villas y logares del dicho arzobispado; y en su defecto sean tomados y elegidos de los otros obispados sufragáneos a nos e a nuestra santa iglesia; e, en defecto de los susodichos, sean tomados y elegidos de los arzobispados y obispados de estos reinos; pero de vizcaínos, gallegos e otros reinos extraños non pueda ser más de uno solo” (ap. Sala Balust [ed.] 1962: I, 103).

máis fieis testemuños de como galegos e vascos (“biscaíños”) eran vistos como nacións sometidas na Castela do século XV sexan as palabras de Alfonso de Cartagena con motivo do Concilio de Basilea en 1434. Bispo de Burgos e home de confianza do rei Xoán II de Castela, será Alfonso de Cartagena quen en *De Preeminencia*, trate de enxalzar a monarquía castelá, non só fronte á inglesa mais tamén sobre o resto de estados peninsulares (“Los reyes de España, entre los cuales el principal e primero es el rey de Castilla e de León”), para o que non dubida en lembrar como o dominio castelán tamén se estendía sobre outras nacións con “diversos lenguajes” tales como “los gallegos e los viscaínos” (ap. Monsalvo Antón 2011: 65):

so el señorío de mi señor el Rey ay diversas nasciones e diversos lenguajes e diversas maneras (...) Ca los castellanos e los gallegos e los viscaínos diversas naciones son, e usan de diversos lenguajes del todo.

Próximo aos territorios vascófonos por mor da súa orixe burgalesa, así como coñecedor directo da realidade galega, en tanto que deán da sé compostelá desde 1415, para alén de establecer unha equivalencia entre lingua ou “lenguaje” e grupos étnicos, pobos ou “naciones”, a apreciación de Alfonso de Cartagena “se enmarca en el contexto de exaltación de las excelencias patrias” castelás (Fernández Gallardo 2002: 414). Deste maneira, lonxe de procurar un carácter meramente expositivo, a mención de Cartagena aseméllase máis a un argumento probatorio cuxa finalidade non era outra que engrandecer a unha monarquía, a castelá, cuxo dominio desbordaba os seus territorios naturais e que se espallaba, a modo de *imperium*, sobre outras nacións veciñas, caso de “los gallegos e los viscaínos”. Un discurso que ansiaba presentar á monarquía castelá a un nivel igual ou superior que a inglesa, cuxos reis tamén lograran estender o seu poderío alén da propia Inglaterra para dominar territorios foráneos como os galeses, irlandeses e aínda córnicos. Deste xeito, a referencia de Alfonso de Cartagena insírese na pretensión política de dotar á monarquía castelá dun aura “internacional” e a Castela como un incipiente *imperium* ibérico, capaz de someter diversas nacións veciñas.

Mostrando para Fernández Gallardo unha “fina capacidad de observación lingüística” (Fernández Gallardo 2002: 414), malia non reflectir unha opinión expresamente contraria ás linguas galega e éuscara, a obra de Cartagena está marcada por un forte castelanismo político que promulga, en calquera caso, a supremacía de Castela no terreo político, social e cultural dentro do ámbito ibérico. Porén, o “patriotismo castellano” (Castilla Urbano 2012: 143) que Alfonso de Cartagena desenvolve e amplifica desde o século XV comportaba apenas a continuación dun discurso castelanista conformado case douscentos anos antes desde a chancelaría real castelá, especialmente tras o triunfo de Fernando III de

Castela en face da súa principal rival política, a monarquía galego-leonesa (1230), mais tamén sobre un boa parte dos territorios andalusís: Córdoba (1236), Xaén (1246) e Sevilla (1248). Promovido, entre outros, por intelectuais estreitamente vinculados á realeza castelá, como Juan de Soria –autor de *Chronica latina regum Castellae*– ou Rodrigo Ximénez de Rada<sup>196</sup> –autor de *De rebus Hispaniae*–, o castelán-centrismo vai xirar arredor da lexitimidade e a superioridade, non só política, de Castela e da súa monarquía no concerto peninsular, como herdeira dun pasado visigodo, mais tamén relixiosa, defendendo a primacía castelá de Toledo fronte a outras sés, nomeadamente perante Compostela.

Esta ideoloxía castelanista acabará, con todo, sendo verdadeiramente oficializada baixo o reinado do coñecido tradicionalmente como Afonso X de Castela (1252-1284), quen, para alén de recoller todo o legado historiográfico dos anteriores –entre outras fontes– e darlle forma na *Estoria de España*, asumirá unha posición cultural e lingüística marcadamente castelán-centrista. Así, e a pesar de ser rei dunha complexa realidade multiétnica (casteláns, andalusís, galegos, vascos, astur-leoneses e xudeus), Afonso X pon en marcha unha aposta política polo idioma vernáculo do reino de Castela referíndose a este como “lenguaie de Castiella” ou “lenguaje de España”, “lenguage castellano” ou “espannol” (Niederehe 1985: 427). Esta alternancia nominativa vén reforzar o feito, sinalado –entre outros– por Peter Linehan, de que desde o século XII, tanto dentro como fóra do ámbito ibérico, o termos “España” e “españois” eran sinónimos habitualmente de “Castela” e dos seus habitantes respectivamente (2012: 20). Este matiz aparece perfectamente reflectido, entre outros, polo autor da *Narratio de Itinere Navali Peregrinorum Hierosolymam Tendentium et Silviam Capientium* (1189), ao recordar aos cinco reinos ibéricos do momento; Aragón, Navarra, Portugal, Galiza e España, identificado este último co reino de Castela (Meyer 2000: 49):

Considerandum etiam quod, cum sint quinque regna in Ispaniorum, videlicet Arragonensium, Navarrorum et eorum qui specificato vocabulo Ispani dicuntur, quorum metropolis est Tolletum, item incolarum Galicie et Portugalensium.

Non cabe dúbida de que, na promoción do castelán, tamén se atopaba implícita a exaltación dunha monarquía e dun grupo étnico –con que se identifica o propio monarca– netamente castelán. Así, serán numerosas as ocasións en que Afonso X deixe constancia da súa castelanidade cultural, identificándose étnica e lingüisticamente en tal grupo (“nuestro lenguaje de

<sup>196</sup> Este historiador castelán era cualificado como “activo instigador de la unión de León y Castilla”, que introducira “definitivamente la asimilación entre Castilla y España” (Díaz 2013: 58).

Castiella” e “dezimos en esta tierra [Castela]”), mentres que o monarca se exclúe doutros grupos, referíndose a eles en terceira persoa –vistos xa que logo como exogrupos–, tales como os galegos (“que chaman donezinha os galegos”, di Afonso X nas *Cantigas de Santa María*; Ferreiro 2001: 257). Este determinante apoio no idioma propio (castelán) fronte a outras linguas e variedades lingüísticas dos territorios sometidos á autoridade rexia castelá irá paralelo a un proxecto político que, desde a primeira metade do século XIII, procurou lexitimar historiograficamente –non sen un verniz tan providencialista como neogoticista– a expansión e hexemonía castelá no concerto ibérico, presentando á monarquía castelá como a lexítima herdeira da monarquía hispano-visigoda.

A pesar do decidido pulo económico e político con que o proxecto afonsino dota a escrita en castelán como lingua rexia e, xa que logo, de poder, o prestixio do galego(-portugués) –lingua poética por excelencia no concerto ibérico do século XIII e na que mesmo son escritas as afonsinas *Cantigas de Santa María*– explica o feito, hoxe insólito, de as elites galegas se dirixiren en galego aos propios reis casteláns aínda na primeira metade do século XIV. Unha situación que aínda se describe no *Libro de los Estados* de don Juan Manuel co gallo da reunión entre Fernando IV de Castela e Rodrigo de Padrón –arcebispo de Compostela entre os anos 1307 e 1316– recordando o autor que este último se dirixía ao rei castelán “en su language gallego”<sup>197</sup>.

A diferenza do que ocorrerá no século XV, este dato lingüístico non inclúe ningunha connotación negativa nin pexorativa, como tampouco sobre a figura arcebispal galega, retratado sempre en termos positivos: *amigo, buen omne, de muy buen entendimiento, de buena palabra*. Tal e como indica Monteagudo, este comportamento lingüístico non só non resultaba circunstancial nin anecdótico senón que mesmo debeu ser habitual durante o goberno deste arcebispo, como se observa na carta en galego(-portugués) que desde a vila leonesa de Toro, escribía o mesmo arcebispo compostelán a Gutierre Gómez, arcebispo de Toledo entre os anos 1310-1319 (1994: 48-49).

---

<sup>197</sup> “Acaeçió que un día [mi padre] ... díxome que avía un arçobispo en Santiago quel dixieran don Roy Padrón, que era mucho su amigo ...[e] porque el arçobispo avía ante convidado a don Johan ... fe comer con el. Et desque ovieron comido fincaron amos en la cámara apartados, departiendo muchas cosas; ca el arçobispo era muy buen omne et de muy buen entendimiento et de buena palabra. Et en manera de departimiento et de plazer, assí commo amigos que ellos eran, començógelo dezir en su language gallego por esta manera:

– Don Johan, mío sennor et mío amigo, vien vos dezimos en verdat que nós beyemos muchas estorias et muchas corónicas, et sienpre fallamos en ellas que los fijos de los infantes fuera muy bien si fueran mejores. Et nunca fallamos que fueron muy buenos. Et aun los fijos de los infantes que agora son en Castiella, paréscenos que si maravilla non fuere non querrán fazer mintrosas las scripturas. Et plazernos ía mucho que vós, que sodes mucho nuestro amigo, que vos trabajedes que non fuesen en vos verdaderas...” (ap. Monteagudo 1994: 48-49).

Así, se na segunda metade do século XIII e primeira metade do século XIV, o galego(-portugués) era concibido como un idioma de recoñecido prestixio social, plenamente apto para a comunicación formal das elites políticas e aínda empregado por numerosos trobadores, tales como Pedro García Burgalés ou Alonso Fernández Cebollilla ou Pedr'Amigo de Sevilha entre outros, tampouco poden ser obviados os pasos dados pola monarquía castelá na implantación do castelán como instrumento de poder, xa iniciados, en calquera caso, nos últimos anos do reinado de Fernando III de Castela, quen en 1250 se converte no primeiro rei en se dirixir aos composteláns en castelán (Mariño Paz 1998: 187).

Gradual e constante ao longo do século XIV, a castelanización lingüística agudízase coa vitoria da dinastía dos Trastámara fronte á Casa de Borgoña na coroa de Castela, especialmente após o Tratado de Baiona en 1388, xeneralizándose o envío de altos cargos casteláns ou castelanófonos a territorios “extraños” a Castela, tales como o reino de Galiza, Asturias ou Biscaia (cfr. Monteagudo 1999: 127-135). A fin de consolidar a súa autoridade nos reinos e señoríos da coroa de Castela, así como superar a imaxe dunha monarquía “born in bastardy and rooted in fratricide” (Deyermond 2009: 64), a nova dinastía recorrerá á recuperación propagandística do ideal político castelanista iniciado por Ximénez de Rada e Afonso X, entre outros.

Sustentado en boa medida en teses neogoticistas que defendían unha suposta superioridade e/ou lexitimidade da realeza castelá fronte a outras monarquías ibéricas e aínda europeas, desde comezos do século XV o discurso castelanista é adoptado pola elite cultural castelá –e aínda pola peninsular non propiamente castelá–, converténdose nun elemento habitual da produción literaria prehumanista. Así se observa na obra *Las Siete Edades del mundo* (1418), onde o rabino burgalés Ha-Levi, bautizado posteriormente baixo o nome de Pablo de Santa María, presenta á realeza castelá como “sucesora de las monarquías judía y romana”, así como da “goda”, da cal “no sólo es sucesora, sino también heredera legítima” (Deyermond 1985: 321). Para Monsalvo Antón, este “nacionalismo” castelán representa na memoria intelectual unha actitude que se atopaba, por outra parte, “bien arraigada en los ambientes literarios de la Castilla del XV” (2011: 53). Vista “como un reino potente, rico y tan orgulloso de su propia historia, cultura incluida”, Castela e todo o que teña a ver con ela será obxecto de exaltación, especialmente nos ambientes cortesáns, onde destacan grandes apoloxistas como Pablo de Santa María, conselleiro de Henrique III e preceptor de Xoán II, Juan Mena, cronista de Xoán II, Alfonso de Cartagena, secretario de Xoán II ou Íñigo López de Mendoza, marqués de Santillana.

O idioma castelán, como expresión da supremacía non só da súa realeza, senón símbolo tamén do dominio da propia Castela, aparece tamén da man dos

prehumanistas casteláns, non sendo para Monsalvo Antón “algo secundario o accesorio” (2011: 46). Así, será especialmente no reinado de Xoán II (1406-1454) cando o monarca busque “sustentar ese proxecto cultural en la lengua castellana”, prestixiando este idioma en detrimento doutros e iniciándose deste xeito unha devaluación social daquelas linguas non-castelás. Este proceso levará aos últimos autores casteláns en galego-portugués a abandonar esta lingua, tal como farían Garcí Ferrandiz de Gerena, Álvarez de Villasandino (ca. 1345-ca. 1424) ou o arcediano de Toro, mais tamén a insólita escolla do castelán por autores galegos como Xoán Rodríguez de Padrón –moi vinculado tamén á corte de Xoán II de Castela– á hora de redactar obras como *El siervo libre de amor* (1439).

Convertido en norma culta ou cortesá na coroa de Castela –e aínda iniciando a súa introdución na coroa catalán-aragonesa da man da dinastía castelá dos Trastámara a comezos do século XV– o castelán pasará a asociarse indefectibelmente ao mundo cortesán como una ferramenta de vangarda cultural, un idioma ligado ao poder, como xa o considerou Antonio de Nebrija a finais do século XV ao se referir á esta lingua como xenuína “compañera del imperio” (ap. F. Rodríguez 1991: 11). Un binomio dominio-lingua que, de calquera xeito, xa fora suxerido décadas antes polo humanista romano Lorenzo Valla na súa obra *Elegantiae Linguae Latinae* (1441-49) ao reflexionar sobre a herdanza lingüística da Europa<sup>198</sup> de fala romance como símbolo do poderío imperial acadado por Roma. No eido peninsular, este binomio será explícitamente teorizado por Gonzalo García de Santa María en *Vitas patrum* (1486), xa en pleno reinado dos Reis Católicos (ap. Mateo Palacios 2013: XLVII):

E porque el real imperio que hoy tenemos es castellano, e los muy excellentes rey y reyna, nuestros senyores, han escogido como por asiento e silla de todos sus reynos el reyno de Castilla, deliberé de poner la obra presente en lengua castellana, porque la fabla comúnmente, más que otras cosas, sigue al imperio. E quando los príncipes que reynan tienen muy esmerada e perfecta la fabla, los súbditos esso mismo la tienen. E quando son bárbaros e muy ajenos a la propiedad del hablar, por buena que sea la lengua de los vassallos e subjugados, por discurso de luengo tiempo se faze como la del imperio.

Non pode obviarse, en calquera caso, o feito de que, se para García de Santa María, a promoción do idioma castelán, como unha ferramenta de asimilación étnica e política, debía servir para sustentar un proxecto imperialista netamente castelán, o papel daquelas linguas non-castelás e mais a visión de que delas se transmite non pode senón ser devaluada e moi desvirtuada. Así o expresaba o humanista aragonés na mesma obra referíndose a “algunas tan grosseras e ásperas linguas, como es Galizia, Vizcaya, Asturias e Tierra de Campos”, que non

---

<sup>198</sup> “Nostra est Italia, nostra Gallia, nostra Hispania, Germania, Pannonia, Dalmatia, Illyricum, multaeque aliae nationes. Ibi namque romanum imperium est ubicumque romana lingua dominatur” (ap. Garber 2008: 43).



eran consideradas “lenguaje esmerado” por ser “grueso e rudo” (*ap.* Mateo Palacios 2013: XLVII).

Baixo a óptica ideolóxica dun supremacismo político e étnico castelán que, como lembraba Pensado (1985: 28), tende desde finais do século XV “a desprestigiar las lenguas hispánicas noroccidentales con el fin de prestigiar la lengua centro-meridional, esencialmente castellana”, será da man dos intelectuais ligados á corte –tales como o propio García de Santa María– cando o castelán se comece a presentar como unha fala “esmerada e perfecta”. Precisamente, serán intelectuais moi vinculados á Universidade de Salamanca, a máis notábel entón da monarquía castelá, como Juan de Enzina, os que atoparán na figura do pastor “sayagués” –habitante da comarca leonesa Sayago– a perfecta “antítesis del cortesano que habla según la norma toledana” (Lezcano 1993: 744), xurdindo deste xeito o “sayagués” como unha “jerga literaria artificial a finales del *siglo XV*, para producir la hilaridad de los oyentes [casteláns]” (Gutiérrez Cuadrado & Pascual 1995: 348). Como precedente literario –entre outras– de figuras como o “pastor gallego” nos denominados “villancicos de gallegos”, para Buezo (1994: 420) a figura marxinalizante do chamado “sayagués” ou pastor semella xestarse, porén, nun contexto cronolóxico onde o idioma galego –xunto outras linguas peninsulares como o éuscaro ou o astur-leonés– xa resultaba deostado pola intelectualidade castelá, atribuíndoselle un carácter confuso e inintelixíbel, tal e como a el se refería Pedro Marín a finais do século XV.

Esta concepción pexorativa do idioma galego a mediados do século XV, ligada ao proxecto político castelanista iniciado polos Trastámara non pode ser vista, en calquera caso, como un fenómeno particular e radicado apenas no eido lingüístico, senón que esta debe ser comprendida dentro dun concepto estereotípico previamente negativo seguindo o mecanismo que a psicoloxía social vén en denominar “reserve linguistic stereotyping” ou estereotipación lingüística inversa, pola que a consideración social do idioma se establece mediante a consideración social do grupo (Kang & Rubin 2014: 242):

RLS [reserve linguistic stereotyping] suggests that listeners ascribe stereotyped characteristics to speech (i.e., listeners hear nonstandard accent where none maybe present, for example) based on information supplied about the speaker’s social identity even before hearing the speech.

Así, a negativa consideración sobre a lingua galega no século XV debe ser posta en relación cos testemuños que, nese sentido, foron manifestados non só polos intelectuais castelanistas do século XV, tales como Alfonso de Palencia –quen se refire á “perfidia dos galegos” (1999: II, 229)–, Juan de Mena –quen cualifica de “feroce” á xente de Galiza (*ap.* Caramés Martínez 1993: 86), mais

tamén no ámbito popular reflectido a través de paremias catrocentistas como “*Mete gallego en tu pajar, y faser se te ha heredero*” (García de Castro 2006: 195), ou “*Ayunas gallego a pesar de o demo*” (*ap.* Bizarri 1995: 79), recompilada polo Marqués de Santillana, e onde se incide en atributos estereotípicos socialmente negativos.

Se na Península o avance dunha ideoloxía cortesá castelana suporá desde comezos do século XVI un agravamento do menosprezo contra os idiomas vernáculos setentrionais, no caso galego o fenómeno inmigratorio e as humildes condicións socioeconómicas da diáspora galega en Castela non farán senón agravar e intensificar a demonización do estereotipo do habitante medio do reino de Galiza e con ela a do seu idioma, pasando ser coceptualizada como unha “*lengua de lacayos*”, tal e como a denominaba Mira de Amescua. Unha relación que sería referida polo galego Juan del Río y Otero quen en 1697, con motivo das Festas Minervais en Compostela, aludía á postración social e institucional do galego, gabándose de escribir “*na nosa lingua esquecida, / nomais que por ser galega*” (Mariño Paz 1998: 237).

### **3.1.11. Autoestereotipación negativa**

Certamente, un dos aspectos máis singulares que caracterizaron aos personaxes galegos da literatura áurea foi o uso de expresións denotadoras de desarraigo social, complexo de inferioridade, autoodio ou baixa autoestima, entre outras, proxectando, en última instancia, o fenómeno que a psicoloxía social vén en denominar “*autoestereotipación negativa*” ou “*negative self-stereotyping*”. Consistente na aceptación ou interiorización dun estereotipo negativo ou denigratorio que os membros dun grupo –xeralmente desfavorecido e/ou estigmatizado– asumen como propio e consideran fiel reflexo de si mesmos (Jost & Sidanius 2004: 297), a autoestereotipación negativa resulta recorrente na caracterización dos personaxes galegos por parte dos literatos españois, especialmente naqueles diálogos xocosos onde o “*gallego*” dá “*a entender, de alguna manera, que él o sus compatriotas tienen un pobre concepto de ellos mismos*” (Alonso Montero 1974: 31). É este un fenómeno de gran singularidade que, para alén de ter captado a atención de numerosos autores (Herrero García 1966 [1928]; Alonso Montero, 1974; Caramés Martínez, 1993; González Reboledo, 2002), tamén recibiu diversas denominacións: “*subestimación*”<sup>199</sup> (Alonso Montero 1974: 15), “*sentimiento de inferioridad*” (Buezo 1994: 420),

---

<sup>199</sup> Repárese en que o autor matiza este termo en nota a rodapé: “*el rótulo «autosubestimación» no parece convenir a una colección de textos en que los gallegos no se juzgan a sí mismos*” (Alonso Montero 1974: 31).

“síndrome de inferioridade” (González Reboredo 2002: 20), “autodenigración” (Cid Martínez 2003: 1191-1192) ou “complejo de inferioridad histórico” (Vigo Trasancos 2005: 55).

Dun punto máis expositivo do que propiamente analítico, os traballos de Herrero García (1966 [1928]: 213) constitúen unha das primeiras aproximacións a este peculiar trazo a partir da análise de diferentes textos literarios do período barroco. En concreto, Herrero reparaba no carácter que Monroy y Silva conferira ao “gracioso” Lobón na súa comedia *La batalla de Pavia y prision del Rey Francisco*, onde, a través dun cómico encontro entre este e un soldado francés, o propio personaxe galego poñía en cuestión a honradez dos seus compatriotas mediante a expresión “aunque Gallego, es honrado” (Monroy y Silva 1763: 5):

Sold.	Quién va?
Lobon.	Un Aleman Gallego, que aunque Gallego, es honrado.

Esta resposta permite inferir no personaxe de Lobón diferentes presupostos psicolóxicos concibidos polo literato andaluz. Por unha banda, a asunción e/ou interiorización dun trazo psicolóxicamente negativo como é a falta de honradez sobre o seu propio grupo étnico e/ou nacional de pertenza; por outra, a vontade do personaxe por precisar e/ou reafirmar a súa integridade moral *contra naturam* ante un condicionante étnico que a propia figura semella ter interiorizado como contrario e/ou excluínte desta.

Con todo, a aversión do personaxe de Lobón respecto á súa orixe non representa, de xeito ningún, un caso particular nin illado entre os personaxes galegos áureos. En realidade, tal e como sinalou Caramés (1993: 230), as referencias a unha autoestereotipación negativa supuxeron ao longo da literatura española do século XVII un recorrente recurso cómico que non en poucas ocasións correu parello á caricaturización da figura do “gallego”. Non é de admirar, así, que na “gran comedia” *La morica garrida* (1654), obra de Juan Bautista de Villegas, observemos no personaxe do criado galego, Sancho, os mesmos prexuízos manifestados por Lobón ao ser interpelado polo “Maestre” de Santiago verbo da súa etnicidade (Villegas 1654: fol. 150v):

Maest.	Gallego?
Sanch.	Sí, pero honrado.

Unha *excusatio non petita* mediante a que o personaxe creado por Villegas pretende desvincularse da imaxe desfavorecedora e negativa que súa colectividade de pertenza (galega) posuía no ideario centro-sur peninsular a fin de facer valer a súa honradez –tan pronto como a súa adscrición étnica é revelada– ante os previsíbeis prexuízos estereotípicos do “Maestre”. Este recurso segue a esteira da comedia tirsiana *Los amantes de Teruel*, escrita entre 1614 e

1615, onde a “honradez” –xunto coa a “nobreza” moral– adquiren carta de necesario obxecto de reafirmación por parte do lacaio galego Laín, quen, perante a gabanza de Marsilla, decide facer valer a súa nobreza, non sen finalmente a confrontar coa súa calidade de galego (Herrero García 1966 [1928]: 213), categoría étnica que o “gracioso” creado por Tirso mostra ter interiorizado como impeditiva *per se* dun comportamento honesto:

Marsilla. Eres honrado  
Laín. Y noble  
aunque gallego.

Unha reafirmación, a da *nobilitas*, que tamén acompaña ao personaxe galego Trigueros na comedia de Antonio Mira de Amescua, *El mártir de Madrid* (1619), onde –repetindo a concepción que demostraba Tirso na figura de Laín– este personaxe dá por suposto un valor antitético entre galeguidade e nobreza (Mira de Amescua 2014):

cristiano soy como un roble,  
que, aunque gallego, soy noble.

En termos similares aos anteriores, na “comedia de santos” *Santa Casilda* (ca. 1614), atribuída a Lope de Vega, o autor tamén adscribe a un personaxe galego –neste caso o criado Calambre– unha subxacente vontade por reivindicar a súa honradez en contraste coa súa galeguidade. Se ben que a diferenza dos personaxes anteriores, Calambre non contrapón explicitamente a honradez á súa condición de galego, o autoestereotipo negativo resulta manifesto cando este opta por ser identificado como “buen gallego honrado” perante formas tales como “gallego” ou en todo o caso “buen gallego”, que a ollos do personaxe debían resultar insuficientes á hora de garantir a súa honestidade e evitar, xa que logo, unha posíbel sanción social (*ap.* Teijeiro Fuentes 1996: 222-223):

Yo soy, aunque pese a Mahomilla  
un buen gallego honrado.

Común a todos estes personaxes, o fenómeno da autoestereotipación negativa na comunidade galega e, en concreto, a aceptación e/ou interiorización da “deshonestidade” como un trazo psicolóxico inherente a ela, configura sen dúbida un dos elementos máis representativos e marxinalizantes daqueles que caracterizaron aos personaxes galegos creados pola literatura española setecentista. O seu éxito e popularidade explican o feito de este ter adquirido verdadeira natureza de tópico literario a través do cal non poucos autores áureos pretenderon –e aparentemente lograron– conseguir entre o seu auditorio un duplo efecto caricaturesco á vez que hilarante. No entanto, a propia existencia desta atribución e o seu suceso permítemos supor un punto de partida verosímil

e obxectivo, un contexto social previo recollido polos autores e necesariamente recoñecíbel polo público.

Se, como sinalou Caramés (1993: 212), a falta de honradez e a falsidade determinaron gran parte do estereotipo galego presente no ideario castelán desde a Idade Media –véxase a paremia popular “Mete gallego en tu pajar, y faser se te ha heredero” (García de Castro 2006 [ca. 1478]: 195), vixente –no mínimo– durante a Idade Moderna, debemos concluír que os personaxes até aquí analizados, na práctica, semellan ser coopartícipes de tales ideas por prexudiciais que estas resultaren para o seu endogrupo étnico. Lonxe de paradoxos, o esquema resulta *a priori* coherente co fenómeno da autoestereotipación, tal e como afirma Mergenthal (2003: 22), para quen toda interiorización dun estereotipo e/ou atributo deste, así como o conseguente desenvolvemento dun autoestereotipo, precisa da existencia previa dun “heteroestereotipo” creado por un grupo alleo ou exogrupo (Triandis 1972; *ap.* Tajfel 2010: 351)– coa capacidade decisiva de influír sobre o primeiro.

Esta posíbel natureza exóxena da autoestereotipación negativa mostrada polos personaxes galegos resulta patente na comedia de Juan Pérez de Montalván, *El valiente más dichoso, Don Pedro Guiral* (1638), cando un personaxe non-galego –Estefanía– fai uso da mesma expresión emanada por Lobón nuns termos tan semellantes aos anteriores que nos leva a considerar as palabras do personaxe de Monroy y Silva apenas como un reflexo dun uso orixinariamente foráneo (Pérez de Montalván 1638: fol. 241r):

Estefanía. A mi y todo me ha alcanzado su pedaço:  
pues tambien pierdo a Beltran,  
que aunque Gallego era hõrado.

A coincidencia non resulta trivial: o autoestereotipo negativo determinado pola “deshonra”, e aparentemente interiorizado por todos estes personaxes literarios, correspóndese cun heteroestereotipo cuxa creación e uso semella congruente situar en terras propiamente castelás e/ou centro-sur peninsulares atentando ao imaxinario cultural que, a este respecto, reflicten os proverbios recollidos por paremiólogos como Hernán Núñez de Toledo e Gonzalo Korreas: “Paz de Gallego, tẽla por agero” (Núñez 1555: fol. 93r), “Mete en tu pajar el Gallego, y hazersete ha heredero” (Núñez 1555: fol. 76r; Korreas 1627: 738), “A juezes Galizianos, cõ los pies en las manos” (Núñez 1555: fol. 4v; Korreas 1627: 12). Estes proverbios concorren con outros que afondan nesta mesma idea: “No fies en perro que cojea ni en amor de gallega” (Garmendia 2016: 257) ou “*No fies en cojera de perros ni en buena fe de gallegos*” (Esteban 2003: 190), que recollen a vitalidade deste trazo estereotipado na sociedade castelá moderna.

Malia ser a atribución interiorizada máis amplamente repetida pola literatura española aurisecular, a “deshonestidade”, como trazo heteroestereotipado de natureza—como vemos— exóxena, non representa un caso excepcional nin único entre os personaxes galegos, senón que a este convén sumar outras atribucións de consideración social igualmente negativa, tales como a avareza, a preguiza ou a lentitude que ocasionalmente caracterizaron ao personaxe do “gallego” na literatura española da Idade Moderna. Esta última presunción atribuída á comunidade galega aparece na comedia tirsiana de *La villana de la Sagra* como outro dos trazos que, con aparente normalidade, demostra asumir un personaxe galego, neste caso Doña Iñés, de xeito que cando esta, disfrazada de home, acepta ser paxe de Don Pedro e realizar unha encarga, non pode deixar de advertir que, malia súa galegitude –repetindo a consabida expresión “aunque gallego”–, esta non suporá ningunha traba para lograr realizala axiña e eficientemente (Tirso de Molina 1634: fol. 218v):

Y boluer con el recado,  
porque aunque Gallego, andado  
tengo ya de Alcalà a Huete.

Ao igual que a interiorización do trazo da deshonestidade, neste caso a lentitude ou preguiza adquire novamente unha obvia correspondencia co heteroestereotipo castelán respecto á colectividade galega, baseado no tópico que consideraba folgados ou faltos de actividade aos galegos (e galegas), idea que cristalizou popularmente na coñecida paremia “Andar, gallegas, en kinze días, kartoze leguas”, recollida por Gonzalo Korreas no seu *Vokabulario de Rrefranes* (ca. 1627: 62). Unha característica grupal en absoluto cuestionada por Dona Inés e da que, de todos os xeitos, o personaxe tirsiano procura escapar.

Rastrexábel desde comezos do século XVII, da repercusión literaria acadada por esta caricaturizada autoestereotipación fala o feito de que, aínda na segunda metade do século XIX, o español Pedro Escamilla utilice este recurso na comedia *Un Gallego*, representada en Madrid en 1864. Así, na sexta escena desta, será o personaxe galego de Domingo quen dea mostras de aceptar con naturalidade o heteroestereotipo castelán que consideraba coreña por antonomasia á comunidade galega, unha interiorización da que, máis unha vez, o personaxe desexa ser excluído (Escamilla 1861: 4):

Cuando yo lo mando  
Deseo que me obedezcan;  
Por eso doy mi dinero...  
Si eso es poco, otras dos tenga  
Para sí, que aunque gallego  
Soy generoso; en mi tierra,  
Porque son paisanos míos,  
Esta usted? Y fuera de ella,

Para dejar bien sentada  
La pobre opinion gallega.

Outra das manifestacións literarias que máis comunmente reflectiron a autoestereotipación negativa dos personaxes galegos foi a atribución de expresións denotativas dunha aparente culpabilidade á hora de estes mencionaren a súa condición étnica, entre as que se atopan “gallego, con perdón” ou “gallego, con licencia”. Así se observa na obra de Francisco de Rojas Zorrilla, *El Desafío de Carlos V* (1635), onde o escritor español contrapoñía, a través das palabras do soldado galego, Buscarruido, ambas categorías nacionais (“español” e “gallego”) adxudicándolles sortes antagónicas (fortuna pola primeira e desdita pola segunda), sen que Buscarruido deixe pasar a ocasión de se laiar e desculpar –“con licencia”– pola súa condición étnica de galego (ca. 1725-1780: 6):

Yo, señora, soy Soldado,  
pluguiera á Dios no lo fuera,  
Español, por mi fortuna,  
y Gallego con licencia.

Similar manifestación tamén se observa na comedia *La morica garrida* de Juan Bautista de Villegas (1654), onde, novamente, esta emana dun personaxe galego, o criado Sancho, a través do diálogo deste co “Maestre” de Santiago e o nobre Carlos de Castro (fol. 150v):

Maest.	Y vos quien sois?
Sanch.	Su criado.
Maest.	De que tierra?
Sanch.	No la niego, Yo soy con perdon Gallego.

Por outra parte, como xa o advertiu Pensado (1999: 24), as panxoliñas compostas por Manuel Bravo de Velasco y Pantoja durante o século XVII tampouco foron alleas ao uso desta consabida fórmula expiatoria. Así é nunha delas onde dúas pastoras –unha galega e outra asturiana– se presentan ante un pastor castelán como “Yo asturiana, con licencia” e “Eu galega, con perdón”. Unha consideración negativa que no caso da pastora galega transcende a súa identidade meramente étnica, comprendendo pouco despois tamén un xuízo desfavorábel cara ao seu idioma, considerándoo este personaxe máis inintelixíbel que a lingua grega<sup>200</sup>: “[lingua] Galega, que inda é peor”.

Esta última apreciación convértese nun testemuño excepcional ao ser, se callar, unha das primeiras representacións de autoodio lingüístico no ámbito

<sup>200</sup> Verbo da consideración do grego como una lingua inintelixíbel na Europa da Idade Moderna, González Ollé lembra que “[d]esde el siglo XVI, al menos, griego (también algunos de sus derivados léxicos), como nombre propio de determinada lengua, ofrece los significados secundarios de «verbalmente confuso», «ininteligible» y otros próximos a éstos” (2000: 166).

galego, a partir da que resulta posíbel deducirmos unha interiorización pexorativa sobre o propio idioma, sumándose esta ao corpus de trazos negativos que caracterizaron o autoestereotipo ao que constantemente aluden gran parte dos personaxes galegos áureos. En calquera caso, esta clase de expresións de autoodio, aínda vixentes en boa parte da sociedade galega contemporánea (véxase Freixeiro Mato 2014), xa debían resultar comúns na Galiza do século XVIII a xulgar polas recomendacións que frei Martín Samiento dedicada aos “gallegos eruditos y curiosos” no seu *Onomástico etimológico*, para que “no hagan estudio de olvidar su idioma [galego] por complacer a los castellanos” (ap. Filgueira Iglesias de Urrea 1995: 263). Aínda en 1886 Eduardo Pondal dedicaría un poema a esta mesma problemática social marcada pola “vergoña lingüística” e a interiorización dunha imaxe desprezativa do idioma (Pondal 2017: 445):

A lingua tiveran  
por lingua d’escravos;  
esqueceran os patrios acentos,  
suidosos e brandos.

Dos propios acentos  
tiveran vergonza;  
de cautivos falaran palabras,  
de servos e ilotas.

Deixaran os doces  
acentos xocundos  
por estrañas palabras de servos,  
ignaros e escuros.

A nai, afrixida  
da escura miseria,  
os propios tomara  
por xente estranxeira,  
e espantada escuitara dos fillos  
a plática serva.

Resulta significativo, porén, comprobar novamente que tal e como observamos nos casos anteriores, esta mostra de idiosincrático descrédito reproduce fielmente o ideario castelán e español moderno que xulgaba a lingua galega como groseira, ruda<sup>201</sup> e incomprendible, criterio amplamente difundido a través da paremia: “Somos Gallegos, y no nos entendemos” (Núñez, 1555: fol. 122r), “Somos griegos, i no nos entendemos, ó somos gallegos” (Korreas, 1627: 328), e aínda concibida como unha “lengua de aguadores y lacayos” (Mira de Amescua 2014 [1640]). Será aínda noutra panxoliña interpretada en 1641 e

---

<sup>201</sup> Así se desprende das palabras de Gonzalo García de Santa María (1447-1521) no prólogo de *Las Vidas de los Santos Religiosos* ou *Vitas Patrum* ao se referir a “algunas tan grosseras e asperas lenguas como es Galizia, Vizcaya, Asturias y Tierra de Campos” (ap. Mateo Palacios 2013: XLVII).



estudada por Catalina Buezo (1994: 417-447), dentro do que esta autora denominou como “corpus toledano” (1629-1830), onde se observa un novo diálogo entre dous peregrinos galegos que acoden xuntos ao Portal de Belén, finalizando un deles coa fórmula “con perdón” tras se identificar como “galeguiño” (Buezo 1994: 424):

¡Ay! Galeguiños nouos en Belén,  
Ríense os ceos, folgaybos bein.  
¡Ay! De la miña terra he vindo yo,  
E sou eu Galeguiño, con perdón.

Tamén a locución “con perdón, gallego” encontra acomodo en *La vida i hechos de Estevanillo Gonzalez* (1646), onde o personaxe de Estevanillo –talvez a figura literaria que con maior descaro e profusión encarna este atributo autodesprezativo– toma man desta expresión para se referir tanto á galeguidade de súa nai como á súa propia, incidindo no desprezo e descrédito contra a poboación galega (1646: 2):

I quando tuviera tan mal capricho, i tan hecha la cara al desayre, que me bostezára de su gruta oscura, à ser con perdón Gallego, i à que perdonára à Meco, como todos sus pasados, echaria la sogá tras el caldero.

Se ben que a través dunha primeira lectura, estas locucións exculpatorias (“gallego con perdón”, ou “con licencia, gallego”) semellen transmitir a idea de que “el gallego pida excusas por el mero hecho de serlo”, tal e como o considerou Teijeiro Fuentes (1996: 230), e en última instancia este asuma ou acepte o carácter negativo do heteroestereotipo que sobre el xace, o certo é que o uso desta expresión non se limitou a figuras estritamente galegas. Así resulta visíbel, por exemplo, no romance «Con sus trapos Inesilla» incluído na *Primavera y flor de los mejores romances* (1621) de Arias Pérez, onde o de uso de “con perdón” –precedendo ao pexorativo “Galleguito”– parte dunha perspectiva non-galega (1954 [1621]: 221):

quando por la puente asoma  
vn siruiente de vn doctor,  
lacaio sin vergüença,  
galleguito, con perdon.

Este testemuño podería *a priori* cuestionar unha explicación puramente endóxena e expiatoria en favor dunha lóxica baseada na mímese dun comportamento foráneo. Xa sobre esta cuestión, Pensado reparou no feito de que este tipo de manifestacións, en realidade, deben ser consideradas dentro dun contexto lingüístico cuxa amplitude excede, con moito, o caso galego, pois era “la misma disculpa o licencia o perdón que seguía entre gente fina al nombrar animales (cerdo, puerco) o cosas no decentes” (1999: 24); esta mesma idea xa fora

exposta por Herrero, para quen antepor “a la palabra gallego el «con licencia»” era habitual “al nombrar cuerno, cochino, etc.” (1966 [1928]: 217). Este argumento resulta acertado após constatar esta práctica noutros ámbitos onde este recurso aparece seguido de palabras consideradas irreverentes ou de mal gusto: *necio*<sup>202</sup>, *bellaca*<sup>203</sup>, *diablo*<sup>204</sup> ou *capón*<sup>205</sup>, fenómeno que non fai senón reincidir no valor netamente desprezativo que acadou na sociedade española moderna o termo “gallego”.

Como paradigma desta estereotipada praxe sitúase o personaxe do pícaro Estevanillo Gonzales –a quen o autor procura facer pasar por autobiografista–, cuxas non poucas alusións ao reino de Galiza denotan un “especial deleite en hablar mal de su patria y de sus cosas” (Pensado 1985: 105), considerando o pícaro galego que “lo peor de sí mismo se debe a su ascendencia gallega [...] convencido, además, de que sus males tienen origen en la debilidad, en la falta de personalidad de su Salvatierra natal<sup>206</sup> «rabo de Castilla, servidumbre de Asturias y albañar de Portugal»” (Yebra 1988: 44-43). Un desarraigo da súa identidade étnica que o protagonista do *Estevanillo* deixa patente desde o inicio da obra ao se declarar “medio hombre i medio rocin: la parte de hombre, por lo que tengo de Roma; i la parte de rocin por lo que me toco de Galicia” (1646: 37).

Este desdén semella recoller as palabras do tamén galego, Carballo, personaxe creado por Tirso de Molina na comedia *Escarmientos para el cuerdo*, quen, ao responder a García pola súa procedencia, fai uso da mesma referencia xenealóxica que emana do propio Estevanillo Gonzales, vinculándose, xa que logo, ao *rocín* (1636: fol. 65v):

Garc.	Gallego eres?
Carb.	De à cavallo, porque un rocin, aunque en pelo, me jubilaba del suelo.

Esta aparente interiorización dunha natureza salvaxe ou “bruta bestialidad” (Leahy 2008: 110) representada polo “rocín”, así como a súa relación coa galegitude destes personaxes semella fundamentarse –máis unha vez– no ideario cultural castelán ou centro-sur peninsular arredor das “hacas galicianas”, consideradas como “hacas falsas”, idea que, segundo Leahy, “proviene de un imaginario netamente popular y tradicional [castelán] que asocia tales rasgos con las yeguas específicamente gallegas” (Leahy 2008: 96). Como ficou dito noutro

---

<sup>202</sup> “quiero ser bien entendido, que es de necios (con perdón)” (Hurtado de Mendoza 1728: 87).

<sup>203</sup> “y la Montiel tonta, maliciosa, y bellaca, con perdon sea dicho” (Cervantes Saavedra 1622: fol. 380v).

<sup>204</sup> “Y dixo el diablo, hablando con perdón” (Quevedo 1699: 320).

<sup>205</sup> “es con un cantor de la iglesia mayor, capón, con perdón” (Castillo Solórzano 1906: 150).

<sup>206</sup> É de considerar a posibilidade de esta pexorativa descrición non ter por único obxecto a vila de Salvaterra senón a propia Galiza.

momento, esta analoxía entre os “rocines” ou “hacas” e o pretendido carácter aleivoso e rebelde da comunidade galega no heteroestereotipo castelán, acabaría por tomar forma na alegórica “coz gallega” ou “coz galiciana”, símbolo de deslealdade no ideario moderno de Castela. Esta representa outro dos tópicos interiorizados con que o autor do *Estevanillo* caracterizou ao pícaro protagonista, lexitimando –baixo este paradigma de falsidade– as accións do personaxe, especialmente aquelas que comportaban aleivosía e engano (1646: 37):

i negandole el tener padre, ni ser medio Romano, me vendí por Gallego: i se echò muy bien de ver que lo era en la coz que le di, i en la que le quise dar.

O nexo burlesco entre “rocines”, “hacas”, “mulas” e os habitantes de Galiza, resulta visíbel aínda en diferentes panxoliñas do século XVII procedentes do centro peninsular; nestes cantos, representados ante o portal de Belén, os pastores galegos aceptan un vínculo afectivo-identitario entre eles e a mula do presebe, encarnando esta os valores das “hacas falsas” ou “galicianas”, considerándoa os pastores a “nossa paysana” (*ap.* Bravo-Villasante 1978: 106):

Dixen que la mula  
Es nossa paysana.  
Si ela tira couzes,  
Galega e sin falta.

A relación, case intrínseca, entre a xenuína galeguidade e a aleivosa “coz galiciana”, patente noutras panxoliñas como “Al Portal nueva luz sus rayos forma” (*ap.* Rey Sánchez 2010: 750) ou “Ay: Venhan os Galegos” (p. 577) –esta última cantada na Capela Real de Madrid na Noite de Nadal de 1688– vén, novamente, a tratar de establecer unha aceptación autodenigrativa de Galiza e os sus moradores a través da “mula” galega, advertindo, os propios pastores, o seu carácter salvaxe e falso como consecuencia da súa orixe:

Junto al Neno, Joben Sa[n]to  
muito la Mula se pega,  
bastavale ser Galega  
para que se arrime tanto;  
si la gente le dà espainto  
tira couzes hasta ò Ceo (*ap.* Rey Sánchez 2010: 750-753).

Veñan [os galegos] ver ò Neno  
deitado en à palla,  
que muito traballa,  
aínda que he piqueno  
por tirarle ò feno,  
a Mula se chega,  
se fora Galega  
non figera tal (*ap.* Rey Sánchez 2010: 577-579).

Estas referencias non supoñen, porén, un exemplo anecdótico de autoestereotipación negativa; en realidade, as panxoliñas en (pseudo)lingua galega escritas entre os séculos XVII e XVIII – a maior parte delas de procedencia castelá e andaluza, mais tamén portuguesa – representan un inxente material de estudo onde a interiorización dunha imaxe pexorativa comporta unha práctica de extraordinaria preminencia, se ben que non limitada a personaxes unicamente galegos. Así atopamos numerosas mencións que, ao igual que os analizados até agora, reproducen gran parte dos tópicos definitorios do heteroestereotipo castelán creado sobre a comunidade galega, tales como a pobreza, a rusticidade ou aqueles ligados a afamadas *matracas*, como a negativa a calzarse:

poys nace pobreciño  
Galeguiño será (*ap.* Rey Sánchez 2010: 757).

Tein de galego traza  
Pois à su Fillo embia  
Por el mundo sin branca (*ap.* Rey Sánchez 2010: 624).

Vas pallas, y feno  
úa cama le cercan  
como si ò Niño  
Galego nacera (*ap.* Rey Sánchez 2010: 727).

Claro està que es Galeguiña  
pois naon se quiso calçar (*ap.* Rey Sánchez 2010: 632).

Pareyce Galeguiño de San-Tiago  
Pois vene de sua terra sin zapaytos (*ap.* Rey Sánchez 2010: 707).

Se ben a magnitude e diversidade da antoloxía anteriormente referida non ofrece dúbidas acerca da presenza da autoestereotipación negativa como un dos atributos caracterizadores da figura do “gallego” na literatura española moderna, cómpre no entanto preguntármonos se este trazo psicolóxico representa apenas unha simple adscrición de obxectivo puramente xocoso ou se, pola contra, esta reproduce un comportamento real, obxectivo e estendido, efectivamente, entre a colectividade galega, en especial a emigrada.

Verbo desta cuestión, Herrero considerou que a natureza destas “frases mortificantes en la apariencia” (1966 [1928]: 217), lonxe de reflectir fielmente prácticas sociais, apenas excedía o carácter humorístico de fondo. Unha opinión parcialmente compartida por Caramés, quen lembra como a “burla de si mismo” que estes “pícaros” e “graciosos” manifestan non supón unha excentricidade dos personaxes galegos, senón a norma xeral que rexe o comportamento deste tipo de figuras con independencia da súa orixe e/ou adscrición étnica (Arjona 1939 3-9; *ap.* Caramés 1993: 229).

Porén, a pesar de que, como apunta Caramés, nin a mofa de si mesmos nin a autoestereotipación negativa representan unha peculiaridade eminentemente galega neste tipo de figuras áureas, o eixe arredor do que esta se formula e desenvolve –a etnicidade– si comporta un recurso orixinal e xenuinamente identificativo, utilizado polos literatos barrocos españois á hora de daren forma á maioría das “burlas” dos seus “graciosos” ou “pícaros” galegos. Unha singularidade que dificilmente pode encontrar unha explicación satisfactoria desde unha perspectiva allea á dunha realidade social tanxíbel.

A pesar de que a ausencia dun amplo corpus de fontes directas e coetáneas impide delimitar con exactitude o grao de obxectividade histórica contida neste tipo de manifestacións autodenigrativas, son diversas as referencias documentais –non literarias– que apuntan á posibilidade de que este característico proceder, común a non poucas figuras literarias galegas, puido conter unha certa obxectividade histórica.

De acordo con Cid Martínez, a presenza deste trazo estereotípico literarizado respondía a unha praxe obxectiva e real entre a comunidade galega durante a Idade Moderna, avalada, de calquera xeito, polo “buen humor” con que, segundo o mesmo autor, as elites galegas asumiron “las matracas y dichos denigratorios que los demás prodigaban contra Galicia” (2003: 1196). Para Cid Martínez, este comportamento resulta patente, entre outras, nunha comunicación epistolar entre Antonio José de Mendoza Caamaño y Sotomayor (1667-1746), entón marqués de Vilagarcía, e o conde de Puñonrostro –daquela recién nomeado gobernador do reino de Galiza–, cuxas palabras supoñen para Cid Martínez un exemplo de até que punto “era habitual que los próceres del país [Galiza] asumiesen con naturalidad las pullas contra el viejo reino y sus habitantes” (2003: 1196):

Bien te persuadirás de mi amistad el alboroto que me ha debido tu carta de 22 de Abril para decirme en ella habías llegado con salud a ese Reino, con perdón, adonde habrás visto [...] si Góngora tuvo razón en lo que escribió de esas montañas. Bien pareces hijo de padre en continuar la guerra que me hacía con los nabos de ese País. Pero, en fin, estaste en él, aunque sea por gobenador, con que me vengo, pues han dicho algunos que ni a ser Santiago se puede ir a Galicia.

Réplica de chanzas, aparentemente cordiais, entre aristócratas, a través das palabras do marqués de Vilagarcía resulta difícil inferir unha asunción ou aceptación autodesprezativa por parte do nobre galego máis que un ánimo de certo desquite dentro da afabilidade que a misiva semella conter. No entanto, si podemos tirar das palabras de Mendoza Caamaño y Sotomayor un coñecemento da negatividade que envolvía á imaxe do reino de Galiza no exterior así como un certo afastamento con que o nobre alude ás terras galegas – “ese País”, “ese

Reino” – , para alén do uso que fai, con ou sen retrans, da expresión “con perdón” tras nomealo. Máis clarificadoras se mostran, porén, as palabras de Sancho Sarmiento<sup>207</sup>, recollidas pola condesa Marie-Catherine d’Aulnoy na súa *Relation du Voyage d’Espagne* (1690-1691), en que o cabaleiro galego se refería ao reino da seguinte maneira (1699: I, 228):

–iAh, Madame! – s’écrit-il, vous me voulez insulter; car je ne doute pas que vous ne sçachiez que la Galice est si pauvre, & d’une beauté si mediocre, qu’il n’y a pas lieu de la vanter [...].

Aínda que esta percepción contrasta fortemente coas gabanzas que o nobre dedica a Compostela, considerando que “il n’y en a gueres [sic] en Espagne qui luy puisse être supérieure en grandeur ni en richesses” (1699: I, 228), para Vigo Trasancos “no cabe duda que son palabras que ponen de manifesto una visión negativa de Galicia, un desapego hacia su tierra natal, y hasta, por qué no decirlo, una especie de complejo de inferioridad histórico” (2005: 55). Ao igual que sucede con certas expresións autodenigrativas dos personaxes galegos da literatura áurea española, as palabras de Sancho Sarmiento, –sorprendentes para Foulché-Delbosc<sup>208</sup>– comparten unha xénese heteroestereotípica, pois non deixan de ser coincidentes coa imaxe tópica da Galiza “ruda, bárbara y remota, poco favorecida de Naturaleza, fea con montes y áspera” (Caramés Martiéz 1993: 160), presente no imaxinario español moderno e “determinado seguramente por el viejo e insistente menosprecio que la opinión pública española [...] habían mostrado por todo lo que tenía que ver con Galicia y los gallegos” (Vigo Trasancos 2005: 55).

En efecto, da virulenta influencia desta “corrente denigrativa do reino e dos seus moradores” (Saavedra 2010: 288), tanto no eido popular como erudito, fala o feito de que achemos nas palabras dun dos principais defensores e apoloxistas do reino de Galiza, Diego Sarmiento de Acuña (1567-1626), conde de Gondomar, mostradas dunha interiorización dun heteroestereotipo negativo sobre Galiza como se desprende da súa correspondencia (Durán-Loriga 2006: 24):

He de procurar desembarcar en Bayona para descansar allí y en Gondomar algunos días, que ruin sea quien no quiere bien a su tierra, aunque sea *Galicia, con perdón*.

Máis dun século despois, e na propia Galiza, atopamos mostradas interiorización en plumas que, ao menos dun xeito parcial, representaron o relevo

---

<sup>207</sup> Ao igual que Foulché-Delbosc, Harguindey Banet considera o personaxe puramente ficticio (2013: 53).

<sup>208</sup> “Don Sancho Sarmiento talks to Madame d’Aulnoy about Galicia. What he says about it is all the more remarkable in that it coincides word for word with the account written by Jouvin, and one cannot avoid a certain surprise that the noble Galician should have got up his native land from the book of a Frenchman” (2014 [1930]: xxxii).

xeracional dunha literatura apoloxética especialmente sensíbel e activa ás reivindicacións de Galiza, tales como Diego Antonio Cernadas de Castro, o Cura de Fruíme, quen, a pesar de denunciar o trato discriminatorio e replicar enerxicamente as palabras de Luis de Góngora, non negaba o estado de abandono que sufría Galiza a mans dos foráneos, converténdose este, en efecto, nun “reino infeliz, país desventurado” (1778: I, 147):

Es hermosa mi huerta, y fertil; pero  
Viene la oruga, cómela y la afea:  
Por bien abastecido que lo vea,  
Viene el ratón, y estrágame el granero:

Muy poblada mi viña considero;  
Viene el marrano vil, y la estropea:  
Gallinas y sustancia hay en mi Aldea;  
Viene y las rapa el zorro trapacero.

Oruga el Asturiano en su codicia;  
Raton el Castellano desdichado;  
Marrano el Andaluz en su inmundicia;

Y zorro el Montañés disimulado;  
Estos la comen, y hacen á Galicia  
Reyno infelíz, país desventurado.

Ben discordante, xa que logo, do espírito antigalego e pretendidamente hilarante que caracteriza a postura do Estevanillo e a pesar do ton denunciativo que caracterizou as posicións, quer do Conde de Gondomar quer do Cura de Fruíme –e nesta vaga apoloxética cabería citar ao VII Conde de Lemos e Francisco de Trillo Figueroa entre outros (Barreiro 2008: 99-102)–, é posíbel apreciar a través destes exiguos pero significativos testemuños unha certa interiorización, entre as elites galegas, dunha imaxe pouco positiva do seu reino de orixe. Un retrato, porén, que semella atoparse máis fundamentado nunha idea estética ou económica –pobreza– do que realmente relacionada coa calidade dos seus compatriotas.

Para Cid Martínez, estes xuízos de valor emanados das elites galegas non revelan senón unha certa obxectividade neste trazo literario, de modo que “no puede sorprendernos que ésa sea también la actitud de nuestro personaje [Estevanillo Gonzales]” (2003: 1196). A este respecto, desde unha perspectiva puramente académica, Jost e Sidanius xa advertiron que a interiorización dun heteroestereotipo negativo semella producirse, nomeadamente “among many low-status groups whose opportunities for effective collective advancement are severely limited” (2004: 297), de modo que, se esta resulta palpábel nas capas altas dun grupo, semella lóxico pensar que os estratos máis desfavorecidos –tal e como é representado polo personaxe de Estevanillo– desenvolveran, de xeito

moito máis acusado e temperán, unha opinión negativa de si. Unhas condicións que, en última instancia, poden fundamentar a obxectividade que Cid Martínez (2003: 1195-1196), aprecia neste trazo literario.

Por outra parte, tal e como puxeron de manifesto desde mediados do século XX os estudos de Kurt Lewin (1948), a autoestereotipación negativa (*negative self-stereotyping*) revélase como un proceso psicolóxico asociado, frecuentemente, a contextos sociais de interacción intergrupar determinados pola asimetría de poder entre grupos desfavorecidos e privilexiados (Burkely & Blanton 2007: 37-29). Así, desde as teses da teoría da xustificación de Jost & Banaji (1994), a autoestereotipación negativa tamén xogarí un papel relevante como instrumento ideolóxico por canto “justify or rationalize inequality between groups”. Este proceso tórnase especialmente sorprendente para Jost cando “members of low-status groups internalize unfavorable stereotypes of themselves and favorable stereotypes of others as a way to justify the existing hierchy”, propiciando, inclusive, que estes desenvolvan un favoritismo exogrupal nos seus xuízos intergrupais (2001: 91).

É no seo deste desequilibrio intergrupar de status onde os membros dos grupos estigmatizados, en razón de etnia, relixión, lingua etc., tenden a asumir e interiorizar, mediante un proceso asimilativo, aqueles heteroestereotipos e prexuízos negativos existentes no imaxinario cultural do exogrupo dominante, mesmo aqueles atributos negativos dirixidos contra eles mesmos. Esta aceptación leva aos membros do grupo desfavorecido ou estigmatizado a facer seu o heteroestereotipo creado polo exogrupo privilexiado, nun proceso que Lewin describiu da seguinte maneira (*ap. Scott 1997: 25*):

Accepting the negative stereotypes about his or her own promoted by the privileged group, the individual develops a “negative chauvinism” toward his or her own and is “ashamed” of belonging. Unable to escape that which they disparage and are ashamed about, marginal individuals discover the hatred turns upon themselves.

Común, xa que logo, tal e como apuntaban Burkely & Blanton (2007), entre individuos pertencentes a grupos estigmatizados e/ou de baixo status social, este marco teórico dota de coherencia á caracterización psicolóxica dos personaxes galegos –maiormente “pícaros” e “graciosos”– da literatura áurea española, especialmente no que atinxe ao complexo de inferioridade e o autoestereotipo negativo con que estes son retratados. A este respecto, cómpre lembrar que, derivada da súa precaria situación económica, o personaxe do “gallego” –ás máis das veces inmigrante en Castela– tende a desenvolver, case paradigmaticamente, oficios de escasa cualificación profesional, tales como laciao, criado ou augadeiro, que en non en poucas ocasións son atribuídos á súa suposta inferioridade biolóxica e/ou étnica. Unha iconografía determinada polo



factor migratorio e difundida por toda a produción literaria española, tal e como lembran as palabras de Quiñones de Benavente en 1651 ao recordar que “[n]o salen tantas flores en diez mayos / Como en Galicia mozas y lacayos” (*ap.* Herrero García 1966 [1928]: 203).

Presentados como “lacayos” *per natura*, o carácter servizal, que polo xeral acompaña aos personaxes galegos na literatura española, transcende unha relación de xerarquía estritamente laboral e serve para evidenciar un dualismo –antagónico *de facto*– entre o “gallego”, caracterizado como un inmigrante de escasos valores morais e fala rústica, e o papel dos “amos” ou “señores”, antítese dos primeiros e orixinarios da terra, pertencentes a estratos sociais privilexiados e caracterizados, usualmente, en base a valores cortesáns cuxa linguaxe é, polo xeral, un “polido castellano”. A este respecto, se callar, non só da existencia desta acusada dicotomía, senón tamén o amplo recoñecemento e aceptación social desta na Castela de mediados do século XVI, atopen o seu mellor expoñente na paremia castelá “gallego pedidor, castellano tenedor”, xa recollida por Hernán Núñez de Toledo nos seu *Refranes, e proverbios en romance* (1555: fol. 3v). Esta asimetría social entre as imaxe do galego e o castelán, cuxa principal diferenza reside na constante subordinación dos primeiros ante os segundos, é o que explica o feito de os personaxes galegos literarios expresaren un autoestereotipo negativo, case endémico.

No tocante á natureza deste autoestereotipo expresado polos personaxes galegos e a súa interiorización, non é secundario que, tal como se advirte na literatura áurea española, estes reproduzan con exactitude o heteroestereotipo propio do imaxinario cultural castelán ou centro-sur peninsular sobre os “gallegos”, pois non fai senón pór de manifesto un marco de convivencia intergrupar, en que esta última ocupou unha posición económica e socialmente desvantaxosa fronte ao grupo dominante creador do estereotipo, isto é, o castelán ou centro-sur peninsular. Para Murphy, este tipo de aceptacións e/ou interiorizacións do heteroestereotipo foráneo, nomeadamente cando este é negativo, tende a provocar unha problemática ampla entre os individuos do endogrupo estereotipado que vai desde o cuestionamento da dignidade grupal e individual até a diminución das propias habilidades e capacidades destes (2012: 117):

In addition, stereotypes can serve as an obstacle to the capability of individuals to participate in the political, economic, and social life of a community by undermining the personal resources of members of stereotyped communities. Stereotypes can become self-fulfilling. Those subject to stereotyping can internalize stereotypes, adopting the view of themselves as inferior, weak, incompetent, lazy, or violent. As a result of the internalization of stereotypes, which may call into question the agency, autonomy, or dignity of members of an oppressed group, individuals may

come to question their own autonomy, agency, or moral dignity as persons. Such internalized views in turn inhibit an individual's ability to participate successfully in the economic, political, and social arenas.

Un contexto convivencial que polas súas características podemos situar na Castela –con especial énfase na capital madrileña– de finais do século XVI e comezos do XVII, onde representando unha minoría étnica, o continxente galego configuraba un numeroso grupo inmigrante dedicado, polo xeral, a labores domésticos e/ou de escasa remuneración e cualificación. Para alén disto, esta asimetría de poder respecto a outros grupos e mais o desarraigamento social e identitario derivado desta situación tamén resulta coincidente coa condición inmigrante –factor icónico e case inseparábel do “gallego” no imaxinario castelán e/ou centro-sur peninsular– tan ligada aos “pícaros” ou “graciosos” galegos que mostran un autoestereotipo negativo, servindo aos autores como punto de partida verosímil.

Para González Reboredo, o carácter de minoría inmigrante resultou crucial para a creación dunha “síndrome de inferioridade” –na terminoloxía empregada polo propio autor– entre os seitureiros galegos emigrados na Castela setecentista, considerándoo unha consecuencia motivada polo desequilibrio de poder entre a comunidade receptora e a recén chegada (2002: 20):

Aínda que resulte evidente que non tódolos galegos eran coma os pobres segadores ou emigrantes de diverso tipo que acudían a terras de Castela – igual que non tódolos casteláns eran ricos e poderosos–, a visión de Galicia por parte dos casteláns construíuse a partir deste específico contacto, e o estereotipo elaborado con esta óptica tivo que acabar influíndo no propio grupo descualificado, o que acaba asumindo unha autoidentidade negativa de xeito permanente ou circunstancial [...]. Algúns datos illados permítenos deducir que a valoración negativa dos galegos debeu provocar unha certa síndrome de inferioridade nos nosos segadores.

Unha “autoidentidade negativa” presente da diáspora galega do século XVIII, que para González Reboredo non comporta senón un “froito salientable das consecuencias dunha relación complementaria, pero notoriamente asimétrica, entre os galegos e os seus anfitrións casteláns” (2002: 20), dun xeito análogo ao constatado pola psicoloxía social sobre outros grupos étnicos ou relixiosos cuxa desvantaxosa situación social a respecto do exogrupo receptor ten por orixe un marco orixinalmente inmigratorio.

Porén, como vimos anteriormente, en Castela, as referencias a unha diferenza de status entre galegos e casteláns anteceden ao marco cronolóxico en que se populariza o fenómeno da sega estival –século XVIII–, polo que, lonxe de ser una consecuencia *ex novo* dun particular contexto histórico, a existencia previa dun estado de opinión contrario á comunidade galega convida a reconsiderar este fenómeno en clave de *continuum* temporal, cuxa orixe resulta

lórico establecer na primeira gran vaga migratoria de finais do século XVI e comezos do XVII.

Por unha parte, este marco social concorda cronoloxicamente co das primeiras referencias literarias que recollen este atributo e que, concentradas con maior intensidade no século XVII, aparecen en obras redactadas durante as décadas iniciais dese mesmo século, tales como *La villana de La Sagra* (escrita ente 1606 e 1616), *Los amantes de Teruel* (escrita entre 1614 e 1615), *El mártir de Madrid* (1619) ou *Santa Casilda* (ca. 1614). Doutra banda, o heteroestereotipo que estes personaxes demostran interiorizar mantén unha maior correspondencia coas paremias recompiladas por Korreas (1627) que coas de Hernán Núñez de Toledo (1555), pois, se ben que moitas das segundas perviviron en décadas posteriores, algunhas delas como “[a]ndar, gallegas, en kinze días, kartoze leguas” (Korreas ca. 1627: 62), presente en *La villana de Sagra*, deberon popularizarse non antes de comezos do século XVII ou finais do XVI, espectro cronolóxico en que se comeza a manifestar este trazo.

Outro dos aspectos que afondan en prol dunha certa obxectividade neste atributo é a forma en que estes personaxes (“graciosos” e “pícaros” as máis das veces) expresan unha autoestereotipación negativa, polo xeral, un distanciamento voluntario. Así, mediante as consabidas expresións “honrado, aunque Gallego” e similares, os personaxes revelan una vontade explícita por se desmarcaren *a priori* dunha imaxe estereotipada –popular e aparentemente asumida– cuxa estigmatización resultaba dun punto de vista social altamente desfavorábel para o personaxe.

Produto dunha estereotipación negativa, este tipo de actitudes comportan o distanciamento dos prexuízos negativos proxectados sobre o grupo e encóntranse intrinsecamente asociadas a un fenómeno condutual que a psicoloxía social denomina “ameaza do estereotipo” (*stereotype threat*), consistente no medo que os membros dun grupo –polo xeral minoritario ou desfavorecido– experimentan ante o feito de a súa conduta confirmar un estereotipo ou trazo estereotipado, as máis das veces negativo, proxectado sobre o seu grupo de pertenza (Colman 2015: 729). Acuñado por Steele e Aronson en 1995, estes autores definen o fenómeno da “ameaza do estereotipo” nos seguintes termos (Steele & Spencer & Aronson, 2002: 389; *ap.* Beatty & McElderry 2018: 172):

When a negative stereotype about a group that one is part of becomes relevant, usually as an interpretation of one’s behavior or an experience one is having, stereotype threat is the resulting sense that one can then be judged or treated in terms of the stereotype or that one might do something that would inadvertently confirm it.

Se ben que, como recorda Stangor (2009: 8), os estudos verbo da “ameaza do estereotipo” teñen demostrado que a aparición desta non exige dunha conformidade ou aceptación dun estereotipo negativo –aínda que esta si a favoreza– por parte do individuo, o certo é que calquera membro dun grupo estigmatizado sobre o que verse un estereotipo negativo –tal e como era o galego na Castela do século XVII– é susceptíbel de desenvolver a ameaza do estereotipo, cunha maior incidencia canto máis minoritario e/ou estigmatizado for o grupo de pertenza do membro. Como advirten Colette Van Laar & Belle Derks (2003: 368), este fenómeno rexístrase nun gran número de grupos étnicos e/ou nacionais marcados polo colonialismo, caso dos maorís en Nova Zelandia, os aborixes en Australia ou os pobos nativos de América, e aos que tamén se suman aquelas minorías historicamente marxizadas, caso dos xudeus na cultura occidental, e os afroamericanos ou os asioamericanos nos EUA, por apenas citarmos algúns dos exemplos que acapararon maior atención no mundo académico.

Outros grupos que acusan unha forte vinculación á “ameaza do estereotipo” e ao proceso de autoestereotipación negativa son aqueles que, protagonizando importantes fluxos migratorios, acabaron constituíndose en relevantes minorías étnicas, nacionais, culturais ou relixiosas –tales como os turcos no norte de Europa ou os hispanos nos EUA entre outros–, en desvantaxe respecto dos grupos socialmente dominantes, o que favoreceu este tipo de fenómenos e constructos psicosociais (Deaux 2006: 198). Esta última circunstancia non fai senón lembrar a dos personaxes galegos áureos e a realidade da diáspora galega na Castela moderna, tal e como reflexiona Mayoral Díaz ao se referir ao contexto social vivido por Rosalía de Castro aínda no século XIX (1974: 256):

Hay que contar también con el sentimiento de inferioridad que el gallego –pobre, emigrante, inculto– experimentaba en tierra ajena y que alimentaba un profundo resentimiento. Unamos a esto el centralismo de un gobierno que se despreocupaba de las necesidades económicas de las regiones periféricas. Todo ello reunido cuajó en ese poema de tono feroz: «Castellanos de Castilla».

En suma, podemos dicir que, caricaturizada até o extremo pola literatura española moderna, a interiorización dun estereotipo negativo entre os personaxes galegos semella, pois, ter respondido a unha realidade psicosocial, consecuencia da estigmatización que sufriu a colectividade galega en terras do centro e sur peninsular. A existencia previa dun heteroestereotipo negativo sobre esta, consolidado desde o século XVI en Castela, e a intensificación deste pola dominancia social do grupo receptor (castelán) ao longo do século XVII, acabou problabelmente coa asunción no grupo minoritario (galego) do heteroestereotipo creado polo grupo privilexiado (castelán). Un fenómeno que, entre outros, xa foi

advertido por Sabucedo & Fernández, ao se referiren á incidencia psicolóxica que o denigrante estereotipo creado en Castela tivo na poboación galega e como este asumiu, en gran medida, como autoestereotipo unha imaxe nomeadamente pexorativa elaborada sobre ela (1998: 11):

Analizando la relación de Galicia con España en términos intergrupales, puede afirmarse que esa comunidad se caracterizó históricamente por su bajo status y poder en relación a otros grupos sociales, y que los exogrupos más poderosos impusieron un discurso negativo sobre las señas de identidad del gallego. Como consecuencia de ello, una parte importante de los ciudadanos de esta comunidad han minusvalorado durante largo tiempo sus propias señas de identidad.

Se ben o desenvolvemento deste autoestereotipo semella ter incidido con maior facilidade nas capas sociais máis desfavorecidas –as emigrantes–, xa no século XVII se amosa exiguamente nas elites do reino de Galiza. Apenas dun xeito conxectural podemos supor a extensión deste fenómeno na propia Galiza un século despois, referida polo Padre Sarmiento no que atinxe ao sistema educativo do seu tempo, e que para Santamarina (1997: 60) deixa ver un autoodio lingüístico que, en última instancia, aínda segue vixente na actualidade (véxase Freixeiro Mato 2014).

### **3.1.12. Ocultación da identidade**

Malia representar un trazo de reducida presenza na caracterización da figura literaria do “gallego” áureo, debido, se cadra, á súa excepcionalidade, a ocultación da identidade xa foi centro de atención de numerosos autores dedicados ao estereotipo antigalego (Herrero García, 1966 [1928]: 222; Taboada Chivite 1955: 121; Alonso Montero 1974: 15-17; Caramés Martínez 1993: 198). E, certamente, a tendencia a ocultar a identidade étnica comporta un dos atributos máis singulares e orixinais dos que configuraron o estereotipo dos galegos na Castela moderna. Se ben que, a diferenza doutros trazos estereotípicos sobre a colectividade galega, a maioría das referencias a esa praxe social non se manifestou a través da actitude ou comportamento dos propios personaxes literarios, estas resultan extraíbles, principalmente, de numerosos diálogos onde, dun xeito apenas anecdótico, os escritores modernos españois se referiron a ela como unha práctica obxectiva que, aínda por se presentar como tal, non resultou menos caricaturizada como satirizada nas súas obras.

Tal como viu Herrero García (1966 [1928]: 222), é na probalmente lopesca Santa Casilda (ca. 1614) onde se acha unha das primeiras referencias literarias á ocultación da identidade por parte dun “gracioso” galego –o criado Calambre–, que, ante a interpelación do personaxe de Alimenón, rei musulmán de Toledo,

procura desvincularse desta satirizada práctica social (*ap.* Herrero García (1966 [1928]: 223):

Rey.           ¿En efecto, eres gallego?  
Calambre.   ¡Pesia tal! Es mi blasón;  
                  Y aunque muchos que lo son  
                  Lo niegan, yo no lo niego.

A pesar de que en opinión de Herrero, a enérxica reafirmación de Calambre non deixa senón entrever nos literatos áureos “juicios, favorables a los gallegos, osando presentarlos en escena con orgullo regional” (1966 [1928]: 219), o certo é que a resposta do “gracioso” galego semella reflectir máis un afastamento dun comportamento estereotípico estigmatizado (ameaza do estereotipo) do que propiamente a exaltación da súa condición étnica e/ou nacional. Unha resposta con que, sexa como for, o autor de *Santa Casilda* (ca. 1614) lograba inserir unha punxente referencia estereotípica que incidía na negación da patria, atribuída comunmente a gran parte da colectividade galega en Castela e no centro-sur peninsular, en xeral.

A negación pública da identidade a que alude Calambre –cuxo propósito non é outro que o de ocultar da verdadeira etnicidade– conlevaba, porén, a inevitábel adscrición a unha nova e alternativa filiación que resultase publicamente tan críbel como socialmente favorecedora. É neste contexto de ocultación onde cobran sentido as palabras de Miguel de Cervantes en *La señora Cornelia*, cando o egrexio escritor pon en boca dunha ama milanesa as sospeitas de os seus amos vascos ou “vizcaynos” seren, en realidade, “gallegos”, coñecedores estes de que os de Biscaia gozaban, en xeral, de maiores simpatías entre os casteláns (1622: fol. 319r):

A la verdad no tengo de que quejarme de mis amos, por que son vnos benditos, como no esten enojados; y en esto parecen Vizcaynos, como ellos dizen que lo son. Pero quiza para consigo seran Gallegos, que es otra nacion, segun es fama, algo menos puntual, y bien mirada que la Vizcayna.

Mais, para alén da vasca ou biscaíña, no que atinxe ao acollemento dunha nova identidade, tal e como xa viron Taboada Chivite (1955: 121) ou Caramés Martínez (1993: 216), Tirso de Molina xa introduce na súa comedia *La villana de la Sagra* un elemento fulcral á hora de exercer esta práctica: a adopción, entre a colectividade galega emigrada, dunha falsa identidade portuguesa; así se desprende do diálogo entre os personaxes da castelá Angélica, e os galegos Don Luis e o seu lacaio Carrasco (1634: fol. 219v):

An.           De dõde soys[?]  
Lu.           Soy Gallego.  
Car.         Y yo hablando con perdon.  
An.           Por cierto buena nacion.

Lu. Jamas yo mi patria niego,  
Galicia es mi natural.  
An. Pues no es poca marauilla,  
que el Gallego acà en Castilla  
dize que es de Portugal.

Con todo, nin *La villana de la Sagra* constitúe un testemuño de excepción desta estereotipada imaxe, nin a portuguesa semella ter perfilado a única alternativa de identidade adoptiva a xulgar pola apreciación que o costumista Baptista Remiro de Navarra plasmaba en *Los peligros de Madrid* (1646) aludindo ao feito, estendido entre as galegas en Madrid, de se acolleren publicamente a unha identidade andaluza a fin de lograren unha mellor consideración social. Así se observa, xa que logo, no personaxe de Doña Pirene quen dicía “ser recién venida de Sevilla, que a algunas las parece lo andaluz aumento y, siendo de Ribadavia, dicen que son de Sivilla” (2010 [1646]: 105).

Sobre a dimensión deste fenómeno estereotípico, o uso de expresións como “no es poca marauilla” (*La villana de la Sagra*), “muchos que lo son, lo niegan” (*Santa Casilda*), ou o acoutamento de “algunas” que aparece en *Los peligros de Madrid* poñen de manifesto a extensión dunha praxe social que, con maior ou menor incidencia, non semella ter chegado a atribuírse dun xeito homoxéneo a todo o conxunto da comunidade galega senón, apenas, a unha parte dela. Esta distinción—e mesmo dicotomía moral— entre aqueles membros que sosteñen publicamente a súa pertenza ao grupo e aqueles que a negan —co albo de a ocultar— aparece perfectamente delimitada por Antonio Mira de Amescua a través do personaxe galego de Trigueros, que en *El mártir de Madrid* (1619) daba en cualificar de “gallego fino” a aquel que reafirmaba a súa galegitude perante a negación mostrada por outros (Mira de Amescua 2014):

¿Hay más terrible apurar?  
Pues, ¿qué quieren apostar?  
¿Que he de renegar de veras?  
Llamaron gallego a un loco  
en Madrid y él dijo luego:  
“Antes moro que gallego”,  
y dicen que dijo poco;  
pero el que es gallego fino  
dirá con justo decoro:  
“Antes gallego que moro”,  
no por Dios, mas por el vino.

Embora que, ao igual que Relox, en *La romera de Santiago*, as palabras de Trigueros non deixen de ligar esta reafirmación identitaria coas estereotipadas alusións á alcoholofilia e a apostasía atribuídas á idiosincrasia galega, a mención ao “gallego fino” cobra especial relevancia debido ao nexo establecido polo personaxe coa chacota “antes moro que gallego”, refrán que, baixo esta e outras

formas, presenta certo acomodo na produción literaria española da primeira metade do século XVII, sendo inserido xa por Tirso de Molina no Acto II Escena X da súa comedia *La gallega Mari-Hernández*, escrita entre 1611 e 1612 (1627: 215v):

Caldeira: La Verdad limpia te digo,  
Moro es el Conde,  
y aun peor si el refran miras,  
de antes Moro que Gallego.

A pesar de que, a través do personaxe de Caldeira, Tirso de Molina non deixa de parafrasealo apenas como un “refrán” (Eiroa 2002: 173), a súa inclusión na comedia de *Bernardo del Carpio* –baixo unha dubidosa autoría de Lope de Vega– levou a Caramés a considerar ao escritor andaluz como o introdutor desta paremia no mundo literario cando non de ser o seu creador ou adaptador a partir da fórmula, pretendidamente primixenia, “antes puto que gallego” (ap. Caramés Martínez 1993: 102):

Mingolea Francés fino de Putiés  
Soy, gallego fanfarrón.  
Ordoño Pues, si es puto, no es razón  
lo sea conmigo francés.  
[...]  
Ordoño Vos sois de Putora, Hermano,  
y yo en Galicia nací.  
No quiero nada con vos,  
que no entiendo vuestro juego.  
Mingolea ¡Antes moro que gallego!  
Ordoño ¡Y vos lo sois, vive Dios!

Esta idea xa fora expresada por Herrero García, para quen “Lope o sus editores lo modificaron de este otro modo”, afirmando que “la forma popular era otra” (1966 [1928]: 215); Teijeiro Fuentes xulga, porén, estas dicordancias formais apenas como variedades dun mesmo refrán, de ánimo igualmente despectivo e cuxa finalidade non é outra que identificar “«moro - gallego - puto» en un mismo campo de significación” (1996: 234). Sexa como for, producida ou non por Lope de Vega, quer como creación *ex novo* quer como simple transcripción dunha paremia viva entre o “vulgo” de entón, o certo é que, coincidindo no tempo cos anos inmediatamente posteriores á expulsión dos mouriscos dos territorios peninsulares pertencentes ás coroas de Aragón e Castela, o uso –cando menos literario– da forma “antes moro que gallego”, visíbel en *La Gallega Mari Hernandez* (1611-1612) ou *El mártir de Madrid* (1619), irá sendo gradualmente desprazado pola forma “antes puto que gallego”. Así o parece demostrar a incorporación desta última variedade en obras literarias posteriores, caso do *El Búho Gallego*, escrita cara a 1620 (Saavedra 2010: 296), *La vida i hechos de Estevanillo Gonzalez* (1646: 82) ou aínda na “opera massima” do xenovés



Francesco Fulvio Frugoni, *Del cane di Diogene*, introducíndoa nun diálogo entre Charonte e Gorromita (1687: 160). En palabras do primeiro:

Tu parli Spagnolo, pur facesti sempre del Gallo, & havesti più del Gagliego che del Castigliano; Quindi falsificasti'l proverbio: antes Puto que Gallego, perche fosti Gallego, y Puto.

A este respecto, cómpre talvez situar a composición de *El Búho Gallego* (ca. 1620) nun momento de mudanza paradigmática, pois se ben o seu autor mostra xa unha preferencia pola forma “antes puto que gallego”, este non deixa de poñelo senón en relación coa comunidade musulmá peninsular de daquela, considerada común utente desta expresión (Álvarez Blázquez 1951; *ap.* Pardo de Guevara 1997: II, 354):

Tanto, que algunas de las otras, sintiendo, hablando y mirando a los moros en aquel su adaxio antiguo, que es harto de llorar permanezca en vuestras tierras semilla que en ella[s] sembró aquella pestífera se[c]ta, soléis decir con ellos “antes puto que gallego”, en que dáis a entender que aborrecéis menos este vicio que la nación gallega. Que los moros lo digan no causa admiración, por ser entre ellos el tal vicio virtud; el mayor enemigo que tienen a su secta es el cristiano, y en este modo de hablar dan a entender que ignoran hay otros cristianos que los gallegos.

Da final consolidación da forma “antes puto que gallego”, así como da súa plena vixencia aínda unha centuria máis tarde, dá boa conta o feito de que, a finais do século XVIII, Cernadas de Castro se refira a este como un “refrán insolente”, cuxa finalidade –estimaba o eclesiástico galego– non era outra que a de dar “matraca”. Unha ofensa perante a que, de calquera xeito, o Cura de Fruíme non se sentía aludido, pois, como el mesmo expresaba, “[q]ue soy Gallego no niego”, asociando xa que logo esta expresión satírica coa ocultación e/ou negación da galeguidade (1778: II, 349-351):

COPLA.  
Por lo que me dices yo llego  
Á comprender me darán  
Matraca con el refran,  
Antes puto que Gallego.

GLOSA.  
Dado le há, mi Don Vicente,  
en que me has de machacar,  
y que conmigo has de andar  
con coplitas de repente:  
con un refran insolente  
me zumbas por ser Gallego;  
y á saber en tal despego  
qué es lo que á ello te movió,  
por razon, no llego yo,  
*por lo que dices, yo llego.*  
[...]

Cierto que me estoy pasmando,  
Que tu musa casquilucia  
Ande tomando en su sucia  
Boca refran tan nefando:  
Mas si al Castellano bando  
Diste en arrimarte ciego,  
Que soy Gallego no niego,  
Y quédete á tí el placer  
De ser, pues lo quieres ser,  
*Antes puto que Gallego.*

De calquera modo, xa desligada do mundo propiamente literario, sería a forma “antes puto que gallego” –concretamente a súa posterior variante, xa suavizada, “antes brujo que gallego” (Barrio Alonso 2001: 404)– a que finalmente acabaría por se fixar no folclore español contemporáneo –especialmente castelán e andaluz–, cristalizando en diferentes composicións populares (Lafuente y Alcántara 1865: II, 413):

Antes brujo que gallego  
Antes gallego que fraile;  
Antes fraile que de Luque,  
Porque de Luque, ni el aire.

Ou a variante:

Antes brujo que gallego  
Antes gallego que fraile;  
Antes fraile que de Pitres,  
Porque de Pitres no hay antes.

Mentres que para Vergara Martín o significado da paremia “antes puto que gallego” apenas pretendía supoñer “que se debe preferir ser cualquier cosa antes que natural de Galicia” (1923: 28), xuízo que entronca coa idea da “jerarquía simbólica” sostida tamén por Leahy<sup>209</sup>, en opinión de Teijeiro Fuentes, este tipo de expresións –nomeadamente a forma “antes moro que gallego”– revela unha descualificación estereotípica estreitamente ligada a un pretendido “talante poco religioso y descreído de «los gallegos»” (1996: 234). Esta interpretación manifestaríase explicitamente, entre outras moitas, nun dos refráns dialogados recollidos por Gonzalo Korreas no seu *Vokabulario de Rrefranes*, onde se viña a escarnecer esta suposta volubidade relixiosa e identitaria, tradicionalmente atribuída á comunidade galega na sociedade castelá (ca. 1627: 420):

---

<sup>209</sup> “El muy difundido refrán «Antes moro que gallego» reproduce esta misma jerarquía simbólica, llegando incluso a colocar a los gallegos en una posición inferior a la importante minoría cultural que de hecho llegó a expulsarse durante el reinado de Felipe III. Otra variante de este mismo refrán recalca el sentido de perversión moral y ilegitimidad social que representaba la figura del gallego: «Antes puto que gallego»” (Leahy 2008: 110).

- Gallego, buélvete moro, i darte é dos rreales.
- No keiro.
- Darte é dos i medio.
- Ora dad aká, fillos e muller i todo.

Aínda que, con efecto, o refrán semella fundamentarse desde preferencias étnico-sexuais –“antes moro que gallego” e “antes puto que gallego”– para Caramés, tras a creación e uso de ambas as dúas variedades paremiolóxicas castelás non se atopa senón a “interpretación dunha actitude que se fixo característica do galegos fóra de Galicia [...] a de disimula-la súa orixe galega” (1993: 58). Unha práctica que, segundo o mesmo autor, situaba á comunidade galega e a mourisca nun mesmo plano, pois “esa negación da propia patria era unhas das características máis claras dos mouriscos” (1993: 58). Do mesmo xeito o xulgaba o propio mestre Korreas no seu *Vokabulario de Rrefranes*, para quen a forma “antes puto que gallego” apenas procuraba ridicularizar a práctica, imputada á colectividade galega, de agochar a súa etnicidade tras unha falsa identidade, por indecorosa que esta resultase (ca. 1627: 66):

*Antes puto ke gallego:* Matraka kontra gallegos, porke la xente baxa suele enkubrir su tierra por aver ganado deskrédito. La xente granada de allá es mui buena.

Para alén de advertir que a expresión ten por destinataria a “xente baxa” galega que “suele enkubrir su tierra” –non a “xente granada de allá”, a cal non semella participe *a priori* desta práctica–, a explicación de Korreas achéganos a causa final desta ocultación: o feito de os galegos “aver ganado deskrédito”, entendemos entre os casteláns e/ou españois. Esta idea é tamén compartida por Vélez de Guevara (1579-1644) na “comedia famosa” *Cumplir dos obligaciones y duquesa de Saxonia* advirte do termo *gallego*, que este “en España está mal ese nombre acreditado” (1768: 29). Cómpre lembrar que o uso pexorativo do epíteto *gallego*, indicado por Vélez de Guevara, está ben testemuñado desde o século XVII e aínda o Padre Sarmiento o rexistra na Castela do século XVIII, cualificándoo de “cosa execrable” (2008: IV, 168):

Es cosa execrable ver y oír lo que en Castilla se aja, se insulta, se escarnece y se piensa ridicularizar el nombre gallego; y no hay vejación ni extorsión que no hagan a los gallegos rústicos que vienen [275v] a trabajar los rústicos y bárbaros ociosos que ven insultada su *inertia* y apoltronada ociosidad.

No que atinxe ao uso satírico da *matraka* –segundo a denominación de Korreas– “antes puto que gallego”, utilizada, como se observa, a modo de mofa contra aqueles inmigrantes galegos que non desexaban facer pública a súa filiación étnica e/ou nacional, será o autor de *La vida i hechos de Estevanillo Gonzalez* quen se ocupe de se referir a esta expresión ou dito de “evasión étnica” en clave de condena social (1646: 82):

Passé de allí a Salvatierra, solar esclarecido de los muñatones, y patria de mis padres, que no oso dezir que es mía, por lo que he referido de mi nacimiento, y porque todos mis amigos, llegando à adelgazar este punto, me dizen antes puto que Gallego.

Escrito máis dun século despois da redacción do *Estevanillo*, para alén de constituír unha proba da vixencia plena que esta paremia aínda debía gozar nas últimas décadas do século XVIII, as palabras de reafirmación empregadas por Diego Antonio Cernadas de Castro, o Cura de Fruíme, “[q]ue soy Gallego no niego”, recordan aínda ás panxoliñas setecentistas do centro e sur peninsular en que se alude á negación da galegitude. Estas mencións, explícitas, atópanse principalmente referidas á imposibilidade do galego para negar ser “galeguiño ou ser “nacido en Galiza”, sempre desde unha óptica castelá, incorporando atributos tópicos presente no estereotipo de Galiza e os seus habitantes, tales como a pobreza, a falta de roupa ou elementos propios do *locus* rural como a “casa pagiza”, o “boy” ou a “mula”, sempre inseridos na temática natalicia:

Para librainos del yeyrro,  
quey nos puso vna maliza,  
Deus ha nacido en Galiza  
poi buscair la Cruz del Feyrro.  
En lo desnudiño,  
que es Galeguiño  
non poide negar (Rey Sánchez 2010: 252).

Con boy, e mula, e con casa pagiza,  
non negareis que naceis en Galiza,  
ay ay ay (Rey Sánchez 2010: 153).

No que atinxe á verosimillanza deste caricaturizado trazo estereotípico, a maioría dos autores contemporáneos coinciden en dotalo dunha base obxectiva e correspondente coa realidade histórica, a teor da adversidade social que envolveu, non só á figura literaria do galego áureo, mais tamén aos prexuízos que durante séculos marca(ron) a imaxe da colectividade galega en gran parte do imaxinario peninsular. Así, en opinión de Herrero García, o feito de algúns galegos negaren a súa orixe en Castela comportou un mecanismo de defensa social xerado polo medo ao “ambiente antigalleguil” (1966: 222) que imperaba na sociedade española de comezos do século XVII. Pola súa banda, tamén Caramés partillará esta opinión, considerando que “nos galegos esa negación non tiña outro motivo, como xa indiquei noutro lugar, que librarse con iso das burlas ás que se vían sometidos, precisamente polos rumores que corrían sobre eles” (1993: 198). Esta reflexión aínda sería compartida tamén por Gómez Yebra, para quen, tras este tipo de praxes sociais –representadas, entre outras obras, no *Estevanillo*– non se atopan senón causas “basadas en intereses económicos y sociales” cuxa finalidade última non era outra que evitar a sanción social,

permitindo ao inmigrante “pasar desapercibido y no sufrir ningún tipo de segregación” (1988: 44). Unha práctica visíbel no *Estevanillo* e que para este mesmo autor resulta historicamente homologábel a doutros grupos que, inclusive secularmente, sufriron a xenofobia e a repulsa social:

Este ensañamiento con determinadas etnias también ha ocurrido en otras zonas del planeta, tanto en la realidad como en la ficción literaria, y así Hamilton, por ejemplo, encuentra un notable paralelismo entre los moriscos vasallos de señores españoles de los siglos de oro y los negros esclavos del sur de los Estado Unidos en época más reciente. No es de extrañar por ello que Estebanillo quiera desembararse de su Salvatierra original –último rincón del mundo– a fin de descolgarse el sambenito de gallego que a su modo de ver no le favorecía en absoluto (Gómez Yebra 1988: 45).

A este respecto, se callar unha das mostras máis xenuínas de como esta ocultación identitaria servía á poboación galega como estratexia social defensiva, nomeadamente ante as burlas e vexacións a que era exposta fóra da propia Galiza, pode comprobarse, tal e como viu Pensado (1999: 77), nunha das panxoliñas de Vicente Sánchez, incluídas na súa *Lyra poetica*, cando este presenta a un “gallego” disfrazado que aconsella ao neno Xesús ocultar a súa galegitude a fin de evitar o escarnio público (1688: 244):

Muy largo de reverencias,  
Disfrazado entrò vn Gallego,  
Y con zapatos de palo  
Traìa media de pelo.  
Non digais miño Niño,  
Que sois Galego,  
Non vos echen a cuestras  
La Cruz del Ferro.

Coincidente cos anteriores e con outros autores que apuntaron nesa mesma dirección, tales como Taboada Chivite (1955: 121) ou Saavedra (1992: 26), Caramés considerou a ocultación da etnicidade como un trazo baseado nunha certa obxectividade, pois “os mesmos prexuizos contra os galegos puideron influír no trato que se lles daba en Castela, o que levou a moitos deles a tratar de disimula-la súa procedencia galega apenas saían de Galicia” (1993: 214-215). Na mesma liña que os anteriores, Teijeiro Fuentes identificou a “mala imagen de la que gozaban los gallegos” como o punto de partida que levou a unha parte da diáspora ao “extremo de renegar de sus orígenes y ocultar su verdadera identidad [...] ante el temor de no ser aceptado en el entorno social” (1996: 230). Sen abandonarmos este mesmo período histórico, o fenómeno, porén, tamén se produciu noutras comunidades estigmatizadas, tales como na Castela moderna foron os franceses, alcumados despreciativamente como “gabachos”, os cales, como relataba en 1655 Antoine de Brunel, procuraban evitar presentarse como “franceses”, acostumando a “ocultar su nacimiento” –cando non eles mesmos–

ante a radicalización ocasional dun ambiente, xa de por si, antifrancés (*ap.* García Mercadal 1999: III, 277):

Cuentan que en la villa de Madrid hay más de cuarenta mil franceses que bajo un traje español y diciéndose borgoñones, valones o lorenese hacen allí florecer el comercio y la manufactura. Tienen necesidad de ocultar su nacimiento porque, si es conocido, se ven obligados a pagar por día a la villa uno o dos cuartos por cabeza, que son cerca de un sueldo de nuestra moneda, y cuando le ocurre alguna adversidad al Estado, si no se mantienen encerrados y escondidos, son sometidos a mil insultos, y hasta se exponen a ser golpeados.

Presente na literatura e sociedade española desde comezos do século XVII, tal e como se desprende da súa inclusión na *La villana de la Sagra* ou en *Santa Casilda*, entre outras, ou no *Vocabulario* de Gonzalo Korreas, na segunda metade do século XVIII a ocultación e/ou suplantación da etnicidade abandona o seu carácter estereotípico e adquire un auténtico verismo histórico a través do romance que o Cura de Fruíme dedica a un, daquela recén nomeado, cóengo de Compostela, o dezan Melchor Taboada, a razón de “apostatar de Gallego” e querer “firmarse Andaluz” (1779: 399-401):

¡Jesus! Aun el mismo Judas,  
con ser tan traidor á Christo,  
no negó, por no negar  
su patria, que era Judío.

Y tú eres tan renegado,  
que sobre serlo (iha maldito!)  
te emperras en el error  
de defender tal delirio.

¡Tú siendo honrado Gallego,  
te pasaste á ser Morisco!  
No me pases por mi puerta,  
mira Zaide, que te aviso.

¿No naciste en Deza? Sí:  
allí naciste, aunque indigno,  
tierra en que, gracias á Dios,  
no hay quien no coma tocino.

¿No es allí noble tu casa?  
así lo conozco y digo:  
Pues ¿cómo por otro nuevo  
truecas tu solar antiguo?  
[...]  
En la que ha sido tu patria  
(ió nunca lo hubiera sido!)  
dices todo es faramalla,  
y que no hay limpieza: ihan visto!

Pues en verdad que qualquiera,

que intente probar tu dicho,  
hoy como hoy, le será facil,  
si hace las pruebas contigo.  
[...]  
¡Hijo de Gallego tú!  
¿y Gallego tan castizo  
como Taboada? Primero  
creeré que el nabo es pepino.  
[...]  
Echale presto de casa  
por falsario, entrometido,  
que ya niega el ser Gallego,  
que fue á tu favor motivo.  
[...]  
¿Quien es con su patria infiel,  
con quién no será lo mismo?

A satírica denuncia do Cura de Fruíme non só representa un extraordinario testemuño histórico debido á obxectividade que concede a este atributo estereotípico, tamén o supón polo xeito en que esta é descrita, a cal non é outra que baixo a adopción dunha nova identidade, neste caso andaluza, a mesma que, como reparabamos anteriormente, xa advertía Baptista Remiro de Navarra en *Los peligros de Madrid* (1646) e gozaba de popularidade entre as mulleres galegas emigradas á capital castelá. Unha actitude que, aínda en 1866, recordaba Rosalia de Castro a través de *El Cadiceño* onde a insigne literata “reproba con dureza a los gallegos dedicados a los oficios más bastos en Cádiz, no por lo que hacían [...] sino por la renuncia a su identidad” (Rey Castelao 2002: 278), ao punto de mimetizar a fala e costumes de Andalucía como estratexia de diferenciación social entre os seus paisanos, tal e como xa ten sinalado García Negro (2016: 68):

Para alén desta óptica das dúas faces do mesmo fenómeno, incorporará, como fai neste relato, unha nova perspectiva: a consideración dos efectos negativos que o retorno provoca na sociedade de orixe. Trátase dunha retroalimentación que aumenta elefantiasicamente unha autoestima xa baixo mínimos como punto de partida. Se, como reza o refrán, non hai pior cuña que a da propia madeira, que sexan membros do endogrupo os encargados de reforzar e afincar o auto-odio agrava extraordinariamente o problema da identidade, da pertenza asumida como inferioridade manifesta. As vítimas, en fin, convertidas en capataces da súa propia desfiguración.

A pesar de resultar, *a priori*, lingüística e culturalmente distante da realidade galega, a preferencia pola identidade andaluza á hora de escoller unha nova etnicidade en Castela, perante colectividades aparentemente máis afíns e, se cadra, por tanto máis verosímiles, tales como a asturiana ou montañesa, talvez resulte explicábel a través da diferenza de status social que cada unha destas categorías étnicas posuía na escala de valores que o imaxinario cultural castelán concedía a cada unha delas. Deste xeito, mentres a adopción da identidade

andaluza –cuxa consideración non era especialmente negativa na opinión pública castelá e centropeninsular– podía evitar gran parte do estigma como dos prexuízos e a discriminación, o acollemento público a unha etnicidade asturiana ou montañesa apenas suporía unha mellora cualitativa de status social en razón da baixa consideración que ambos os tres grupos padeceron no imaxinario estereotípico castelán. Así se colixe dos numerosos refráns casteláns en que galegos, asturianos e montañeses son obxecto de mofa e desprezo: “Los enemigos del alma son tres; gallego, asturiano y montañés” (ap. Vergara Martín, 1923: 29); “Gallegos y asturianos, se dan la mano” (ap. Kleiser 1978 [1953]: 292); “Gallegos, montañeses y asturianos, primos hermanos” ou a súa variante –con plena vixencia aínda no século XXI– “Gallegos y asturianos, primos hermanos” (ap. Vergara Martín 1923: 28).

Con todo, se a elección dunha identidade allea parece ter procurado unha minimización dos prexuízos negativos que en Castela adoitaban recaer con especial virulencia sobre os grupos étnicos peninsulares máis setentrionais, a preferencia dunha identidade andaluza en detrimento doutras xeograficamente máis achegadas a Castela –tales como a extremeña, aragonesa ou murciana–, ou mesmo a propiamente castelá, se cadra se deba ao limitado coñecemento do castelán entre os inmigrantes galegos, factor que desde o primeiro momento poñía en perigo a credibilidade da ficción identitaria. A común consideración de “impuro” e “imperfecto” que durante os séculos XVI e XVII acompañou ao castelán de Andalucía (Morillo-Velarde Pérez 2009: 179) puido, talvez, abrir a posibilidade entre os inmigrantes galegos para xustificar as súas desviacións lingüísticas coa finalidade de pasaren desapercibidos e obteren, a través desta, unha identidade publicamente máis verosímil para alén de socialmente máis vantaxosa.

Do importante papel que xogaron os condicionantes lingüísticos fala o feito de que, no ano de redacción de *La villana de la Sagra* –isto é, 1611–, Tirso de Molina xa aluda á identidade portuguesa como a principal opción escollida polos galegos para ocultaren a súa etnicidade: “Pues no es poca marauilla / que el Gallego acà en Castilla / dize que es de Portugal” (Tirso de Molina 1634: fol. 219v). Unha descrición obxectiva para autores como Saavedra (1992: 26) ou Caramés (1993: 216), que adquire realismo a teor das palabras do cronista e explorador castelán Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés en *La historia general de las Indias* (1535: Libro II, cap XIII, fol. XX):

Quãto mas ã han aca passado diferentes maneras de gẽtes: porã aun ã eran los ã venian vassallos de los reyes de españa: quiẽ concertara al vizcayno con el catalã: ã son de tan diferẽtes p[ro]uincias y lẽguas: como se avernan el andaluz cõ el valenciano: y el de perpiãan cõ el cordoves: y el aragones conel guipuzcuano: y el gallego cõel castellano (sospechando ã es portugues) y al



asturiano e montañes con el navarro.

Perante a cuestión que o propio Gonzalo Fernández de Oviedo formula, resulta posíbel inferir, tal como xa advertiu Pensado (1985: 34), a idea dunha dificultade xeral –mesmo incapacidade– entre os casteláns de comezos do século XVI para diferenciar entre si a galegos e portugueses, un fenómeno que efectivamente debeu basearse, para alén doutras coincidencias e afinidades culturais, nunha estendida concepción –constatábel entre diversos autores desde o século XV até o XVIII– que consideraba un mesmo o idioma de galegos e portugueses. Así, resultan numerosas as denominación que se referiron a ela como “lengua gallega o portuguesa” (Marqués de Santillana (1446-1449): *ap.* Fernández Salgado 2000: 65), “lengua gallega y portuguesa” (Medrano 1608 [1583]: 170) ou “habla gallega i portuguesa” (Korreas 1627: 397); asemade, constatábase unha estreita relación entre ambas: “los Gallegos con mezcla de palabras, y pronunciacion Portuguesa” (Escolano 1610: 87); “lẽgua castellana mezclada cõ la portuguesa” (Mendez Silva 1645 : fol. 223r); outras veces, galego e portugués aparecían como dúas linguaxes apenas discerníbeis, tal e como consideraba Tirso de Molina (1627: fol. 210r):

No dize mal el Portuguez lenguaje  
Pues se distingue poco de la lengua Gallega.

Con certeza, debeu ser esta concepción lingüística e cultural a que, a ollos casteláns, acabaría orixinando a consabida ambigüidade e/ou confusión entre os habitantes de ambos os reinos, unha constante que, entre os séculos XVII e XVII, resulta patente en apreciacións como a de Francisco Delicado, quen a comezos do século XVI estimaba que “todo comendador, para ser natural, ha de ser portugués o galiciano” (2004 [1528]: 163). Na mesma dirección tamén se pronunciaría Gonzalo Korreas, quen non deixaba de adscribir indistintamente certos refráns ao “gallego o portugues” (Korreas 1627: 208), e aínda Andrés de Claramonte y Corroy, que na obra teatral *La estrella de Sevilla* (1623) se facía eco desta ambigüidade e intercambialidade nacional poñendo na boca dun lacaios o xogo identitario entre ambas beiras do río Miño (*ap.* Cantalapiedra 1993: 386):

Mienten, mienten,  
que yo no soy portugués  
Gallego sí.

Doutra parte, as suspicacias dos casteláns cara aos portugueses, aludidas por Gonzalo Fernández de Oviedo, permítennos deducir como o estereotipo portugués na Castela de mediados do século XVI aínda debía conter connotacións pexorativas, derivadas, segundo Pensado (1985: 34), do resentimento político entre casteláns e portugueses a raíz da guerra de Sucesión á coroa de Castela

(1475-1479), e posteriormente sostido a través da rivalidade política entre ambas monarquías ibéricas na súa expansión ultramarina polo Atlántico.

Se ben na primeira metade do século XVI a desconfianza mutua que imperaba no terreo político puido ter inhibido a adopción dunha identidade portuguesa por parte dos emigrados galegos en Castela, a posterior integración política da coroa de Portugal na Monarquía dos Habsburgo entre os anos 1581 e 1640 mudaría substancialmente a visión do Outro. Ao abeiro das novas circunstancias políticas en que, como sinalaba Herrero García, se forxaría unha “fuerte corriente de simpatía hacia los portugueses” (1966: 159), o estereotipo dos habitantes de Portugal pasou a ser caracterizado a través de trazos positivos como a cortesía, a valentía, o enxeño, a galantaría e a finura: un retrato que, socialmente moito máis favorecedor, resultaba tan antitético como desexábel para unha comunidade, como a galega, fortemente estigmatizada en Castela e cuxa imaxe era, sen dúbida, negativa.

As vantaxes sociais que proporcionaba aos emigrantes galegos en Castela o acollemento público a unha identidade portuguesa, sumada á dificultade xeral dos habitantes centro-sur peninsulares para distinguiren galegos e portuguesas, terían aberto a posibilidade, tal como asume Murado, de que “nos períodos nos que as relacións co país veciño non eran malas, os galegos intentaban facerse pasar por portugueses para fuxir do escarnio” (2013: 77), ou cando menos para recibiren un trato notabelmente máis favorábel. En efecto, dun punto de vista cronolóxico, o contexto político que envolve a redacción de *La villana de la Sagra* (1611 ou 1612) non resulta accidental e insírese nos anos centrais do reinado de Filipe III de Habsburgo, coincidindo así co período histórico coñecido tradicionalmente como “unión ibérica”, circunstancia esta que achega maior credibilidade ás palabras de Tirso de Molina cando este advertía “Que el Gallego acà en Castilla / dize que es de Portugal” (1634: fol. 219v).

No entanto, se, como observamos, a representación literaria desta práctica atopa acomodo dentro da lóxica política coetánea, tamén a extinción desta e posterior preferencia pola identidade andaluza –como viamos en *Los peligros de Madrid* (1646)– resulta concordante co devir dos acontecementos históricos que se sucederon na Península a raíz da proclamación de Xoán IV como rei de Portugal o 1 de decembro de 1640 e que acabarían desencadeando un longo conflito bélico entre a monarquía portuguesa e os Habsburgo casteláns (1640-1688). Das súas consecuencias sociais e da campaña de desprestixio recíproco, así como avivamento das visións negativas entre casteláns e portugueses (Pedrosa 2007: 112), resulta doado inferir o cesamento desta escolla entre a poboación galega, comezando desde 1640 a ser moi posibelmente substituída por

outras máis desexábeis ou menos danosas, tal e como parece ter sido nomeadamente a andaluza.

Para alén das concordancias histórico-cronolóxicas entre as referencias literarias, este trazo estereotípico e as diferentes filiacións públicas a grupos socialmente máis aceptados, a ocultación e/ou negación da identidade, así como a súa suplantación, adquire realismo tamén dunha perspectiva psicosociolóxica a teor das circunstancias vividas por gran parte da comunidade galega, así como pola propia imaxe tópica dos habitantes do reino de Galiza no imaxinario cultural peninsular. Habitual entre membros de minorías que tenden a experimentar a “ameaza do estereotipo”, a negación da etnicidade e o acollemento público a unha nova –e finxida– identidade (*denial of membership*), ten sido identificada por Allport (1954/1979) como un mecanismo de defensa intropunitiva (*intropunitive defenses*) desenvolvida polos individuos que sofren discriminación e estigmatización en razón da súa filiación nun grupo de baixo status social (Major, Quinton & McCoy 2002: 257). Tal e como viu Suedfeld, esta práctica permite aos membros de grupos estigmatizados “to accomplish a mission or reach a personal goal, to avoid punishment or persecution, to impress or cheat others, to make themselves seem more important, to exert power secretly, and so on” (2004: 486).

Baseada en aparentar publicamente unha identidade socialmente menos gravosa, este tipo de estratexias documéntase entre grupos étnicos e relixiosos que, debido ás súas discordancias sociais, biolóxicas, relixiosas, culturais ou lingüísticas –entre outras– a respecto do grupo socialmente dominante, se atoparon historicamente nunha situación desfavorábel<sup>210</sup> (Suedfeld 2004: 487; *ap.* Albert & Schneeweis, & Knobbe 2005: 111):

“Marranos” during the Inquisition, European Jews during the Holocaust, light-skinned African Americans ‘passing’ for white during the Jim Crow era, homosexuals avoiding homophobic societal ostracism or legal penalties, disguised women serving as soldiers before the late 20<sup>th</sup> century.

A situación da diáspora galega durante Idade Moderna –recordemos que Tirso de Molina situaba esta práctica entre os galegos que se atopaban “acá en Castilla”– non fai senón lembrar ao esquema sinalado por Suedfeld a teor das numerosas referencias de carácter satírico que desde o século XVI mostran un “aborrecimiento” ou “desprecio” cara á comunidade galega, da que só semellan salvarse, non sempre, as súas elites laicas e eclesiásticas. A galegitude pasa a ser considerada como unha condición desprezábel, mesmo a considerarse impura

---

<sup>210</sup> Albert & Schneeweis & Knobbe inclúen tamén nela situacións de limpeza étnica: “we might add to the list situations of ethnic cleansing like those that took place in Bosnia or Rwanda in the 1990s” (2005: 111).

como se desprende das palabras de Francisco de Rojas Zorrilla na comedia *Lo que quería ver el marqués de Villena* cando o personaxe de Cetina se desmarca de calquera contaminación de galegitude declarando que “todos somos castellanos viejos, sin mezcla ninguna de gallego” (1861: 319). Dun xeito similar a este último, sería, neste caso, Juan Pérez de Montalbán en *La lindona de Galicia* quen a través das palabras do “gracioso” Mormojón considere a galegitude como unha natureza tan desagradábel que mesmo resultaría desprezábel polos demos (1762: 15):

Yo miedos? si en sombra vana  
aquí encantados, y ciegos  
hay demonios, burla el susto,  
aunque tienen tan buen gusto,  
que no quieren ser Gallegos.

En realidade, o desprestixio de todo aquilo relativo ao reino de Galiza xa fora sinalado en 1555 por *Molina*, destacando a sátira que entre os españois espertaba “[h]ablar de galizia, y a quiẽ la sublima”, pois “alla en otras partes por burla se toma” (1551: fol. Iiv). Esta mofa xa no século XVI dera paso ao desprezo, como sinalaba o propio Francisco de Quevedo en *España defendida de los tiempos de ahora de las calumnias de los noveleros y sediciosos* (1609) ao se referir ao reino de Galiza como unha “tierra, que en España es tenida aun de los mismos españoles en desprecio por ruda, pobre, barbara i remota, poco favorecida de naturaleza, fea con montes i áspera” (1916 [1609]: 27). Esta consideración, de calquera maneira, non debía escapar aos oídos da comunidade galega a xulgar polas palabras do autor de *El Búho Gallego* (Álvarez Blázquez 1951; *ap.* Pardo de Guevara 1997: II, 354) denunciando o “aborrecimiento de los españoles” polo reino de Galiza:

este aborrecimiento de los españoles por todo este [he]misferio. Agora, pues, —dixo nuestro buho— si España, por ser la cabeza de la piel que significa Europa, es la mejor della, por la misma razón se sigue que Galicia, mi patria, es la mejor de España, por ser cabo y cabeza desta cabeza. Y si averiguamos más esta verdad, de las provincias de España, a imitación de las demás de Europa, ninguna hay tan aborrecida como la gallega, como lo mostráis en el acto presente.

Tras este “ambiente antigalleguil” —como o cualificara Herrero García (1928: 220)— de comezos do século XVII, resulta posíbel visualizar, entre outros, un obvio “elemento xenófobo contra os galegos” (Conde Tarrío 2004: 24) e oposto á presenza destes en Castela. Con virulencia se manifesta este na literatura española desde finais do século XVI; a este respecto abonda recordar a expresión que Narváez de Velilla dedica ao galegos en *Diálogo intitulado El Capón* (ca. 1597): “Mal haya la casta puta que a Castilla os envió!” (1993: 111), poñéndoa en

boca do Capitán ou na “inquietante” insinuación que, para Murado (2013: 85), supón a anónima copla (ap. Pensado 1985: 266):

En cuanto a procrear son tan eminentes  
Y tienen tantos niños inocentes  
Que si aquí otro Herodes degollara  
Bien pudiera empezar, mas no acabara.

De calquera xeito, esta opinión xa resulta plausible en escritores tan ligados á corte madrileña como Francisco Santos, quen nun xa “clásico exponente del sentir antigallego” (Bravo Lozano 1991: 155) arremetía contra a presenza de inmigrantes galegos na capital castelá na súa obra *Día y noche de Madrid* (ap. Bravo Lozano 1991 [1663]: 155-156):

Si este zafio gallego, dijo Onofre, que en el habla he conocido que lo es, se atreve a esto ¿qué hará quien con alguna libertad queda? Así está todo perdido, replicó Juanillo, pues apenas entran estos monstruos gallizianos en Madrid, cuando para comer asen de una esportilla o tomando dos cántaros trasiegan agua, y luego subiendo a mayores, se acomodan a lacayos de un señor, y apenas lo son cuando se echan vaina abierto, y muy tiesos de cola se la van mirando como á cosa que nuevamente sale de aquel bulto, y luego no falta una Dominga, que hecha ama por la leche le da para coleteo, con que á pocos escalones sube al extremo que este que va á la cárcel.

De acordo con Sobrado Correa, este “desprecio hacia los emigrantes gallegos” (2001: 388-389), derivado en gran medida dos seus escasos recursos económicos así como súa condición de traballadores de baixa cualificación profesional, resulta obxectivo e concordante con testemuños estranxeiros como o que, por volta de 1765, se aprecia en *Estado Político, Histórico y Moral del Reino de España* (ap. García Mercadal 1999: V, 48):

Este carácter [dos galegos] es casi el mismo que el de los portugueses de las provincias del norte, con los cuales se las entienden mucho mejor que con los españoles. Van en gran cantidad a servir a Lisboa, y su fidelidad es tan conocida, que durante la guerra de 1762 había cuarenta mil gallegos en esa capital. Los españoles los desprecian, porque son trabajadores y limitados, empleándolos en los trabajos más bajos, y los tratan duramente. Esa conducta les inspira aversión a España y ofrecen buena ocasión a las empresas que pudieran un día hacer los portugueses sobre esa provincia, que les conviene prodigiosamente. Son las mismas costumbres, la misma alineación y la misma demarcación que ese reino, del que están separados solamente por el Miño. Los españoles no han tomado cuidado ninguno en fortificar esa frontera, que merece toda su atención.

Tal semella ter sido o grao de aversión sufrido pola comunidade galega en España que na propia linguaxe común se chegaría a fixar a expresión “ser tratado como un gallego”, vixente aínda a comezos do século XX (ap. Pensado 1985: 343) e da que xa a mediados do século XVIII se facían eco Don Joseph Miravel y Casadevante, Fr. Manuel Medrano e Don Patricio Bravo de Leguinez y Castro na edición en castelán do *Grand Dictionnaire historique* de Louis Moréri (París,

1753), para exemplificar o maltrato xeral que sufría a diáspora galega (Morero 1753: 314; *ap.* Pensado 1985: 343):

se difunden por Castilla y otras comarcas opulentas de España, en las cuales exercen los oficios mas viles è immundos, y por esto son vistos en todas partes con tal menosprecio que para explicar el mal tratamiento de alguno, se expresa diciendo, *lo trataron como si fuera un Gallego.*

Lonxe de resultar apenas circunscríbeis á imaxe tópica do galego no traballo estival da sega –fenómeno migratorio definitivamente consolidado ao longo do século XVIII– estas actitudes marcadas pola repulsa e o maltrato público xa resultaban rastrexábeis da literatura áurea española. Así, en *La villana de la Sagra*, Tirso de Molina introduce un diálogo entre o personaxe de Linardo, axudante de don Pedro, en que este “menospreza ó galego polo simple feito de selo” (Caramés Martínez 1993: 215) o que acaba por causar o apercibimento de Doña Inés (Tirso de Molina 1634: fol. 218r):

Lin.	Muy gentil matalotage Llevamos, moço gallego, sabes quan chancero es, que sirue un año, y despues toman las de villadiego.
In.	Oye, señor gentil hombre trate a los gallegos bien, que no los conoce.

Para alén da vexación verbal, este tipo de actitudes debeu comportar tamén o maltrato físico, tal e como recollía en 1667 o escritor Francisco Santos, poñendo de manifesto, non só a violencia xenófoba a que se enfrontaban en Castela os “Coritos ò Gallegos” da época, senón tamén a existencia dun discurso lexitimador desta baseado na propia natureza étnica (1787: 178):

Inquietónos un hombre que dando de palos iba à un pobre esportillero y el Corito ò Gallego daba notables voces clamando: Aquí de Dios y del Rey, à tiempo que un buén hombre reportando al agresor y preguntandole la causa, dixo: No hay mas causa que ser un picaro Corito, y el haberle dado de palos no importa.

Esta xustificación acabaría consolidándose na paremioloxía española a través de refráns, ditos ou expresións tales como “catalán, gallego y burro negro, para molerlos” (Vergara Martín 1923: 26), “Hombre de Lugo, mujer de Betanzos y can de Villalba, para molerlos” (p. 167), “asturianos y gallegos, pa molerlos” (Rodríguez Martín 1930: 34), ou “del gallego conseguirás más a palos que a ruegos” (Esteban 2003: 190). Especialmente significativa resulta a popularización da expresión “Sea alabado/loado el que mata a los gallegos”<sup>211</sup> visíbel en diferentes obras desde a segunda metade do século XVIII, como *El*

---

<sup>211</sup> Véxase Pérez Teijón (1990: 83).

*deseo de seguidillas* (1769) de Ramón de la Cruz, *La familia a la moda* de María Rosa Gálvez, ou no “entremés nuevo” de Narciso Agustín Solano y Lobo, *Los pages fingidos*, onde a través dun diálogo entre o “Gallego” e o “Cirujano” o autor insire esta expresión (Solano y Lobo ca. 1775-1796]: 20):

Galleg.	Estu? Querer ese rapa monas, Albeitar de los Infiernos; Cun mula y tudo colarse À empurcar lu que barriendu Estuve yo.
Ciruj.	Sea loado el que mata los Gallegos.

Desligadas do mundo estritamente paremiolóxico e literario, as privacións a que se enfrontaban os xornaleiros galegos na Castela do século XVIII xa comezaban, como apunta Beramendi (2008: 105), no propio desllocamento, “hasta el punto de que algunos morían de frío por el camino”, e continuaban no destino, onde vistos co maior desprezo eran convertidos en “objeto de burla y vejaciones” (Dalrymple 1777: 93):

I found a great number of the Gallegos here on their return [...] went annually from Galicia to the harvest, spreading even into Andalusia [...] I noticed, that the people of all the villages they passed, laid themselves out, by exposing gaudy trifles for sale; to draw some of their money from them; but what is got by toil, is spent with reluctance [...] Notwithstanding the inhabitants of Castille are dependent on these people for their annual labour, yet they treat them as vagrants, and hold them in the utmost contempt.

No entanto, nin a dureza da viaxe nin as vexacións e o maltrato comportaban a única vicisitude que atravesaban os emigrantes galegos na Castela moderna, xa que o propio regreso ao reino de Galiza tampouco se atopaba exento de penurias, tal e como denunciaba o Padre Sarmiento ao se referir aos asaltos que decote sufrían os xornaleiros galegos a mans de cuadrillas de ladróns casteláns e ciganos asentados alí (Sarmiento 2008: IV, 314):

Lo más horrendo y execrable es que cuando los gallegos vuelven de la siega, que por lo común llevan algunos reales y caminan indefensos, a robar a esos pobres salen los ociosos, y para que los gallegos no se defiendan (por ser muchos) buscan los ociosos ladrones tropas auxiliares en la milicia de los gitanos, que está acuartelada en toda Castilla. ¿Quién a vista de esta bárbara e inicua tolerancia de tanto ocioso y de tanto gitano, no se reirá de tanto chau, chau de que se promueva la agricultura?

Polas mesmas datas foi elaborado e publicado o *Informe original del Conde de Campomanes, sobre la emigración a Portugal de los habitantes de Galicia*, onde o político asturiano identificaba a “injusticia” e a “extorsión” que sufrían en Castela os xornaleiros galegos –cos cales se procuraba completar a porcentaxe de efectivos militares asignado aos casteláns– como as principais

causas que motivaban a preferencia dos galegos por Portugal á hora de se desprazaren fóra do reino na procura do xornal (*ap.* Sixirei Paredes 1988: 48):

Concorre con la cercanía la identidad de la lengua, casi una en sí, que es otro aliciente que favorece este recíproco trato de ambas provincias [...]. Hay otras dos causas y son la primera: que en Castilla tasan en muchas partes el jornal de la siega y otras labores a los gallegos y no saliéndoles la cuenta se retraen en venir. La segunda y aún más principal, consiste en la injusticia de incluir en las quintas a los gallegos en todas las provincias de Castilla y con tal suerte que siempre hacen recaiga en ellos la suerte. Esta es una de las principales causas de pasarse a Portugal, donde no les hacen tal extorsión.

Como sinala Sobrado Correa, tan graves chegaron a ser en Castela as “burlas, ofensas e ultraxes a que se ven sometidos los gallegos en sus desplazamientos” (2001: 389) que a fin de evitar o desvío cara ao reino de Portugal do importante caudal migratorio galego –entón imprescindíbel man de obra barata para o campo castelán (Rey Castelao: 1998: 171-194)–, as autoridades españolas decidiron advertir ás *Justicias* de Castela para non causar “vexacion, ni gravámen á los Cavadores, y Segadores, Gallegos, ni á otros” (Cédula real de 6 de xuño de 1773), reinsistindo deste xeito na Real Ordenanza de 1761 que obrigaba ás autoridades a asegurar “que no se les haría [aos galegos] vejación ninguna por parte de las tropas y de los vecinos de los lugares que atravesaban” (Sobrado Correa 2001: 389).

Porén, nin as medidas destinadas a evitar o recrutamento sistemático de xornaleiros galegos en Castela, considerados estes polo gaditano José Cadalso como “excelentes para la infantería por su subordinación, dureza de cuerpo y hábito de sufrir incomodidades de hambre, sed y cansancio” (1789: 70-71), nin aquelas cuxo obxectivo eran minimizar o trato vexatorio, chegarían a mellorar substancialmente as condicións de vida dos galegos deslocados a Castela, tal e como poñía en relevo Rosalía de Castro en «Castellanos de Castilla» ao facerse eco dunha “persistente xenofobia” (Murado 2013: 85) contra os seitureiros galegos (1872 [1863]: 157):

Castellanos de Castilla,  
Tratade ben ós gallegos;  
Cando van, van como rosas,  
Cando vên, vên como negros.

Unha denuncia arredor das duras condicións laborais e o maltrato exercido sobre os seitureiros galegos que, anos máis tarde, sería continuada por Eduardo Pondal través de numerosas composicións de corte patriótico como «S’è qu’[a] Castela dades» ou «Honrados e duros» a xeito de arenga:

S’è qu’[a] Castela dades,  
baixo os fogos do vran,  
vosu suor, vosu sangue,



fllos de Breogán;  
se a servís... e vos fere 5  
con insulto procaz,  
*despertade, gallegos:*  
*Firmes! Bon cop de falç!*

S'así vos abandonan  
vosos duros irmáns,  
e vos dicen Gallegos!  
p'insultar voso afán,  
coma os vosos amigos,  
os fortes cataláns,  
*despertade, gallegos:*  
*Firmes! Bon cop de falç!*

S'é que vos non escuitan,  
se caso non vos fan,  
s'insultan vosos males  
con sonrisa procaz,  
despertade, gallegos,  
do voso longo afán,  
despertade, gallegos:  
Firmes! Bon cop de falç! (Pondal 2017: 427)

Honrados e duros  
e fortes gallegos,  
afade esas fouces  
de fúlxico aceiro.  
Da máis grande sega  
chegaran os tempos:  
*afiade esas fouces,*  
*afiade, gallegos.*

A gran prostituta  
d'España no centro, 10  
cand'é que pasades,  
vos dice Gallegos.  
Da grande cosecha  
chegaran os tempos:  
*afiade esas fouces,*  
*afiade, gallegos.*

De cardos e espiñas  
os surcos 'stan cheos,  
de ditos punzantes  
e viles desprecios.  
Prepará prá brega  
os brazos de ferro:  
*afiade esas fouces,*  
*afiade, gallegos.* (Pondal 2017: 429)

En realidade, o exercicio da violencia e a vexación contra os inmigrantes galegos en Castela e/ou España non se debeu reducir nin aos labores agrícolas no rural castelán nin en concreto á seitura estacional, rexistrándose episodios de

agresións xenófobas contra grupos de galegos que semellan ter sido habituais. Así se desprende dunha sentenza do Tribunal Supremo de Xustiza de España referido ao homicidio e lesións dun grupo de galegos en Madrid, o 24 de xuño de 1871, a mans dun grupo de casteláns (Tribunal Supremo de España 1873: VIII, 507-508):

Resultando que antes del suceso de autos los procesados Andrés Cruz Collantes, álias Moñoño, Juan Manuel, Vicente Rodríguez, álias Maroto, y Plácido Martín Delgado, álias Peluco, se entretenían en molestar á los gallegos que pasaban por el portal, tirándoles los sombreros, pegándoles con los palos que tenían, dándoles algún fuerte pescozón [...]. Resultando que apenas entraron Moñoño, Maroto y Peluco, dijo el Maroto: «hoy tengo de romper el alma á un gallego,» á lo que le contestó Manuel Ogando, «eso de romper el alma, poco á poco;» y como aquel levantara el palo para dar al Ogando, éste se lo arrancó de las manos, armándose un barullo [...]. Resultando que Plácido Martín, Peluco, vió á Maroto en el portal dar un pinchazo á un gallego, ya mozo, y que después se entró en el cuarto de los gallegos, llevando un palo en la mano [...]. Resultando que apenas entró Maroto en la habitación de los gallegos empezó á insultarlos, diciendo que venían á quitar el jornal á los castellanos y llenarse la tripa dé pan, á lo que le contestaban que ellos eran también unos pobres y venían á ganar una peseta [...] terminada la refriega, resultó muerto el gallego Antonio Lugo, encontrándosele una herida transversal oblicua en el espacio que separa la sexta y sétima costilla verdadera del lado derecho, mortal de necesidad.

Estes e outros testemuños permiten visualizar con certa obxectividade a existencia, ao longo da Idade Moderna –e aínda de boa parte da Contemporánea– dunha estendida aversión cara á comunidade galega dentro da sociedade española –nomeadamente castelá–, así como a estreita conexión entre esa “leyenda negra antigallega” (Taboada Chivite 1955: 123) e a xenofobia antiinmigratoria que o orixina a finais do século XVI.

As consecuencias desta, para alén dos consabidos prexuízos negativos, a discriminación étnica e o maltrato, quer físico, quer verbal –cómpre recordarmos que no español coloquial o epíteto *gallego* aínda era considerado un insulto no século XX (Saurín de la Iglesia 2003: 26; Vergara Martín 1923: 30)– non resultan senón homologábeis á doutros contextos inmigratorios<sup>212</sup>, socialmente hostís e responsábeis da emerxencia de prácticas de autodefensa social tales como a ocultación pública da identidade, o mesmo que aconteceu cos criptoxudeus no ámbito ibérico moderno.

Mentres que o carácter estival da sega en Castela debeu facer desta ocultación unha práctica pouco menos que inexistente entre os xornaleiros galegos, dada a súa escasa verosimillanza, si debeu verse máis difundida entre aqueles individuos cuxa permanencia fóra de Galiza era de carácter polianual ou mesmo definitiva, exercendo, polo común, oficios domésticos tales como carrexadores, criados, *mozos de cordel* ou amas de cría, entre outros. Unha

---

<sup>212</sup> Véxase o estudo de Du Bois (2007).

situación laboral que non deixou de ter a súa correspondencia na literatura áurea, pois, como reparou Caramés, non resulta *ad libidum* que sexan apenas os personaxes galegos de estratos economicamente máis humildes –aqueles que precisan dunha maior promoción social– os principais representantes desta praxe social.

Isto explica, por exemplo, a actitude de personaxes como Don Luis en *La villana de la Sagra*, cuxa pertenza á fidalguía fai innecesario, segundo Caramés, que este mostre este “complexo” (1993: 215), concordando deste xeito coa explicación que Korreas propoñía sobre a paremia “antes puto que gallego” ao lembrar que, contrariamente á “xente granada” apenas é “xente baixa [aquela que] suele enkubrir su tierra por aver ganado deskrédito” (ca. 1627: 66). A mesma *interpretatio* se nos ofrece en *El mártir de Madrid* (1619) onde o personaxe de Trigueros exclúe ao galego “fino” desta negación da identidade, e aínda resulta igualmente obvia para o Cura de Fruíme, quen reprocha duramente a actitude do cóengo dezán Melchor Taboada por inexplicábel ao pertencer este á casa nobre dos Taboada. Se cadra é a tirsiana *La romera de Santiago* a obra onde, con maior claridade, se nos presente a pretendida relación entre este trazo estereotipado e a humilde condición laboral dos criados galegos, pois recordaba Tirso de Molina, a través das palabras do galego Relox, como apenas a boa fama e crédito de que gozaban os viños galegos –nomeadamente o de Ribadavia– permitía a un criado galego revelar publicamente a súa condición étnica, e preguntar se “de esa suerte bien puede vn lacayo honrado dezir que es Gallego agora?” (1670: 97).

Para alén das numerosas correspondencias de diversa índole entre este trazo estereotípico e a realidade social coetánea, tamén os argumentos alusivos á cronoloxía deste fenómeno semellan dotar de realismo a esta praxe. Así, a omisión deste nos *Refranes* de Hernán Núñez de Toledo (1555) e a súa aparición no posterior *Vocabulario de Rrefranes* de Gonzalo Korreas (1627), permítenos delimitar a súa aparición entre a segunda metade do século XVI e os inicios do XVII. A aparición deste trazo na mundo literario, en concreto na comedia tirsiana *La villana de la Sagra* –escrita entre 1611 e 1612–, lévanos a considerar a ocultación da identidade como un trazo estereotípico ligado á comunidade galega desde comezos do século XVII, momento en que, entre outros trazos, tamén se rexistra a autoestereotipación negativa. Deste xeito, e dun punto de vista cronolóxico, a ocultación da identidade semella aparecer ligado ao proceso de chegada e asentamento que durante as últimas décadas do século XVI protagonizou boa parte da comunidade galega emigrada en Castela.

A pesar de que a súa exigua presenza na produción literaria –testemuñal desde o século XVIII– impide delimitar satisfactoriamente unha cronoloxía propia do fenómeno, e moito menos conxectar acerca da súa desaparición, a

suplantación pública da identidade aínda debeu resultar no século XIX abondo asociábel á imaxe tópica do “gallego”. Esta relación semella evidenciarse en numerosas expresións gráficas e documentais decimonónicas, tales como o “pliego de cordel” titulado *Vida de un gallego ó La rueda de la fortuna* (Madrid, 1863), onde, ao narrar as aventuras e desventuras do augadeiro galego Blas, se afirma que “para darse importancia dice que viene de Francia” como colofón da súa fortuíta promoción social (véxase a viñeta número 29 da fig. 1).

Con maior nitidez e crueza, sería Juan de Dios de la Rada quen, polas mesmas datas, se refería á ocultación da propia “patria” como unha práctica habitual entre os habitantes daquel “antiguo reino” ridiculizado até a saciedade, sendo esta, en opinión do escritor andaluz, unha praxe derivada da súa “preocupación social”, é dicir, do maltrato e dos prexuízos que estes podían recibir fóra da propia Galiza (1859: 30):

Gallego de nacimiento y de corazón amaba con entusiasmo a su patria, y con su talento y con sus obras aumentaba una brillante hoja a la rica corona de recuerdos y glorias que ciñen la noble frente de la desgraciada Galicia. Ese país de tan pintorescos valles y tan fértiles montañas; ese país, tan digno como ridiculizado por una lamentable vulgaridad; ese país, cuyos hijos se juzgan por los desgraciados mozos de cordel que arranca una organización viciosa de aquel antiguo reino, a la agricultura y a la industria, y que sin embargo, en el pasado y en el presente, ha ofrecido ejemplos numerosos de genio y de sabiduría; ese país, del que por la preocupación social ocultan al preguntarles por su patria, ó dicen con cierto rubor «soy gallego».

Na literatura española da época tampouco o tema da ocultación ou vergoña da galegitude parece pasar desapercibida, velaí as palabras de Fernando Fulgoso en *Alfonso (Recuerdos de Galicia)*, ao incidir na negativa dos personaxes de Marta e Elisa, denominándoas “gallegas renegadas” (1866: 107-108):

A esto alzó la voz Marta, diciendo:  
—Galicia! — Jesús— no la puedo ver!  
— Tan mal quiere V. á su tierra? — exclamó Alfonso.  
—Afortunadamente, no lo es, pues he nacido en Madrid.  
—Yo he nacido aquí—, dijo Elisa, —en esta misma casa; pero puedo decir que tampoco soy gallega, pues me he criado y he vivido casi siempre en Madrid.  
—De todas maneras, el Conde es de la tierra—, añadió Alfonso. [...]  
—Estas señoritas—, dijo Souto, —me han oído llamarlas ya más de una vez gallegas renegadas—.  
—Tiene razón—, dijo Marta, —para quien ha de vivir en este rincón, como la ostra en el hueco de una peña no hay más remedio que la conformidad.

Xa nos nosos días, se cadra este atributo estereotipado atope acomodado no refrán –aínda hoxe popular fóra de Galiza–: “Soy de Lujo<sup>213</sup> y no lo niejo”, cuxa orixe puido ser unha forma previa tal como “soy gallego y no lo niego”, moi próximo ao refrán castelán “como soy gallego, ni pago ni niego”, recollido por Rodríguez Marín na primeira metade do século XX (1930: 55).

### 3.2. As diferentes propostas etiolóxicas

Neste último século foron moitos os autores e as autoras que analizaron e reflexionaron sobre a natureza e orixe do estereotipo antigalego presente na literatura –e sociedade– española da Idade Moderna. Entre eles cómpre salientarmos os contributos de Herrero García (1928), Placer (1949), Taboada Chivite (1955), Alonso Montero (1974), Pensado (1974, 1985, 1991, 1999 [1988]), Ferreiro (1982), Barreiro Fernández (1988), Saavedra (1992, 1994, 2010, 2012), Caramés Martínez (1993), Buezo (1994, 2006), Teijeiro Fuentes (1996), Mariño (1998), Monteagudo (1999), Eiroa (2002), Núñez Seixas (2002), Leahy (2008), Rey Castelao e Rial García (2009, 2010), Murado (2008, 2013), Andrés (2008), así como a máis recente achega de Chacón Calvar (2015). A teor disto podemos afirmar con clarezza que o estudo da imaxe do “gallego” constituíu, e segue a constituír, un tema especialmente recorrente no eido académico e cuxo interese non deixa de espertar novas achegas.

Con todo, ben fose debido ao carácter accesorio que este adquiriu habitualmente na literatura académica, ben pola falta dun maior número de estudos que atendesen este tema baixo un enfoque global, o certo é que, como recorda Chacón Calvar (2015), a xénese e a evolución, así como as cuestións etiolóxicas verbo deste constructo estereotípico –como da galaicofobia en termos xerais– semellan ter motivado un exíguo interese no eido da investigación.

Unha vertente de estudo que, tal como sinalaba o propio autor, foi principalmente explorada en profundidade por Caramés Martínez na súa obra *A imaxe de Galicia e os galegos na literatura castelá* (1993), sen por iso esquecer o contributo doutras autoras e autores que tampouco deixaron pasar a oportunidade de contribuír con numerosas hipóteses etiolóxicas sobre este fenómeno, destacando –entre outras– as valiosas achegas de Pensado (1985, 1991).

Así, interpretado, as máis das veces, desde “perspectivas diametralmente opuestas” (Teijeiro Fuentes 1996: 203), resulta especialmente relevante

---

<sup>213</sup> Igual que o fenómeno da gheada, en xeral, o uso do termo “Lujo” tamén foi obxecto de sátira na literatura e sociedade española. Baixo esta finalidade aínda se mostraba, entre outros, nun xogo de palabras presente na obra teatral *El Tenorio asturiano* (*Xuan de la Llosa*) estreado o 17 de outubro de 1944, onde esta expresión se pon en boca do personaxe galego de Simón cando este afirma: “Con permisu, soy gallego. Soy de Lujo” (Rabanal & Martínez Cuétara 1991: 97).

achegarnos a aquelas teses explicativas que resultaron máis significativas ou referenciadas á hora de explicar a xénese dun tópico tan presente e característico na literatura moderna española como foi o estereotipo antigalego.

### 3.2.1. A influencia dos clásicos grecolatinos

Digno de atención pola focaxe historiográfica que representa, en opinión de Caramés, “a hipótese dunha posible influencia dos autores antigos nos da Idade Media á hora de xulgar sobre Galicia non é improbable se tomamos en conta o auxe da literatura latina” (1993: 87), notadamente durante o Renacemento. A este respecto, sen dúbida, unha das informacións máis representativas sobre a imaxe grecolatina dos pobos galaicos –aos que gregos e romanos se referían co etnónimo “kallaikoi” (καλλαικοι) e *callaeci/gallaeci* respectivamente (Pereira Menaut 1988: 250)– se atope na *Geographica* escrita por Estrabón cara ao cambio de era. A pesar de as súas informacións –en ocasións excesivamente subxectivas como escasamente fundamentadas– non seren resultado dunha observación directa e/ou *in situ* senón baseadas principalmente en testemuñas de autores precedentes como Polibio (ca. 200-ca. 118 a.C) e Posidonio (ca. 135-51 a.C), o certo é que as descrições realizadas por Estrabón constitúen as primeiras, e máis completas, referencias etnográficas dedicadas ás poboacións galegas prerromanas, os *gallaeci* (καλλαικοι), así como do seu territorio (Balboa Salgado 1996: 69). Un conxunto de pobos aos que Estrabón delimita xeograficamente atribuíndolles unha identidade propia e diferenciada, e aos que considerou as xentes máis difíciles de dobregar polo poder romano até as denominadas “Guerras cántabras” (29-19 a.C) dirixidas por Octavio Augusto (*ap.* Hamilton & Falconer 1854: I, 228):

The Gallicians are the last, and inhabit for the most part a mountainous country: on this account they were the most difficult to subdue, and furnished his surname to the conqueror of the Lusitanians.

Mais, para alén daqueles datos alusivos á súa localización xeográfica ou á resistencia destas poboacións ante o avance dos exércitos romanos, tamén Estrabón se faría eco de certas características antropolóxicas propias dos galaicos, sobresaíndo entre elas o suposto ateísmo que certos autores clásicos xa lles atribuíran (Balboa Salgado 1996: 115), tese esta, refutada desde o século XX pola arqueoloxía (Brañas Abad 2007: 389). Máis completas serán as referencias que Estrabón realice sobre os modos de vida daqueles que o autor grego categoriza baixo a xenérica denominación de “montañeses”, aplicada a aqueles pobos “que viven en el límite del lado septentrional de Iberia: los galaicos, los astures y los cántabros hasta los vascones y el Pirineo, ya que el género de vida de todos ellos es el mismo” (*ap.* Duque, 1989: 569), ademais doutros etnónimos que

o propio autor desbota transcribir por consideralos de escaso valor estético como documental (Moralejo 2009: 38).

Nado e educado nunha *Asia minor* controlada pola autoridade romana, as impresións de Estrabón sobre os pobos da Iberia setentrional non só transparecen as predileccións e o forte etnocentrismo cultural de quen viviu nun contexto nomeadamente urbano e mediterráneo, mais tamén a afinidade política e a xustificación do expansionismo romano sobre estas poboacións (Valdés 2009: 244). Así, ao acusar de “salvaxes” a estas comunidades –as últimas da xeografía peninsular en seren sometidas ao poder romano–, Estrabón aplica teorías correntes no seu tempo, caso do determinismo ambiental desenvolvido, entre outros, por Hipócrates ou Heródoto (Thomas 2002: 103), así como a ideoloxía supremacista que, desenvolvida en Roma, identificaba á romanidade coa civilización (ap. Churruca Arellano 2010: 559):

Lo salvaje y rudo no es el resultado solamente del guerrear, sino también de su aislamiento, ya que siendo larga la navegación hasta ellos y los caminos, y siendo ellos poco accesibles, han perdido la sociabilidad y el sentido humano. Sin embargo este mal es ahora menor gracias a la paz y a la presencia de los romanos. Pero cuantos participan menos de estas [ventajas], son más rudos y salvajes. Siendo tal la miseria derivada de los lugares [en que viven], y para algunos la de las montañas, es natural que se extiendan semejantes extravagancias. Pero como he dicho, todos han dejado ahora de guerrear, ya que César Augusto desarticuló a los cántabros, los que hasta ahora con más constancia se dedicaban al bandidaje, y a sus vecinos. Y actualmente en lugar de saquear a los aliados de los romanos, los coniacos y los plentuisos que viven junto a las fuentes del Ebro, luchan a favor de los romanos. Y Tiberio su sucesor habiendo establecido en la región un cuerpo de ejército de tres legiones asignado ya por Augusto, ha logrado transformar algunos de ellos no sólo en pacíficos, sino en civilizados.

Considerado por Salinas de Frías como “el mejor repertorio de tópicos característicos de la barbarie” (1998: 164), malia que o relato de Estrabón destaque pola súa prolixidade e parcialidade, sen dúbida as súas impresións exercerían unha influencia decisiva na visión que outros reputados eruditos da tradición latina como Lucio Aneo Floro<sup>214</sup>, Dión Casio ou o propio Paulo Orosio<sup>215</sup>, expresaron sobre os territorios e poboadores prerromanos do norte peninsular.

A diferenza do influxo que a obra de Paulo Orosio tivo na historiografía peninsular medieval, especialmente a través da *General Estoria* (ca. 1270) creada

---

<sup>214</sup> Cfr. “Aquellos bárbaros, al ver llegado el fin de su resistencia, a porfía se dan muerte con el fuego y con el hierro, en medio de una comida, con un veneno que allí se extrae comúnmente del tejo, librándose así la mayor parte de una esclavitud que a una gente hasta entonces indómita parecía más intolerable que la muerte” (ap. Salinas de Frías 1998: 194).

<sup>215</sup> Cfr. “cuando aquella gente de natural cruel y feroz comprendió que ni era suficiente para aguantar el asedio ni capaz de emprender una batalla, corrió a una muerte voluntaria por temor a la esclavitud” (ap. Salinas de Frías 1998: 194).

polo *scriptorium* afonsino, con certeza as numerosas obras grecolatinas, como a *Geographica* estraboniana, permaneceron practicamente esquecidas no Occidente europeo até o seu redescubrimento por parte dos pioneiros do humanismo renacentista ao longo do século XV. Para alén doutras disciplinas, o reencontro destas obras da Antigüidade serviu aos humanistas peninsulares para superar aqueles baleiros do coñecemento xeográfico do que estes adoecían. Orixinarios, ás máis das veces, do centro e sur peninsular, os xeógrafos renacentistas tomaron man dos textos clásicos para fundamentar –ás máis veces– o seu manifesto descoñecemento sobre Galiza e os seus habitantes, unha realidade xeográfica e cultural tan allea a eles que, como sinalaba Pensado, “cuando uno se dedica a estudiar las descripciones de Galicia, adquiere la sensación que nuestros cosmógrafos tienen menos información de ella que de la Nueva España, Nueva Granada o la Patagonia” (1985: 335).

Mais para Pensado, esta “inmensa ignorancia” da xeografía humana e natural de Galiza non só resultaba explicábel polo afastamento xeográfico mais tamén polo desinterese e o desprezo con que esta era vista por gran parte da sociedade peninsular. Na súa opinión, unha das obras que mellor exemplifican este descoñecemento que, respecto a Galiza, aínda imperaba a mediados do século XVI en boa parte dos xeógrafos peninsulares modernos sexa representado pola descrición que Pedro de Medina facía do reino de Galiza no seu *Libro de Grandezas y Cosas Memorables de España* (1548). Nel evidénciase como o xeógrafo andaluz baseaba a súa anacrónica descrición do territorio galego a través de localizacións e testemuñas de época romana, concretamente da Gallaecia xurdida tras a organización provincial do emperador Diocleciano (298 d.C). Unha Galiza, a imaxinada por Pedro de Medina, que ademais de abranguer cidades propiamente galegas como Compostela, Lugo ou Pontevedra, incluía, con sorprendente naturalidade, numerosas poboacións asturianas e/ou adscritas a xurisdición leonesa, tales como “Villa Viciossa”, “Llanes”, “Riba de Sella”, “Ponferrada”, “Cacaelos” ou “Gijón”, levando a Pensado (1985: 336) a conxectar que, se cadra, estes inxustificábeis erros repousaran substancialmente sobre prexuízos cando non sobre o propio desprezo sobre a realidade galega (1985: 335):

No sabemos cómo justificar esa ignorancia o indiferencia. Unas veces queremos explicarla mediante el prestigio de los geógrafos clásicos: Estrabón, Ptolomeo, Mela, Plinio, etc., que convertidos en autoridades científicas, hicieron inútil toda observación directa de los hechos, contra lo que esperaríamos de gentes encuadradas en el Renacimiento. En ellos la antigüedad clásica más sirvió de rémora que de acicate. Otras veces nos asalta la sospecha de que la observación directa de un país y su pura y simple descripción no era cosa científica, más bien entretenimiento de viajeros o turistas, no ocupación de sesudos geógrafos o cosmógrafos. Y en el caso de Galicia tememos que medie también un desprecio por la región de unas



gentes situadas en las más bajas escalas de la sociedad española.

Porén, lonxe de comportar un erro illado, imputábel apenas a Pedro de Medina, resulta posíbel atopar confusións semellantes noutros humanistas casteláns da mesma centuria, caso, entre outros, do erudito Hernán Núñez, quen identificaba ás vilas asturianas de Lluarca e Cuideiru como “lugares de Galizia” ao se referir á paremia asturiana “En Lluarca y Codillero, las mugeres beuen primero” (1555: fol. 46v).

Tal e como lembran Delgado Jara e Herrera García (2011: 241-265), non hai dúbida de que o redescubrimento dos autores clásicos, xa na primeira metade do século XV, tivo, desde os seus inicios, un forte impacto sobre os humanistas catrocentistas ibéricos. Será na coroa de Castela onde estes primeiros intelectuais catrocentistas estreitamente ligados á esfera do poder rexio, tales como Alonso de Cartagena, Rodrigo Sánchez de Arévalo ou Juan de Mena comece a plasmar as primeiras referencias á xeografía peninsular inspiradas na literatura clásica (cfr. Villa Prieto 2012: 195-199).

Ocupando un destacado lugar nesta tendencia historiográfica sitúase o célebre *Laberinto de Fortuna* (1444) de Juan de Mena quen, a modo de *Laude Hispaniae*, realizaba un percurso polas provincias históricas –e imaxinarias– da antiga *Diocesis Hispaniarum*. Unhas unidades administrativas creadas ao abeiro das reformas emprendidas polo emperador Diocleciano, e arredor das cales o escritor cordobés construía unha idiosincrática descrición, non exenta de xuízos de valor determinados polo contexto histórico como tampouco das preferencias xeográficas do autor (Mena 1501: fol. 15 [s.p.]):

Ui las p[ro]vincias de españa y poniente  
La de tarragona y la celtiberia  
La menor cartago ñ fue la de esperia  
Con los rincones de todo ocidente  
Mostro se vādalia la bien pareciente  
y toda la tierra dela lusitania  
La braua Galizia con la tagitania,  
Donde se cria feroce la gente.

Caracterizada polo seu carácter indómito, a vexatoria visión que Mena ofrece de Galiza como unha terra “brava”, habitada por xente “feroce”, atopábase amparada, en opinión de Hernán Núñez de Toledo –quen glosa por primeira vez *Las trezientas* de Juan de Mena en 1499– pola *auctoritas* dos escritos estrabonianos, sinalando así que “auctor es desto Strabón Capadocio en el tercero de la Geographia” (1566: fol. 54v):

La braua gallizia. Prouincia de España cabe Portugal muy nota: llamala braua porque los pueblos della fueron muy feroces y bellicosos: auctor es desto Strabon Capadocio enel quarto de la geographia, diziendo: los Gallegos son los postreros que por la mayor parte habitan montañas por lo qual son muy

guerreros y muy duros de sojuzgar y dieron sobre nombre a aquel que vencio tambien a los Portugueses.

No entanto, son numerosas as razóns que poñen en cuestión esta natureza estraboniana sostida por Hernán Núñez á hora de explicar os versos de Mena. Dunha parte, tal e como sinala Moya García, cómpre recordar que a primeira tradución latina realizada no Occidente europeo da *Geographica* estraboniana (Γεωγραφικά) foi obra de Guarino Guarini de Verona –a instancias do Papa Nicolao V– por volta de 1456 (Kerkhof 2015: 220), é dicir, doce anos despois de que Juan de Mena compuxese *Laberinto de Fortuna* (1444). Doutra banda, as referencias a entidades provinciais cuxa creación resulta varios séculos posterior á propia redacción da *Geographica* estraboniana evidencian o feito de que as fontes usadas por Juan de Mena tiveron que ser posteriores. Se ben López Pérez considera que a división provincial “hispanica” mencionada por Juan de Mena non é senón debedora da anónima *De imagine mundi*, cómpre recordar que esta xa fora parcialmente explicitada nunha fonte tan recorrente para o poeta andaluz como as *Etimologiae* isidorianas do século VII. É nelas onde o autor hispano-visigodo, seguindo ao galaico-romano Orosio, dea conta do reparto provincial da antiga *Diocesis Hispaniarum* –ou *Hispania*– especificando que nesta “habet provincias sex: Tarraconensem, Cartaginensem, Lusitaniam, Galliciam, Baeticam, et trans freta in regione Africae Tingitaniam” (ap. Merrills 2005: 203).

Se callar, debido á propia natureza poética do *Laberinto de Fortuna*, Juan de Mena non se resistiría a imprimir o seu selo persoal no *Laberinto*, alterando non só a enumeración proporcionada polas fontes latinas, senón tamén o propio reparto provincial, inserindo, xunto con provincias de pasado romano, outras de discutíbel historicidade, tales como unha incerta provincia de *Celtiberia* –creada talvez en época visigoda–, e unha provincia de *Vandalia*, denominación coa que Mena –de orixe cordobesa– substituíu á tradicional *Baetica*<sup>216</sup>, a fin de que Andalucía<sup>217</sup>, patria do poeta, gozase dunha doada identificación no louvor a *Hispania*. Do mesmo xeito que as referencias á *Celtiberia*, e especialmente á *Vandalia* –referida no século XIII por Juan Gil de Zamora no seu *Liber de preconiis Hispaniae* (O’Callaghan 1998: 127)– non responden a unha tradición clásica, tampouco a idiosincrasia que Mena atribuíu a certos territorios “hispanicos” semella beber doutra fonte que non for as predileccións e/ou prexuízos do autor. Destaca así, a parcialidade con que o poeta cordobés se refire á súa nativa Andalucía (*Vandalia* para Mena) gabándoa de fermosa (“bien pareciente”) á vez que, en termos antagónicos, retrata a “Galizia” –en verdade a antiga Gallaecia– como unha terra “brava” habitada por xente “feroce”.

---

<sup>216</sup> Juan de Mena xa di en *La Coronación* que “Vandalia por Andaluzia se toma” (2009: 392).

<sup>217</sup> Na propia *Coronación*, Mena fala da “gloriosa Córdova” (2009: 106).

Fose, ou non, o xuízo de Mena baseado en informacións inspiradas noutros autores da Antigüidade, o certo é que as atribucións xeográficas con respecto a Galiza contidas no *Laberinto de Fortuna* ou *Las Trescientas* evidencian criterios máis vinculados cos xuízos de valor do autor do que a rigorosa concordancia coa tradición historiográfica clásica.

Neste sentido, o de Juan de Mena non representa un caso isolado entre os xuízos que diferentes prerrenacentistas ibéricos expresaron, minusvalorativa e/ou pexorativamente, verbo de Galicia e dos seus moradores. Ligados ao mecenado e amparo da monarquía castelá, foron diversos os autores que, desde o século XV, procuraron na autoridade dos clásicos gregos e latinos, unha sustentación intelectual que dotase dunha aparencia obxectiva os seus preconceptos negativos sobre Galiza. Así se observa, entre outros, no *Universal Vocabulario en latín y en romance* (1490), obra lexicográfica redactada por Alfonso de Palencia seguindo o modelo do *Elementarium doctrinae rudimentum* de Papias, en que o humanista e cronista real castelán se faría eco, entre outros, das *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla (Jacinto García 2012: 85), referíndose ao suposto “ingenio cauteloso” dos galegos (1490: I, fol. CLXXIIIv):

Galeci. gallegos; del blanco se dizen segūd q̃ los galos, por q̃ son mas blancos q̃ las otras gentes de las Españas; tienense por dicho q̃ vienē de los griegos, e naturalmēte tienē ingenio cauteloso.

Baseada na información contida nas *Etymologiae*, escritas por Isidoro de Sevilla entre os anos 627 e 630, a tradución ofrecida por Palencia trocaría –deliberadamente ou non– o sentido orixinal da definición do erudito hispano-visigodo ao referirse ao talento ou intelixencia natural (“naturali ingenio”) que comunmente se atribuía entón aos *galleci* –ou galegos– para alén dunha pel especialmente albela (ap. Moralejo 2008: 56):

Gallaeci a candore dicti, unde et Galli. Reliquis enim Hispaniae populis candidiores existunt. Hi Graecam originem sibi adserunt. Unde et naturali ingenio callent. Siquidem post finem Troiani belli Teucrum morte Aiakis fratris inuisum patri Telamoni dum nonreciperetur in regnum Cyprum concessisse ibique urbem nomine antiquae patriae Salamina condidisse, inde in Gallaeciam profectus et positus sedibus ex loco genti nomen dedisse.

Traducindo o isidoriano “naturali ingenio” (“enxeño natural”), por un “ingenio cauteloso”, as palabras de Alfonso de Palencia, ao igual que as de Juan de Mena, non deixan de transparecer certos prexuízos negativos respecto de Galiza e os seus habitantes. Unha visión desfavorecedora que o propio Palencia reflectirá –esta vez sen reparos– en *Bellum adversus granatenses* (ca. 1490), onde novamente o cronista áulico procurará apoiarse na literatura clásica para demonizar aos galegos, recordando como –ao igual que os Reis Católicos– os

xenerais romanos tiveron que librar cadansúas guerras contra estes pobos considerados belicosos *per natura* (1909: 256):

En los combates por tierra, sin embargo, los generales romanos encontraron igual resistencia en todos estos pueblos, porque los gallegos, algunas veces, y los cántabros á menudo, sostuvieron con aquellos invasores encarnizada lucha, resueltos á arrostrarlo todo por su libertad. Por inveterada costumbre son los gallegos inclinados á maleficios y hechicerías, y estos detestables procedimientos podían haber retraído en gran manera a los Reyes de visitar una región tan infestada; mas las singulares dotes de D. Fernando y de D.<sup>a</sup> Isabel rompieron toda dilación y supieron alcanzar el fin que se proponían.

Este mesmo relato será reiterado, poucos anos máis tarde, por outro cronista afín aos Reis Católicos, Lucio Marineo Sículo, quen en *De Hispaniae laudibus* (1496) –posteriormente traducida ao castelán como *De las cosas memorables de España* (1530)– recuperaba o mito da Galiza “indómita y muy feroz”, presentando aos monarcas castelán-aragoneses como os auténticos adalides do milagre de “auer sojuzgado a Galizia” (1533: fol. CLXIIr):

Don Fernando de Acuña y Garci Lopez de Chinchilla gouernadores del reyno de Galizia condenaron a muerte y justiciaron a los Gallegos delinquētes que pudieron prēder, y llamarō por pregones a los que se auian ausentado [...]. Y esto assi hecho todos los pueblos de Galizia que auian ya perdido la esperança de justicia y libertad, assi como redimidos de largo captiuerio alabando la virtud que los catholicos principies auain hecho [...]. Por dōde los gouernadores quedaron con muy clara fama por auer sojuzgado a Galizia (que antes estaua indomita y muy feroz).

Porén, se non resulta desdeñábel o forte influxo que o redescubrimento dos textos grecolatinos –especialmente por parte dos intelectuais do século XV– exerceu nas descrições xeográficas realizadas desde entón, tampouco resulta obviábel como ese entusiasmo polo pasado radicaba, a miúdo, na procura da lexitimidade histórica ligada a determinadas aspiracións políticas. Así se observa durante o século XV, por exemplo, na constante posta en valor dunha xeografía hispánica transfretana por parte de escritores ao servizo poder rexio castelán, tales como Alfonso de Cartagena, coa finalidade de proporcionar argumentos historiográficos que xustificasen o expansionismo castelán no norte de África e nas Illas Canarias, aludindo á súa suposta pertenza á *Diocesis Hispaniarum* en época romana. Unha confluencia de intereses entre a monarquía castelá e os seus mecenados intelectuais que resulta explícito, entre outros, no *Laberinto de Fortuna*, obra dedicada por Mena “al muy prepotente don Juan el segundo”, a quen o poeta cordobés –seguindo un discurso ideolóxico intencionadamente goticista e castelanista– cualificaba de “gran rey d’España” (ap. Monsalvo Antón 2010: 49). Na mesma corrente –e nun lugar nada secundario– atópase Alonso de Cartagena, autor da *Anacephaleosis* (1454-1456), obra que xira arredor do “mito, largo tiempo establecido, de que Castilla fue el único heredero legítimo del reino

visigodo” (Ladero Quesada 2005: 59; *ap.* Villaseñor Sebastián 2008: 143), motivos que facían dos casteláns os únicos monarcas que lexitimamente podían seren considerados hispanos (“yspanos”), tal e como lembran os versos de Fernán Pérez de Guzmán nos seus *Loores de los claros varones de España* (*ap.* Jardin 1995: 82):

Dos Sanchos brauos tyranos,  
Yngratos y ambiçiossos,  
Diez Alfonsos venturosos,  
Fuertes y nobles, vmanos,  
Dos Fernandos muy christianos,  
Virtuosos, esfforçados,  
Vedes aquí figurados  
Los rreyes nuestros yspanos

Canalizadora, xa que logo, dun castelanismo ideolóxico, ou dun “sentimiento «nacional» ou protonacional castellano propio de los últimos dos siglos medievales” (Jardin 2010), a expresión literaria destes primeiros prerrenacentistas casteláns, decididos a encontrar argumentos nos textos grecolatinos, non pode desligarse dos intereses e sistemas de relación da propia monarquía castelá do século XV. Deste xeito, a desfavorábel presentación de Galiza, territorio conflictivo e tradicionalmente rebelde ao poder real castelán, así como as accións dos Reis Católicos nel, procurarían explicación no pasado a través das fontes historiográficas aínda que cunha ollada coetánea.

As alusións, fidedignas ou non, ás fontes clásicas de catrocentistas como Juan de Mena ou Alfonso de Palencia, así como as de Hernán Núñez de Toledo, terían, porén, unha longa vida na literatura peninsular moderna. Así se advirte, por exemplo, en autores como Pedro de Medina quen, tentando atribuír a Estrabón a cita (“dize Estrabõ”), sinalaba no seu *Libro de grandezas y cosas memorables de España* (1548) como os galegos son “gente braua e inclinada a dissensiones” (1548: fol. CXXIV). Noticia esta, se cadra, fundamentada no xuízo de Martín Fernández de Enciso, que na súa *Suma de geografía que trata de todas las partidas y provincias del mundo* (1519) describía a Galiza e as súas xentes en termos similares aos doutros intelectuais da coroa castelá (1530: ff. XXXVIr-XXXVIv):

Galizia: ñ en tiẽpos passados se llamaua Tingitania. Esta prouincia de Galizia es t[ie]rra de muchas mōtañas do ay muchos ganados et a[n]i[ma]lías siluestres. es abastada de pan y carne. Ay enella muchos vinos y muy buenos. Sale della mucha fusta pa navíos et casas ñ la llevã por la mar a otras partes. La gẽte della es biẽ dispuesta, bellicosa: inclinada a latronicios et dissẽsiones: son ferozes.

Sen dúbida, merece mención á parte o panfleto galaicófobo *El Tordo Vizcayno* (ca. 1638), onde con maior clareza se manifesta o uso propagandístico

das fontes clásicas grecolatinas, a fin de xustificar os trazos denigratorios –tales como a barbarie, a herexía e a brutalidade– que, na sociedade moderna do centro e sur peninsular conformaban o estereotipo dos habitantes de Galiza, e en especial sobre a figura do inmigrante galego. Así se observa, entre outros, na lectura parcial que o anónimo autor fai dos comentarios estrabonianos para atacar a relixiosidade galega desde unha aparente condición erudita (1789: 116):

Acuerdese Galicia de su gentilidad, que, para especificarse procedió tan bárbara, que no tuvo conocimiento de deidad alguna. Siendo así, que no ha habido nación por rustica que sea que le haya faltado esta noticia: *Nulla gens tan barbara cujus mentem non imbuerit aliqua deorum notitia*. Gargantillas y alicates de hierro quando tributaban tanto oro: muy en gracia le cae á Estrabon tan curioso gusto, trabajan las mugeres, y huelgan los hombres continuando netos y castañas.

Mentres que fóra do reino de Galiza as diversas referencias dos autores clásicos foron instrumentalizadas por certos intelectuais peninsulares co ánimo de xustificar unha consideración, as máis das veces, vexatoria sobre os seus habitantes, así como tamén o dominio da monarquía castelá sobre esta, en sentido contrario, desde os estamentos privilexiados galegos, tamén se levaría a cabo unha interpretación propia das fontes grecolatinas cun cariz marcadamente apoloxético e vindicativo. Esta posición, destinada, en certo modo, a limpar o nome de Galiza –e en especial o do estamento nobiliario galego–, xa resulta visíbel na célebre carta que o 27 de xaneiro de 1614 remitía Diego Sarmiento de Acuña a Andrés Prada, onde o Conde Gondomar enxalzaba a valentía, constancia e lealdade dos galegos (*ap.* Manso Porto 1996: 186):

[Foron os galegos] los últimos que se dieron al imperio romano [...], no por ser de las últimas guerras, sino por ser los que con más ualor se defendieron. Y uese bien esto en que después fueron los últimos que los desampararon, que es buena prueua de su constancia y fidelidad.

Similar tese tamén sería esgrimida polo humanista galego Felipe de la Gándara (1596-1676) ao se referir no *Apendix apologetico a la segunda parte de la historia eclesiastica de Galicia* á afouteza dos galegos fronte a Roma, apelando mesmo á autoridade de Orosio (1678: 12):

Fueron acometidos los Gallegos de los Romanos, y pelearon con tan gran valor, y esfuerzo, que viendose rendidos, por no perder su libertad, perdian las vidas, y de las ramas, y hojas de los arboles llamados Texas hazian bebidas venenosas para morir antes que venir en manos de sus contrarios. Assi lo refieren los Autores antiguos Dion, y Lucio Floro, de estas tres Naciones, que con tanta rebeldia, y obstinacion fueron vencidos los pocos que quedaron con las vidas de los Romanos.

Aínda en séculos posteriores, as citas de numerosos autores clásicos seguirán a representar un recurso lexitimador que, segundo a intencionalidade

de quen as empregar, adquirirán un valor máis ou menos favorecedor. Así se observa, por exemplo, nas palabras de frei Martín Sarmiento na súa *Demonstracion critico-apologetica del Theatro critico universal* (1732), cando, ao tratar as “falsedades contra Galicia”, o bieito galego refute a consideración negativa do teólogo francés Adrien Baillet (1649-1706) sobre a Iberia setentrional, á vez que, con especial paixón, afee ao español Salvador José Mañerterse feito eco dun pensamento que cualificaba á galega como “la gente mas insipiente y ruda” (1732: II, 768). Consideración esta que o ilustrado galego rebatería a través da cita de autores gregos e romanos como de certos eruditos cristiáns da Antigüidade Tardía (1732: II, 473-480):

Cicerón notaba en los Poetas Cordobeses algo de rudeza: *Cordubæ natis Poetis pingue quiddam sonantibus, atque peregrinum*. Y no obstante esto, Cordoba es mas Austral que Roma. Despues huvo Poetas Cordobeses, mejores que los mismos Romanos. Para ponderar Silio Itálico el primor de las Armas de Annibal, dice que eran obras de Galicia, *Callaicæ Telluris opus: y que solo habían salido de las manos Gallegas, Callaicæ fecere manus*. Todo aquel Passage curioso de Silio Italico, le traduxo en versos elegantes Don Alonso Carrillo, en su tratado *de las Antiguas Minas de España*. Está inserto con el Arte de Matales, de Barba, en la nueva Edicion de 1719. Advierte este Autor: *Es claro que un Poeta tan Docto, no pudo fingir el Artificio en la Nacion, que no lo tenía: y mas para Armas de tan glorioso Capitan, que pedin mui excelentes Armeros*. [...]. Quien podrá contener la risa, si oye que los dos argumentos transcendentales contra el Theatro, era que el P.M. Feijoo es *Gallego*; y que es *Cathedratico en Oviedo*? Què ha sido esta extravagancia, sino abusar los Idiotas de la licencia, que se han tomado para serlo? [...]

No obstante, citarè à San Isidoro, Autor Austral de España, Astro de la Iglesia; y al qual ni cien Bailletes, ni mil Replicantes podrán oponer cosa alguna. Dice el Santo (lib.9.cap.a.) hablando de los Gallegos, lo que se sigue. *Gallæci á candore dicti, unde et Galli, reliquis enim Hispaniæ Populis Candidiores existunt. Hi Cræcam sibi originem asserunt, unde et NATURALI INGENIO calent*. Compongase esto con la vulgar calumnia del R. y con la falsa de Baylet. Aqui habla el Santo en general; y el Aire, y la fecundidad de Galicia no se han mudado hasta ahora. [...]

No necessita el Nobilissimo Reyno de Galicia hacer sudar las Prensas con satisfacciones; para vivir asegurado, que los Españoles Discretos, y que han leído algo de nuestras Historias, están en el razonable juicio de sus prerogativas. En Santidad, Letras, y Armas no han sido los de aquel Reino inferiores à los de otras Provincias.

A natureza deste e doutros exemplos anteriores non fai senón pór de manifesto a subxectividade que imperou no uso das obras anteriores, vistas con admiración e respecto, ao punto de seren presentadas como indefectíbel *auctoritas* capaz de xustificar e/ou deostar quer prexuízos sociais quer aspiracións políticas.

Embora esta práctica argumentativa resultar especialmente corrente entre os humanistas cincocentistas a teor do redescubrimento de numerosos textos clásicos, o certo é que esta nin se cinguu a este período histórico nin ao espazo xeográfico peninsular. Así, dunha forma homóloga ao sucedido no contexto ibérico, Wilson sinala como certas obras do pasado romano foron convenientemente utilizadas no Renacemento baixo numerosos fins, en concreto a obra de Tácito, *Germania*.

Para os humanistas itálicos, a descrición que Tácito realizaba sobre os costumes xermánicos servía de pretexto para incidir nos “vices of excessive eating and drinking as corroborating existing stereotypes” (Wilson 2016:), mentres que, de signo contrario, o texto de Tácito foi utilizado por algúns apoloxistas xermanos do século XVI, tales como Ulrich von Hutten, para retratar a estes como “noble savages defeating decadent Roman” (Wilson 2016). Esta dicotomía non representaba, en ningún caso, un debate histórico senón a tentativa duns e doutros por deslexitimar a causa do seu oponente, tendo como pano de fondo as constantes pugnas entre o Sacro Imperio e os estados itálicos, especialmente en relación á supremacía de Roma, nun momento en que cobraba forza o luteranismo e se estendía o sentimento antipapal (Jensen 2004: 64-66). Un dos principais expoñentes desta corrente humanística antiitálica sería Conrad Celtis quen se valería da *Germania* de Tácito para defender o orgullo e sentimento panxermánico que se visualizará –con gran influencia– no célebre discurso dado por este en 1492 na Universidade de Ingolstadt a xeito de arenga (Celtis 2011 [1948]: 45-47):

Assume, O men of Germany, that ancient spirit of yours, with you so often confounded and terrified the Romans, and turn your eyes to the frontiers of Germany; collect together her torn and broken territories. Let us be ashamed, I say, to have placed upon our nation the yoke of slavery, and to be paying tributes and taxes to foreign and barbarian kings.

Ao igual o que “castelanismo ideolóxico” imbuía a intelectualidade ao servizo da coroa castelá, o “xermanismo” promulgado por Celtis tamén contaba cun relevante mecenado non exento de implicacións políticas. A este respecto, lembraba Steinberg como “the origin of this identification of German with Germanic history can be traced back to the humanistic historiographers of the time of the Emperor Maximilian I (1459-1519)” (2014 [1944]: 1), nun momento en que as relacións do Sacro Imperio Romano-Xermánico eran convulsas tanto con Francia como cos Estados itálicos. Así, ao abeiro da corte de Maximiliano I iríase conformando unha ideoloxía supremacista que non dubida en atopar nos clásicos como Tácito a constatación dunha superioridade moral xermánica, unha revisión do pasado onde se exaltase o papel deste como un pobo triunfante, capaz



de derrotar a Roma imperial e erixir monarquías que dominarían Europa secularmente (Steinberg 2014 [1944]: 1):

The French and, in fact, every other nation were, so they argued, inferior to the Germans because of the latter's pride of place in the pedigree of the Western nations: had they not for ancestors the Cimbri who made Rome tremble, the Cherusci who annihilated three Augustan legions, the Ostrogoths who conquered Italy, the Visigoths who subdued Spain, and the Vandals who ruled North Africa and the Mediterranean? Were the Germans of Maximilian not the sons and heirs of the Lombards who gave their name to Upper Italy, the Franks who established their rule over Gaul, the Angles and Saxons who made themselves masters of Britain?

Pola súa banda, como lembra Rospocher, desde a Roma pontificia procurouse analogamente un soporte exemplificante nos *Commentarii de Bello Gallico* de Xulio César, especialmente tras o ano 1510, momento en que o papa Xulio II desafiaba militarmente a Luís XII de Francia, recordando os triunfos de César en terra gala (2016: 110):

When –after 1510– the pope challenged militarily the King of France, Louis XII, in the context of his political project of freeing Italy from the “barbarians”, the figure of Julius Caesar and the memory of his successes in Gaul were amply exploited by popular political poetry to foment anti-French sentiments. The appeal to the figure of Caesar was intended as a promotional presage for the papal undertaking, which would result in a similar success. An anonymous travelling singer invited the Italian townspeople to remember the exploits of Caesar against the Gauls:

su riportate a memoria  
Iulio Cesar quel Augusto  
che ottenne cosi grande victoria  
contra el Gallo tanto robusto.

Malia ser revestido dun pretendido manto historiográfico e erudito, no caso galego, as referencias a Galiza e os seus habitantes –ora descritos como feroces, ora como herexes e/ou salvaxes por boa parte dos intelectuais españois– non deixaron de transparentar un sentimento antigalego que, con todo, procurou presentarse tras unha fachada obxectiva e probatoria. En realidade, se atendemos á tradicional perspectiva grecolatina, onde o retrato do Outro resulta, polo común, negativo, a caracterización dos galaicos non manifesta unha animosidade ou aversión superior a doutros pobos considerados “bárbaros” ou estranxeiros polos escritores clásicos: recórdense, por exemplo, a vexatoria descrición que Estrabón dedicaba aos iberos, considerándoos pouco civilizados e incultos (Gómez Fraile 1999: 166). Porén, contrariamente á visión negativa que o territorio galego experimenta na literatura castelá durante a Idade Media e Moderna, como unha terra paupérrima, agreste e indómita, as descrições dos autores clásicos mostran, polo xeral, unha especial proclividade a presentar a antiga Gallaecia como un territorio rico, tal e como se deduce das palabras de Silio

Itálico (ca. 28-ca. 103) ao referirse á “opulenta Gallaecia” (*dives Callaecia*) (ap. Schulten 2004: 120), aspecto ligado ao famoso *Callaico auro* (“ouro galaico”) referido polo poeta hispano-romano Marco Valerio Marcial (Moreno Soldevila 2006: 296-297). Cómpre, nese sentido, salientarmos a obra de Marco Xuniano Xustino –baseada principalmente en Pompeio Trogo– a quen debemos unha das máis detalladas descrições sobre a riqueza mineira da Gallaecia, non exenta de hipérboles destinadas a validar a lexendaria sona aurífera da provincia (ap. Balboa Salgado 1996: 90-91):

Rexión riquísima [a Gallaecia] de cobre e chumbo ademais de minio que ata lle dou o nome ó río viciño. Tamén foi rica en ouro e prata ata tal punto que mesmo co arado frecuentemente sacan trozos de ouro. Nos confins deste pobo está o monte sacro ó que se considera pecado viólalo co ferro (cavar nel); pero se a terra se fende por un raio, o que nestes lugares é cousa frecuente, permítese recoller o ouro descuberto, como un don de deus.

Lonxe da cualificación de “brava” e “feroce” que Juan de Mena dedicaría a Galiza a mediados do século XV, en época tardo-romana destaca o poema «*Laus Serenae*» que o latino Claudio Claudianus (ca. 370-ca. 404) dedicaría a Serena, sobriña do emperador romano Teodosio I, referíndose a unha Gallaecia que “sonriu coas súas flores” mentres o “fermoso Douro de rosadas ribeiras mudou o pelexo de ovello polo purpúreo” (ap. Roselló i Verger 2004: 42):

diuitiis undasse Tagum; Callaecia risit  
floribus et roseis formosus Duria ripis  
uellere purpureo passim mutauit ouile.

Xa a comezos da Idade Media, no século VII, as escasas mencións a Galiza e aos seus habitantes na literatura aínda reflicten un estereotipo exento de calquera negatividade. Así se desprende, por exemplo, das palabras que Isidoro de Sevilla dedica aos habitantes da Gallaecia como de “*naturali ingenio*” e, aínda similar xuízo se albisca no eloxio que o bispo Braulio de Zaragoza, coetáneo do hispalense, dedicaba tamén á Gallaecia nunha comunicación epistolar remitida a Froitoso de Braga, dicindo que “*magistra est litterarum et ingenii*”, así como berce de grandes eruditos (“*elegantissimos et doctissimos viros*”), en alusión a Orosio, Toribio, Hidacio e Carterio (ap. Moralejo 2008: 56):

Prouinciam namque quam incolitis et grecam sibi originem defendit, que magistra est litterarum et ingenii, et ex ea [Gallaecia] ortos fuisse recordamini elegantissimos et doctissimos uiros, ut aliquos dicam, Orosium presbiterum, Turibium episcopum, Idatium et Carterium laudate senectutis et sancte eruditionis pontificem<sup>218</sup>

---

<sup>218</sup> “Pues la provincia que habitáis no sólo reivindica origen griego, que es maestro de letras y de ingenio, sino también recordad que de ella han nacido muy distinguidos y doctos varones; por citar algunos, el presbítero Orosio, el obispo Toribio, Hidacio y Carterio, pontífice de edad venerable y de santa erudición” (Moralejo 2007: 57).

Así, se exceptuamos a visión clásica –principalmente romano-céntrica– do “bárbaro” inherente a todo estranxeiro –oriúndo da Gallaecia, de Xermania ou da Lusitania, entre outros– cómpre sinalar, como apuntou Caramés, o feito de que os clásicos grecolatinos “non amosan nos seus escritos os xuízos tan acríticos e tópicos dos escritores casteláns, case dous mil anos máis tarde e dos que a maioría nin tan sequera coñecían Galicia persoalmente” (1993: 36). Deste modo, non se aprecia unha posíbel concordancia coa caracterización do “gallego” que desde o século XV se instalou e desenvolveu na literatura castelá da man de intelectuais vinculados ideoloxicamente á monarquía castelá, caso de Juan de Mena ou Alfonso de Palencia. Nin na *Geographica* de Estrabón (ca. 64 a.C. - 24d.C) –onde o autor grego caracteriza, polo xeral, aos “montañeses” do norte peninsular como “salvaxes nobres”– nin noutros textos da Antigüidade resulta posíbel trazar ningunha analoxía coas denigrantes atribucións estereotípicas que dos “gallegos” se verteron, non só por parte dos cronistas áulicos vinculados á esfera de poder dos Reis Católicos<sup>219</sup> senón sobre a figura do inmigrante galego ao longo de boa parte da literatura española moderna –e aínda contemporánea.

Esta conclusión fora expresada xa por Caramés, para quen o “que se dicía de Galicia e os galegos nos séculos XVI e XVII” apenas ten “coincidencias de contido” (1993: 36) co tratamento dispensado polos clásicos, o que obriga a considerar o estereotipo antigalego moderno como un constructo singularmente ibérico e cronoloxicamente posterior ás imaxes transmitidas polos autores grecolatinos sobre a antiga Gallaecia e os gallaeci/callaeci/καλλαικοι.

### 3.2.2. A herdanza andalusí

O predominio político e o forte influxo cultural exercido por Al-Ándalus ao longo da Idade Media, especialmente na Iberia meridional, foi considerado por numerosos escritores como o foco orixinal onde se xestou o estereotipo antigalego presente no imaxinario colectivo do centro e sur peninsular na Idade Moderna. Unha das primeiras alusións a esta hipótese etiolóxica acháse na pluma de Castelao cando, ao se referir a esta posibilidade en *Sempre en Galiza*, este atribuíu ao político Portela Valladares a defensa desta tese explicativa (1994 [1944]: 245):

Así, os historiadores árabes chaman “galegos” aos seus inimigos e, para eles, o Cid era un “perro gallego”. Ben di Portela Valladares que foi nas terras reconquistadas onde, por influxo atávico dos tempos de mourería, se iniciaron os ataques de Castela contra o noso nome. (Así paga o demo a quen ben o sirve).

---

<sup>219</sup> Véxanse, por exemplo, as palabras de Alfonso de Palencia na súa *Bellum adversus granatenses* (ca. 1490), aludindo a estes como xente malvada, “hecha a la lucha sangrienta de encarnizados bandos, quebrantadora de toda fe y juramentos y entregada al lujo, a la glotonería y a las demás disoluciones” (1909: 255).

Influída, ou non, quer pola obra de Portela Valladares, quer pola referencia castelaoniana, a hipótese explicativa que vía no andalusí a orixe galaicofobia tamén foi apoiada por Victoria Armesto. Así, na súa obra *La Galicia Feudal*, a autora identificaba estes prexuízos sociais no centro-sur peninsular como a consecuencia lóxica das habituais desavinzas políticas entre o mundo andalusí e os galegos, –os *ŷalāliqa* das fontes árabes–, denominación que se aplicaba a todos os habitantes do noroeste peninsular por ser este territorio coñecido baixo a denominación de Galiza (*ŷilliqiya*), tal e como lembra Carballeira Debasa (2007: 63-70). Unha aversión e uns prexuízos herdados dunha secular rivalidade que, en opinión de Armesto, acabarían por recaer sobre os habitantes do territorio que desde os últimos séculos da Idade Media, serviría de depositario final da denominación de “Galiza” (1971: 103-104):

los musulimes llamaron siempre gallegos a los que formaban el núcleo de resistencia, lo mismo si eran nacidos en Galicia como si en Asturias o en León.

Es curioso pensar que esta distinción de que nos hacían objeto se iba a convertir, en el curso de los ocho siglos de reconquista, en franja de signo contrario: la voz *gallego*, merced al resentimiento de los mozárabes, de los mudéjares y de los muladies y tornadizos fue tomando lentamente el significado despectivo que recogió hasta nuestros días la Real Academia Española.

Más tarde, estos nunca de todo olvidados recelos de una sociedad vencida, aliados a la pobreza que origina la diáspora gallega de los siglos XVIII y XIX, contribuyeron a fijar un carácter de rudeza servil al nombre de un pueblo (tan poderoso en sus principios) no sólo en España sino también en Hispanoamérica.

A este respecto, sabido é que, con independencia de cal fose a localización da sede rexia –Oviedo, León e Compostela, entre outras–, o reino cristián situado alén da cordilleira do Sistema Central foi coñecido en Al-Ándalus –como no resto do mundo islámico e da Europa medieval– baixo a denominación de Galiza (*ŷilliqiya*)<sup>220</sup>. Herdeira, non só do pasado xermánico previo ao ano 711, mais tamén, tal e como lembra Carballeira Debasa (2007: 66-67), da Gallaecia creada ao abeiro do reparto provincial da administración romana, a concepción xeográfica desta *magna Gallaecia* aínda había sobrevivir, mesmo despois da fragmentación política do espazo galaico, até o século XI (López Carreira 2005: 332-338). Este territorio, etnicamente diverso, sería descrito con precisión polo

---

<sup>220</sup> “El fenómeno de la personalización del poder motivaba que cobrase interés el lugar de residencia del *rex*, habitualmente la sede regia, pero no siempre. En ese sentido, nunca hubo un reino de Asturias o de León, que fueron convenciones posteriores de la historiografía, consagradas con el uso. En la Alta Edad Media, desde fuera del *regnum*, se le llamó frecuentemente Galicia –Yilliqiya por los árabes– o reino de Galicia –francos y otros cristianos– en referencia a la provincia tardorromano de Gallaecia que incluía hasta Cantabria: se trataba de un exónimo” (Aguirre Cano 2018: 208).

xeógrafo e historiador andalusí Abu Abdullah Al-Bakrī (ca. 1014-1094) no que se considera o tratado de xeografía máis importante da época, o coñecido como *Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik* ou *Libro dos camiños e dos reinos* (1067-1068) (Carballeira Debasa 2007: 65-66):

[Al-Bakrī] refiere que los antiguos habían dividido este territorio [de Galiza (*Yillīqiya*)] en cuatro regiones. La primera ocupa la parte más occidental de la Península, prolongándose hasta la ciudad de Braga; es la *Yillīqiya* [(Galiza)] propiamente dicha y sus habitantes son los gallegos (*yalāliqa*). La segunda región es Asturias, que debe su nombre al río llamado Āstrū. La tercera está constituida por la zona de *Yillīqiya* que se extiende al Suroeste, ocupando un pequeño enclave situado entre Braga y Oporto, cuyos habitantes son conocidos con el nombre de portugueses. Finalmente, la cuarta región, situada al Sureste, recibe el nombre de Castilla

Resulta especialmente conveniente subliñar a polisemia que, en boa parte dos autores árabes, como Al-Bakrī, se advirte no seu concepto territorial de “Galiza” e ao que o propio autor dedica matizacións, marcando unha clara distinción entre a “Galiza étnica” (*Galisiya*) como o territorio habitado pola xente propiamente galega e unha “Galiza xeo-política” (*Yillīqiya*), herdeira, á súa vez, da Gallaecia romana e cuxa existencia –como delatan estes, e outros autores– perdurou sen solución de continuidade durante o altomedievo. Un concepto nomeadamente xeográfico, o de *Yillīqiya*, que lonxe de designar a unha realidade territorial monoétnica de poboación galega *strito sensu*, englobaba outros grupos humanos de diversa identidade como asturianos, casteláns ou portugueses, tal e como sinalaba Carballeira Debasa ao recordar que o termo *yalāliqa* non representaba senón o “nombre genérico que se aplicaba a los naturales de *Yillīqiya*, es decir, a la población cristiana del cuadrante noroeste peninsular (2007: 191).

Precisamente esta homoxenización reduccionista sobre os *yalāliqa* ou os habitantes de *Yillīqiya*, impide dircernir con clareza a diversidade estereotípica que cabería esperar dos diferentes grupos étnicos nativos de *Yillīqiya*, e, xa que logo, o que se correspondería cos habitantes do territorio propiamente galego. En calquera caso, como ten sinalado Carballeira Debasa, boa parte do estereotipo que reflicten os autores árabes sobre os habitantes de *Yillīqiya* apenas mostra diferenzas coa doutros pobos da Europa non mediterránea. Así, no século XI, Sā'id al-Andalusī engloba aos habitantes de *Yillīqiya* como un pobo máis de Occidente, “naciones [que] tienen en común el que Dios los haya distinguido con la turbulencia y la ignorancia, así como el que les haya comunicado el amor a la hostilidad y la violencia” (2007: 102), e sobre as que inclusive se chega a supoñer un idioma unitario xunto cos francos, persas, gregos, romanos e eslavos, entre outros (Carballeira Debasa 2007: 100).

Sucios e de “vida grosera” e mais de costumes bárbaros, o retrato dos habitantes de *Yillīqiya* non está exento de numerosas contradicións. Así, para autores como Abū l-Fidā ou al-Maqqari os *ġalāliqa* destacaban positivamente pola súa “belleza y buena figura, así como la gran fuerza física que los caracterizaba” (Carballeira Debasa 2007: 103), sen esquecer a súa singular “astucia y valentía”, o que non evitaba que estes fosen considerados “traidores y de natural vil”, caracterizándose “por sus pocos escrúpulos” (p. 102). Para Carballeira Debasa, esta imaxe derivada das fontes musulmás, ambigua ás veces como cambiante no tempo en razón das relacións políticas entre os monarcas de Galiza (*Yillīqiya*) e Al-Ándalus-, tiña a súa orixe na propia tensión bélica e, moi especialmente, na rivalidade e no enfrontamento ideolóxico entre ambos Estados (2011: 264), sen obviarmos os aspectos relativos á relixión. Deste xeito, os galegos –entendidos como habitantes de *Yillīqiya*– converteranse, no ideario estereotípico andalusí, no “tipo representativo de la bravura guerrera y la belicosidad norteña” (2007: 193). Esta imaxe deixará paso á imaxe do demonizado e denigrado “ignoble savage” durante períodos de conflictividade bélica entre estes Estados, caracterización pexorativa e bárbara que tampouco pasaría inadvertida a Hermes ao tratar o Outro na cultura medieval europea (Hermes 2012: 64):

The telos of this historical incident is the perpetuation of the “demonic” and “barbaric” picture of the Galicians. This is aside from al-Bakri’s praise for the emir’s goodness, righteousness, and rahma (mercy) in his acceptance of the tawba (repentance) of Umayya. In al-Bakri’s own words, the foremost manifestation of the Otherness of the Galicians is that “they are people of distrust and misdemeanour”. As shown in the fitna of Umayya, al-Bakri makes sure to remind his readers that the Galicians represented a constant threat not only to the political, social, and cultural stability of al-Andalus but also to the very existence of Muslims in the Iberian Peninsula. The physical prowess and invincibility in battle of the Galicians, in al-Azmeh’s own words, must not be seen as proof of bravery and strength exclusive to them alone, for bravery and courage are attributes of civilized humanity at large.

A pesar da fragmentación política experimentada na Galiza pleno-medieval –a *Yillīqiya* aludida polos autores do mundo árabe e/ou islámico– en numerosas monarquías, tales como a portuguesa, a castelá ou a galego-leonesa, o certo é que a aplicación do xentilicio *ġalāliqa* (“galegos”) sobre os habitantes da Iberia noroccidental semella ter sobrevivido na sociedade surpeninsular en séculos posteriores, como sinala Carballeira Debasa (2007: 76). Esta praxe mesmo chega a documentarse en época contemporánea no sur de Portugal, onde “Galego era, até há bem poucos anos, para os alentejanos, qualquer individuo que fosse natural do «norte» do país, bastando que fosse do Tejo para cima” (Branco 2007: 104). Na mesma latitude, mais na beira oriental do Guadiana, tamén en Andalucía o xentilicio “gallego” serviría para designar a todo aquel que habita ao

norte do Porto de Despeñaperros, o que fora un dos límites setentrionais de Al-Ándalus a comezos do século XII (Fanjul García 2000: 152). Unha diferenciación que aínda se advirte no proverbio popular andaluz “Despeñaperros para arriba, todo es Alemania” con que se establece neste porto a fronteira co Outro, co non-andaluz (Moncó 1992: 71):

incluirla igualmente el apelativo «fenicios» para valencianos y murcianos (en el sentido de ariscos y tacaños, amplia significación de «comerciantes») o el de «gallegos» utilizado en algunas zonas andaluzas para designar a «los de Despeñaperros para arriba».

Desde esta perspectiva non resultaría inverosímil considerar, tal e como conxecturaron Portela Valladares ou Armesto, a posibilidade de os prexuízos andalusís contra os *ġalāliqa*, os habitantes de *Ŷillīqiya*, acabaren sendo perpetuados sobre os depositarios finais –e únicos– deste etnónimo, é dicir, sobre os galegos *stricto sensu*. Este costume tería servido finalmente como base dunha tradición centro-sur peninsular medieval, difusora final desta negativa conceptualización en época moderna, tanto na propia xeografía ibérica como posteriormente nos dominios casteláns de ultramar.

Porén, este modelo explicativo suscita numerosos interrogantes para alén de presentar certos paradoxos e incoherencias. Nese sentido, se cadra o primeiro problema a que se enfrenta esta tese é de índole xeográfica, pois de considerarmos o estereotipo antigalego presente na literatura moderna española como un eco da aversión andalusí contra os *ġalāliqa*, resultaría inexplicable a ausencia deste descrédito noutros territorios peninsulares de pasado andalusí, como Valencia, Murcia ou Aragón, onde as recompilacións paremiolóxicas dos séculos XVI non delatan ningún prexuízo contra a poboación galega. A pesar da proliferación posterior dun sentimento galaicófono, plenamente manifesto no século XVI, mesmo no caso portugués, máis proclive a este fenómeno dado a súa condición limítrofe con Galiza, o certo é que as referencias a Galiza apenas resultan significativas na paremioloxía portuguesa do século XVI, especialmente se as comparamos cos numerosos refráns casteláns de temática antigalega.

A ausencia pois, dunha tradición antigalega na xeografía peninsular medieval máis occidental (reino de Portugal), como tamén na oriental (territorios de Aragón, Valencia e Cataluña), pon en cuestión, dun punto de vista xeográfico, a hipótese explicativa andalusí, ao tempo que este se evidencia como un fenómeno propio do centro-sur peninsular cando non netamente castelán. A este respecto, Caramés analizou a posíbel presenza dun sentimento antigalego na literatura medieval do centro-sur peninsular, dedicándolle especial atención á *Chronica Adefonsi Imperatoris*, crónica latina de autoría descoñecida que redactada entre os anos 1153 e 1157 narra a biografía de Afonso VII, rei de Galiza

e posterior monarca de León e Castela. Malia non conter ningún xuízo de valor, tácito ou expreso, que nos leve a inferir a existencia dun estereotipo negativo sobre Galiza e os seus habitantes entre a sociedade centro-peninsular do século XII, Caramés poñería a súa ollada sobre o seu épico epílogo coñecido como o *Præfatio de Almaria* ou *Poema de Almería* (ca. 1150). Composto en homenaxe á campaña efectuada en Almería polas hostes de Afonso VII, se ben o estudoso galego supuxo que a redacción do *Præfatio de Almaria* puido levarse a cabo “nalgún lugar de Castela” por un anónimo autor —hoxe identificado maioritariamente co bispo Arnaldo de Astorga—, con certeza as alusións aos exércitos galegos non só non denotan ningún prexuízo negativo sobre estes senón que mesmo chegan a enxalzar “a súa habelencia para a guerra” (Caramés Martínez 1993: 82).

A pesar de que, de acordo con Caramés, o *Poema de Almería* non reflicte a “existencia neste tempo da vagarosa xenreira contra os galegos de dous séculos máis tarde” (1993: 82), o propio estudoso si consideraba significativo que, á hora de analizar a linguaxe textual escollida polo anónimo autor do *Præfatio*, este optara polo “do vocábulo «plebs» para referirse ós galegos, e o de «gens» e «famosi cives» ó facelo ós asturianos e casteláns, respectivamente” (1993: 83). Estas mesmas connotacións —lixeramente pexorativas segundo Caramés— tamén se agocharían tras o termo “turbam” que o autor do *Præfatio* adscribirá ao exército galego do conde Fernando de Trava (*ap.* Castro Guisasola 1992: 50-51):

Longa quies Crux est, bellandi gloria lux est.  
Maius est mensis. Procredit Galliciensis,  
Præcepta Jacobi primo dulcedine sancti.  
Ut caeli stellae sic fulgent spicula mille,  
Mille micant scuta, sunt arma potenter acuta,  
Est plebs armata, nam cuncta manet galeata:  
Ferri tinnitus, et equorum nempe rugitus  
Surdescunt montes; exsiccant undique fontes;  
Amittit tellus pascendo florida vellus;  
Pulvere prae nimio vilescunt lumina lunae,  
Splendor et aethereus frustratur lumina ferri.  
Strenuus hanc sequitur turbam Consul Fredinandus.  
Regali cura moderando Gallica jura.  
Imperatoris erat nati tutamine fultus.  
Hunc si vidisses fore Regem jam putavisses<sup>221</sup>.

---

<sup>221</sup> Eis a tradución ao castelán proposta por Castro Guisasola: “Es el mes de mayo. Se adelantan las espadas de Galicia, / habiendo gustado primeramente las dulzuras de Santiago / Como las estrellas del cielo, así refulgen millares de lanzas. / Millares de escudos centellean y las armas están aguzadas poderosamente. / La muchedumbre está armada y se halla toda cubierta de yelmos / El tintinear de los aceros y los relinchos de los corceles / ensordecen los montes. / Por todas partes dejan exhaustas las fuentes. / La tierra florida entrega para el pasto sus vellones. / Con la polvareda inmensa se ocurecen los rayos de la luna, / y la claridad del aire se desvanece a los destellos del acero. / Acompaña a esta hueste el aguerrido Conde Don Fernando, / que



No entanto, se atendemos á presenza destes termos no texto, o certo é que do uso destes vocábulos –*plebs* e/ou *turbam*–, non semella derivarse ningún tipo de actitude desprezativa ou minusvalorativa contra os galegos. Así o demostraría o feito de que, para se referir todas as xentes cristiás peninsulares, o autor do *Præfatio* elixise precisamente o termo “plebs” (*Plebs Hispanorum*) (v. 38), unha escolla lingüística que resultaría incomprensíbel se esta contivese, en efecto, un cariz negativo, especialmente nunha obra de finalidade puramente panexírica en que se pretende crear un relato favorecedor arredor da figura rexia de Afonso VII.

Lonxe de se inferir un ton pexorativo nos vocábulos *plebs* e *turbam* –este último, se cadra, asociado a unha multitude de efectivos bélicos–, as referencias a Galiza e á imaxe que dos seus habitantes transmitida polo *Præfatio de Almaria* mesmo deixan entrever un xuízo por todo positivo sobre estes. Así se manifesta, por exemplo, na intencionalidade que demostra o autor ao situar aos galegos na vangarda dos exércitos que acudían ao cerco da cidade andalusí (“procedit Galliciensis / praecepta Iacobi primo dulcedine sancti”), sendo os primeiros tras o propio monarca e aínda afortunados por seren bendicidos polo apóstolo Santiago. Esta favorábel descrición atopa a súa correspondencia na figura de Fernando Peres (ca. 1100-1155), conde de Trava e Trastámara, enxalzado polo autor do *Præfatio de Almaria* ao salientar os seus “atributos condales y a la tutela que ejercía del hijo del Emperador –Fernando– y comparando su figura con la de un rey” (Vital Fernández 2011: 119):

Strenuus hanc sequitur turbam consul Fredinandus.  
Regali cura moderando Gallica iura.  
Imperatoris erat nati tutamine fultus.  
Hunc si uidisses, fore regem iam putauisses:  
Gloria regali fulget simul et comitali... (ap. Vital Fernández 2011: 119).

A pesar das omisións en que o autor da *Chronica Adefonsi Imperatoris* incorre, especialmente no tocante ao silencio de Afonso VII como rei de Galiza desde o ano 1111, feito que para Falque puido basearse nunha certa indiferenza “to what occurred in the far west of the peninsula in a work centered on León-Castile” (2015: 403), certamente nin nesta *chronica*, nin concretamente no seu epílogo almeriense, se colixe ningunha connotación negativa para os galegos ou os seus líderes nobiliarios. A este respecto, convén lembrar a influencia que a aristocracia galega, xunto á sé episcopal compostelá, adquiriran durante a primeira metade do século XII, especialmente baixo o reinado de Afonso VII (1111-1157), herdada, en calquera caso, da posición de dominio que, como señores de Galiza desenvolveran o conde Reimundo de Borgoña e a princesa Urraca até o

---

gobierna la jurisdicción de Galicia por encargo del monarca, / y se honraba con la tutela del hijo del Emperador / Si le hubieseis visto, pensaríais que era ya el rey (1992: 74-75).

ano 1107. Un relación que se afianzaría definitivamente no ano 1111, cando o entón bispo compostelán, Diego Xelmírez, así como o partido nobiliario liderado polo conde de Trava, Pedro Froilaz, logren coroar solemnemente como rei de Galiza ao futuro Afonso VII na catedral compostelá.

Para alén da *Chronica Adefonsi Imperatoris* e o *Præfatio de Almaria*, as referencias literarias realizadas por autores cristiáns no contexto centro-peninsular tampouco revelan abertamente –cando menos até o século XIII– un xuízo negativo ou minusvalorativo de Galiza nin dos seus habitantes. En realidade, as grandes obras da historiografía ibérica cristiá do século XII, tales como a propia *Chronica Adefonsi Imperatoris*, a *Historia Comspotellana*, a *Historia Roderici*, a *Historia Silense* ou a *Historia legionense*, así como a *Chronica Naierensis*, non nos permiten reconstruír un estereotipo do pobo galego, polo que podemos inferir que, se verdadeiramente a sociedade centro-peninsular estaba influída polos prexuízos antigalegos –ou máis propiamente “antigalaicos”– herdados dun pasado andalusí inmediatamente previo, esta non semella ter sido reflectida na produción literaria.

Outro dos factores que cuestionan a hipotética orixe andalusí do estereotipo antigalego fundaméntase na propia nacionalidade ou orixe xeográfica dos primeiros autores medievais que, con especial intensidade desde o século XV, transmitiron unha imaxe negativa de Galiza e dos seus habitantes. No que atinxe a este aspecto xeográfico, a procedencia de autores como Fernán Pérez de Guzmán (ca. 1377-ca. 1460), Alfonso de Palencia (1423-1492) ou Gonzalo García de Santa María (1447-1521) remítenos á Castela setentrional e máis a outros territorios do centro peninsular que entón xa sufrían unha avanzada castelanización. No caso deste último, a inexistencia dunha galaicofobia de influxo andalusí fica patente no seu prólogo de *Las Vidas de los Santos Religiosos de Egipto* (ca. 1486-1491), onde García de Santa María non só expresa unha concepción minusvalorativa do resto de linguas ibéricas noroccidentais mais tamén do propia herdanza árabiga (*ap.* Mateo Palacios 2013: XLVII- XLVIII):

tan grosseras e ásperas lenguas, como es Galizia, Vizcaya, Asturias e tierra de Campos, que ni aquellas ni lo muy andaluz es huido por lenguaje esmerado. E a lo vno de muy grueso e rudo se pierde e lo otro de muy morisco en muchos vocablos apenas entre los mismos castellanos se entiende.

Por outra parte, especialmente relevante canto que vehículos transmisores do sentir social, o estudo das paremias antóllanse tamén especialmente representativo. A este respecto, tampouco son precisamente autores da Iberia meridional os primeiros en rexistraren refráns minusvalorativos ou explicitamente xenófobos sobre Galiza e os seus moradores. Así, a compilación das primeiras paremias antigalegas atribúense a autores do norte e centro de

Castela, tales como Íñigo López de Mendoza, marqués de Santillana, quen recollía en *Los Refranes* a paremia “Ayunas gallego a pesar de o demo”, ou Diego García de Castro, que entre 1478 e 1480 introducía a paremia “Mete gallego en tu pajar, y faser se te ha heredero” no seu *Seniloquium*. Xunto a estes, mesmo cómpre citar a un case descoñecido Pedro Marín (Cátedra 1990: 47), responsábel da adaptación dos *Sermones* (1455) para o entón conde de Haro, Pedro Fernández de Velasco, en que se utiliza a figura do galego non sen certo menosprezo<sup>222</sup>.

Para alén da orixe xeográfica dos compiladores destas primeiras paremias, onde xa se observa unha conformación dos tópicos que caracterizan o estereotipo moderno do galego –pobreza, maldade, falsidade, aleivosía, así como á popularizada imaxe en Castela dunha ruda e intelixíbel lingua galega–, tampouco os trazos lingüísticos destes refráns mostran variedades propias do castelán meridional –zona de secular dominio andalusí– nin formas que denoten calquera influencia arábica ou mourisca.

Mais se diatopicamente este tipo de paremias parecen ter o seu centro difusor no espazo cultural centropeninsular, a incidencia e popularidade dos proverbios durante a primeira metade do século XVI tamén semella reducir a incidencia destas a un universo eminentemente castelán. Mentres que na primeira metade do século XVI o castelán Hernán Núñez de Toledo recompilaría e glosaría até oito paremias antigalegas –sete<sup>223</sup> en castelán e unha posíbel<sup>224</sup> en portugués–, feito que nos fala dun sentimento estendido entre a poboación castelá, o aragonés Mosén Pedro de Vallés apenas incluíría unha no seu *Libro de refranes y sentencias*, o dito: “O somos gallegos: o, no nos entendemos”, tamén incluso polo toledano Sebastián de Horozco no seu *Teatro universal de proverbios*. Pola súa parte, o sevillano Juan de Mal Lara non rexistrará na súa obra *Philosophía vulgar, primera parte, que contiene mil refranes glosados* (1568) ningún refrán de temática antigalega, a pesar de ser oriúndo dunha área xeográfica onde, *a priori*, podía sentirse máis o legado e a influencia andalusí.

Para alén destes argumentos, non resulta accesorio o feito de o estereotipo andalusí das xentes de *Yilliqiya* non incluír nin facer mención a ningún dos tópicos que se repetirán constantemente na literatura áurea española á hora de caracterizar aos personaxes galegos, tales como a ausencia de pan branco, o descalzamento, o “couce galego”, as alusións á Cruz de Ferro, ou mesmo á “fábula

<sup>222</sup> “Como si el gallego estando en Austria demandasse pan sin ootra significación senón de palabra al alaman que no entendiese su lengua” (ap. Chacón Calvar 2015).

<sup>223</sup> “Mete en tu pajar el Gallego, y hazersete ha heredero” (1555: fol. 76r), “Ni perro ni negro ni moço gallego” (fol. 81v); “Paz de Gallego, teta por agero” (fol. 93r), “El moço del Gallego, que andaua todo el año descalço y, por vn dia, qria matar al çapatero” (fol. 42v); “Somos Gallegos, y no nos entendemos” (fol. 122r); “A Gallego pedidor, Castellano tenedor” (fol. 3v); “A juezes Galizianos, cõ los pies en las manos” (fol. 4v).

<sup>224</sup> Referímonos ao refrán “Peñor de Galego, valdiñeyro” (1555: fol. 94v).

do Meco”, entre outros, que, porén, si comezan a se visibilizar na literatura prerrenacentista castelá a través da literatura e das paremias.

### 3.2.3. A imaxe do emigrante galego

Sen dúbida é esta proposta etiolóxica máis común e tradicionalmente aceptada, recorrente non só entre os autores e autoras contemporáneos mais tamén modernos á hora de explicar boa parte da galaicofobia existente no centro-sur peninsular e en amplas zonas de América e do Caribe.

Pioneiro na análise dos estereotipos contidos na literatura española áurea, Miguel Herrero García foi un dos primeiros autores contemporáneos en se referir a esta proposta etiolóxica dun punto de vista netamente académico. Así, na súa xa célebre obra *Ideas de los españoles del siglo XVII* (1928), este autor identificaría o baixo status social da diáspora galega como o xenuíno responsábel desta posición antigalega, un sentimento xenófobo trasladado ao mundo literario que finalmente conformaría unha caracterización estereotípica especialmente denigratoria e desfavorábel sobre Galiza e os seus habitantes (Herrero García 1966 [1928]: 213):

El tipo del gallego ha sido uno de los tópicos satíricos de la literatura española más llevados y abusivamente traídos. Tal posición anti-gallega tenía un fundamento en la realidad histórica. La servidumbre toda de Madrid se alimentaba de Galicia. Un ejército de lacayos, esportilleros, aguadores, ganapanes y fregonas trasponía anualmente la Cruz del Ferro y desembocaba en la Corte.

En opinión de Herrero, para alén da propia precariedade económica acusada pola inmigración galega, estes prexuízos xenófobos puideron verse condicionados polo propio etnocentrismo cultural das comunidades receptoras –nomeadamente castelás–, así como pola excentricidade étnica e xeográfica con que Galiza e os seus habitantes eran observados polas poboacións que habitaban a meseta (1966: 213):

Estos [inmigrantes] eran los gallegos que venían a la corte y a las principales ciudades castellanas; y si alguien remontaba el Duero y visitaba Galicia, la impresión subjetiva de la tierra no contribuyó a mejorar la imagen de tan linda región en el resto de España

Explicación esta que, pouco máis dunha década antes, xa se apreciaba nas palabras do militar galego, Luís Otero Pimentel, no prólogo da comedia *Madre ejemplar* (1914) ao conxecturar sobre a xénese desta “idea falsa” e “leyenda extravagante” sobre os galegos, ligándoa indefectibelmente á condición inmigrante destes en terras españolas:

Existe divulgada por el mundo una idea falsa y una leyenda extravagante, acerca de las verdaderas dotes de inteligencia del pueblo gallego, y lo mismo

de la índole de sus costumbres.

Esto es debido al aislamiento en que, durante muchos siglos, ha permanecido aquel hermoso país, separado de Castilla, por una gran barrera de montañas, y del resto del mundo, por el proceloso mar, que en los tiempos pasados, carecientes de grandes y perfeccionados buques, ofrecía más peligros que ofrece ahora para su navegación.

Aquella gran barrera y aquellos peligros marítimos, solo los salvaban y afrontaban los humildes emigrantes, en su mayoría campesinos analfabetos y sin el baño de cultura social, que suelen tener, por el mayor trato con las clases ilustradas, los hijos de las grandes poblaciones.

Y, como dichos emigrantes, al llegar á las ciudades estrañas, ignoraban todos los usos y costumbres, incluso el idioma, de las mismas; y, por otra parte, la necesidad les obligaba á ejercer las más rudas y humildes faenas y profesiones; aunque en su cerebro germinaran las más grandes ideas y en su corazón los más elevados sentimientos; para el vulgo que los veía siempre aferrados á su penoso trabajo, por honrado que este fuese, nunca eran más que unos pobres hombres ignorantes y toscos, comprendiéndolos á todos bajo el mismo concepto y la misma denominación, en sentido despreciativo, de “Gallegos”.

Y por el desfavorable concepto que de estos gallegos se formaban se juzgaba igualmente á todos los demás hijos de Galicia, su lenguaje y sus costumbres (Otero Pimentel 1914: 9-10).

Suxerindo unha explicación baseada en diversas causas, para Taboada Chivite –ao igual que para Herrero García– “la emigración masiva del elemento culturalmente débil: aguadores, lacayos, mozas de servir” (1955: 109) resultou decisiva na conformación desta figura, a do mísero inmigrante, até se converter no prototipo do “gallego” e da “gallega” na Castela moderna. Idea que Taboada Chivite (1955: 109) tamén recollerá das palabras do xornalista decimonónico Antonio Neira de Mosquera no artigo que este dedica a Cernadas de Castro en *Semanario pintoresco español* (23/2/1851: 60):

para Castilla, el aguador totalizaba el carácter de esta provincia, país de las fábulas, de los cuentos y de las anécdotas. Estudiar a Galicia en un ejemplar como el aguador, equivalía a renunciar a su exacta apreciación.

De opinión coincidente con, entre outros, Pensado<sup>225</sup>, Barreiro Fernández (1988: 30), ou Saavedra<sup>226</sup> (1992) –se ben este último autor revisaría ese enfoque

---

<sup>225</sup> “Estamos al borde de un cambio económico interesante y que se refleja claramente en la valoración social de las distintas regiones españolas. Desde el s. XV hay una curiosa distribución de riqueza en la Península: toca la pobreza al noroeste hispánico y la riqueza al resto de la nación. Los pobres: gallegos, asturianos, leoneses, montañeses y vascos, por sus excedentes demográficos o por su miseria, o por ambas cosas a la vez, son los pobres de Castilla la rica, de Andalucía la de las Indias o del reino catalano-valenciano-aragonés bien afirmado y con rica burguesía de orientación mediterránea y europea” (Pensado 1985: 259).

<sup>226</sup> “Todos apreciaban as particularidades de Galicia e dos galegos, outra cousa é o xuízo que delas se facía. É ben sabido que na literatura do Século de Ouro (en Lope, Tirso, Quevedo, Calderón)

(2010: 285-286)–, para Caramés, a marxinalidade e profunda negatividade que acompañou á figura literaria –e social– do galego en terras castelás, estivo ineludiblemente asociada ao baixo status social, así como á precariedade económica que, polo xeral, sufriu a diáspora galega desprazada a Castela ao longo da Idade Moderna –e aínda Contemporánea– (Caramés Martínez 1993: 15):

A caracterización principal do galego na literatura castelá é a de criado ou mozo, tanto para os varóns coma para as femias. Unha grandes porcentaxe de mozos, criados, etc., da literatura española fixérona provir dunhas poucas rexións concretas, entre as que de tal xeito salientaba Galicia que criado e galego chegaron a ser nela case sinónimos. Por este camiño foise formando a idea pouco orixinal, de que a xente galega era rústica, sucia, pouco de fiar e falsa, apoucada.

Esta proposta etiolóxica, baseada na marxinalidade económico-social dos inmigrantes galegos do século XVII, foi tamén compartida por Catalina Buezo, para quen a caracterización da figura do galego nos vilancicos toledanos dos séculos XVII e XVIII, atopaba o seu fundamento nos “[i]nnumerables esportilleros, aguadores, lacayos y amas de cría gallegos” asentados, daquela, na corte madrileña (1994: 419). Desde esta perspectiva, Madrid –centro da produción literaria española do século XVII– había converterse no centro difusor dun profundo antigaleguismo baseado nas asimétricas relacións criado-señor (Buezo 1994: 419):

El antigalleguismo que en ésta se originaba procedía de la lucha del señor y del criado, pues las clases pudientes de continuo tenían que habérselas con un servicio doméstico burdo, de pocas luces y aficionado a la bebida. Así pues, la opinión que se tenía de los habitantes de Galicia en el siglo XVII era generalmente negativa, vistos desde Madrid o desde las provincias limítrofes.

Tamén Teijeiro Fuentes aludiría á figura do inmigrante e á súa pertenza “a los estratos sociales más bajos”, así como o seu “desempeño de las labores domésticas más pesadas”, unha realidade que, a xuízo deste autor, acabaría por orixinar a consabida e “reiterada animosidad con que se describen los rasgos y comportamientos de los gallegos” (Teijeiro Fuentes 1996: 246) na literatura española moderna, especialmente durante a etapa aurisecular. Malia constituír durante o século XX a tese explicativa máis corrente e amplamente invocada polas diferentes investigacións, con certeza esta xa se atopaba ben presente no pensamento de numerosos intelectuais galegos –e non-galegos– ao reparar na natureza deste fenómeno, tal e como advertía Taboada Chivite cando lembraba as palabras de Antonio Neira de Mosquera en 1850<sup>227</sup>, similares por todo á

---

aparece un concepto moi pexorativo do galego, debido principalmente a que os nosos paisanos que habitaban na corte ocupábanse dos traballos máis «viles»” (Saavedra 1992: 26).

<sup>227</sup> Véxase o artigo que Neira de Mosquera dedica a “D. Diego A. Cernadas de Castro” en *Semanario pintoresco español* (23-2-1851: 60).

opinión que Miguel de Unamuno expresara sobre este tema en *Soliloquios y conversaciones* (1911: 197):

Aquí, entre la población rural de Castilla –proseguí– usted sabe que no se conoce á los gallegos más que por los que vienen á segar durante el estío y aún á estos pobres jornaleros se los conoce mal. Y por ellos se juzga de los gallegos todos, resultando que más de una vez se han sorprendido cuando les he hablado de cómo son los gallegos y cuán diferentes de como se los figuran.

Con todo, esta hipótese explicativa non pode ser considerada unicamente contemporánea. Case un século antes de que o escritor bilbaíno escribise os *Soliloquios*, en 1816, o ilustrado arzuán Santiago Pastoriza Taboada Martínez laiábase –non sen certo desacougo– de como a visión que boa parte da sociedade peninsular posuía sobre a poboación galega apenas se separase da imaxe daqueles “desprezados” augadeiros e seitureiros que, con escasos recursos económicos e faltos de toda instrución escolar, sufrían fóra de Galiza a “befa, burla y escarnio” (ap. Saavedra 2010: 286):

¿Cuánto no ha padecido antes de ahora el alto honor y gloria inmortal de este esclarecido Reino en Cádiz, Madrid, Lisboa y ambas Castillas, solo por la rusticidad y embrutecimiento de los que emigran para cargar en dichos pueblos con la expuesta botija de agua y con los haces de trigo y cebada en el campo? ¿Negarán los tales que por su barbarie, ninguna educación y menos política han sido tratados con el mayor desprecio y abatimiento, hasta abusar con ellos del glorioso epíteto ‘gallego’, como por befa, burla y escarnio?

Non debía ser esta, xa que logo, unha idea orixinal ou individual na altura, senón talvez unha hipótese explicativa comunmente aceptada entre os estratos máis cultos da sociedade galega. Así se colixe da súa mención cando na primeira metade do século XVIII, o célebre ilustrado galego, Benito Jerónimo Feijoo aluda a ela na súa *Ilustracion Apologetica* (1729) respondendo ao andaluz Salvador José Mañer –autor do *Anti-Theatro Crítico* (1729)– a teor da práctica estendida entre os españois de considerar aos “gallegos por la gente mas insipiente” e ruda (1729: 192-194):

La verdad es, que el señor Mañer se descuida enormemente, y olvidado de que al principio negò aquel error en el vulgo, despues le afirma en varias partes: especialmente tratando de los Gallegos, de quienes dice, que *entre todas las Provincias de España son reputados por la gente mas insipiente*; y poco mas abaxo, que *son tenidos los Gallegos por gente ruda*. [...] Realmente es asi, que el vulgo de las demàs Provincias de España, midiendo toda la Nacion por aquella pobre gente, que va á la siega, hacen este juicio: en que se muestran harto mas rudos, que los mismos á quienes notan de tales: pues son dos errores grandes, regular por la gente del campo toda la de un Reino, y tener por rudeza nativa la que solo es falta de cultura. El primer error ya tiene un grande exemplar en los Españoles, respecto de los Franceses; pues el señor Mañer, tratando de la oposicion de las dos Naciones, nos dexa dicho á la página 223, que los Españoles *discurrían, que todos los Franceses eran de la misma laya, que aquella gente inferior, que viene de Francia á España*. El segundo, aunque tan craso, juzgo yo que no existe

solamente en el que vulgarmente se llama vulgo, mas tambien en algunos, que aunque visten mejor, no entienden mejor que el vulgo.

Etnicamente diverxentes fronte á poboación castelá, con certeza entre os séculos XVI e XX a diáspora galega constituíu unha masa de inmigrantes de doada adscrición xeográfica dada a súa idiosincrasia cultural –nomeadamente lingüística–, até o punto de os grupos de galegos seren denominados en Castela baixo o despectivo termo de “gallegada”, tal e como recollía o *Diccionario de la lengua castellana* editado en 1734 pola Real Academia Española (2013: s.v. *gallegada*):

GALLEGADA. s. f. Multitud de Gallegos, ò tropa de ellos, especialmente quando pasan à Castilla á la siega, ò otros ministerios, ò vuelven à su tierra. Lat. *Gallaicorum turma*.

A este respecto, non cabe dúbida de que, como reflexo dun sentir social e dun ideario cultural –radicado con especial intensidade nos territorios casteláns e nomeadamente na corte madrileña–, a literatura española moderna asumiu e vehiculou un estereotipo étnico baseado na súa realidade máis próxima como estigmatizada, a daquelas capas de galegos máis desfavorecidas e ocupadas en traballos de escasa cualificación, maioritariamente no servizo doméstico, chegando a ser aplicado o xentilicio *gallego* a todo pícaro e ganapán cando non constituía propiamente un insulto (Saavedra 2010: 286), tanto nos dominios españois como portugueses (Pensado 1985: 57).

Dun punto de vista diacrónico, o certo é que identificación do “gallego” como lacayo ou esporteiro, así como o da “gallega” que indefectibelmente pasaba por ser no ideario centro-sur peninsular unha “ama de cría” ou “moza de mesón”, popularízase –e con inusitado éxito– precisamente na literatura española de comezos do século XVII, da man de célebres escritores áureos como Lope de Vega, Miguel de Cervantes, Francisco de Quevedo ou Tirso de Molina, entre outros moitos. Porén, e a pesar de seren, en gran medida, responsábeis da difusión literaria –e tamén social– deste estereotipo, cómpre destacar o feito de o personaxe literario do “lacayo gallego” xa aparecer previamente, a finais do século XVI, en obras como o *Diálogo intitulado el Capón* (ca. 1597) de Francisco Narváez de Velilla.

Non resulta casual, de calquera xeito, o feito de os primeiros testemuños documentados sobre esta figura emerxer nas últimas décadas do século XVI, momento en que, se cadra por primeira vez, comezaría a producirse un contacto, directo e dilatado no tempo, entre os habitantes de Castela e un importante continxente de xentes chegadas desde o reino de Galiza. Unha vaga migratoria que desde as décadas dos 70/80 do século XVI xa debía contarse por milleiros a causa do período de malas colleitas e pestes que desde os anos 60 do século XVI



azoutaba o agro no reino (cfr. Martínez Rodríguez 1998: 452). Estas adversidades serían aproveitadas pola monarquía para implicar a numerosas familias galegas, empobrecidas ou arruinadas, en proxectos políticos e colonizadoras, como o etnocidio granadino (Barrios Aguilera 1997: 592), ao tempo que Madrid se convertía en corte estábel e, xa que logo, no principal polo de atracción migratoria no contexto ibérico.

Verbo da importancia desta primeira etapa de contacto entre a comunidade receptora –centro-peninsular– e o continxente inmigratorio galego, dará boa conta o desenvolvemento na literatura castelá dunha sorte de fala galega –en verdade, un castelán “agalegado”– que, cunha finalidade satírica e xocosa, comeza a reflectirse na produción literaria culta e tamén en pezas de sabor popular como as panxoliñas ou vilancicos casteláns de temática galega (Pensado 1974: 74). O uso e popularización deste recurso na literatura española evidencia, xa que logo, a existencia dun novo escenario social que contrasta co sucedido en décadas anteriores, cando a presenza deste crioulo apenas se limita a paremias e mesmo resulta inexistente en obras como *Retrato de la loçana andaluza* (1528), onde o personaxe galego carece de toda caracterización lingüística ou onomástica particular<sup>228</sup> identificábel coa súa nacionalidade. Inmerso neste contexto, *El capón* (ca. 1597) constitúe a primeira obra en que, a xeito de “jerigonza”, unha suposta fala galega acompañe ao personaxe galego. Convén mencionar, con todo, o feito de que anos antes, en 1574, xa Melchor de Santa Cruz incluíra na súa *Floresta española de apotegmas y sentencias* pequenos diálogos escritos nunha variedade lingüística que, dado o escaso coñecemento que posuía o autor, apenas pode considerarse unha mestura entre castelán e galego. Malia todo, esta fala inventada cumpría a súa función de caracterizar a lingua galega nun momento en que a presenza desta, con motivo do elevado número de inmigrantes chegados, debía resultar relativamente usual nas vilas e cidades de Castela, nomeadamente en Madrid.

É no seo destes contactos intergrupais –ou interétnicos, neste caso– onde a asimetría de status social marcou a relacións entre a maioría receptora socialmente dominante e unha minoría recentemente chegada e economicamente desfavorecida, dotando a esta última dunha imaxe social marxinalizante. Este sentimento xenófobo está intimamente ligado ás condicións económicas e laborais dos inmigrantes, xa manifesto a finais do século XVI, en

<sup>228</sup> A diferenza da literatura áurea española, onde os autores adoitan recoller a onomástica galega tradicional para dotar de maior verosimillanza aos seus personaxes galegos, –véxase a popularidade de nomes como “Payo” (Paio), Dominga ou “Catuja” (Catuxa)–, o autor de *La Loçana andaluza* atriburía o nome –ou alcume– de “Sagüeso” ao seu personaxe galego, obviando calquera xiro lingüístico que delatase de inmediato a orixe deste personaxe oriúndo do reino de Galiza.

composicións literarias; así, en *El Capón*, Narvaez de Velilla (1916: 307) xa reflicte esta galaicofobia: “Mal haya la casta puta que a Castilla os envió”; considérense, tamén, as palabras de Luis Hurtado cando acusaba a galegos, asturianos e mouriscos de teren “*traydo a esta ciudad tanta pobreza y enfermedades*” (ap. Chacón Calvar 2015).

Esta asimetría de status social e poder económico é, en gran medida, a responsábel da auréola marxinalizante que envolve á figura do galego desde finais do século XVI, perdurando na sociedade centro-sur peninsular durante toda a Idade Moderna e aínda parte da contemporánea. Non cabe dúbida pois, de que a creación deste estereotipo estigmatizado do “gallego/a” como un inmigrante pobre, bebedor, sucio, falso, deforme, rudo, apóstata, acomplegado e carente de todo atributo socialmente desexábel, emerxe nesta época como froito do desprazamento a Castela dun importante continxente galego.

No entanto, se certos atributos estereotípicos como o servilismo, o alcoholismo, a fealdade/desproporción física, a autoestereotipación negativa e a ocultación da identidade se manifestan desde as últimas décadas do século XVI, a existencia dun sentimento minusvalorativo sobre as xentes de Galiza, así como de todos os aspectos e elementos relativos ao grupo (territorio, lingua etc.), xa resulta documentábel con anterioridade a este período de gran actividade migratoria, tal e como poñía de manifesto en 1549 o licenciado granadino Bartolomé Molina na súa *Descripcion del Reyno de Galizia y de las cosas notables del* (1551: ff. Iir-IIv):

No escribo yo cosas  
ni delas Indias  
porque no digan  
sacadas a caso  
mas digo en Galizia  
que de antes deuiera  
ni soy de culpar  
pues sabẽ las gentes

de lexos al viẽto,  
avn no descubiertas,  
ser todas inciertas,  
de algun viejo cuento:  
las cosas que siẽto,  
hazerse mencion  
ser de admiracion,  
muy biẽ lo ñ cuẽto.

Hablar de galizia  
alla en otras partes  
no hable del papa  
del villanaje  
pero los buenos  
pueden do quiera  
que ay en españa  
y avn faltas ay fuera

y a quiẽ la sublima,  
por burla se toma,  
quiẽ nũca fue a Roma,  
verdad es que ay grima:  
y gente mas prima,  
hazer buena raya:  
que aqui no lo aya?  
q̃ aqui no se estima.

Pues ay en galizia  
mantenimientos  
que muchos se lleuã  
sin que en el reyno  
del qual en ausencia  
por quiẽ en presencia

sin que se mienta,  
en tanta abundancia,  
a flandes, y a frãcia,  
vna falta se sienta  
lo malo se cuenta  
del biẽ no vio nada

y así es su biuenda que a lexos espanta	tan mal creditada y a cerca contenta.
Por esso galizia aqueellos que hablan te deuen tocar para juzgarte no es esto lisonja por mucho que diga no soy sospechoso ni pido el perdõ	la harta y la plena, de ti por detras, como sancto thomas, de mala o de buena: ni a tal cosa suena, tus cosas y ladre ñ no eres mi madre que pidio juan de mena.

Estes prexuízos xa debían atoparse o suficientemente arraigados nas décadas centrais desta centuria como para que na sociedade castelá xa circulase un número amplo de paremias alusivas aos prexuízos lingüísticos (“Somos Gallegos, y no nos entendemos”), así como tópicos estereotípicos alusivos á pobreza (“A Gallego pedidor, Castellano tenedor”), á falsidade (“Paz de Gallego, tẽla por agero”), á cobiza e á aleivosía (“Mete en tu pajar el Gallego, y fazer se te ha heredero”), así como, en liñas xerais, un profundo sentimento xenófobo expresado na paremia “ni perro, ni negro, ni moço gallego”. A todas elas, recollidas e compiladas por Hernán Núñez de Toledo (1475-1553) nos seus *Refranes o Proverbios en Romance*, aínda se suma, no século XVI, toda unha fraseoloxía castelá que evidencia estes prexuízos, tal e como sintetiza a locución “a pesar de gallegos” equivalente a “a pesar de ruines” (Teijeiro Fuentes 1996: 224).

De acordo ao sinalado por Chacón Calvar, hoxe resulta evidente, a teor destes datos, que “non foi no Barroco cando se produce este fenómeno de despreiación de todo aquilo que non sexa castelán”, senón que “os autores do Barroco herdán xa un estereotipo construído a do XV e comezos do XVI” (2015). Deste xeito, a caracterización negativa de Galiza e dos seus habitantes, malia resultar previa aos grandes movementos migratorios do século XVI, non se atoparía de todo desligada do fenómeno inmigratorio, remontándose, segundo este autor, a finais do século XV, e que tería, novamente no baixo status económico, a raíz dunha marcada xenofobia (Chacón Calvar 2015):

Os galegos sobre os que se monta este entramado ideolóxico marxicante son aqueles que pasan de Galicia a Castela. E a Castela só se pasa por ir á guerra contra o *moro*, como soldado, que non é o caso, ou se emigra ás cidades castelás máis ricas e mellor abastecidas cás galegas. Hai que facer notar, pois, que un galego na Castela de finais do século XV é fundamentalmente un pobre. Máis tarde, será tamén un segador coa súa *cuadrilla*, mais en principio é un pobre que desempeña os traballos máis baixos, se é que pode conseguir algún. Moitas veces non atopa nin sequera un amo a quen servir. Pasa así a engrosar a multitude do que se chaman *homes* ou *mujeres baldíos*, sen máis oficio nin beneficio que o de mendigar, sen lugar fixo en que vivir.

Con todo, esta premisa, complexa, non se atopa exenta de dificultades, pois se ben é certo que nin a través dos escasos rexistros conservados das últimas décadas do século XV nin as fontes históricas e/ou odepóricas dos viaxeiros resulta posíbel sustentar a existencia dunha corrente migratoria galega significativa en terras castelás, anterior á segunda metade do século XVI, si existen diversos indicios que apuntan á pobreza como un trazo estereotípico atribuído a Galiza xa daquela. Repárase, neste sentido, na paremia catrocentista “Ayunas gallego a pesar de o demo”, ou na expresión “a pesar de gallegos” incluída xa no *Refranero* (1527-1547) de Francisco de Espinosa<sup>229</sup>.

Máis difícil resulta, no entanto, discernir se estas alusións se fundamentaban, en efecto, nunha presenza obxectiva de inmigrantes galegos en Castela<sup>230</sup> ou se, pola contra, estas respondían –só ou ademais– a unha ideoloxía castelanista que presupoñía a Galiza como un reino periférico, agreste, salvaxe e endemicamente pobre: a perfecta antítese dunha Castela idealizada.

Por outra parte, ante a falta de datos que avalen unha posíbel migración –abondo significativa– por causas puramente económicas, ben documentada na segunda metade do século XVI, o certo é que a presenza galega no centro e sur peninsular a finais da centuria anterior semella responder, principalmente, a diversas motivacións de índole política e militar. Desprazados a Castela no período finiseclar, apenas os grupos de galegos máis numerosos presentes na xeografía ibérica foron os centos de fidalgos e soldados enviados con motivo das campañas bélicas emprendidas polos Reis Católicos na ofensiva sobre o reino de Granada. Un recrutamento que irá *in crescendo* sucesivamente como mostra a petición enviada polos Reis Católicos ao seus representantes no reino de Galiza en 1488, solicitando o recrutamento de 1500 besteiros e 1500 lanceiros baixo as ordes do gobernador/vicerrei e que continuarán, en anos sucesivos, noutros enclaves conflictivos, tales como “Bretaña en 1490, Italia en 1494, la frontera francesa e Italia en 1496, [e] Sicilia en 1503” (Saavedra Vázquez 2005: 269).

Esta empresa, iniciada no reino de Galiza tras o control do territorio e sometemento *manu militari* que Isabel de Castela e Fernando II de Aragón impuxeron sobre gran parte do estamento nobiliario galego, especialmente contra os seus principais oponentes políticos, caracterizouse pola escasa popularidade entre poboación galega (Saavedra Vázquez 2005: 269). É por iso que a empresa recrutadora desde os seus inicios se enfrontou a desercións masivas que terían como consecuencia máis inmediata a posta en práctica dunha política

---

<sup>229</sup> “Esto ha de ser a pesar de gallegos” (ap. Chacón Calvar 2015).

<sup>230</sup> Unha presenza que ocasionalmente se atopa na documentación castelá, tal e como se desprende do azoutamento en Valladolid, no ano 1515, de 28 galegos da provincia de Mondoñedo, acusados de ser “testigos falsos, deponiendo que personas que eran pecheros eran hijosdalgo, y los otros porque presentaron los dichos testigos” (ap. Domínguez Ortiz 1985: 34).

persecutoria e punitiva sobre os desertores e aínda sobre os seus responsábeis competentes (véxase Saavedra Vázquez 1999: 120-123). Sumado a este continxente perseguido, as constantes demoras da monarquía no pagamento dos servizos militares tamén deberon sumir na ruína a non poucos efectivos galegos enviados á guerra de Granada, así como outros destinos da política expansionista da Monarquía Católica.

Talvez esta realidade social explique as habituais referencias a galegos doentes ou feridos/tolleitos –denominados nalgúns casos baixo termos minusvalorativas como *galleguillos*<sup>231</sup> ou *gallegos omizianos* no libro de contabilidade do esmoleiro real de Isabel “a Católica”, Pedro de Toledo, entre os anos 1486 e 1488 (cfr. Benito Ruano 2004). A súa presenza en terras do centro e sur peninsular, especialmente en Málaga, praza granadina conquistada polos Reis Católicos en 1487 tras un longo asedio, sen dúbida nos remite ás secuelas da guerra granadina e ao uso daquel continxente de centos de homicianos “en cada una de las tres campañas de 1487, 1489 y 1491, contando tanto los procedentes de Galicia como los reclutados en Asturias y el Bierzo” (Saavedra Vázquez 1999: 121).

Cómpre, porén, reparar no concepto do *homiziano gallego*, denominación que decote se aplicaba a “individuos que habiendo incurrido en delitos durante los conflictos desarrollados en el reino [de Galiza] hasta aquel momento se beneficiaban de un perdón general a cambio de combatir a su costa durante un período no inferior a cuatro meses” (Saavedra Vázquez 1999: 120), tal e como lembraba Hernando del Pulgar na súa *Chronica de los muy altos y esclarecidos reyes Catholicos don Fernando y doña Ysabel* (1565: ff. 238v-239r):

E porque enel reyno de Galizia auía muchos hōbres homicianos, que por muertes y delictos estauan condenados a pena de muerte y destierro, y otras penas corporales. Estos eran en grande numero: los quales por miedo de la pena, auíã huydo dellos al Reyno de Portugal, y dellos al ducado de Bretaña, y a Frãcia, y a otras partes: mãdaron dar sus cartas de seguro, para que todos estos homicianos viniessen á la guerra de los Moros, y siruiendo en ella vn año a sus costas, fuessen perdonados: para que pudiesen tornar, y estar seguramēte en sus casas, siendo perdonados de los enemigos.

En realidade, tras o concepto penal de “homiziano” –sinónimo de asasino ou delicuente– tamén se agochaba un cariz de carácter político, moi utilizado pola propaganda rexia expresada polos cronistas reais a fin de criminalizar ao adversario político. Así se observa, por exemplo, nas palabras de Lucio Marineo Sículo en *De rebus Hispaniae memorabilibus* (1530) –orixinalmente *De*

<sup>231</sup> “costaron tres varas de frisa para un sayo para el galleguillo loquillo”, “Dí más en Çaragoça al gallego manco que Su Alteza me mandó con el gallego moço de d’espuelas”, “dí más para comprar de vestir jubón e sayo e carapuças e çinto e çapatos al galleguillo loquello” (ap. Benito Ruano 2004: 77).

*Hispaniae laudibus* (ca. 1496)– cando este non dubida en denominar “homicianos” a relevantes aristócratas galegos como Pedro de Miranda ou Pedro Pardo de Cela, personaxes nobiliarios que destacaron no reino de Galiza non só a través da súa influencia nas últimas décadas do século XV senón tamén, e moi especialmente, pola súa común oposición á autoridade dos Reis Católicos en Galiza (Marineo Sículo 1533: ff. CLXIV-CLXIIr).

Por tãto como el Rey y la Reyna oyessen grandes y justas querellas de muchos hombres de aquella prouincia, y no pudiessen yr alla por muchos negocios que tenian, auiedo cõpassion delas injurias y miserias delos que tanto se quexauan, determinaron de embiar a Galizia con exercito a don Fernando de Acuña hijo del Conde de Buendia, varon esforçado y amigo de justicia, y a Garci Lopez de Chinchilla letrado y de grande ingenio. Alos quales dierõ sus poderes enteros para q̃ gouernassen el reyno de Galizia [...]. Los quales entrando con su exercito por Galizia llegaron a Sãtiago, que es ciudad y cabeça y metropoli de las otras ciudades de toda la prouincia [...]. Los quales sentenciaron a muerte y a muchos q̃ prendieron cruelissimos ladrones, homicianos, salteadores, sacrilegos, y robadores. Y de mas de otros a dos Caualleros que el vno se llamaua, don Pedro de Miranda, y el otro don Pedro Pardo Mariscal. Los quales no se pudierõ librar dela muerte, aunque dauan mucha suma de oro para guerra contra los Moros. Porq̃ auian cometido muchos y grandes delictos. Y la muerte destes puso en mucho espanto a otros delinquentes. De manera que huyeron quasi mil y quinientos mal hechores. Don Fernando de Acuña y Garci Lopez de Chinchilla gouernadores del reyno de Galizia condenaron a muerte y justiciaron a los Gallegos delinquẽtes que pudieron prẽder.

Acusados de malfeitores, ladrõns e sacrílegos, a figura do “homiciano” galego atopouse estreitamente ligada á falta dun dominio efectivo por parte da monarquía castelá sobre o reino de Galiza, unha nación<sup>232</sup> –tal como a denominaba Alfonso de Cartagena en 1434– que, a pesar de estar sometida ao dominio castelán, mantíñase fiscalmente rebelde, para alén de se perfilar como un dos principais bastións dos nobres xoanistas e/ou desafectos co proxecto político emprendido polos Reis Católicos.

Arruinados polos impagamentos da coroa e espallados moitos deles polo sur e centro peninsular a finais do século XV, resulta lóxico supor que, en razón da súa singular idiosincrasia étnico-lingüística, a presenza destes denominados “homicianos” galegos non pasase inadvertida en Castela ou Andalucía, conformando esta figura, se cadra, a primeira imaxe ou estereotipo directo do “gallego” nestes territorios. Precisamente, esta caracterización do galego como un escudeiro ou peón de guerra –previa ao personaxe barroco do “lacayo gallego” ou a “ama gallega” entre outras– será a que impere nos primeiros textos de corte

---

<sup>232</sup> Cfr. “so el señorío de mi señor el Rey ay diversas nasciones e diversos lenguajes e diversas maneras (...) Ca los castellanos e los gallegos e los viscaínos diversas naciones son, e usan de diversos lenguajes del todo” (ap. Monsalvo Antón 2011: 65).

satírico antigalego, tal e como se advirte nun temperán “chiste de gallegos” da tradición castelá recollido polo toledano Melchor de Santa Cruz de Dueñas na súa *Floresta española de apotegmas y sentencias* (1574), e cuxa historia é protagonizada por “vn gallego” enviado á guerra de Granada (1588: ff. 174v-175r):

Vn Gallego fue a la guerra de Granada, y hiriendole en la cabeza con vna saeta. Viendole vn Cirujano, dixo. No escapara, porque la saeta entra por el seso. El Gallego le dixo. Ysso nan pode ser. Replico el Cirujano: Yo lo veo. Respondio el Gallego. Digo que nan pode ser ysso, porque non he seso, que si seso tuuiera, nõ viniera yo a la guerra.

Así mesmo, esta caracterización do galego como un antigo peón ou fidalgo errante, cando non mendicante, será recolleita na literatura castelá de comezos do século XVI, tal e como se desprende dos trazos morais do personaxe galego de Sagüeso en *Retrato de la loçana andaluza* (1528), onde a figura aparece asociada a atributos como a preguiza, a lascivia e a vida epicúrea, habitualmente imputados aos vagabundos. A este respecto, tampouco semella casual que unha das sátiras castelás sobre galegos máis populares nas últimas décadas do século XV tivese por protagonista, non a un servo, senón á figura dun escudeiro, tal e como se observa na historia aludida por Fernando de Rojas en *La Celestina* (1499), cando Calisto se refire a este conto: “¿Quieres dezir que soy como el moço del escudero gallego?” (Rojas 1996: 202), presente tamén en Espinosa e que “parece indicar que cando se citaba o refrán na súa forma curta, tal como se fai en *La Celestina*, os interlocutores coñecían a historia que había detrás” (Chacón Calvar 2015).

No entanto, se o “homiciano” galego semella encarnar na Castela de finais do século XV e comezos do XVI a figura estereotípica máis xenuína do habitante de Galiza, non resulta obviábel o halo de negatividade con que, durante o reinado dos Reis Católicos, se envolveu á propia Galiza, retratada como un país tan rudo como indómito, cualidades estendidas aos seus moradores. Unha imaxe depauperada cuxa cronoloxía –previa ao momento das grandes migracións– obriga a desbotar o fenómeno inmigratorio e o baixo status socioeconómico da diáspora galega nos séculos XVI e XVII como a única orixe que dea explicación ao desenvolvemento dun estereotipo puramente antigalego así como da profunda galaicofobia representada da man dos grandes escritores áureos da literatura española. A esta conclusión chegaría Saavedra, para quen, alén da “distancia cultural y los perjuicios ideológicos”, o factor migratorio –estendido desde o século XVI– non pode considerarse como a única orixe explicativa arredor da galaicofobia e do estereotipo antigalego, caracterizado deliberadamente, en opinión deste autor, como unha figura antagónica aos modelos socialmente desexábeis da corte castelá durante o Renacemento (2010: 285-286):

Los rasgos negativos que se atribuyen a los gallegos no derivan sólo de que éstos ocupasen oficios viles en la corte, o de que se desplazasen a las siegas, sino a que la «constitución» del Reino era la antítesis de los nuevos modelos de civilidad cortesana o urbana, difundidos a partir del Renacimiento o después de Trento. El ideal del «hombre moderno» se caracterizaba por asumir la ortodoxia religiosa, dominar la lectura y la escritura, apreciar la privacidad —frente a la promiscuidad— y por ejercer un control sobre sus pasiones, evitando la descompostura y la lubricidad. En este nuevo contexto político-religioso y cultural, asumido más o menos por las elites legas y eclesiásticas, los campesinos gallegos aparecen como portadores de todo lo que debe ser rechazado: analfabetos, rudos, supersticiosos, aislados en pequeñas aldeas, consumidores de alimentos de escaso aprecio (centeno, mijo, nabos, grasa de cerdo), semidesnudos y de vida promiscua...

### 3.2.4. A “doma de Galiza”

Representa, tras o fenómeno inmigratorio, a proposta etiolóxica máis amplamente defendida, especialmente por autores de nacionalidade galega. Un dos primeiros escritores contemporáneos en se referir a esta tese etiolóxica foi o eumés Constantino Horta, que a comezos do século XX aludiría en *La verdadera cuna de Cristóbal Colón* (1912) ao apoio prestado á princesa Xoana de Trastámara por unha parte da nobreza galega, no conflito sucesorio coa súa tía, a futura Isabel “a Católica”, como o principal detonante do desprezo e o maltrato sufrido secularmente polo pobo galego (1912: 29-30):

Si Colón se presentara en la Corte de Castilla, con su proyecto, diciendo que era gallego, no le hubiera oído nadie, le hubieran considerado un loco, un visionario, un tonto; porque, dado el erróneo concepto que Castilla y Andalucía tienen formado del sufrido pueblo gallego, no cabía en la cabeza de ningún español de aquellos tiempos, que un humilde marino gallego, fuera capaz de encontrar el camino de las Indias, á través de desconocidos océanos; además, las ociosas é indolentes gentes de Andalucía y Castilla, creen por ignorancia supina, que el laborioso y honrado pueblo gallego, es un pueblo de imbéciles y de estúpidos, incapaz de producir nada intelectualmente, estúpido error que divulgaron por América. Por otra parte, el pueblo gallego, era mirado con desprecio por los Reyes Católicos, porque se alzó apoyando la causa de «La Beltraneja», en contra de Isabel de Castilla; y en venganza, le despojaron de sus libertades, le maltrataron y sojuzgaron a Castilla, quedando el antiguo reino de Galicia reducido a la condición de esclava colonia.

Horta Pardo ligará o desprezo á forte presenza da galaicofobia na sociedade peninsular –nomeadamente a castelá e andaluza– desde o tempo dos Reis Católicos:

Ahora bien, sobre el sufrido Pueblo Gallego, se cierce, desde los Reyes Católicos, un concepto despreciativo, después que fué despojado de sus instituciones de nacionalidad; lleva cuatro siglos recorriendo todas las amarguras, y se llegará al Gólgota, si sus pacientes y humildes hijos, no se revelan contra el Gobierno de Castilla, yéndose á la rebelión de la lealtad y llamándose solamente gallegos, para que el despreciativo epíteto de gallego, sea una verdad, pues si lo hubieran hecho en determinados momentos



históricos, hubieran sido mejor tratados por propios y extraños (Horta 1912: 91).

Baseándose, se callar, na tese de Horta Pardo, galeguista cuxo percurso vital está marcado polo contacto coa diáspora galega en América, Castelao tamén se referiría a esta tese etiolóxica en *Sempre en Galiza*, considerando que a “inquina” contra Galiza tiña unha orixe nomeadamente política, nacida como consecuencia do apoio de parte da nobreza galega á causa de Xoana de Trastámara, “a excelente senhora” (1994 [1944]: 218):

A inquina dos casteláns provén, xustamente, dun feito xeneroso de Galiza. Todos sabemos que os galegos ampararon e defenderon a “excelente Señora” Doña Xohana, a quen Isabel a *Católica* lle usurpara o trono, aldraxándoa co alcuño de *Beltraneja*, como despois os casteláns nos aldraxaron a nós. A pauliña dos *Reis Católicos* contra Galiza foi unha consigna de Estado, que perdurou até os nosos días. E unhas de dúas: ou nós tronzamos a pauliña dos *Reis Católicos* ou non somos dignos de chamarnos galegos; é decir, ou impomos o respecto que se nos debe ou nos declaramos merecedores de todo canto se dixo conta nós.

No entanto, a hipótese compartida por Horta e Castelao debeu gozar dunha certa continuidade e/ou popularidade entre os intelectuais do século XX, a xulgar pola adhesión doutros investigadores como Taboada Chivite, quen tras refutar algunhas das teorías explicativas da “leyenda negra gallega” (1955: 105), acabaría considerando que “el nacimiento de la leyenda puede retrotraerse, bastante. Cuando menos a finales del XV, con los cronistas de los Reyes Católicos e inmediatamente posteriores” (1955: 106). Unha referencia que, se ben non incidía directamente nas causas políticas xurdidas ao amparo dos desencontros entre boa parte da nobreza galega e os Reis Católicos, si concedía unha especial atención ao reinado destes, sen rexeitar –en calquera caso– que esta “leyenda negra” puidese ter raíces máis antigas. A pesar de se ter referido en numerosas ocasións á decisiva influencia do factor inmigratorio así como do baixo status socioeconómico da diáspora galega na Castela cincocentista, tampouco Pensado desbotaría por completo o posíbel influxo de certas motivacións políticas –o apoio ao bando da “Beltraneja”– nos prexuízos contra Galiza e o seu idioma (1999 [1988]: 69):

La explicación de esta conducta no nos resulta fácil, no sólo para el gallego, poco antes lengua *palaciana y trovadoresca*, sino también para el *asturiano, montañés y vasco*, que no tenían en su haber la nota negativa que poseía el gallego: la de ser la del bando de la Beltraneja, el perdedor ante Doña Isabel la Católica, cosa que podría justificar un cierto desprecio.

Malia non a considerar un indisociábel detonante ou orixe necesaria do estereotipo antigalego moderno, tampouco Caramés obviaría o destacado papel

dos historiadores e cronistas oficiais ao servizo da Monarquía Católica á hora de difundir certos prexuízos sobre a figura dos galegos (1993: 123-124):

Unha explicación posible das causas que, no caso dos cronistas oficiais, deron lugar á parcial información que nos deixaron de Galicia, hai que procurala nun certo desinterese polo tema e na existencia de certos condicionamentos de carácter máis político ca cultural da época. A oposición que xurdira dentro de Galicia á entronización de Isabel á Coroa de Castela a prol da Beltranexa, puido repercutir tanto na política isabelina inmediatamente posterior, coma no enfoque dos seus incondicionais cronistas ós que, por outra banda, se lles deu moita importancia, alomenos sobre o papel, na corte castelá. [...] A influencia que este feito político puidera ter no enfoque sobre Galicia é unha cuestión debatida entre algúns estudiosos modernos (Taboada, G. Placer, etc.), aínda que non na profundidade necesaria.

Con certeza, o dominio e posterior anexión do territorio galego no seo da monarquía castelá posuíu acusadas singularidades. Dunha parte, o propio afastamento xeográfico entre a meseta –matriz e núcleo da monarquía castelá– e Galiza, así como a complexa orografía dunha fronteira natural entre ambas dificultou, desde o primeiro momento<sup>233</sup> e secularmente, un control efectivo deste reino noroccidental por parte da monarquía castelá. Así o poñen de manifesto os sucesivos conflitos políticos entre o poderes casteláns e os galegos mesmo chegando romperse o dominio dos primeiros sobre os segundos con diferentes tentativas de restabelecer unha monarquía propia, galega ou galego-leonesa (López Carreira 2005: 399-403). Neste sentido, sen dúbida o conflito de maior intensidade entre estes poderes sitúase a mediados do século XIV, tras o asasinato de Pedro I de Castela e o posterior entronizamento de Henrique de Trastámara, feitos que acabarán desencadeando a adhesión dos poderes galegos, primeiro á monarquía portuguesa e posteriormente a Inglaterra até o tratado de Baiona en 1388.

Xa no século XV, a incapacidade da monarquía castelá para asentar un dominio directo sobre Galiza, sumado a un certo desdén polos asuntos deste reino, acabarán de facer del un territorio sen representación no Estado castelán, feito que provocará un período de rebeldía fiscal ante o que se puido considerar un poder excéntrico e foráneo. Sumado a estes condicionantes, doutra parte, as intensas relacións galego-portuguesas tamén supuxeron un recorrente atranco no dominio efectivo de Galiza por parte da monarquía castelá. Para alén da condición limítrofe de ambos, dun punto de vista social Galiza e Portugal non só conformaban entón unha unidade etnolingüística –até o punto destes seren

---

<sup>233</sup> Referímonos á inicial ausencia de Fernando III de Castela, cando en 1230 logre coroarse rei na cidade de León evitando internarse en Galiza e Asturias, bastións dos que se opoñían a outorgar a coroa galego-leonesa a este rei foráneo (vid. Rábade Obradó 2005: 108).

indistinguíbeis estes a oídos casteláns<sup>234</sup>–, senón que numerosas liñaxes nobiliarias se estendían, con naturalidade, a un e outro lado da fronteira. En termos políticos, Galiza continuaba a ser, desde o século XII, un enclave xeoestratéxico anhelado por unha monarquía portuguesa que aspiraba a reunir ambos territorios e onde, ademais, existían aristócratas proclives á autoridade desta en Galiza.

Como xa acontecera en 1369, Galiza representou durante a guerra sucesoria entre Xoana de Trastámara e Isabel “a Católica” (1475-1479) o principal bastión da opción máis próxima a Portugal en virtude do matrimonio entre a princesa Xoana e o rei Afonso V de Portugal. Neste sentido, sen dúbida resulta paradigmática a figura de Pedro Álvares de Soutomaior, que se converterá no seu máximo defensor e expoñente, abandeirando a aqueles nobres galegos máis proclives a unha futura monarquía ibérico-occidental ou galego-portuguesa<sup>235</sup> en detrimento da opción mediterránea, entón representada por Fernando II de Aragón.

Frustrada definitivamente a entronización de Xoana de Trastámara tras o Tratado de Alcáçovas-Toledo (1479-1480), a vitoria dos Reis Católicos abre en Galiza un período de reafirmación e consolidación do dominio da monarquía castelá, iniciado este a través dunha campaña político-bélica (1480-1486) dirixida a “sojuzgar” (Del Pulgar 1780: 170) e/ou “domar” o reino de Galiza, tal e como escribía o aragonés Jerónimo de Zurita<sup>236</sup>. Non resulta casual a este respecto que a radicalización da negatividade que envolvía, xa entón, o estereotipo asociado a Galiza, se insira cronoloxicamente dentro da guerra sucesoria (1475-1479) na coroa de Castela tras a morte de Henrique IV en decembro de 1474. Dentro deste espectro cronolóxico sitúase a referencia pexorativa que Alfonso de Palencia dedicaría aos galegos en *Gesta hispaniensia ex annalibus suorum dierum collecta* (ca. 1477), facendo da perfidia destes (“prauitatem Callicorum”) a responsábel da morte –en estrañas circunstancias– do controvertido Rodrigo de Luna, arcebispo de Compostela entre os anos 1451 e 1460 (Palencia 1999: II, 229):

Sed quum iam tres solum huius familia appellatini superessent, scilicet archiepiscopus Compostelanus Rodericus de Luna et Iohannes de Luna gener Aluari de Luna et Petrus de Luna filius Aluari ex concubina nobili

<sup>234</sup> Lémbrese a cuestión que expoñía Gonzalo Fernández de Oviedo en *La historia general de las Indias* (1535-1549): “quíe concertara al vizcayno con el catalã: ñ son de tan diferẽtes p[ro]uincias y lãguas: como se avernan el andaluz cõ el valenciano: y el de perpiñan cõ el cordoves: y el aragones conel guipuzcuano: y el gallego cõ el castellano (sospechando ñ es portugues) y al asturiano e montañes con el navarro (1535: Libro II, Cap XIII, fol. XX).

<sup>235</sup> “También Zurita y Pulgar aluden a estas negociaciones en que Alfonso V solicitaba la anexión de Zamora, Toro y Galicia al reino de Portugal, más una indemnización, a cambio de la renuncia a sus derechos (Súarez Fernández 1989: 178).

<sup>236</sup> “En aquel tiempo se començo a domar aquella tierra de Galizia: porque no solo los señores, y caualleros della, pero todas las gentes de aquella nacion, eran vnos cõtra otros muy arriscados, y guerreros” (Zurita 1579: fol. 348r).

Toletana dominus Fontisduennae, Rodericus archiepiscopus ueneno (ut fertur) ob prauitatem Callicorum periit.

O propio Palencia desenvolverá esta apreciación na *Cuarta década* onde, para alén de censurar este carácter pérfido, o humanista castelán recorre, non só a tópicos xeográficos relativos á “pobreza natural” de Galiza, mais tamén ao suposto carácter ladroeiro, rebelde e belicoso dos seus habitantes, sempre asociado a unha pretendida natureza indómita e agreste da “provincia”. Baixo esta focaxe, o cronista real forxa e vehicula un relato netamente propagandístico tan hostil á “gente principal” de Galiza como favorábel aos Reis Católicos, presentando aos monarcas castelán-aragoneses como auténticos valedores e liberadores do pobo galego, á vez que deostaba a figura dos predecesores no trono castelán –en alusión ao rei Henrique IV–, considerándoos responsábeis de “volver más insolentes a los gallegos” (Palencia 1974: II, 225):

Por aquel entonces, después que el rey y la reina suponían estaba suficientemente asegurada la tranquilidad de su jurisdicción en Castilla, tenían el proyecto de ocuparse con más cuidado de la provincia de Galicia, afligida por una múltiple y reiterada tiranía, tanto porque, pobre, por naturaleza, tenía los sentidos propensos a la lucha, lo mismo que a vivir del robo, cuanto porque era visitada muy de tarde en tarde por los reyes de Castilla, que desde tiempos antiguos no tenían la menor preocupación por prestar ayuda al pueblo gallego, vejado cruelmente por la gente principal. Entre otras razones que estimulaban a los reyes bastante preocupados por visitar Galicia, se contaba la de su situación: separada de la llanura campestre por altas montañas, toca al océano occidental desde las fronteras lusitanas hasta el mar de Bretaña; y hacia la parte occidental con el infinito y perpetuamente encrespado mar.

El descuido —como hemos dicho— de los reyes contribuyó a volver más insolentes a los gallegos.

Atribuída esta “perfidia” ou “depravación” sobre o conxunto da colectividade galega na *Gesta hispaniensi*, será noutra obra posterior, na célebre *Bellum adversus granatenses*, onde Alfonso de Palencia afonde na imaxe demonizada que xa expresara previamente, dedicando especial atención aos nobres galegos e as razóns, que o propio autor lexitima e xustifica, que levan a intervención dos monarcas en Galiza, territorio habitado, en opinión deste historiador e humanista castelán de orixe xudeu-conversa, por “gente hecha a la lucha sangrienta de encarnizados bandos, quebrantadora de toda fe y juramentos y entregada al lujo, a la glotonería y a las demás disoluciones” (Palencia 1909: 255).

Considerado por Carrasco Manchado (2006: 354) como un dos principais piares da propaganda ao servizo dos Reis Católicos, a obra de Palencia insírese, por tanto, na creación dun relato histórico, auspiciado e patrocinado polo propio poder rexio, incidindo non só nunha perspectiva ideolóxica netamente

castelanista mais tamén afín aos monarcas castelán-aragoneses, tentando revestir a estes dunha inequívoca lexitimidade na memoria colectiva. Unha corrente propagandística na que tamén participará activamente o cronista real Hernando del Pulgar, secretario dos Reis Católicos e “portavoz de la política oficial” destes (Courcelles 2009: 44) á hora de inculpar aos reis casteláns, Henrique IV e Xoán II, de non teren sometido o reino de Galiza “como debían”, tal como defendía na súa *Cronica de los reyes catolicos Don Fernando y Dona Isabel de Castilla y de Aragón* (1780: 170):

É porque el reyno de Galicia por muchos años habia estado en guerra é corrupciones, las quales duraron tanto tiempo, que los moradores de aquella provincia, estaban sujetos á los tyrannos é robadores: é ni el Rey Don Enrique hermano de la Reyna, ni ménos el Rey Don Juan su padre, pudieron sojuzgar aquel reyno como debian.

Unha situación de rebeldía fiscal e política (“guerra e corrupción”) que Pulgar non dubida en atribuír inicialmente aos “tyrannos” do reino –denominación con que o cronista rexio alude ao estamento nobiliario galego, especialmente oposto á autoridade dos Reis Católicos–, para, posteriormente, facer extensíbel a toda a sociedade galega, desde os privilexiados “caualleros” até a totalidade dos “moradores” de Galiza (1780: 170):

ni los caualleros, ni los moradores del cumpliã sus mandamientos, ni los pagauã sus rentas: saluo a la voluntad de lo que las querian pagar, y los tyrannos las tomauan y apropiauan a si.

Tampouco faltarán na pluma de Pulgar alusións estereotípicas –hoxe de difícil interpretación– sobre os galegos e o seu idioma, tal e como se observa en *Claros Varones de Castilla* (1486) cando á hora de reproducir unha carta escrita en 1478 a Diego de Muros I, entón bispo de Tui e fervente defensor da causa isabelina, se lle aconselle lairse como “todo buen gallego” a causa do seu cativerio en Portugal (Pulgar 1786: 169):

Encomendaros á la Virgen Maria no era mal consejo, si ese vuestro cuñado os lo consejára antes que os prendieran, más consejandolo despues de preso, debriades decir: *ya no poide*<sup>237</sup>, segun que todo buen gallego debia responder.

Posterior á crónica de Pulgar, é na obra do tamén cronista Lucio Marineo Sículo, capelán e home de confianza de Fernando II de Aragón, onde para alén de se acusar á nobreza galega de rebelde fronte os Reis Católicos, o autor –ao igual que Pulgar– acabe por estender esta desobediencia a toda a “provincia de Galizia” ao relatar os sucesos acontecidos nesta entre os anos 1480 e 1486. Así se observa no capítulo “De la reformación de la provincia de Galizia y otras cosas”,

---

<sup>237</sup> A cursiva é nosa.

incluídas en *De las cosas memorables de España* e debedora á súa vez da *De Hispaniae laudibus* publicada en Burgos no ano 1496 (Marineo Sículo 1533: fol. CLXIV):

En la prouincia de Galizia los Gallegos belicosos e indomitos auia ya muchos años, que no solamete no pagauã a sus príncipes lo que de derecho les deuian, mas aun no les obedescian. Porque teniẽdo su habitacion en los môtos y lugares asperos no reconocian superior ni temian justicia real.

Retratado como un pobo salvaxe, “belicoso” e “indómito”, Lucio Marineo Sículo recorrerá –dun xeito similar a Alfonso de Palencia– a unha sorte de determinismo xeográfico onde a propia Galiza tamén se representa en termos de *terra incognita*, debido aos seus “montes y lugares ásperos”, como un *topos* tan desfavorábel para a urbanidade como propicio para rebeldía e a barbarie. Un territorio cuxa natureza amparaba e mesmo estimulaba a rebeldía dos seus moradores fronte a autoridade da monarquía castelá, pois estes, lembra o siciliano, “no reconocían superior ni temían justicia real”.

Destes, porén, destacaba na súa negatividade o relato de Lucio Marineo Sículo o estamento nobiliario do reino de Galiza, que identificado como os “poderosos y vencedores” recibían a consideración –xa expresada por Pulgar– de “tyranos” e crueis usurpadores daqueles tributos que os Reis Católicos ambicionaban recadar en Galiza. Unha demonización que Marineo eleva ao terreo moral e relixioso, atribuíndolles –ao igual que Alfonso de Palencia– numerosos delitos entre os que, sen dúbida, destaca o de seren impíos e sacrílegos (Marineo Sículo 1533: fol. CLXIV):

Los Caualleros entre si tenian grandes vandos. Los que mas poderosos y vencedores eran con muchas amenazas y como tyranos por fuerça hazian pagar a los inferiores y vencidos para si, los tributos devidos a los principes. Los quales cruelmẽte vsurpauan sin temor de Dios, sin acatamiento delas leyes, no solamente las rentas, mas la justicia y officios delos Principes, y las rentas delas yglesias, y las cosas sagradas y delos sacerdotes. Edificauan de nuevo grandes fortalezas y torres y alli se recogian, como a yglesias, ladrones, homicidas, sacrilegos, delinquentes y hombres profanos y maluados. Y saliendo de alli cometian toda manera de maldad y crimen contra sus proximos.

Como reputado humanista, tampouco Marineo Sículo escusaría a *auctoritas* clásica á hora de demostrar a pretendida maldade e carácter impío dos galegos, estendendo estes atributos novamente sobre o conxunto dunha poboación que, dun xeito análogo ao imperialismo castelán, a dominación romana non lograra apouvir (1533: fol. CLXIV):

A los quales hasta entonces ningun principe de España auia podido apartar de sus maleficios y malas costumbres, ni el pueblo Romano, el qual mandaua todo el mundo.

Sen dúbida o relato propagandístico que presenta Lucio Marineo Sículo en *De las cosas memorables de España* tenta harmonizar o seu discurso ideolóxico afín á *monarchia catholica* en, cando menos, dúas vertentes. Por unha parte, a criminalización do estamento nobiliario galego, pois Marineo denomina aos nobres alternantemente “tiranos”, “ladrones”, “delinquentes”, “homicidas” ou “profanos”<sup>238</sup> cunha aura de maldade e crueldade que, ás veces, –se cadra por descoido– fai extensivo á totalidade dos habitantes do reino de Galiza, revelando un estereotipo antigalego profundamente desvirtuado. Por outra banda, a obvia vocación panexírica con que, dun xeito providencialista e apelando á vontade divina, o cronista real pretende presentar os Reis Católicos como xenuíños liberadores e redentores dun pobo galego aflito, defendendo así a intervención bélica e política destes en Galiza e mesmo revestíndoa dun halo mesiánico (Marineo Sículo 1533: fol. CLXI<sup>r</sup>):

Y esto assi hecho todos los pueblos de Galizia que auian ya perdido la esperanza de justicia y libertad, assi como redimidos de largo captiuero alabando la virtud que los catholicos principes auian hecho, dieron infinitas gracias a Dios.

Porén, o relato apoloxético e a demonizada visión que dos galegos mostra Marineo Sículo cobran pleno sentido dentro dunha corrente propagandista de adhesión ao proxecto político da monarquía castelán-aragonesa, e á que tamén pertenceron autores como Hernando del Pulgar e Alfonso de Granada, sendo aínda continuada, décadas máis tarde, entre outros, polo aragonés Jerónimo de Zurita que se refire á xentes do reino de Galiza como “duras, y mal domadas las gentes de aquellas montañas” (1580: fol. 141<sup>v</sup>). Un deostado retrato dun reino considerado agreste e belicoso, patria dos inimigos de Fernando de Aragón e a onde o rei non desexaba acudir senón resultaba estritamente necesario (Zurita 1580: fol. 49<sup>v</sup>):

Considerando el Rey [Fernando II de Aragón] que las vistas serian en Galizia, que es tierra no muy llana, y menos pacifica, y en tiempo que algunos Grandes, y sus deseruidores estauan ya juntos, tuuo de aquello mayor sospecha para no assegurarse [...]. Por esta causa buscua formas para que se fuesse acercando a el el rey don Felipe: y se viessen fuera de Galizia.

Máis para alén destas impresións de cariz político, tampouco o historiador aragonés evitaría incorrer noutro tipo de parcialidades onde se acerta a presenza de certos tópicos que xa entón debían resultar dabondo coñecidos no centro e sur peninsular, tales como a suposta “esterilidade” do territorio galego –se cadra un recurso explicativo da pobreza que se presupoñía a Galiza–, así como a influencia da “naturaleza y calidad de la tierra de Galizia”, responsábel da belicosidade e

<sup>238</sup> Cfr. Marineo Sículo (1533: ff. CLXIV-CLXII<sup>r</sup>).

indocilidade dos seus nobres –caso de Rodrigo Henriques– como do conxunto dos seus habitantes:

que deuia moderar su compañía: pues la esterilidad de Galizia no podia mantener a tantos (Zurita 1580: fol. 47v).

y entre ellos don Rodrigo Enriquez Osorio Conde de Lemos no sabia estar mucho tiẽpo pacifico: assi por su condiciõ, y sentimiento de las cosas passadas, q̃ les incitauan a buscar nuevas ocasiones, como por la naturaleza, y calidad de la tierra de Galizia, adonde biuia: y de la gẽte cõ quiẽ trataua (Zurita 1580: fol. 203v).

Pero en lo que el Arçobispo hizo mucho seruicio al Rey fue, que contra voluntad de todo aquel reyno, estando todos en resistencia, recibio la Hermandad en Santiago: y en vn dia la hizo recibir, y pregonar desde el Miño, hasta la mar: que fue hazer al Rey, y a la Reyna señores de aquel reyno (Zurita 1579: fol. 319v)

Destacados por teren sido peza fundamental no proceso lexitimador de Isabel “a Católica”, así como canalizadores dunha memoria histórica especialmente proclive aos intereses rexios, a parcialidade que envolve a obra de Palencia, Pulgar, Lucio Marineo ou Jerónimo de Zurita, respecto a imaxe de Galiza resulta indisociábel do ataque ao adversario político, demonizado e criminalizado. Non sorprende, por tanto, que a negatividade deste retrato permaneza ausente en obras proclives ao bando “xoanista”, tales como a *Crónica del rey don Enrique, el cuarto de este nombre*<sup>239</sup>, escrita por Diego Enríquez del Castillo (1443-ca. 1503).

Lonxe de emitir un xuízo alternativo ao parecer rexio, o certo é que as alusións a Galiza por parte destes monarcas castelán-aragoneses denotan certos prexuízos por todo coincidentes co discurso emitido desde a cronística oficial. Así se desprende da cualificación de “feroce” que o rei Fernando II de Aragón imputaba á xente de Galiza (“la gente de aquella tierra es feroce”), entendida como “indócil al mandato de la Corona, por apartada y lejana” (Fernández Álvarez 1979: 99), ou da comunicación epistolar na que Isabel a Católica admitía que a viaxe a Galiza dos monarcas tiña por obxecto “castigar las cosas del Bierzo e del Reyno de Galizia” (ap. Rosense Valdés 1998: 157), estendendo, xa que logo, a punición a todo o reino. Mención esta, que lonxe dos tintes libertarios con que a cronística rexia pretende cubrir a única visita dos monarcas a Galiza, revela os xenuínos motivos desta –o restabelecemento da contaduría en Compostela a fin de contribuír economicamente á ofensiva bélica sobre o reino nasarita de

---

<sup>239</sup> “Asimismo que bien vé su merced las guerras particulares que al presente hay entre sus naturales en las Montañas, en las Asturias, en Galicia, en Estremadura, en Sevilla, en Córdoba y en otras partes de menor calidad: en las quales ha auido tanta efusion de sangre, e tantos robos e tantas quemas [...] veyendo en estas turbaciones levantarse hombres de sendas lanzas, é con latrocinios y robos llegar á tener ciento é doscientos, é sostenellas con el sudor de los miserables, comiendo sobre aquellos los tales robadores” (Enríquez del Castillo 1787: 279-280).



Granada– así como acabar cos “problemas galegos”, tal e como os denominaría, o tamén cronista real, Antonio de Nebrija no seu *Peregrinatio Regis et Reginae ad Sanctum Iacobum*, composto en 1486 con motivo da viaxe dos Reis Católicos ao reino de Galiza (véxase Jiménez Calvente 2010: 88-95).

Posterior ao triunfo da campaña propagandística que tiña por obxecto desacreditar a Henrique IV e principalmente á súa filla, e sucesora natural, Xoana de Trastámara, fronte á opción liderada pola súa tía Isabel, non cabe dúbida de que nas últimas décadas do século XV a revolución bibliográfica ocasionada pola imprenta acabaría detentando unha posición prevalecente nos conflitos políticos así como no manexo da opinión pública por parte dos estamentos máis privilexiados, sendo “enorme [a] influencia de los cronistas del reinado (sigularmente de Hernando del Pulgar) y del resto de la producción panegirista del reinado” (Carretero Zamora 1999: 201). Porén, como reparou Severin, non foi a crónica a única expresión literaria que se converteu entón nun vehículo propagandístico ao servizo de Fernando e Isabel, tamén a poesía castelá desta época destacou pola súa parcialidade en favor da facción gañadora (2004: 35-36):

Pasando ahora de Celestina a la poesía doctrinal de finales del XV, el reinado de los Reyes Católicos quería establecer su legitimidad al final de la guerra civil cuando Isabel todavía parecía ser una usurpadora. Las crónicas fueron siempre vehículos factibles para la propaganda; sin embargo, los cancioneros en manuscrito (que raras veces contenían canciones de veras) fueron igualmente muy útiles como arma de guerra propagandística. [...] Después de las guerras civiles contra la Beltraneja, los cancioneros que circulaban entre los nobles adquirieron un sabor político [...] se dedican principalmente a poesía política de diversos tipos.

Así, do mesmo xeito que a demonización e descualificación dos adversarios políticos de Isabel –entre os que cabe citar ao propio Henrique IV como Xoana de Trastámara– foi oportunamente instrumentalizada desde a literatura inmediatamente posterior á vitoria dos Reis Católicos, non cabe dúbida de que os principais valedores de Xoana –ou aqueles que foron identificados como tales– deben sufrir o mesmo escarnio público. É dentro desta lóxica de deslexitimación do rival político onde cobran sentido as referencias negativas visíbeis nos vilancicos de Juan Vásquez sobre os portugueses ao se referir á suposta falsidade deste (“amor falso, falso y portugués”):

Amor falso, amor falso,  
pusísteme en cuydado,  
y agora fallecísteme.

Amor falso,  
falso y portugués,  
quanto me dixiste  
todo fue al revés.  
Al revés y falso:

pusíste me en cuydado,  
y agora fallecísteme (ap. Frenk 2003: I, 456).

Con todo, se ben que durante o reinado dos Reis Católicos o estereotipo antigalego, vehiculado e radicalizado desde as esferas intelectuais áulicas, semella ter adquirido unha dimensión demonizante en beneficio dos intereses rexios –praxe política practicamente universal, como advirte White (Normand 2016: 6)–, non resulta obviábel o feito de que gran parte destes prexuízos antigalegos xa circulaban na sociedade centro-peninsular previa á emerxencia da propia monarquía castelán-aragonesa. Así, no que atinxe ás referencias negativas a Galiza e os seus habitantes durante os reinados, tanto de Xoán II (1406-1454) como do seu fillo, Henrique IV (1454-1474), abonda recordar o uso que Pedro Marín fará da figura do galego na súa adaptación ao castelán dos *Sermones* (1455), aludindo a este como falante dun idioma inintelixíbel (Chacón Calvar 2015), ou as referencias de Evangelista no *Libro de çetrería* (ca. 1450) considerando os “açores” de Galiza como especialmente “malos y perversos” (Paz y Meliá 1877: I, 232), para alén de sumar o consabido tópico castelán sobre a suposta pobreza da alimentación galega<sup>240</sup>.

No eido da paremioloxía castelá, tamén se observan certas referencias desfavorecedoras ao longo dos reinados destes monarcas (1406-1474), tal e como se advirte en *Los Refranes*, obra atribuída a Íñigo López de Mendoza, a través da paremia castelá “Ayunas gallego a pesar de o demo”. De cronoloxía menos nítida preséntase, porén, a paremia “Mete gallego en tu pajar, y faser se te ha heredero”, recollida por Diego García de Castro e incluída no seu *Seniloquium*. Se ben a súa datación (ca. 1478-1480) se insire cronoloxicamente nos primeiros anos do reinado dos Reis Católicos, non resulta inverosímil imaxinar que, se esta resultase, en efecto, popular e abondo coñecida daquela como para ser compilada, a súa xénese puido situarse durante o percurso da guerra entre Xoana e Isabel ou mesmo nos últimos anos do reinado de Henrique IV.

Outras referencias propiamente literarias onde a pluma dos seus autores evidencia unha conceptualización negativa do reino e os seus moradores atópanse en *Las Trescientas* ou *Laberinto de Fortuna* (1444), onde Juan de Mena se refería á “braua Galizia” así como a “ferocidade” da súa xente en termos que transparentan a idea dun certo “salvaxismo” ou “barbarismo”. Negatividade que aínda se deprende con maior claridade nas *Generaciones y semblanzas* (1450) de Fernán Pérez de Guzmán, composta –ao igual que o *Laberinto*– nos últimos anos do reinado de Xoan II, e onde o autor censuraba as “maneras e costumbres” de

---

<sup>240</sup> “Los açores son vnas aues muy fermosas sy las ay en las aues, avnque los de Castilla son muy malos y perversos, espeçial los de galisia que son muy pedorros: aslos de guardar delas castañas y nabos que son ventosos y avn de darles a comer muy pocos menbrillos por que son malos para esta dolencia” (ap. Paz y Meliá 1877: I, 232).

Pedro Enríquez de Castela, considerándoas acordes á “tierra donde vivía, que es Galicia” (1877: 711). Así, se ben non cabe dúbida que foi da man dos cronistas ao servizo do Reis Católicos cando este estereotipo experimente unha intensa radicalización, estes testemuños, entre outros, poñen de manifesto a existencia e xurdimento dunha idea negativa sobre Galiza, as súas xentes e o seu idioma que non só resulta anterior á “doma” do reino, senón ao propio conflito sucesorio entre Xoana de Trastámara e a súa tía Isabel a Católica.

### **3.3. Para unha proposta etiolóxica e periodizadora**

Considerando os estereotipos como esquemas cognitivos formados por atributos que, con independencia do grao de desexabilidade social destes, están suxeitos a cambios ao longo do tempo (cfr. Dovidio & Brigham & Johnson & Gaertner, 1996), resulta pertinente a clasificación dos mesmos a través de períodos cronolóxicos ligados aos diferentes contextos, nomeadamente sociopolíticos, que determinan as relacións entre as sociedades estereotipadas e as estereotipadoras. No caso galego, a análise diacrónica dos principais atributos que conformaron a imaxe estereotípica do pobo galego e da propia Galiza no imaxinario social castelán/español durante a Idade Moderna evidencia a existencia de diversos estadios dentro do que podemos denominar como “estereotipo antigalego”.

#### **3.3.1. A imaxe de Galiza e dos galegos antes do ano 1230**

A diferenza daquelas identidades determinadas pola pertenza a estados ou realidades políticas, a orixe das identidades étnicas e/ou a etnoxénese preséntase como un proceso especialmente difuso e progresivo que aínda hoxe suscita intensos debates no mundo académico, nomeadamente no eido da antropoloxía (*vid.* James 2014: 102-107). Mentres no concerto ibérico a progresiva emerxencia e consolidación de identidades políticas e étnicas resulta especialmente produtiva ao longo da Idade Media –véxase o caso castelán, portugués ou aragonés, entre outros–, outros grupos humanos localizados na Iberia setentrional, xa resultan referidos nas fontes grecolatinas baixo denominacións etnónimas seculares que apenas se afastan dos xentilicios actuais, caso dos *gallaeci*, cuxo territorio, a Gallaecia, xa comeza a aparecer nas fontes a partir de fins do século II a.C en relación á beira norte do río Douro (González Ruibal 2006: II, 451).

Se ben a cultura material apunta á existencia desde a Idade de Ferro dun certo sentido de identidade entre os galaicos (González Ruibal 2006: 452-453), o certo é que non será até o contacto destes co mundo mediterráneo, concretamente a través da pluma de diferentes autores grecolatinos, cando a literatura comece a documentar, vagamente e por primeira vez, un estereotipo étnico sobre os

galaicos (*gallaeci*, *callaeci* ou καλλαικοί), así como unha conceptualización xeográfica do seu territorio: a *Gallaecia*, *Callaecia* ou καλλαικία (Moralejo 2008: 41).

Envoltas en numerosas contradicións<sup>241</sup> e interpretacións, as referencias literarias do mundo clásico –nomeadamente romano– dedicadas aos *gallaeci* apenas permiten reconstruír un estereotipo particular destes pobos, englobados e caracterizados, as máis das veces, baixo o concepto xenérico de “montañeses”, unha denominación utilizada por autores grecolatinos como Estrabón para se referir, indistintamente, á maioría dos grupos étnicos que habitaban a Iberia setentrional por volta do cambio de era (Salinas de Frías 1998: 167).

Porén, conforme avance o proceso de integración destas comunidades nas estruturas de poder romano, a referencias particularizadas sobre os *gallaeci* e a *Gallaecia* no imaxinario romano cobrarán forma, sendo dotadas, paseniñamente, de atributos propios e idiosincráticos dentro do vasto territorio imperial. Por causa das súas extraordinarias explotacións e da súa situación xeográfica, o territorio administrativo da *Gallaecia* aparecerá indefectibelmente ligado a recursos minerais, especialmente auríferos e metalúrxicos, así como á súa condición de *Finis Terrae* (*vid.* Balboa Salgado 1996: 81-93).

Dun punto de vista etnográfico, a imaxe dos *gallaeci* apenas resultou diverxente da caracterización xenérica que Roma estableceu sobre o resto de “montañeses” da Iberia setentrional, e aínda respecto do resto de *barbari*. Se ben existen algúns trazos particulares atribuídos aos *gallaeci* –véxase o suposto carácter ateo destes ou a súa suposta ascendencia helénica (*vid.* Moralejo 2000)–, o retrato estereotípico dos *gallaeci* resulta –malia os matices– por todo homologábel á imaxe do Outro salvaxe ou “incivilizado” que acompañou por igual a outros pobos da Europa setentrional dominados, ou non, por Roma (cfr. Balboa Salgado 1996: 93-115).

A pesar de a ausencia de fontes dificultar a análise estereotípica dos galegos –ou dos *gallaecos* máis propiamente– no imaxinario romano –concretamente hispano-romano–, durante época imperial e aínda na Antigüidade Tardía, con certeza algunhas citas fragmentarias relativas á *Gallaecia* evidencian a existencia dunha imaxe destes pobos, en certo modo, moi distante dos primeiros anos da conquista romana. Así se desprende, non só dos versos panexíricos que Claudio Claudianus dedicaba á *Gallaecia* a finais do século IV,

---

<sup>241</sup> Referímonos á errónea adscripción atea sobre os galaicos, a cal tería funcionado “como procedimientto retórico destinado a enfatizar el extremo salvajista de los galaicos, cuyas creencias y seres divinos se considerarían completamente inasimilables por los de la cultura grecorromana” (Brañas Abad 2007: 389).

concebíndoa como unha terra florida, provista de fermosos ríos<sup>242</sup>, tamén os autores latinos cristiáns achegan impresións que pouco teñen que ver cos textos estrabonianos. Entre elas, sen dúbida salientan as descrições e reflexións de Isidoro de Sevilla, que nas súas *Etymologiae* (ca. 620) destacaba dos *galleci* a súa especial “brancura” de pel, trazo fenotípico que, en opinión do erudito hispano-visigodo, os distinguía fronte ao resto de grupos étnicos peninsulares<sup>243</sup>. A esta singularidade, o erudito cartaxinés aínda atribuiría aos galegos un certo “enxeño natural”, característica sobre a que tamén incidiría Braulio de Zaragoza (ca. 590-651) ao referirse a Galiza como berce de sabedoría<sup>244</sup> en alusión aos numerosos sabios nados nela.

Dentro da escaseza documental que impera na Europa altomedieval, non será até o século IX cando as primeiras descrições estereotípicas sobre os moradores de Galiza emerxan nos textos andalusís con certa asiduidade, subliñando deles ora a súa valentía e tenacidade militar ora o seu carácter inmoral e inculto, impresións suxeitas, as máis das veces, á eventualidade das relacións políticas entre ambos Estados (Carballeira Debasa 2011: 256). Con todo, tal e como foi advertido por numerosos autores, o concepto xeográfico de Galiza (*Yillīqiya/Yillīqa*) –como tamén dos seus habitantes (os *ġalāqiya*)– observábel nos textos islámicos e nomeadamente andalusís, non se encontra exento de complexidade, pois lonxe de se referir á Galiza étnica –a cal comezan a mencionar baixo o termo *Galīsiya* no século XI (Carballeira Debasa 2011: 258)–, o concepto de *Yillīqiya* estendíase *grosso modo* sobre a Galiza altomedieval, isto é a “magna Galiza” que, desde tempos romanos até o século XI, abranguía a totalidade do noroeste ibérico<sup>245</sup>, incluíndo, entre outros grupos étnicos, a vascos ou ástures para alén de galegos *stricto sensu*.

Na Europa cristiá non será até o século XII cando, indirectamente, e após varios séculos, a literatura latina comece a documentar imaxes e estereotipos especificamente dedicados ao pobo galego como tal (González Reboredo 1999: 57). Sen dúbida, un dos testemuños máis relevantes a este respecto se atope no “*Iter pro peregrinis ad Compostellam* ou *Liber peregrinationis ad*

<sup>242</sup> Cfr. “*diuitiis undasse Tagum; Callaecia risit / floribus et roseis formosus Duria ripis / uellere purpureo passim mutauit ouile*” (ap. Roselló i Verger 2004: 42).

<sup>243</sup> “*Galleci a candore dicti, unde et Galli. Reliquis enim Hispaniae populis candidiores existunt. Hi Graecam sibi originem adserunt, unde et naturali ingenio callent. Siquidem, post finem Troiani belli, Teucrum morte Aiadis fratris invisum patri Telamoni, dum non reciperetur in regnum, Cyprum concessisse, ibique urbem nomine antiquae patriae Salaminam condidisse. Inde ad Galleciam profectus et, positus sedibus, ex loco genti nomen dedisse*” (*Etym.* IX, 2, 110-1; ap. Casas Rigall 1999: 233).

<sup>244</sup> “*Prouinciam namque quam incolitis et grecam sibi originem defendit, que magistra est litterarum et ingenii, et ex ea [Gallaecia] ortos fuisse recordamini elegantissimos et doctissimos uiros, ut aliquos dicam, Orosium presbiterum, Turibium episcopum, Idatium et Carterium laudatae senectutis et sancte eruditionis pontificem*” (ap. Morelejo 2007: 56).

<sup>245</sup> Unha extensión territorial imprecisa cuxa fronteira meridional era o Sistema central.

Compostellam”, incluído no *Liber Sancti Iacobi* (ca. 1135-1140), obra comunmente atribuída ao monxe poitevino Aymeric Picaud. É nela onde, tras describir os diferentes Estados e/ou grupos étnicos ao seu paso pola ruta xacobeá, o autor se refira á fama de iracundos e litixiosos (“iracundi et litigiosi valde habentur”) atribuída comunmente aos galegos. Un xuízo, se cadra, baseado en testemuños orais que o eclesiástico galo puido ter ocasión de escoitar ao longo do seu periplo xacobeo en terras peninsulares e que o propio autor completaría finalmente cunha referencia favorábel a respecto do pobo galego, subliñando deste as súas afinidades coa xente gala, a diferenza do resto dos “incultos” pobos ibéricos<sup>246</sup>. Esta proclividade contrasta coa desfavorábel opinión que o autor do *Liber peregrinationis* transmite sobre as poboacións vascófonas (navarras e vascas), así como españolas/castelás<sup>247</sup>, ás que atribúe, nalgúns casos, trazos altamente negativos.

Con singular simpatía describe Picaud a “terra dos galegos” (*terra Gallecianorum*), describindoa como un país que, malia a súa escaseza de concentracións urbanas –así como de pan de trigo e de viño–, destacaba pola súa gran riqueza e fertilidade, así como pola súa abundancia en todo tipo de recursos naturais (*ap. Vielliard 2004: 32*):

Inde terra Gallecianorum, transitis horis Legionis et portibus Montis Yraci et Montis Februarii invenitur; hec est nemorosa fluminibusque pratis et malariis obtimis, fructibusque bonis et fontibus clarissimis apta, urbibus et villi et segetibus rara, pane triticeo et vina stricta, pane siliginensi et sicera larga, peccoribus et iumentis, lacte et melle, piscibusque marinis immanissimis et paucis abilis, auroque et argento et palleis pellibusque silvestribus ceterisque opibus felix, ymmo gacis sarracenicis copiosa<sup>248</sup>.

Coetáneas a esta, aínda que dotadas de menor homoxeneidade, se manifestan, porén, as referencias á xente galega contidas na *Historia Compostellana*, obra igualmente vinculada ao culto xacobeo e redactada desde o propio *scriptorium* arcebispal compostelán entre os anos 1107 e 1149. A pesar de constituír unha crónica de marcado cariz apoloxético a respecto de Xelmírez e o pobo galego, gabado en numerosas ocasións, a *Historia Compostellana* destaca igualmente por ser a primeira obra que censure a pretendida inmoralidade dos

---

<sup>246</sup> “Galleciani vero genti nostre gallice magis, pre ceteris gentibus yspanicis incultis, moribus congrue concordantur, sed iracundi et litigiosi valde habentur” (*ap. Vielliard 2004: 32*).

<sup>247</sup> Seguindo a concepción xeográfica do momento, Picaud fai sinónimo a España con Castela e a Terra de Campos: “Post terram illorum, transitio nemore Oque, versus scilicet Burgas, sequitur tellus Yspanorum, Castella videlicet et campos” (*ap. Vielliard 2004: 32*).

<sup>248</sup> Velaí a tradución proposta por Harguindey Banet: “Despois de ter atravesado a terra de León e os portos do monte Irago e do monte Cebreiro, atópase o país dos galegos. É frondoso, con ríos, prados e pomares excelentes, dotado de boas froitas e de fontes clarísimas mais son raras as cidades e vilas e as terras de labor. Escasean o pan de trigo e o viño, mais abundan o pan de centeo e a sidra, o gando e os animais de carga, o leite e o mel, os peixes mariños grandísimos e mais pequenos, o ouro e a prata, os tecidos e as peles, e conta con outras riquezas, maiormente copiosos tesouros sarracenos” (2013: 26).

galegos, facéndoos homes de fortuna, afagadores, cobizosos, aleivosos e perxuros, sen que esta xeneralización –apostila o autor– deba aplicarse sobre aqueles galegos de ben:

Pues los gallegos tienen por costumbre el chisme y el dejar caer en los oídos de los príncipes unas veces verdades, otras mentiras, y con las frecuentes insinuaciones de éstos empezó a alejarse el obispo de la reina (*ap.* Falque 1994: 251)

Los hombres de Galicia son chaqueteros y seguidores de la fortuna [...] Pero ¿para qué referir las costumbres de la mayoría de los gallegos? Son compañeros de la fortuna, se crecen en la prosperidad, en la adversidad se quiebran, un leve soplo los conduce a cualquier parte, consideran la mayor libertad cambiar de señores y rebelarse contra los suyos; siguen al dinero, no a la justicia y para ellos es pecado que cada uno se contente con lo suyo; están siempre dispuestos a murmurar algo nuevo en los oídos de los poderosos, a criticar y denigrar a sus señores y a sus amigos; el arte de la adulación es bien conocido por ellos, aman el perjuo y la traición. Pero quisiera haber dicho estas cosas sin ofender a los buenos gallegos (*ap.* Falque 1994: 256).

Aparentemente contraditoria por canto pertence a unha obra de vocación propagandística, especialmente afín aos intereses composteláns e galegos, como indica Falque, a descrición non parece emanar dun escritor galego, e nin tan sequera peninsular, identificado pola crítica habitualmente co mestre francés Girardus ou Giraldus, cóngo da igrexa compostelá durante a redación da *Historia Compostellana*. Malia súa identidade gala, a distancia entre a descrición que ofrece Girardus e a do autor do *Liber peregrinationis* indúcenos a concibir a opinión de quen foi cóngo compostelán como unha valoración persoal, máis ligada ás afinidades políticas do que a un ánimo propiamente antropolóxico. Así o considera Falque (1994: 251), para quen as alusións de Girardus non deixan de ser parciais e dedicadas só a algúns galegos –a xulgar pola acoutación posterior referida aos galegos de ben.

Desde este punto de vista, as causas desta dicotomía entre “bos” e “malos” galegos poderían inferirse do propio carácter propagandístico da *Historia Compostellana*, obra promovida por Diego Xelmírez (ca. 1069-ca. 1140) para enxalzar non só a súa figura histórica senón, moi especialmente, a sé compostelá e aínda o propio reino de Galiza. Atendendo á índole netamente apoloxética da *Historia*, non resulta difícil identificar a estes “malos galegos” con aqueles aristócratas opostos á hexemonía da mitra compostelá en Galiza e adversarios políticos, por tanto, de quen foi o primeiro arcebispo compostelán<sup>249</sup>. Un retrato escarnecedor do que fican absoltos, convenientemente, os aliados galegos de

---

<sup>249</sup> Similares diatribas son dirixidas, con anterioridade, contra Ares Peres e Fernando Sanches, inimigos do arcebispo Xelmírez, e ao seu aliado, o conde Pedro Froilaz, recordando que eles “dejaban caer en los oídos de la reina [Urraca] todo el mal que podían sobre los gallegos” (*ap.* Falque 1994: 206).

Xelmírez<sup>250</sup>, cualificados como fieis cabaleiros, valentes no combate así como amantes da xustiza e do seu rei:

Tandem regina prudenti accepto consilio legatos ad Gallaecianos mittit, orans et supplicans illis ut se a faucibus hiantium, a manibus Aragonensium quantocius veniant ereptum; in his enim multum confidebat, qui filium eius educaverant, et eum tota mentis affectione diligebant: hos et bello strenuos, et sibi filioque suo semper fore fideles nequitquam ambigebat<sup>251</sup> (Falque Rey 1988: I, 147)

Fosen estas ou outras as razóns que envolven as diatribas circunstanciais de Girardus contra os galegos –ou certos galegos–, tanto a orixe gala do autor como as apostilas deste e as súas descrições en sentido contrario desaconsellan a súa consideración como parte da literatura antigalega visíbel, séculos máis tarde, no centro-sur peninsular. No entanto, con maior claridade se evidencian na *Historia Compostellana* as tensións político-bélicas entre os diferentes Estados ibéricos, ben patentes no deostado retrato dos cabaleiros casteláns, considerados efeminados, covardes e epicúreos:

Verum enimvero mortuo rege A. qui probitatis Castellorum lampas et clypeus existebat, illis omnia in deterius conversa sunt: Castellani desidia et ignaviae dediti sunt, luxus et cupiditas eorum audaciam detrivit, et pristina animositas ingruente formidolositate latuit, et quanto magis rei necessitas eos ad belli strepitum invitabat, tanto magis bello abesse et remotius latere cupiebant: nec sua defendere, nec aliena militanter acquirere studebant; etenim quanquam maior turba militum in Castella haberetur, et Aragonenses a Castella, nisi eis deesset animus, facile expellere valerent, nequaquam tamen antiqua animositas in eis pullulabat: quapropter Aragonenses et quidam transpireneorum militum qui auxilio regis intererant, Castellanis impropria atque ludibria inferentes, eos femineos milites vocabant, et eos amplius nec castra tueri, nec bellorum tumultu incitari censebant, cum mille quingentis cederent, et centum super ducentis triumpharent<sup>252</sup> (Falque Rey

---

<sup>250</sup> “Este y otros comentarios semejantes acerca de los gallegos han sido aducidos habitualmente para probar la autoría de Giraldo, francés de origen. No obstante, hay que señalar que contrasta esta opinión con lo dicho sobre los gallegos, por ejemplo, en el capítulo 83 en donde se les opone a los cobardes castellanos. La diferencia radica en si los gallegos –o algunos gallegos– están en ese momento o no a favor de Gelmírez” (Falque 1994: 251)

<sup>251</sup> “Finalmente la reina, después de recibir un sabio consejo, envió legados a los gallegos pidiéndoles que vinieran lo antes posible a arrebatarse de las fauces abiertas, de las manos de los aragoneses, pues en éstos tenía plena confianza, porque habían educado a su hijo y le querían con todo el afecto de su alma, y no dudaba de que éstos eran valientes en la guerra y que a ella y a su hijo le serían siempre fieles” (ap. Falque Rey 1994: 202).

<sup>252</sup> “Pero, muerto el rey Alfonso, que era modelo de honradez y escudo de los castellanos, todo en aquellos cambió a peor: los castellanos se entregaron a la desidia y a la pereza, el lujo y la codicia destruyó su valentía y el anterior valor quedó oculto por el miedo que se iba apoderando de ellos y cuanto más los invitaba la necesidad al estrépito de la guerra, tanto más deseaban alejarse del combate y esconderse lo más lejos posible, no se afanaban ni en defender lo suyo, ni en conseguir luchando lo ajeno. Pues, aunque había un mayor número de soldados en Castilla y podían fácilmente expulsar a los aragoneses de allí, si no les faltaba el arrojo, sin embargo, en modo alguno latía en ellos el antiguo valor. Por lo cual los aragoneses y algunos caballeros de más allá de los Pirineos, que estaban al servicio del rey, lazándoles improprios y burlándose de los castellanos, les llamaban soldados afeminados y pensaban que ellos no defendían sus castillos ni



1988: I, 146).

Pola súa banda, a descrición dos aragoneses resulta igualmente desvirtuada na *Historia Compostellana*, principalmente debido á ameaza bélica e política que a monarquía aragonesa representaba para os poderes galegos tras o casamento de Afonso o Batallador coa raíña Urraca (1109). Unha aversión doadamente perceptíbel ao longo de toda a crónica arcebispal e especialmente patente na criminalizada descrición que esta dedica ao exército do rei navarro-aragonés:

Inter haec hostis impius Arragonensis innumerabilem exercitum latenter congregaverat. Convenerunt namque Naiareni, et Burgensis, Palentini, Carrionenses, Cemorani, Legionenses, et qui de S. Facundo unanimiter exierant, quorum equidem corda diabolica persuasio ita stimulaverat ut eum qui sine lege fidei Christianae atque iustitia aetatem suam agere decreverat, prona voluntate sequerentur, eiusque iussionibus libenter obedirent. Has, inquam, omnes, aliamque turbam secum habebant, qui ob graves facinorum infamias homicidae, malefici, fornicatores, adulteri, latrones, scelerosi, raptores, sacrilegi, incantatores, arioli, fures odiosi, apostalae exsecrati, propria turpiter loca dimiserant, et ei tanquam omnium principi reorum inhaeserant<sup>253</sup> (Falque Rey 1988: I, 124-125).

Redactada desde a capital galega, a *Historia Compostellana* destacará para alén do retrato desfavorábel dos inimigos de Compostela –entendidos nela, en sentido amplo, como adversarios da propia Galiza–, tamén pola explícita parcialidade (Falque 1994: 211) e patriotismo da obra, evidenciada mediante o enxalzamento dos galegos como valorosos e xustos perante o descrédito e a humillación que rodea á descrición dos aragoneses e dos casteláns, presentados como antítese moral dos primeiros:

Papae! strenui milites Castellae, hostes fines suos invadere vident, quanquam aliorum munimine fulti, eis ire obviam formidabant. At ubi Gallaecianis relatum est, subito arma capiunt, et praedicto hosti ire obviam stimulant, audacia ruunt, Athaporcam perveniunt, et facto crepusculo membra quieti dederunt, in crastinum ad bellum egressuri, et in adventum hostis impetum facturi. O quam dispar causa hos et illos ad bella ciebat! Gallaecianos leges, iura, pax, iustitia ad arma vocabant; Aragonenses horum

---

se excitaban por el tumulto de los combates, pues cedían mil ante quinientos y triunfaban cien sobre doscientos” (ap. Falque Rey 1994: 201).

<sup>253</sup> “Entretanto, el enemigo e impío aragonés había reunido a escondidas un innumerable ejército. Se congregaron los de Nájera y los de Burgos, los de Palencia, los de Carrión, los de Zamora, los de León y lo que habían salido de común acuerdo de Sahagún, cuyos corazones de tal manera había estimulado la perversión diabólica que seguían con favorable voluntad a aquél, que había decidido pasar su vida sin la ley de la fe cristiana y sin justicia, y de buen grado obedecían sus órdenes. Toda esta, como digo, y otra copiosa turba de réprobos llevaba consigo, los cuales, homicidas, malhechores, fornicadores, adúlteros, bandoleros, criminales salteadores, sacrílegos hechiceros, adivinos, odiosos ladrones, apóstatas malditos, por las graves infamias de sus crímenes habían abandonado sus tierras vergonzosamente y a él se habían unido como príncipe de todos los criminales” (ap. Falque Rey 1994: 181-182).

contraria in omne nefas praecipitabant<sup>254</sup> (Falque Rey 1988: I, 157).

Transactis XV praefinitis diebus, Aragonenses reginae castelli deditionem faciunt. O quantam, quamque praeclaram militiae laudem Gallaecianis dies illa contulit, in qua belliger Aragonensis illis cessit! sed multo praeclarius multoque iucundius fuit, cum strenua Gallaeciae virtus Castellam eiusque milites ab impetu hostium protexit, et Aragonensis castelli deditionem facere coegit. Proh pudor! Castellani aliorum viribus egent, et Gallaecianorum audacia proteguntur. Formidolosis militibus quid fiet, cum Gallaeciae exercitus, clypeus et murus eorum, discesserit?<sup>255</sup> (I, 163)

Con certeza, esta exaltación endogrupal como a fonda denigración do Outro –neste caso aragoneses e casteláns– presente na *Historia Compostellana* non constitúe, de xeito algún, un caso illado dentro da literatura latina ibero-occidental do século XII, centuria marcada pola gran conflictividade entre os diversos Estados ibéricos, senón que esta comportaría apenas unha mostra máis da parcialidade contida neste tipo de obras de forte influxo político. Nesa liña de fobias e filias aínda podemos situar ao autor da *Historia Legionensis* (ca. 1110-1120) –tradicionalmente denominada *Historia Silense*–, obra que tiña por finalidade o louvor á cidade de León como sede rexia, sen esquecer a súa aversión polo Islam e mais unha certa galofobia (Barton & Fletcher 2000: 20-21).

Dentro aínda do contexto leonés, resulta igualmente salientábel a *Chronica Adefhonsi Imperatoris* –así como no seu epítome, o *Præfatio de Almaria*– redactados ambos os dous a mediados do século XII (1147-ca. 1153). Escrita ou non, por Arnaldo, bispo de Astorga, a crónica transparence escasas simpatías por Castela. Dunha banda, os nobres casteláns son considerados rebeldes ao poder da monarquía galega<sup>256</sup>, ou galaico-leonesa<sup>257</sup>, encarnada no rei Afonso VII, quen os tería “domado” non sen certa humillación, mentres que

---

<sup>254</sup> Eis a tradución proposta por Falque Rey: “¡Dios mío! Los valientes caballeros de Castilla ven que los enemigos atacan sus tierras y, aun apoyados en la protección de otros, temen hacerles frente. Pero cuando se les anunció a los gallegos, rápidamente tomaron las armas y, estimulados por la audacia, corrieron a hacer frente al enemigo. Llegaron a Atapuerca y a la hora del crepúsculo entregaron sus miembros al descanso para al día siguiente emprender la batalla y atacar cuando llegara el enemigo. ¡Oh, cuán dispar causa llamaba a éstos y aquéllos al combate! Las leyes, el derecho, la paz, la justicia llamaban a las armas a los gallegos, todo lo contrario precipitaba a los aragoneses a toda clase de crímenes” (1994: 211).

<sup>255</sup> “Pero mucho más preclaro y más alegre fue cuando la valerosa fuerza de Galicia protegió a Castilla y a sus caballeros del ataque de los enemigos y obligó a entregar el castillo del aragonés. ¡Oh, vergüenza! Los castellanos necesitan de fuerzas ajenas y son protegidos por la audacia de los gallegos. ¿Qué será de esos miedosos caballeros cuando el ejército de Galicia, su escudo y protección, se haya marchado?” (ap. Falque Rey 1994: 216).

<sup>256</sup> Lémbrese o feito de Afonso VII, ter nacido en Galiza o 1 de marzo de 1105 e ser coroado rei de Galiza o 17 de setembro do ano 1111.

<sup>257</sup> Baixo esta denominación referímonos á monarquía da Galiza altomedieval (véxase Aguirre Cano 2018: 208).

por outra parte, a lingua castelá era, ademais considerada, pexorativamente, como “afeminada<sup>258</sup>” (Pérez González 2013) ou estridente (Wright 1982: 299):

Illorum lingua resonat quasi tympanotriba.  
sunt nimis elati, sunt diuitiis dilatati.  
Castelle uires per secla fuere rebelles.  
inclyta Castella sitiens seuissima bella  
uix cuiquam regum uoluit submittere collum.  
indomite uixit celi lux quandiu luxit.  
hanc cunctis horis domuit sors imperatoris.  
solus Castellam domitauit sicut asellam,  
ponens indomito legis noua federa collo<sup>259</sup> (ap. Gil 1974: 55).

Se a *Chronica Compostellana* destacou polo seu patriotismo –compostelán e galego– e as crónicas *Adephonsi Imperatoris* e a *Legionensis* pola exaltación da cidade de León desde prismas particulares, os textos casteláns como o da *Chronica Naiarensis* (ca. 1173-ca. 1194) e a *Historia Roderici* (ca. 1188-ca. 1190) tamén sobresaíron pola exaltación dun relato propio, en detrimento doutras realidades étnicas e políticas. Así se observa en numerosas pasaxes onde, ademais de xustificar e glorificar a independencia de Castela fronte a pretendida tiranía dos monarcas galaico-leoneses, tamén se desenvolve un neogoticismo netamente castelán que identificaba Castela coa antiga Hispania a fin de validar as aspiracións expansionistas da monarquía castelá sobre o resto de Estados peninsulares. Un proxecto historiográfico de marcado carácter propagandístico e dilatada proxenie que, entre outras, terá continuación após varias décadas, coa redacción da *Chronica latina regum Castellae* e *Historia de rebus Hispaniae* (1243), entre outras.

A pesar de que, como sinala Caramés Martínez<sup>260</sup>, ningunha destas obras permite colixir a existencia dun estereotipo negativo atribuído ao pobo galego na

<sup>258</sup> Nótese a coincidencia desta presunta atribución presente tamén na *Historia Compostellana* ao se referir aos habitantes de Castela.

<sup>259</sup> “Su lengua suena como trompeta con tambor. Son muy orgullosos. Son ricos en demasía. Los varones de Castilla siempre fueron rebeldes. Castilla la ínclita, levantando cruelísimas guerras, apenas quiso doblegar su cuello a rey alguno vivió en rebeldía mientras brilló su estrella en el horizonte. La sagacidad del emperador la domeñó en todo momento. Sólo él domó a Castilla como a una pollina, poniendo sobre su cuello indómito el nuevo yugo de la ley” (ap. Salvador Martínez 2017: 16).

<sup>260</sup> “Antes do século XIII non existen, sen embargo, pasaxes importantes referentes ó tema galego que nos ocupa. E a partir deste século cando a época medieval empeza adquirir importancia para nós, sobre todo polas que aparecen nalgunhas obras de carácter histórico como a *Historia Compostelana* (s. XII), o *Liber Sancti Jacobi* (s. XII), a *Crónica de Alfonso VII* e o *Poema de Almería* (mediados do século XII), a *Crónica general* (s. XIII) e nos autores Abulfeda (s. XIV) e Juan de Mena (s.XV). Estas obras, agás a última en castelán, as demais escritas en latín e en árabe, representan unha alta porcentaxe dentro da, en números absolutos, reducida pero importante produción literataria e podería darnos pé para supoñer nesta época o inicio da postura antigalega manifestada nos séculos posteriores. Tomando, ademais, en conta a destacada importancia que, en xeral, tivo a literatura da Idade Media ata ben entrado o século XVII, podería supoñerse nelas unha das causas da orixe da postura antigalega do século XVI en adiante. Sen embargo, non parece que fora ese o caso” (Caramés Martínez 1993: 41).

sociedade castelá ou centro-sur peninsular de entón, con certeza a rivalidade eclesiástica, recórdese a pugna pola primacía peninsular entre Compostela e Toledo, como a política, coa guerra<sup>261</sup> intermitente entre os reis casteláns e os galaico-leoneses<sup>262</sup>, debeu exercer non pouca influencia na percepcións mutuas duns e doutros ao longo das últimas décadas do século XII e primeiras do XIII. É tras esta forte rivalidade política onde, se cadra, adquira sentido a expresa alusión a Galiza contida no *Libro de Alexandre* (ca. 1220-1230), versión castelá do *Alexandreis* do Gautier de Châtillon (s. XII), ao se referir ao galego como un territorio que “sobjudgar” xunto outras importantes cidades vinculadas ao mundo andalusí, tales como Sevilla e Toledo (*ap.* Cañas Murillo 2014: 226):

Desent assí me dexe	a Espanna passar,
Sevilla e Toledo,	Galizia sobjudgar,
Francia e Alemaña,	sí com passar la mar,
como, si Dios quisiere,	yo te cuido vengar.

### 3.3.2. Período preformativo (1230-1369)

Se a emerxencia de novas entidades políticas ao longo do século XII –caso da independencia portuguesa ou da consolidación da propia Castela– irá paralela á xénese ou conformación de novas identidades e estereotipos, ligados a maior parte das veces ás singulares relacións entre comunidades humanas, sen dúbida o ano 1230 conforma un punto de inflexión no centro-occidente ibérico, por canto sinala a incipiente hexemonía do mundo castelán.

A morte de Afonso VIII<sup>263</sup> último *rex Legionis et Gallecie*, en setembro dese ano, xunto coa ausencia dun herdeiro varón no reino acabaría por desencadear un conflito sucesorio de especial transcendencia no concerto ibérico entre as herdeiras legais, Aldonza e Sancha, fillas deste monarca coa infanta Tareixa de Portugal (1176-1250), e mais o entón rei de Castela e fillo primoxénito do segundo matrimonio de Afonso VIII con Berenguela de Castela, o futuro Fernando III de Castela. Estas diferentes relacións de parentesco así como as preferencias entre os aspirantes ao trono deron forma a un escenario de división interna no seo do Estado galaico-leonés: dunha banda os partidarios de Sancha e Aldonza, defensores do mantemento dunha monarquía soberana en Galiza-León e aglutinados arredor da mitra compostelá; por outra, a dos afíns á opción castelá

---

<sup>261</sup> No primeiro, cómpre destacar o conflito con Castela, o que levará a Fernando II a ocupar temporalmente algunhas cidades e/ou prazas castelás como Alcántara, Segovia ou Toledo (9 de agosto de 1162), reiniciándose as hostilidades en 1178 até que en 1183 (o 1 de xuño) se fixe unha fronteira estábel entre ambas monarquías. Durante o segundo, as hostilidades entre ambos estados, Galiza-León e Castela-Toledo, emerxen desde a delicada sucesión ao trono de Afonso VIII, paz en 1206, ratificada en 1209 (cfr. Rivero 1982: 158-161).

<sup>262</sup> Fernando II (1157-1188) e Afonso VIII (1188-1230).

<sup>263</sup> Referímonos ao que a tradición castelanista, como aínda da historiografía española contemporánea, dan en denominar Afonso IX.

representada por Fernando III e Berenguela, maioritariamente localizados na meseta e onde militaban, entre outros, os prelados das mitras de León, Oviedo, Salamanca, Ciudad Rodrigo, Lugo, Coria e Mondoñedo (Ansón 1998: 135).

Precisamente, será a adhesión de gran parte da nobreza e vilas leonesas (Martínez Sopena 2010: 128) a que permita a Fernando III facerse co poder na cidade de León –coroándose rei o 7 de novembro de 1230–, mais tamén coa episcopal Astorga en novembro do mesmo ano, impoñéndose sobre os partidarios de Sancha e Aldonza, á vez que estas se vían forzadas a renunciar aos seus dereitos sucesorios na figura do rei castelán mediante a coñecida tradicionalmente como a “Concordia de Benavente”, asinada o 11 de decembro do mesmo ano. Controlada a sede rexia, así como a totalidade da meseta leonesa desde finais do ano 1230, a autoridade castelá non logrou, con todo, ser aceptada amplamente alén da Cordilleira Cantábrica e os Montes de León, Asturias e a propia Galiza. Nesta última, a oposición de prelados como Lourenzo de Ourense, Estevo de Tui, e moi especialmente do arcebispo Bernardo II de Compostela, entón máxima dignidade eclesiástica de Galiza e León, permiten supor, en opinión de Rodríguez López (1994: 119), “la hostilidad de la clase señorial del antiguo reino de Galicia a la opción castellana”. Este feito impedirá a Fernando III obter o control efectivo do territorio galego até o ano 1232, tal e como afirma Martínez Sopena (2010: 129):

Pero el rey [Fernando III de Castela] no fue a Galicia hasta comienzos de 1232 y tuvo que emplearse a fondo en una campaña de pacificación que alternó pesquisas, castigos y confirmaciones de privilegios. Aparentemente, recorrió la región haciendo etapa en las ciudades y villas del territorio. Luego, en mayo, pasó a Asturias, donde desarrolló una política semejante. En el verano de 1232 regresó a Castilla.

Talvez unha das consecuencias inmediatas máis relevantes desta nova etapa marcada polo colapso –case definitivo<sup>264</sup>– do Estado galaico-leonés e o apoxeo castelán<sup>265</sup>, sexa a consolidación e oficialización *de facto* dun programa ideolóxico e historiográfico dirixido a lexitimar a nova *auctoritas regia* a través dun neogoticismo político netamente castelán que dera os seus primeiros pasos anos antes, da man da *Chronica Naiarensis* (ca. 1173-ca. 1194). Un proxecto promovido desde a órbita rexia que, para alén de enxalzar a propia monarquía, presentaba a propia Castela –e a sé toledana– como xenuínas restauradoras da Hispania visigoda, construíndo así, unha memoria histórica proclive aos intereses casteláns.

<sup>264</sup> Cómpre lembrar que, como sinalou López Carreira, aínda a finais do século XIII, o Estado galaico-leonés reaparecerá durante o fugaz reinado de Xoán I, quen ostentará o título de rei de Galiza, León e Sevilla (2005: 400-403).

<sup>265</sup> Posteriormente acrecentado este coas diferentes conquistas en Al-Ándalus: Córdoba (1236), Sevilla (1248), e Xaén (1246), no período fernandino.

Coetánea a este momento, se ben que iniciada anos antes da anexión da coroa galaico-leonesa, a *Chronica latina regum Castellae* (ca. 1223-ca. 1237) atribuída ao bispo Juan de Osma, home pertencente ao círculo rexio de Fernando III, constitúe una das primeiras mostras dun castelanismo político en vías de desenvolvemento. Nela non só se pretende enaltecer a memoria dos monarcas casteláns precedentes, como Afonso “o das Navas” (1155-1214), Henrique I (1214-1217) e mesmo os seus coetáneos, Berenguela e Fernando III, senón que a propia Castela é obxecto de louvor a través de verdadeiros mitos “nacionais” como o de Fernán González, os xuíces de Castela ou Mío Cid, servíndose “de un lenguaje político propio en la construcción de un poder regio legítimo” (A. Rodríguez 2003: 138). Para alén da apoloxía, a *Chronica latina* tamén pasa por revelar certa animosidade contra os que foran rivais políticos de Castela (Ayala Martínez 2014: 254). Se ben esta non inclúe unha descrición negativa de Galiza ou os galegos, si resulta observábel na *Chronica latina* unha vontade de desacreditar os soberanos galaico-leoneses, como Fernando II e o seu fillo Afonso VIII, figuras malparadas na obra de Juan de Osma e aos que este presenta como monarcas inconstantes e pusilánimes (A. Rodríguez 2003: 136). Baixo a mesma negatividade Juan de Osma tamén describirá outras figuras históricas cuxa posición política era interpretada como prexudicial para Castela, tal como é o caso do magnate galego Fernán Peres de Trava (ca. 1090-1155), a quen Juan de Osma culpaba da división do *imperium* de Afonso VII entre os seus dous fillos, pechando as portas a que Toledo se erixise como incontestábel sede rexia (Charlo Brea 1999: 33).

Con todo, moito máis influente que a *Chronica latina* será, sen dúbida, o *Chronicon mundi* (ca. 1238), todo un fito historiográfico do período fernandino que o intelectual e cóengo leonés Lucas “o Tudense” redactaría a instancias da raíña Berenguela de Castela. Malia que nela destaca o enxalzamento da cidade de León<sup>266</sup>, onde el mesmo fora cóengo, a diferenza de crónicas anteriores, tales como *Chronica Adephonsi Imperatoris* (1147-ca. 1153) e a *Historia Legionensis*, o discurso do *Chronicon mundi* resulta máis leonesista que propiamente anticastelán, sendo “sobre todo un defensor de una monarquía fuerte y religiosa” en palabras de Fernández-Ordóñez (2002: 111).

Ao igual que acontece na obra de Juan de Osma, malia non se atopar exento de prexuízos estereotípicos, entre os que destaca un forte antisemitismo, o *Chronicon mundi* tampouco reflicte unha ningunha aversión contra os galegos,

---

<sup>266</sup> A este respecto, Falque lembra como “Don Lucas, aunque años más tarde llegará a ser obispo de Tuy, escribe su *Chronicon mundi* desde León, defendiendo siempre los intereses de León, como ya ha sido puesto de manifiesto por distintos investigadores, y parece interesarse lo estrictamente necesario por lo que ocurre en Galicia” (2013: 470).

aos que gaba pola súa defensa e auxilio da cidade de León<sup>267</sup> en tempos da monarquía sueva, non sen referir –erroneamente<sup>268</sup>– a esta, como cabeza do reino dos suevos<sup>269</sup>. Porén, é á hora de se referir á expansión islámica por chan peninsular cando o “Tudense” revele certos prexuízos e un sutil xuízo de valor sobre o territorio alleo á meseta, referíndose a Galiza e Asturias como terras montañosas e dunha calidade inferior á das chairas da meseta, onde se atopaban, entre outras, a propia urbe leonesa enxalzada polo autor (*ap.* Falque Rey 2003: 222):

Tamen residui Goti in arduis montium Pireneorum, Asturiarum et Gallecie se recludentes, qualitercumque euaserunt, Sarracenis queque plana et meliora gladio uindice obtinentibus, et in ecclesiis quibus laudabatur nomen Christi, Machometi nomen prophanum uoce publica proclamantes<sup>270</sup>.

Mais, para alén de lle conferir unha calidade inferior a respecto das terras da meseta, serán outras pasaxes do *Chronicon* as que nos acheguen á concepción de Galiza como un territorio periférico, afastado do poder rexio e, xa que logo, proclive á desobediencia fronte a este. Referímonos, dunha banda, á mención que o “Tudense” dedica a Galiza, identificándoa como a “Yspanie ultimam prouinciam” (*ap.* Falque 2003: 105), e, por outra, ao episodio –exemplarizante– que narra a volta de Afonso VII a terras galegas, co obxecto de axustizar a un nobre insurrecto:

Quam sedulus fuerit in iusticia facienda et superborum edacitate et contumacia extirpanda, ex hoc potest aduerti, quod cum quidam nobilis in Gallecie partibus nomine Fernandus cuidam rustico hereditatem suam auferens ei iniuriam intulisset, ipse Toletum ad imperatorem properans de dicto milite querimoniam fecit. Imperator autem statim per ipsum rusticum suis litteris precepit ei, ut uisis litteris statim rustico iusticiam exhiberet, mandans maiorino terre, ut cum rustico ueniret ad militem et uideret, qualiter ei iusticiam exhibebat, et hoc sibi rescriberet. Miles uero, qui erat nobilis et potens, ut rusticum uidit cum litteris imperatoris, succensus ira cepit rustico mortis inferre minas, nolens illi satisfacere. Reuersus est autem rusticus ad imperatorem Toletum ferens testimoniales litteras maiorini, quod noluerit illi miles iusticiam exhibere. Imperator ut hec audiuit, uocatis secretariis suis, precepit eis, ut ipsum dicerent egrotare et nullum permetterent intrare cubiculum eius. Precepit etiam sibi et duobus militibus tantum secrete parari equos, et diebus ac noctibus nullo alio sciente ad

<sup>267</sup> Cfr. “fame sibi subiugauerunt, multis Gallecorum in defensione ipsius urbis uiriliter obsistentibus hostili gladio trucidatis” (*ap.* Falque Rey 2003: 222).

<sup>268</sup> Deliberadamente, ou non, o Tudense esquece que Braga, e non León, fora a capital da monarquía sueva da Gallaecia.

<sup>269</sup> Cfr. “Legionensem uero ciuitatem, condam caput regni Sueuorum” (*ap.* Falque Rey 2003: 222).

<sup>270</sup> Eis o texto de Lucas “o Tudense” transcrito por Julio Puyol: “Mas los godos que quedaron, en las alturas de los montes Pirineos de Asturias y de Galizia, como quier que pudieron escapar, se recogieron. Tenían los moros los mejores lugares, ganados por cuchillo vengante, y en las yglesias que se loaua el nombre de Ihesu Christo, el nonbre non santo de Mahomad con voz pública llamauan” (1926: 270-271).

Galleciam properauit. At ubi uentum est ad locum, ubi prefatus miles erat, uocauit imperator secrete maiorinum terre et diligenter ab eo et ab aliis super facto militis et rustici perquisita ueritate, fecit uocari plures et stans ad ostium militis, misit ad eum dicens: 'Egredere, quia uocat te imperator'. Quod miles ut audiuit, nimio timore perterritus, intelligens quod futurum erat, fugere parauit, sed preuentus a ministris imperatoris captus est et eo iubente in ostio domus sue suspensus. Tunc imperator manifestauit se in Gallecia et totam patriam ipsam pacificauit. Tantus inuasit terror omnes magnates tocius imperii ex hoc facto, uidentes zelum et animositatem imperatoris in iusticia facienda, ut nullus esset, qui minimo uel magno inferret iniuriam, quin statim ei satisfacere festinaret (*ap. Falque Rey 2003: 313*).

A diferenza da escasa difusión acadada pola *Chronica latina regum Castellae*, un dos aspectos máis relevantes do *Chronicon mundi* sería a súa gran repercusión na posterior cronística castelá, converténdose nunha das bases literarias fundamentais que, cara ao ano 1243, estimulen a Rodrigo Ximénez de Rada, entón arcebispo de Toledo e un dos personaxes máis influentes da política castelá da altura, a redactar a súa obra máis afamada, *Historia de rebus Hispaniae* (1243). Dedicada ao rei castelán Fernando III, a redacción desta obra non só respondeu á decidida apoloxía duns pretendidos dereitos históricos de Toledo que emanarían da desaparecida monarquía visigoda mais tamén dos desexos do arcebispo toledano por dotar a Castela e a súa monarquía dunha entidade histórica tal que as aspiracións políticas resultasen incontestábeis (*Azcárate et al. 2006: 365*):

Si en origen su destino había sido proveer la identidad histórica diferenciada de León que Castilla necesitaba, ahora era preciso utilizarlas para construir un discurso histórico común, pero en el que la parte castellana pudiese equilibrar la poderosa tradición cronística asturleonés y, en último término, avalar un presente dominado por Castilla. Así se explica que la magna crónica de Lucas de Tuy, demasiado escorada hacia el lado leonés, fuera inmediatamente sustituida por la no menos monumental de Rodrigo Jiménez de Rada. *De rebus Hispaniae* utiliza una cantidad importante de temas procedentes de la tradición épico-histórica de Castilla para construir un discurso en el que el pasado castellano brilla con luz propia, frecuentemente sin escatimar expresiones cargadas de agresividad hacia León [e Galiza].

Deste xeito, Ximénez de Rada pode considerarse o principal promotor dun neogoticismo castelán que pretendía presentar a Castela e a súa cabeza eclesiástica: Toledo, como a única monarquía lexítimada para crear –e rexir– unha unidade política peninsular (Hispania). Baixo este discurso non só se xustificaba o imperialismo castelán, tamén, e principalmente, se sentaban as bases para que Toledo conseguise a primacía eclesiástica sobre o resto de mitras ibéricas, nomeadamente sobre as súas competidoras directas: Compostela, Braga e Tarragona.



A pesar de Ximénez de Rada non reflectir explicitamente unha posición antigalega, as lagoas históricas do relato por el proxectado si evidencian certa intencionalidade política ligada a Galiza. Estas omisións adquiren especial relevancia á hora de evitar calquera cuestionamento relativo ao controvertido acceso de Fernando III á coroa galaico-leonesa, chegando a seren silenciados na *Historia de rebus Hispaniae* os levantamentos contra o rei castelán en amplas zonas de Galiza e Asturias (1230-1232) –acontecementos que, porén, si son mencionados na *Chronica Latina Regum Castellae* como no *Chronicon Mundi*. Talvez fose precisamente esta preocupación polo relato e a memoria histórica arredor do acceso ao trono galaico-leonés o que explique a omisión e/ou suplantación das figuras de Sancha e Aldonza na posterior *Crónica de Castilla*, composta durante o reinado de Fernando IV de Castela (1295-1312), pola preferencia do infante Afonso, irmán de Fernando III (ap. Rochwert-Zuili 2010):

Cuenta la estoria que en el octauo año que rregnó el rey don Fernando, sacó su hueste e fue para la frontera, e çercó a Jahén, que él avía grant sabor de tomar, e pússole sus yngenios en derredor, que tirauan munchas piedras. E estando allý teniendo çercada a Jahén, llególe mandado cómmo su padre era finado, el rey de León don Alfonso, e enbióle dezir su madre que veniese e non feziessse ende ál, e que fuesse contra el reyno de León, ca los gallegos querían alçar rrey a su hermano, el infante don Alfonso —e por verdat assý era, mas él non lo quiso ser. E tovo por bien de fazer lo que su madre enbiaua mandar.

Para alén desta omisión, o tratamento dos casteláns en *Historia de rebus Hispaniae* resulta distante da descrición que o autor ofrece de galegos e leoneses –antigos rivais políticos. Así, mentres os primeiros son descritos entre louvores e baixo termos socialmente desexábeis, pois lembraba o toledano sobre os casteláns que estes “siempre destacaron por su tenacidad y buen propósito” (1989: 242), a imaxe dos galegos e leoneses presentada Ximénez de Rada era a de “gentes [que] solían pavonearse y ridiculizar a los demás en los momentos de triunfo y lanzar graves amenazas en los de derrota” (1989: 238). Un imperialismo castelanista<sup>271</sup> que irá intensificándose conforme se consolide a hexemonía castelá desde o Cantábrico até a propia Sevilla, sendo vehiculado, entre outros, no célebre o *Poema de Fernán González* (ca. 1250) (ap. Martínez 1991: 83-84):

<sup>271</sup> A teor da relación entre as conquistas da monarquía castelá e o xurdimento dunha produción literaria castelansita, Fuentes subliña como: “la defensa del imperialismo que realiza el *Poema de Fernán González* depende íntimamente de su contexto de producción. La mayoría de los críticos concuerda en que la obra fue compuesta por alguien vinculado al monasterio de San Pedro de Arlanza (por ello a menudo denominado “el Arlantino”) alrededor de 1250, o sea, durante años marcados en Castilla por la muerte de Fernando III y la entronización de su hijo Alfonso X en 1252. En este sentido, los aspectos más propagandísticos del *Poema de Fernán González* se pueden interpretar simultáneamente como una celebración de las grandes conquistas territoriales de Fernando y como un deseo programático para el incipiente reinado de Alfonso” (2017: 440).

Pero de toda Spaña Castiella es mejor,  
por que fue de los otros el comienzo mayor,  
guardando e temiendo sienpre a su señor,  
quiso acreçentar la assi el Criador.  
Aun Castiella Vieja, al mi entendimiento,  
mejor es que lo al, por que fue el çimiento,  
ca conquirieron mucho, maguer poco conviento:  
bien lo podedes ver en el acabamiento.

Emanados, pois, desde a *curia regia* e directamente desde a chancelaría castelá, intelectuais ao servizo de Castela como Juan de Osma, Lucas “Tudense” ou Rodrigo Ximénez de Rada protagonizan unha revolución literaria baixo a que subxace a institucionalización do castelanismo político<sup>272</sup>. Será este, o principal sustento ideolóxico dunha ansiada hexemonía política castelá, de clara vocación expansionista sobre o resto de Estados ibéricos, que finalmente acabará exercendo o seu dominio sobre numerosos territorios etnicamente non-casteláns, tales como Galiza, Asturias, León, as andalusís Sevilla, Córdoba e Xaén, así como parte das terras vascófonas.

A este respecto, non será a *Chronica latina regum Castellae* de Juan de Osma senón a *Historia de rebus Hispaniae* a obra que, xunto co *Chronicon mundi* do Tudense, soporte con maior relevancia esta ideoloxía e sirva de base para a coñecida como *Estoria de Espanna* ou a *Primera crónica general de Espanna* (1270-1284), o gran proxecto historiográfico –e propagandístico– dirixido por Afonso X. Iniciada por volta do ano 1270, a *Estoria de Espanna* foi concibida principalmente como unha historia de Castela baixo unha óptica castelán-centrista, sendo o instrumento historiográfico máis destacado dentro do proxecto político afonsino (Carrión Guitiérrez 1997: 128). A diferenza das crónicas fernandinas, o relato histórico que emana da *Estoria* baséase nunha sucesión de “sennorios” –similar, en boa medida, ao *translatio imperii* (vid. Fernández Gallardo 2016)– que aspiraba a establecer un vínculo sen solución de continuidade, non só entre a monarquía visigoda e a castelá mais tamén co distante pasado romano, a fin de reforzar o poder rexio e as pretensións imperiais do monarca sobre o concerto ibérico través do eixo Toledo-Sevilla (Tolan 2007: 219-220).

Como nas crónicas castelás precedentes, a *Estoria* non explicita un estereotipo nitidamente negativo sobre Galiza nin os seus habitantes, ao igual que acontece no *Chronicon mundi* ou en *Historia de rebus Hispaniae* (1243); non obstante, as referencias á realidade galega delatan certos prexuízos que se manterán –e serán desenvolvidos profusamente– en séculos posteriores. Un

---

<sup>272</sup> Cómpre lembrar que malia pertencer a unha corrente historiográfica de corte leonesista, a obra de Lucas o Tudense non ataca nin cuestiona en ningún momento o poder e hexemonía política da monarquía castelá.

deles será, sen dúbida, a excentricidade xeográfica de Galiza, idea xa expresada no *Chronicon mundi*, que o *scriptorium* encargado de redactar a *Estoria* tamén remarca, asumindo un castelán-centrismo xeográfico, e presentando a Galiza como o último confín peninsular: “Gallizia en fondon de Espanna” (*ap.* Menéndez Pidal 1906: 425), “Gallizia, que es la postremera prouincia de Espanna” (*ap.* Menéndez Pidal 1906: 144), xa referido por Lucas “o Tudense”.

Sen dúbida, a este singular afastamento responde o feito, xa sinalado por Barros (1990: 29), de que durante os trinta e dous anos de goberno de Afonso X só teñamos constancia documental que acredite unha única estada deste monarca castelán no reino de Galiza, concretamente na súa fronteira sur-oriental, na vila de Monterrei, no ano 1282, é dicir, apenas dous antes da fin do seu reinado. Non pode sorprender, xa que logo, que desde esta perspectiva castelán-céntrica Galiza apareza retratada como unha terra afastada, tal e como se recolle tamén nas *Partidas* afonsinas cando en referencia aos “peregrinos” se aluda a eles como aqueles que “andan en pelerinaje a Santiago o a Sant Salvador de Oviedo o a otros logares de luenga e de extraña tierra” (*ap.* Álvarez Martínez 1993: 20).

Porén, se o reino de Galiza –alén doutros territorios– se concibía no imaxinario xeográfico castelán como periferia, tamén no eido étnico e lingüístico a produción afonsina mostra un castelán-centrismo explícito con expresións que reflicten a existencia dunha identificación endogrupal nomeadamente castelá: “nuestro language de Castiella” ou “dezimos en esta tierra [Castela]” (*cf.* Niedereche 1985: 427). Por outra banda, e reforzando esta idea, tamén se observa unha concepción exogrupal de Galiza, sendo tratada como un Outro, tal e como se aprecia na expresión incluída nas *Cantigas de Santa María* onde se fala de “ũa bestiola que muit’amava / el-rei, que sigo tragia e a que mui ben criava, / a que chamam donezinha os galegos [...]” (Ferreiro 2001 [1997]: 257) e que, en opinión de Pensado (1985: 16) exemplifica, paradoxalmente, a presenza e influencia do galego nos círculos cortesáns de Castela –como tamén no propio monarca– á vez que revela o distanciamento deste respecto á realidade galega.

Aliás, e para alén da consideración dunha *terra incognita*, en termos xerais, a *Estoria* atribúe aos habitantes de Galiza unha tendencia á rebeldía ante unha autoridade externa, á vez que insiste no carácter indómito das súas xentes, o que levou a que tanto “Cantabria et Asturias et Gallizia” tivesen que ser “domadas” polo poder romano (*ap.* Menéndez Pidal 1906: 105). Deformando parcialmente a información que o galaico-romano Hidacio achegara no seu *Chronicon*, tamén o *scriptorium* afonsino, dotará aos galegos dunha caracterización rebelde a respecto dos reis suevos, depositando sobre estes últimos –lonxe da visión hidaciana– a lexitimidade política sobre a Gallaecia:

el rey Hermerico estando doliente de la emfermedat que dessus auedes

oyda, cuemo quier que fuesse rey de Gallizia, auie en una partida daquel sennorio unos de los gallegos naturales de la tierra quel no obedecien et mantenien sennorio por si, et el guerreaua cada dia con ellos (*ap.* Menéndez Pidal 1906: 212).

Do mesmo xeito, tampouco resulta infrecuente atopar na *Estoria* algunhas apreciacións relativas á pretendida natureza indócil dos galegos –ou de certos magnates galegos– aos que, en máis dunha ocasión, se considera que deben ser “amansados”, cando non a omisión intencionada de revoltas que acaban coa proclamacións de novos monarcas en Compostela:

El capitulo de como este rey don Sancho de Leon fue contra los gallegos quel andauan enfiestos et los amansso<sup>273</sup> (1906: 423)

Et seyendo ell [o rei Ramiro III] aun ninno de poca edad de poco sentido, començo a assannar los cuendes de Gallizia por sus palabras non cuerdas et sus fechos desguisados et de serles brauo et esquiuo<sup>274</sup> (1906: 429)

Se a rebeldía ante o poder rexio semella comportar un atributo especialmente negativo na *Estoria*, con certeza esta se viu suxeita, en todo momento, aos matices propios da afinidade, quer política, quer étnica, dos seus protagonistas, así como o seu papel no programa ideolóxico oficial. Así se observa no tratamento desigual que reciben ás veces os galegos, en xeral como grupo étnico, e a idealizada revolta de Fernán González –ao cal a *Estoria* se refire como “bueno et muy esforçado, lo al porque ouiesse dalli adelant” (1906: 390) debido á importancia capital deste como peza principal no enxalzamento da propia Castela e a súa monarquía. Desde este punto de vista, non podían ser, senón os casteláns –grupo étnico aos que pertencía o propio rei e sobre o que repousaba o groso do Estado de Afonso X– aqueles vasallos que acumulen maiores eloxios (1906: 769):

la grant lealtad delos buenos vasallos que auie, que rey que en el mundo fuese no los ouo meiores nin tales de su naturaleza, que sabemos que por todas las partes de mundo ouieron sienpre los castellanos prez desto sobre quantas gentes otras son, et mas seruidores de sennor, et mas sofridores de todo afan. Des aqui lieue dios el su buen prez adelante, a onrra suya et de la su naturaleza.

Na cara oposta atopábase, entre outros, Galiza, un territorio excéntrico xeográfica e etnicamente diverxente respecto Castela, así como o núcleo máis

---

<sup>273</sup> Neste caso, coma noutros, a *Estoria* segue a *Historia de rebus Hispaniae*, se ben introduce matices como neste caso.

<sup>274</sup> Resulta igualmente relevante o feito de a *Estoria* silenciar, interesadamente, a entronización de Vermudo II na catedral compostelá, dato este que si recolle, porén, Jiménez de Rada en *De Rebus Hispaniae*: “Como era aún un niño y no llegaba al uso de la razón y se hallaba ya huérfano de los consejos de su madre y de su tía, empezó [o rei Ramiro III] a importunar a los condes de Galicia con sus decisiones fuera de lugar. Y como los gallegos no estaban dispuestos a soportar sus agravios, eligieron en la sede de Santiago a un rey para ellos en la persona de Vermudo, hijo del rey Ordoño” (1989: 203).

visíbel de resistencia perante o dominio de Fernando III sobre o conxunto da antiga coroa galaico-leonesa, e aínda díscolo fronte a Afonso X. Así, para Fidalgo (2005: 171), boa parte do desinterese do rei Sabio polo reino de Galiza puido deberse ás frustradas tentativas deste por controlar a mitra compostelá desde 1266, puxando en prol da elección de arcebispos da súa preferencia (caso de Juan Alfonso), así como o veto —e mesmo exilio— doutros desafectos aos seus intereses (Díaz Marcilla 2016: 269-274). Como viu Fidalgo (2005: 149-180), será este enfrontamento entre as autoridades eclesiásticas da capital galega e o rei castelán un dos factores que estimularían, en boa medida, a creación das *Cantigas de Santa María* como unha obra de natureza netamente propagandística que —entre outros obxectivos— pretendía reducir o poder de Compostela mediante o desprestixio do culto xacobeo, a fin de desviar a peregrinación cara a santuarios de culto mariano situados maioritariamente en Castela e Andalucía, tales como Santa María de Toledo ou Villalcázar de Sirga, entre outros.

Lonxe de se cinguir a meras disputas persoais polo control da capital galega, as ásperas relacións entre Afonso X e os altos estamentos galegos deberon transcender o marco propiamente compostelán a xulgar pola escasa actividade repoboadora desenvolvida polo monarca castelán no reino de Galiza, especialmente se esta se compara con outros territorios da coroa, o que para Fidalgo comporta un signo de desinterese do monarca polo territorio galego<sup>275</sup>. Mesmo este distanciamento —aparentemente mutuo— aínda puido ter sido agravado pola participación de Estevo Fernandes de Castro, entón adiantado maior de Galiza, na revolta nobiliaria contra Afonso X en 1272 xunto a outros nobres galegos e non-galegos (Beltrán 2006: 47). Para alén destas cuestións inscritas no período afonsino, o certo é que, tras máis de cinco décadas baixo dominio castelán, a difícil integración de Galiza —como tamén do territorio ástur-leonés— evidénciase non só a través da ausencia, case completa, dos monarcas casteláns no reino de Galiza (Pérez Rodríguez 2015: 441-444) mais tamén no propio carácter das visitas reais. Estas procurarían, principalmente, garantir o control do reino, tal como as realizadas por Sancho IV en 1286, e moi especialmente a de 1291, pois como se explica na *Crónica de Sancho IV* —anónima mais atribuída a Fernán Sánchez de Valladolid— o “rey fuesse para Galizia a assossegar a don Juan Alonso de Alburquerque” quen “andaua alboroçandose en Galizia” (Anónimo 1554: ff. LXXIIv-LXXVr):

E otrosi don Juan Alonso de Alburquerç andaua alboroçandose en Galizia por consejo de don Juan Nuñez, y en su ayuda. [...] y el rey [Sancho IV] fuesse para Galizia a assossegar a don Juan Alonso de Alburquerque, y desde le

<sup>275</sup> “Entre 1256 y 1270 [Afonso X] creó 13 importantes pueblas en el actual País Vasco, entre 17 y 20 en Asturias y sólo 4 en Galicia” (Fidalgo 2005: 171).

ouo assossegado fuesse a Santiago en romeria, y desi tornose [a Castela].

Porén, a recuperación efectiva da monarquía galaico-leonesa da man de Xoán I, rei de Galiza, León e Sevilla entre os anos 1296 e 1301, e aínda as pretensións de Fernando Rodrigues de Castro até 1304-5, serán as tentativas que mellor reflicten as arelas das elites leonesas e, sobre todo, galegas, por acabar co dominio castelán, tal e como o recolle a propia *Crónica de Fernando IV*:

É luego los acogieron dentro en la villa, é el infante Don Juan llamose rey de Leon é de Galisia é de Sevilla [...].

É el pleyto avianlo tratado é puesto en esta manera, que diesen luego al infante D. Juan todo el reyno de Galisia, é que se llamase ende rey é que toviese en su vida la cibdad de Leon e todos los otros lugares que avie tomando [...].

É desque Ferrand Rodriguez esta respuesta ovo, enbiose luego despedir del rey é desnaturarse d'el. é esto se fiso todo por consejo del rey de Portugal, porque el infante D. Juan que se llamava rey de Leon, oviese el reyno de Galisia, porque este D. Ferrand Rodriguez era muy poderoso en el reyno de Galisia é era pertiguero, é luego el rey de Portugal avino al conde D. Juan Alonso de Alburquerque é á este D. Ferrand Rodriguez porque amos fisiesen guerra en Galisia (ap. Benavides 1860: I, 29, 56, 60).

Se en efecto é no século XIII cando o reino de Galiza comeza a adquirir unha posición periférica no conxunto dos dominios da monarquía castelá, a pesar do proceso unificador, o estamento nobiliario galego semella ter conservado unha relevante capacidade de influencia no século XIV, nucleada, en boa parte, arredor da Casa de Castro. Así, serán magnates desta liñaxe, tales como Pedro Fernandes de Castro e o seu fillo Fernando de Castro, os que se erixan como auténticos puntais de monarcas como Afonso XI (1312-1350) e Pedro I (1350-1369) respectivamente, tendo por consecuencia unha maior presenza dos monarcas en Galiza así como a intensificación dos vínculos entre esta e a monarquía castelá.

A este respecto, merece especial atención, con todo, o xuízo de valor que o autor da *Crónica de Alfonso XI* (1344-1350), obra comunmente atribuída ao chanceler castelán Fernán Sánchez de Valladolid (Martínez 2000: 217), introduce sobre os nobres galegos, encabezados por Pedro Fernandes de Castro, considerándoos montañeses para alén de interesados e cobizosos: “et como los de Galicia eran omes de montañas que avian muy grave de los sacar de la tierra, á menos de les dar algo”<sup>276</sup>. Reflexo dun sentir colectivo e/ou dunha aversión

---

<sup>276</sup> Cfr. “et desque el Rey, ovo comido, este Don Pero Fernandez fabló con él et dixole, que seyendo él en Galicia, le llegará una carta del Rey, en que le enviára decir de como él iba acorrer el castiello de Gibraltar, et que le mandaba que fuese con él fasta quinze dias, et que este plazo era muy pequeño para venir él desde Galicia fasta Sevilla, et traer todos sus vasallos en tan poco tiempo; quanto mas que él non avia tomado dineros ningunos del libramiento que el Rey le feciera, nin los podiera dar á sus vasallos, nin oviera tiempo para lo poder facer. Et como los de Galicia eran omes de montañas que avian muy grave de los sacar de la tierra, á menos de les dar algo, et que si

persoal fronte os Castro<sup>277</sup>, especialmente influentes no reinado de Afonso XI, a referencia do autor amósase coherente co ideario desenvolvido en Castela durante este período, especialmente arredor da concepción xeográfica de Galiza así como dos receos políticos fronte á nobreza galega.

Atendendo, ás diferentes referencias a Galiza e os seus habitantes ao longo da cronística castelá comprendida entre 1230 e 1369, período de goberno da Casa de Borgoña no conxunto da Coroa de Castela, resulta posíbel inferir numerosos aspectos relacionados coa concepción de Galiza nelas, mediatizada, en gran parte por un progresivo castelán-centrismo ideolóxico. Se ben a documentación non fai explícita unha concepción gravosa do territorio galego nin da súa idiosincrasia, os textos casteláns e/ou castelanófilos deste período dan mostras dunha concepción de Galiza marcada polo afastamento, como un reino lonxincuo (“lugares de lejos”), periférico (“fondon de Espanna”) e, en definitiva, un territorio dunha calidade pretendidamente inferior á da meseta, tal e como se colixe da palabras de Lucas “Tudense” no seu *Chronicon mundi*. Por outra parte, tampouco resulta obviábel a imaxe de Galiza, implicitamente referida polas crónicas, na que esta se presenta como foco de rebeldías e insurreccións políticas perante poderes alleos, especialmente contra os monarcas casteláns.

Pola súa parte, malia a imaxe dos galegos transmitida pola a cronística oficial –nomeadamente castelanófila– estar exenta do propósito demonizador que a determina no século XV, esta comeza a dar mostras dunha certa negatividade a través da atribución de trazos desfavorecedores –compartidos ás veces polos leoneses– como a soberbia, a inclinación ao insulto ou a cobiza. Esta caracterización exogrupal irá afastándose progresivamente da imaxe enxalzada de Castela e dos casteláns, en tanto que grupo político, cultural e socialmente dominante no seo da coroa.

### **3.3.3. Período formativo (1369-1474)**

Tras unha etapa previa onde as referencias a Galiza e aos seus poboadores se viron fortemente marcadas polo progresivo desenvolvemento e oficialización dun programa ideolóxico netamente castelanista, será na segunda metade do século XIV cando se inicie un proceso de xénese e definición dun estereotipo minusvalorativo –mesmo denigrante–, respecto da realidade galega. Neste período comezarán a pórse os alicerces do que coñeceremos como estereotipo antigalego moderno.

---

él esperára á los traer consigo, desde que ellos ovieran rescebidos los dineros quel Rey le daba” (1787: 220).

O cambio de dinastía –a subida ao trono castelán de Henrique de Trastámara a raíz do asasinato de Pedro I (1369)– e o papel de Galiza nesta contenda acabarán por sentar as bases dunha conceptualización pexorativa dos galegos no imaxinario cultural castelán e/ou centro-sur peninsular. A este respecto, cómpre lembrar o contexto das relacións galego-castelás, definido en gran medida pola vocación netamente petrística das máis altas esferas do estamento nobiliario galego –aglutinados arredor da Casa de Castro–, e a posición que o reino de Galiza mantivo até o ano 1388, constituíndo o derradeiro bastión non só do lexitimismo mais do antitrastamarismo (López Carreira 2005: 405-415). Unha opción política que a nobreza galega mantivo grazas ás alianzas coa monarquía portuguesa e inglesa, e que tiña por obxectivo imposibilitar o dominio efectivo do territorio galego pola nova monarquía castelá, ao tempo que cuestionaba a autoridade real dos Trastámara, convertendo a Galiza nun territorio adverso á nova dinastía.

Sen dúbida, estes condicionantes políticos permiten explicar o afastamento con que Henrique II se refería a Galiza (“aquele regno”), acollida esta –en gran parte– baixo o amparo da monarquía portuguesa e a onde o novo monarca castelán se vira obrigado a desprazarse, a fin de instaurar a súa autoridade nel, tal como o propio monarca castelán lembraba nunha carta con data de 28 de agosto de 1369:

Otrosi, bien sabeis, como ya por otras cartas os enviamos decir, como llegamos á Galicia, é como cobramos todos aquellos logares que estaban por el Rey de Portugal é como asosegamos aquel Regno en la manera que complia á nuestro servicio. Luego, pues, que esto ovimos acabado, nos con todo nuestro poder entramos en Portugal, quemandolo é destruyendolo é faciendo quanto mal é daño podimos en él<sup>278</sup> (*ap.* Rosell 1877: II, 50).

A mesma desafección mostrará igualmente o seu fillo e herdeiro, Xoán I de Castela, ao falar do reino de Galiza (“aquella terra de Gallizia”) baixo termos especialmente desprezativos como distantes, describíndoa como unha “terra montannosa e fragosa e que es commo un barranco çerrado de montanas por toda parte, en lo qual fiamos en Dios que [os ingleses] avrán mal acreçimiento” (*ap.* González Jiménez 2003: II, 846).

Esta realidade, a concepción de Galiza como un adversario político, non escapou ao xogo de afinidades que transmite a propaganda oficial xurdida ao abeiro dos Trastámara, nomeadamente no caso da crónica, un xénero que adquire singular valor na xustificación política e moral do fraticidio cometido por Henrique de Trastámara así como na lexitimación da súa liñaxe fronte aos Borgoña. Dentro deste auténtico asunto de Estado, tal e como lembra Valdaliso

---

<sup>278</sup> O texto atópase recollido en “Adiciones á las notas de la Crónica del Rey Don Enrique II” dentro das *Crónicas de los reyes de Castilla* editadas por Cayetano Rosell (1877: II, 50)



Casanova, o proxecto cronístico emprendido polo chanceler castelán Pedro de Ayala –a través de todo un taller historiográfico– asumiría a responsabilidade de normalizar unha situación *a priori* convulsa como fora o rexicidio de Pedro I, convertendo as crónicas en instrumentos políticos detentadores –e modeladores– dun discurso oficial que, malia resultar sutil, resultaba eminentemente parcial (Valdaliso Casanova 2011: 210-211):

Las crónicas ayalinas fueron instrumentos políticos; armas propagandísticas de largo alcance, diseñadas para difundir un programa legitimador pensado y estructurado a lo largo de dos décadas (1366-1386), que pasó por varias fases y se divulgó por distintas vías. Aun formando parte de este programa, las crónicas, concebidas para tener mayor perdurabilidad que los discursos orales, los romances y los documentos, fueron redactadas en un momento posterior, cuando la legitimación ya no era extremadamente necesaria, lo que sin duda permitió a Ayala elegir dentro del mencionado programa los elementos que quería recoger y desechar los que consideraba superfluos o, por algún motivo, poco adecuados. Este distanciamiento posibilitaba también acentuar el carácter historiográfico de los escritos, aunque siguiesen conteniendo una gran carga política.

Para alén da propia imaxe do adversario político, o xogo de afinidades durante a guerra dinástica tamén adquiriu extraordinaria importancia no que atinxe aos centros de poder sobre os que se vai alicerzar o novo Estado dos Trastámara. Así, se como advirte Carrasco Manchado (2009) en referencia ao caso de Sevilla, “a mediados del siglo XIV, durante los reinados de Alfonso XI y, sobre todo, de Pedro I hay que destacar la intensa política de reformas urbanas llevadas a cabo en Sevilla (...) la urbe más suntuosa de la Corona de Castilla”, o golpe de Estado e o posterior triunfo dos trastamaristas provocaría que a nova monarquía se afastase “forzosamente de los lugares petristas” como Galiza. Deste xeito, e en detrimento daqueles territorios outrora fieis á autoridade rexia de Pedro I, os centros de poder máis beneficiados polo cambio de dinastía situaríanse na meseta, no territorio etnicamente castelán, tal como subliña Carrasco Manchado, ao sinalar Toledo e nomeadamente Castela como os reinos máis privilexiados, converténdose o eixo Burgos-Toledo na verdadeira cerna do novo Estado trastámara:

Las ciudades de preferencia de los Trastámara del siglo XV se circunscriben a Segovia, junto con Madrid, para Enrique III; Valladolid, para Juan II y de nuevo Segovia, con Madrid, para Enrique IV. Sin olvidar Burgos, muy visitada por estos tres reyes. En cualquier caso, se trataría de un eje que pasaría por Burgos, Palencia, Toro, Valladolid, Tordesillas, Medina del Campo, Arévalo, Ávila, Segovia, Madrid y Toledo (Carrasco Manchado 2009)

Se en opinión desta investigadora, resulta especialmente salientábel a escasa presenza de Xoán II nas cidades andaluzas<sup>279</sup>, no caso de Galiza, este desapego e/ou animosidade rexia evidénciase pola completa ausencia no reino, durante cento dez anos, entre 1376 e 1486 (Barros 1990: 30), dos sucesivos reis casteláns: Xoán I, Henrique III, Xoán II e Henrique IV, ademais da decisión, tomada con motivo das Cortes de Madrid en 1419, de excluír das Cortes castelás aos representantes galegos (Rubio Martínez 2010: 232). Estes aspectos evidencian a progresiva perifericidade que sufrirá o reino de Galiza na nova concepción estatal dos Trastámara, sendo considerado por Alonso de Cartagena apenas como unha “nación” dominada pola monarquía castelá.

A pesar deste teórico control, na práctica exercido na súa maioría por “señores [feudais] sen ningún arraigo en Galicia” (Correa Arias 2008: 177), a insistente oposición dos poderes urbanos galegos a pagar os servizos que as Cortes castelás exixían a Galiza pon de manifesto a escasa asimilación do reino de Galiza nas estruturas do Estado castelán. Un conflito económico, mais tamén político, que resultaba consubstancial á integración *manu militare* do reino nunha nova monarquía cada vez máis desafecta da realidade galega, como fica patente desde 1431, cando as Cortes de Burgos se refiren a Galiza como un reino “rebelde”<sup>280</sup>.

Os testemuños directos sobre Galiza, presentes en documentos reais nos que se fala da subxugación do territorio galego, así como a negativa descrición desta por Xoán I, permítennos reconstruír unha imaxe estereotípica de Galiza no período Trastámara 1474 marcada por atributos preexistentes á vez que introduce elementos novos nomeadamente desfavorecedores.

A influencia do castelán-centrismo oficial, visíbel desde o século XIII co desenvolvemento dunha relación periferia-metrópole, mais tamén a tardía e conflictiva integración de Galiza no Estado dos Trastámara (1369-1474), sen dúbida desembocou no sentimento antigalego que transmitiron influentes prerrenacentistas próximos á corte. Entre eles achamos referencias negativas como as de Fernán Pérez de Guzmán, quen en *Generaciones y semblanzas* (ca. 1450) xa censuraba as “maneras e costumbres” de Galiza, ou as de Juan de Mena

---

<sup>279</sup> “Las particularidades de las ciudades andaluzas, muy mediatizadas por el poder de la nobleza, limitaron los desplazamientos de los reyes trastámaras, que en el caso de Juan II resulta llamativo, pues nunca visitó Sevilla” (Carrasco Manchado 2009).

<sup>280</sup> Cfr. “por cuanto, segund somos certificados, en el regno de Gallizia no han pagado en este anno de veynte e nueve que paso lo que les fue repartido [...] así es debido en el dicho rregno de Gallizia del dicho pedido de los dichos annos, sea pagado e cobrado en tal manera que vuestra señoría dello se pueda servir para su necesidad presente de la guerra de los moros, e los otros vuestros pueblos no ayan de lazerar e satisfacer por lo que así los rebeldes no pagan a vuestra alteza” (ap. Rubio Martínez 2008: 458).

ao se referir en *Las Trescientas* (1444) á pretendida bravura de Galiza como á ferocidade e barbarie dos seus habitantes.

Tamén comezan durante este período a ser documentadas as primeiras paremias que conteñen trazos negativos referidos á poboación galega, evidenciando así a ampla difusión social deste estereotipo entre a poboación castelá ou castelanófona daquela. A este respecto, sen dúbida destaca pola súa temperá aparición o refrán “Ayunas gallego a pesar de o demo” (ap. Bizarri 1995: 79), xa recollido por Íñigo López de Mendoza (1398-1458) en *Los Refranes*. Nel sublíñase o que acabará por conformar un dos aspectos máis icónicos do estereotipo antigalego na Castela moderna: a suposta pobreza de Galiza e do pobo galego (Pensado 1985: 123-124); isto é, os galegos retratados como míseros consumidores de verzas, nabos e castañas, alimentos de escaso prestixio social por seren repudiados na dieta, principalmente cárnica, dos altos estamentos. Unha referencia xa popularizada no século XVI que, porén, xa se intúe nas palabras de Evangelista no seu *Libro de çetrería* (ca. 1450) ao se referir á dieta dos “açores” galegos.

Próximo cronoloxicamente ao cambio de paradigma estereotípico acontecido a finais do século XV, tamén se sitúa o refrán “Mete gallego en tu pajar, y faser se te ha heredero”, recollido por Diego García de Castro no seu *Seniloquium* e a través do que se atribuíu aos galegos –inicialmente aos seus eclesiásticos– a cobiza e a rapacidade, aspectos xa ligados máis dun século antes aos nobres galegos polo autor da *Crónica de Alfonso XI* (ca. 1350). Se ben é certo que atendendo á datación do *Seniloquium* (1478-80), este proverbio ficaría fóra deste período estereotípico (1369-1474), a natureza compilatoria da obra, a cal tería recollido refráns populares xa estendidos na fala castelá de entón, permite supor que a xénese desta puido iniciarse con anterioridade, se cadra nos últimos anos do reinado de Henrique IV (1454-1474), sen obviar o feito dos refráns seren, moitas veces, portadores de prexuízos xa preexistentes no imaxinario colectivo dunha sociedade.

Para alén destes atributos, cómpre igualmente destacar o xurdimento durante este período, das connotacións negativas asociadas á lingua galega no estereotipo antigalego creado en Castela. Este fenómeno irá parello ao progresivo avance do castelán como lingua preferente durante os reinados dos Borgoña casteláns e finalmente dos Trastámara, en contraste co declive que o galego (-portugués) presenta fóra da súa área lingüística propia de nacemento. Situándose en Galiza e Portugal os principais opoñentes políticos dos Trastámara desde o século XIV, non resulta trivial que tras a vitoria desta dinastía e o posterior auxo do eixo Burgos-Toledo –a Castela étnica– despegue definitivamente a promoción rexia das letras castelás, ao tempo que se inicia a

paseniña decadencia da lingua en Galiza coa chegada a esta de altos cargos eclesiásticos e nobiliarios de orixe foránea, nomeadamente castelanófonos. Un contexto que non pode desligarse da emerxencia da escola galego-castelá e o declive da galego-portuguesa. Como consecuencia do triunfo trastamarista e a recuperación das teses neogoticistas que fundamentaban o supremacismo castelán, desde o século XV as linguas ou variedades lingüísticas alleas ao eixo Burgos-Toledo acabarán sendo conceptualizadas a través da perifericidade. Así o comezarían a referir, entre outros, Moisés Arragel na súa “Biblia hebraica” (ca. 1430) ao falar das singularidades lingüísticas de “leoneses e sevillanos e gallegos” (ap. Mondéjar 1991: 133), ou o propio Alfonso de Cartagena, lembrando como “los castellanos e los gallegos e los viscaínos diversas naciones son, e usan de diversos lenguajes del todo” (ap. Monsalvo Antón 2011: 65). Particularidades que apenas dúas décadas máis tarde acabarían por recibir o menosprezo de certos letrados casteláns, a xulgar polo uso que nos *Sermones* (ca. 1455) de Pedro Marín se fai da figura do “gallego” como un home pobre –sen acceso ao pan– e cuxo idioma resulta opaco a outras realidades culturais.

En suma, podemos concluír que, se no período anterior resulta visíbel o xurdimento e institucionalización dunha ideoloxía netamente castelanista que para alén de mostrar unha preferencia endogrupal inaugura un certo descrédito do Outro non-castelán, o triunfo dos Trastámara e as tensas relacións destes con Galiza semellan ter propiciado unha conceptualización desfavorábel do reino e dos seus moradores. Esta, ademais, non se cingue á esfera historiográfica senón que é expresamente compartida pola mesma monarquía castelá e os círculos de poder e de cultura máis próximos a ela.

Así, a pesar dos condicionantes circunstanciais, a imaxe xeral de Galiza na mentalidade castelá deste período (1369-1474) foi a dunha periferia política, unha nación baixo dominio castelán que, para alén de ser concibida como agreste, montañosa e mísera, era considerada fogar de súbditos rebeldes, feros, cobizosos e rapaces, provistos de baixos costumes, así como dunha lingua –diferente da castelá– bárbara e inintelixíbel.

### **3.3.4. Período de demonización e criminalización (1474-1561)**

Ao igual que no período anterior, a xénese desta etapa atópase estreitamente vinculada ao inicio dun conflito político-militar de especial convulsión no occidente peninsular: a guerra sucesoria disputada entre os partidarios da infanta Xoana e os da súa tía Isabel (1475-1479) tras a morte de Henrique IV de Castela. A adhesión dunha significativa parte da nobreza galega

ao bando xoanista ou portugués, así como os acontecementos sucedidos no reino de Galiza coa subida ao trono dos Reis Católicos e as accións político-militares destes en territorio galego, conforman o contexto histórico que determinou, en gran medida, a imaxe de Galiza e dos seus habitantes no ideario castelán durante esta etapa.

Deste xeito, se, como xa vimos, durante o goberno dos Trastámara casteláns (1369-1474) a conceptualización de Galiza e dos galegos xa deu mostras inequívocas de minusvaloración e negatividade, será nesta etapa cando estes trazos pexorativos se acentúen e exacerbén, dotando ao estereotipo antigalego daquelas características máis singulares que o definirán en séculos posteriores. De novo, os círculos de poder máis próximos aos monarcas, especialmente os cronistas áulicos ao servizo dos Reis Católicos, foron os principais responsábeis de transmitiren un estereotipo que, se ben xa comezaba a popularizarse na sociedade castelá –véxase a paremia catrocentista “Ayunas gallego a pesar de o demo”–, acabará sendo politicamente instrumentalizado co obxectivo de desacreditar aos adversarios dos monarcas castelán-aragoneses e/ou aqueles grupos máis díscolos fronte a autoridade rexia.

Nese contexto, a defensa dos dereitos sucesorios da princesa Xoana a cargo de numerosos nobres galegos –“devotos” do rei portugués segundo Alfonso de Palencia<sup>281</sup>– xunto coas desavinzas de relevantes aristócratas do reino –tales como Pedro Álvares Osorio, Pedro Pardo de Cela e Rodrigo Henriques de Castro– ante a nova autoridade imposta polos Reis Católicos (López Carreira 2005: 423-426), acabarían revestindo ao estamento nobiliario galego dun verniz de rebeldía e desafección polos novos monarcas. Esta imaxe forxada polos cronistas áulicos mesmo se estenderá, ocasionalmente, sobre o conxunto da poboación galega<sup>282</sup>, a cal tamén destacará pola súa escasa implicación na empresa política dos Reis Católicos (véxase Saavedra Vázquez 1999: 120-123).

Nesta corrente literaria fundamentada na lexitimación das accións da Monarquía Católica en Galiza como no descrédito dos disidentes políticos, cobran especial importancia obras como as de Alfonso de Palencia, *Gesta Hispaniensia* (ca. 1490), *Universal vocabulario* (1490), onde os galegos son descritos como

<sup>281</sup> “Vista la escasa eficacia de rumores procedentes de tan remotas partes, inventaban otras fábulas, como suponer al rey de Portugal desde su alojamiento de París en camino para Roán y de allí a Harfleur, donde había de reunir sus naves con las poderosas galeras de Colón, y con tan fuerte armada, subyugar las Vascongadas y después enseñorearse de Galicia, cuyos Grandes, á excepción del Arzobispo de Santiago D. Alfonso de Fonseca, favorecían todos al Lusitano. Pero aquél, decían, abrumado con prolongadas desgracias, no podría resistir el empuje de sus adversarios los Grandes, y, ó sucumbiría al peso de tanta desdicha, ó seguiría á los más poderosos magnates gallegos á completa devoción del rey de Portugal” (Palencia 1908: IV, 409-410).

<sup>282</sup> “En la prouincia de Galizia los Gallegos belicosos e indomitos auia ya muchos años, que no solaméte no pagauã a sus principes lo que de derecho les deuian, mas aun no les obedescian. Porque teniêdo su habitacion en los môtes y lugares asperos no reconocian superior ni temian justicia real” (Marineo Sículo 1533: fol. CLXIV).

catutelosos, pérfidos, epicúreos, cobizosos, belicosos, rebeldes e sacrílegos. Este retrato é aínda completado con alusións pexorativas sobre o propio territorio galego, concibido como un lugar áspero, montañoso e propicio para a rebeldía, sen esquecer referencias ao descalzamento como un aspecto que, en séculos posteriores, se tornará omnipresente nas descrições dedicadas aos galegos.

Todas estas referencias estereotípicas pouco favorecedoras tamén serían contidas na obra de Hernando del Pulgar, en títulos como *Claros Varones de Castilla* e a *Chronica de los muy altos y esclarecidos reyes Catholicos don Fernando*, onde, para alén de atacar a pretendida tiranía do estamento nobiliario galego (“tyrannos y malhechores”), este acusaría tamén a todos os moradores de Galiza de rebeldes á autoridade dos Reis Católicos<sup>283</sup>.

A este respecto, o relato ofrecido por Lucio Marineo Siculo en *De rebus Hispaniae memorabilibus* apenas se afasta da descripción dos seus predecesores, considerando aos galegos belicosos, indómitos, rebeldes, malvados e sacrílegos, deitando unha consideración de Galiza como un lugar montañoso e áspero. Esta concepción xeográfica, lonxincua, desenvolverase e instalarase no seo da sociedade castelá/española até o punto de Galiza ser considerada un reino agreste e afastado, mísero, hostil, infame e mesmo “estéril” (Zurita 1580: fol. 47v).

Parello –e derivado– desta concepción pexorativa da nobreza galega como tamén da presenza documentada de soldados galegos enviados aos diferentes escenarios bélicos –nomeadamente o granadino–, o prototipo de home galego<sup>284</sup> difundido nesta época será, en boa medida, a figura do “homiciano” malfeitor, un home de armas, cabaleiro ou fidalgo cuxa alusión puido inspirar a Gonzalo Fernández de Oviedo Valdés como a Martín Fernández de Enciso a referirse aos galegos como xente belicosa e feroz (1530: fol. XXVIv).

Deixando a un lado a produción cronística, a inclusión de referencias negativas sobre os galegos e un estereotipo danoso sobre estes, tamén agroma con forza na literatura castelá deste período a través de diversos xéneros, revelando a vitalidade destes prexuízos fóra do mundo estritamente erudito do que formaban parte os cronistas áulicos. Así, en *La Celestina* (1499), xa Fernando de Rojas se facía eco dunha imaxe pexorativa do galego como un individuo non só impaciente, senón violento e irracional (“¿Quieres decir que soy como mozo del escudero gallego?”). Un carácter negativo que aínda se observa en obras cincocentistas como *Retrato de la loçana andaluza* onde se presenta a un soldado

---

<sup>283</sup> Cfr. “ni los caballeros, ni los moradores dél complian sus mandamientos, ni les pagaban sus rentas, salvo á la voluntad de los que las querían pagar é los tiranos las tomaban é apropiaban á sí” (Pulgar 1780: 170).

<sup>284</sup> Precisamos o sexo polo feito de as referencias se realizaren, case exclusivamente, sobre figuras masculinas, a diferenza do que ocorrerá décadas máis tarde, cando a figura literaria da “gallega” irrompa como unha figura con entidade/identidade propia.

galego errante e vividor, nas *Glosas al Sermón de Aljubarrota*<sup>285</sup> de Diego Hurtado de Mendoza, na *Segunda Celestina* ou na composición «Sola me dexaste / en aquel yermo / villano malo, gallego», incluída no *Cancionero musical de Palacio* (véxase Romeu Figueras 1965: 474-475).

Para alén destas posíbeis alusións á figura do *homiciano* galego enviado á guerra de Granada, aínda cabería tamén adscribir a este período a xénese do conto xocoso recollido por Melchor de Santa Cruz en *Floresta española* e protagonizado por un “vn [soldado] Gallego fue a la guerra de Granada” (1588: ff. 174v-175r). A este respecto, se cadra unha das obras máis representativas do escarnio antigalego, mais tamén da demonización dos habitantes de Galiza no ideario estereotípico castelán propio desta época, se atope na *Crónica burlesca de Carlos V*, obra xocosa onde se acusa aos galegos de cobizosos, ladróns e aleivosos parricidas, destacando deles a súa “ruindade”. Esta relación popularizaríase nas últimas décadas desta etapa a través da expresión coloquial “a pesar de gallegos” –sinónima de “a pesar de rruines” (vid. Chacón Calvar 2015)– que mostra até que punto a galaicofobia se instalara na sociedade española moderna.

Con todo, se o uso coloquial destes modismos denota a profunda implantación social deste estereotipo na sociedade castelá cincocentista, sen dúbida son os ditos e refráns as composicións que mellor exemplifican o grao de aceptación destes prexuízos no imaxinario cultural castelán e/ou centro-sur peninsular da altura.

Así, no eido paremiolóxico, é durante este período cando resulta documentábel a existencia dun verdadeiro corpus paremiolóxico antigalego, de modo que, se ao longo do século XV a presenza de referencias galegas resultara exigua no refraneiro castelán, nesta etapa de radicalización asistimos a unha mudanza tan cuantitativa como cualitativa. Sen dúbida, a obra do célebre humanista castelán Hernán Núñez de Toledo, *Los Refranes o Proverbios en Romance*, iniciada en 1548 e publicada postumamente en 1555, representa o mellor expoñente deste novo contexto cincocentista.

A pesar de os *Refranes* nutrirse de paremias anteriores, caso de “Mete gallego en tu pajar, y faser se te ha heredero”, xa incluída no *Seniloquium* de Diego García de Castro, no que atinxe ao estereotipo antigalego a excepcionalidade do traballo de Núñez de Toledo repousa no elevado número de paremias recollidas sobre este tema –até sete– cuxa creación semella ter acontecido ao longo deste período de radicalización, mostrando unha negatividade estereotípica moito máis acusada que nas paremias catrocentistas.

<sup>285</sup> Foron publicadas por Antonio Paz y Meliá (1842-1927) dentro de *Sales españolas ó agudezas del ingenio nacional* (Madrid, 1890-1892; Madrid, 1964; Valladolid, 2012).

Entre elas áchanse algunhas de marcada natureza despectiva; “Ni perro ni negro ni moço gallego” (fol. 81v), ideas estereotípicas como a pobreza atribuída aos galegos: “A Gallego pedidor, Castellano tenedor” (fol. 3v), a falsidade destes: “Paz de Gallego, tẽla por agero” (fol. 93r) e “A juezes Galizianos, cõ los pies en las manos” (fol. 4v), así como o seu carácter agresivo e irracional “El moço del Gallego, que andaua todo el año descalço y, por vn dia, ñria matar al çapatero” (fol. 42v).

Cabe incluír nesta listaxe aquelas paremias que, malia non expresaren un sentimento galaicófono, non deixan de resultar pexorativas sobre diversos aspectos culturais, sendo coherentes, en todo o caso, co ambiente social deste período. Referímonos aos refráns “Somos Gallegos, y no nos entendemos” (fol. 122r) –xa rexistrada por Pedro Vallés en 1549– e na que subxace un desprezo tácito sobre a lingua galega, así como “Peñor de Galego, valdiñeyro” (1555: fol. 94v), único refrán de temática galega atribuído á tradición portuguesa, e ao que o Comendador liga unha referencia expresa á suposta pobreza galaica, interpretando a lóxica deste refrán “porque el Gallego es pobre, y su prenda ha de ser buena” (1555: fol. 94v).

Esta interpretación resultaría coherente coa aparición, a comezos do século XVI, da figura xocosa do galego na literatura portuguesa, tal e como advirte Navas Sánchez-Élez ao recordar que xa na obra do portugués Gil Vicente existía o tópico do home galego caracterizado como simple, ambicioso, menciñeiro e falante dun idioma inintelixíbel (2007: 604-608). Con todo, a escasa presenza do tema galego na paremioloxía portuguesa –ao contrario da popularidade acadada pola figura do “gallego” nos refráns casteláns–, así como a falta dunha interpretación propiamente portuguesa desta, permite situar en Castela o auténtico foco difusor do estereotipo antigalego en Portugal, tal e como subliñaba Navas Sánchez-Élez ao afirmar que Gil Vicente apenas “transmite la «leyenda» gallega imperante desde finales del siglo XV en Castilla” (2007: 608).

Para alén da súa difusión fóra do territorio castelán, sen dúbida outro dos aspectos máis novidosos que achega o refraneiro antigalego deste período consiste na demonización da figura do “gallego”, visíbel en paremias recollidas por Hernán Núñez tales como “Paz de Gallego, tẽla por agero” (fol. 93r) ou “Ni perro ni negro ni moço gallego” (fol. 81v), relacionadas, se cadra inicialmente, coa figura do homiciano galego en terras sur-peninsulares e dando paso, gradualmente á do criado ou mozo, popularizado plenamente xa no século XVII.

Máis aínda: para alén dunha denigración do territorio como demonización dos seus moradores, os intelectuais casteláns tamén desenvolverán un acusado e progresivo desprezo polo idioma galego neste período. Este, porén, debe enmarcarse dentro dun imperialismo castelán que procurou lexitimarse a través



dun relato histórico así como dunha ideoloxía supremacista no plano étnico e lingüístico. Se ben, como se viu, o castelán-centrismo xa se atopaba moi presente na literatura castelá previa ao ascenso dos Reis Católicos, a unión de tipo persoal coa Coroa de Aragón (1469) e a empresa conquistadora en África, América e na propia Península Ibérica, acabaría servindo de sustento argumental para o programa ideolóxico do imperialismo castelán (Fernández Conde 1995: 180). Así foi referido por autores como o aragonés Gonzalo García de Santa María quen en *Vitas patrum* (1486) consideraba como “el real imperio que hoy tenemos es castellano” (ap. Mateo Palacios 2013: XLVII), motivo polo que o intelectual decidira “poner la obra presente en lengua castellana”; o propio Antonio de Nebrija no prólogo da súa célebre *Gramática* incidía na idoneidade da instrumentalización política da lingua (Suárez 2008: 169-174), por ser esta sempre “compañera del imperio” (ap. F. Rodríguez 1991: 11). Unha relación que aínda sería apuntada por outro humanista, o florentino Niccolò Machiavelli ao sinalar en *Il Principe* ou *De Principatibus* (1532) o valor estratéxico que a lingua e a asimilación cultural posuía nas relacións da metrópole coa periferia<sup>286</sup>.

Deste xeito o galego pasará a ser considerado –xunto con outras linguas e variedades lingüísticas peninsulares– como unha das “grosseras e ásperas lenguas” faladas na coroa de Castela (ap. Mateo Palacios 2013: XLVII- XLVIII), tal e como xulgaba Gonzalo García de Santa María no prólogo de *Las Vidas de los Santos Religiosos de Egipto* (ca. 1486-1491). Esta noción apenas variaría décadas máis tarde, a xulgar pola reflexión que Francisco Delicado incluía no seu *Primaleón* e na que identificaba aos galegos como exemplo paradigmático de comunicación confusa e antítese de “elegante vocablo” (1534: fol. CLXXVI [bis]). Aínda o propio Bartolomé Sagrario de Molina, malia enxalzar certos aspectos de Galiza, celebraba na súa *Descripcion del reyno de Galizia* (1550) a marxinación da lingua galega na Compostela de entón (1551: fol. XXXVIIIr).

Paradoxalmente, será precisamente a propia *Descripcion del reyno de Galizia* a que, por vez primeira vez, evidencie a existencia duns acusados prexuízos antigalegos no imaxinario centro-sur peninsular, censurando a mofa que causaba, entre moitos, o encomio a Galiza: “Hablar de galizia, y a quiẽ la sublima, / alla en otras partes por burla se toma” (1551: fol. IIr). Ademais de documentar este “odio social” (Murado 2013: 70), a importancia da obra de

<sup>286</sup> Referímonos ás palabras de Machiavelli dedicadas a aquelas nacións con lingua propia: “Las mayores dificultades se encuentran cuando en el país nuevamente adquirido, la lengua, las costumbres y las inclinaciones de los habitantes son diferentes de las de los súbditos antiguos: entonces, para conservarlo, se necesita tener tanta fortuna como habilidad y prudencia. [...] Debe también el nuevo soberano de un estado distante, y diferente del suyo, constituirse en defensor y jefe de los príncipes vecinos más endebles, y estudiar cómo ha de debilitar al estado vecino que sea más poderoso; impidiendo sobre todo que ponga allí los pies cualquier extranjero que tenga tanto poder como él” (Machiavelli 2009: 34-36).

Molina estriba nunha vocación puramente refutatoria, especialmente no relativo á suposta pobreza material de Galiza, reino que “á lexos espanta, y á cerca contenta”, inaugurando unha corrente apoloxética que terá longo percurso na Idade Moderna.

En suma, podemos concluír que o estereotipo antigalego deste período –coincidente principalmente co reinado dos Reis Católicos e de Carlos V na coroa de Castela– herda numerosos atributos do estereotipo negativo que Galiza e os seus moradores xa posuían na mentalidade castelá do século XV. Porén, dous factores de diversa índole resultaron determinantes na demonización e posterior sátira arredor da imaxe de Galiza e o pobo galego no imaxinario castelán.

Dunha parte, e de forma global, o propio desenvolvemento dun mercado supremacismo castelán, tanto no eido étnico como no político, xurdido da man dun nacente imperialismo castelán, latente ao longo do século XV e ideoloxicamente oficializado coa unión matrimonial de Isabel e Fernando, especialmente con motivo do expansionismo territorial acadado por estes monarcas. Por outra, as complexas relacións políticas entre o reino de Galiza e a monarquía castelá neste momento: a rebeldía fiscal, a guerra entre isabelinos e xoanistas, así como as desavinzas entre estes a nobreza galega e o control do estamento eclesiástico; atópanse tras a criminalización e a demonización experimentada entón polo estereotipo antigalego, revestido de maldade, perfidia, falsidade e herexía, entre outros, a fin de lexitimar as accións político-bélicas da Monarquía Católica sobre Galiza.

### **3.3.5. Período de cambio no paradigma estereotípico (1561-1700)**

Sen dúbida, o período 1561-1700 representa a etapa máis amplamente analizada pola crítica literaria debido á súa maior incidencia social e histórica, así como ao feito de se inserir nela algunhas das plumas máis sobranceiras da literatura áurea española, tales como Miguel de Cervantes Saavedra, Lope de Vega, Luis de Góngora, Francisco de Quevedo ou Tirso de Molina, entre outros moitos. En opinión de González Reboredo, é neste momento –o século XVI– cando se desenvolve en Castela “toda unha concepción estereotípica de Galicia e dos galegos que contén acusados matices negativos” (2002: 19) e cuxa dimensión social acabaría resultando extraordinaria:

non podemos negar que, alomenos desde o século XVI, configúrase unha descualificación estereotipada dos galegos que non ten, pola súa intensidade, equivalente no que se refire a outros pobos da península (González Reboredo 2002: 19).

Sen obviarmos a posíbel presenza de grupos significativos de galegos nas populosas e influentes vilas da meseta na primeira metade do século XVI, con certeza as circunstancias socioeconómicas –así como políticas– das últimas décadas desa centuria poden considerarse o inicio das grandes vagas migratorias de galegos a Castela, especialmente á corte madrileña (Mujica 2000: 166). Entre outras, unha das principais consecuencias destas migracións cincocentistas será o contacto directo e intenso, se cadra por primeira vez, entre unha numerosa diáspora galega e as poboacións receptoras da meseta.

Como viu Pensado (1985: 273), o novo contexto interaccional foi o verdadeiro responsábel do cambio de paradigma estereotípico que tivo lugar ao longo das primeiras décadas desta etapa, de xeito que o estereotipo asociado a Galiza e os seus habitantes deixou de constituír unha figura periférica, afastada da realidade, no ideario castelán, para se converter nun elemento humano próximo e cotián, etnicamente diverxente e instalado na sociedade receptora baixo a forma dun modesto inmigrante.

A pesar de que, como subliñan Hogg & Vaughan (2014: 50), os estereotipos son pouco permeábeis aos cambios e, en todo o caso, responden a procesos lentos e graduais, a referencia cronolóxica ao ano 1561 –data na que Filipe II fixa a súa corte na vila de Madrid– constitúe unha referencia inescusábel por canto representa un punto de inflexión na historia dos movementos migratorios ibéricos (cfr. Carbajo Isla 1985: 67-71), con especial repercusión para o caso galego. Esta estabilización da corte castelá en Madrid –sen contarmos a transitoria capitalidade valisoletana (1601-1606)–, xunto ao período de chuvias, pragas e fames que asolaron o reino de Galiza a mediados do século XVI (véxase Martínez Rodríguez 1998: 452), conformaron o contexto responsábel dun movemento migratorio constante que expulsou a milleiros de campesiños galegos á corte madrileña e outras urbes e vilas castelás. Foi nestes destinos onde a diáspora galega se viu abocada a exercer, polo xeral, oficios de humilde cualificación e escaso recoñecemento –cando non desprezo– social.

Tras o baixo status socioeconómico destes inmigrantes como a súa novidosa e desacougante presenza entre a comunidade receptora (castelá), podemos situar os inicios dun sentimento xenófobo nestes últimos, derivado do conflito de intereses polo acceso aos mesmos recursos entre ambas comunidades humanas. Desde este punto de vista, a estereotipación negativa e a discriminación contra a colectividade galega en Castela atopan explicación nos usuais mecanismos de perpetuación do poder por parte da comunidade receptora, converténdose estes en instrumentos lexitimadores desta asimetría de poder entre ambos grupos humanos (Jost & Banaji 1994: 2).

Partindo dunha imaxe xa desvirtuada, esta galaicofobia de natureza nomeadamente antiinmigratoria irá atribuíndo á minoría chegada unha serie de trazos pexorativos, antagónicos respecto dos valores socialmente máis desexábeis entón, é dicir, propios do mundo cortesán. Deste xeito, os *gallegos* pasarán a seren considerados a través do retrato do inmigrante precario, personaxes fisicamente grotescos e sucios, falantes dunha sorte de *patois* groseiro, dedicados ao traballo físico –actividade deostada na sociedade moderna peninsular– e tan cheos de vicios (alcoholofilia, lascivia, herexía) como faltos de virtudes (falsidade, aleivosía, cobiza, ineptitude). Esta repulsa xenófoba será finalmente a encargada de atribuír á poboación galega unha serie de trazos deshumanizadores, salvaxes, cando non propiamente animalizados, levando ao galego a ser visto –e tratado– como un escravo natural<sup>287</sup>. Non en van é nese período onde se desenvolve un estereotipo fenotípico arredor da comunidade galega como xentes grotescas, provistos de longas extremidades e inusitada corpulencia, que mostrará a súa cara máis aldraxante nos hipersexualizados atributos asociados ás mulleres galegas.

Este desprezo e/ou aversión faise patente desde os primeiros momentos da chegada de amplos continxentes migratorios galegos a Castela, documentados a través de numerosos testemuños como o de Luis Hurtado de Toledo, quen culpaba aos galegos –así como a “mouriscos” e asturianos– de teren achegado pobreza e enfermidades á cidade toledana (véxase Chacón Calvar 2015), ou como o de Pedro de León, misioneiro xesuíta que ao se referir ás xentes, principalmente galegas, enviadas ás Alpuxarras granadinas en 1572, facíao en termos especialmente denigrantes e criminalizadores (Pensado 1985: 447; *ap.* Cabeza Quiles 2016: 70):

y sobre todo era gente forajida y de mal vivir, gentes que no las habían podido sufrir en sus tierras a donde habían nacido, matadores, facinerosos, y de fieras e incultas costumbres, que ni tenían en sus tierras viñas, ni hacer en compañía, ni llovía Dios sobre palmo de tierra suyo, holgazanes y de malas costumbres, que no dejaban aún madurar los frutos de sus vecinos porque en agraz se los hurtaban.

Este testemuño apenas se afasta da escarnecedora imaxe que, polas mesmas datas, dedicaba Bartholomé de Villalba y Estaña ao habitante de Galiza, quen en opinión do valenciano era *per se* “haragán”, “fraudulento”, “sanguinario”

---

<sup>287</sup> Véxase a este respecto as consideracións de Jost & Banaji (1994: 4): “For instance, Ashmore & McConahay (1975) report that the probability of stereotyping poor people as lazy and therefore deserving of their plight is correlated positively with one’s socio-economic status, which suggests that those occupying high positions in society need to justify themselves by denigrating others who are less fortunate. It has also been observed that aggressive actors may justify their own behaviour through a stereotypic process of ‘delegitimization’ whereby their victims are denied human status, as when soldiers refer to the enemy as ‘savages’ or ‘satanic’ (e.g. Bar-Tal, 1989, 1990)”.

nun retrato que, se ben puido estar ligado á galaicofobia antiinmigratoria, aínda conservaba gran parte dos atributos máis caracterizadores do período previo, como a vileza, a falsidade e a preguiza.

Resulta lóxico que esta galaicofobia non tardase en ser transmitida á escrita literaria, tal e como se observa nunha das primeiras obras que caricaturizan un personaxe galego –non en van, inmigrante– como é o *Diálogo intitulado del Capón*, ou as numerosas panxoliñas que desde finais do século XVI dan en retratar xocosamente ao galego como un miserábel campesiño ou pastor que destaca pola súa mesquindade e modais groseiros (Buezo 1994: 420), incorporando elementos propios de períodos anteriores, como o descalzamento, a avareza, a rusticidade, a pobreza, así como referencias culturais ligadas indisociabelmente a Galiza no imaxinario castelán, tales como a como a gaita.

Coa normalización deste significativo continxente migratorio desprazado a Castela, a medida que avance o século XVII a figura do “gallego” e as alusións a este adquirirán gran popularidade en practicamente todos os xéneros literarios deste período, sendo rastrexábeis en numerosas obras como *El Quijote* (1605), *El Proteo de Madrid* (1625), *La batalla de Pavía y la prisión del rey Francisco* ou *La vida i hechos de Estevanillo Gonzalez* (1646), entre outros moitos títulos. Mais para alén de se manifestar a través de figuras literarias, a galaicofobia desta época inaugura unha poesía de clara índole antigalega, entre a que destacan composicións seiscentistas como «O montañas de Galicia», ou «Pálido sol en cielo encapotado», inspiradoras de autores posteriores e que, xa foran, en certo modo preludiadas por Bartholomé de Villalba y Estaña en *El Pelegrino curioso* na segunda metade do século XVI (1886: I, 353):

Erízame el cabello el pensamiento  
de nombrar al gallego riguroso;  
lobo le apodo que es y fraudulento,  
y que contino es cruel y sanguinoso.  
En holgar y robar tiene contento;  
holgazán, fementido y muy goloso,  
haragán, como el lobo carnicero,  
y lo que de él más siento no refiero.

Se o século XVI supuxo un salto tan cualitativo como cuantitativo no que a paremioloxía antigalega se refire, especialmente a teor dos ditos compilados por Hernán Núñez de Toledo en *Los Refranes o Proverbios en Romance* (1555), o XVII asistiu ao desenvolvemento de numerosas paremias denotativas de novos atributos estereotípicos. A este respecto, sen dúbida a obra máis relevante da centuria é o *Vokabulario de Refranes i Frases Proverbiales i otras Formulas komunes de la lengua kastellana* (ca. 1627) de Gonzalo Korreas. Nel, non só están presentes refráns xa recompilados por paremiólogos anteriores, caso de Núñez de Toledo ou Vallés, tales como “Mete al gallego en tu paxar, i kererte á eredar...

o hazérsete á erederu” (Korreas ca. 1627: 728), “A xuezes galizianos, kon los pies en las manos” (Korreas ca. 1627: 728) ou “Somos griegos, i no nos entendemos, ó somos gallegos”, senón que tamén achamos numerosos refráns cuxa xénese semella ser indisociábel do contexto migratorio. Se cadra, entre estas paremias de novo cuño que evidencian un crecente desprezo polo galego destaque a expresión “Antes puto ke gallego” (Korreas ca. 1627: 66), moi ligada ao rexeitamento social, o autoodio e o desarraigo endogrupal. Igualmente novidosas serán as paremias que presentaban aos galegos como míseros bebedores, herexes, cobizosos e consumidores de alimentos de pouca calidade.

Sumado a estes novos trazos estereotípicos, a paremioloxía antigalega seiscentista –cuxo maior compilador foi Korreas–, incorporou por primeira vez alusións á muller galega que non resultaron menos desfavorecedoras que no caso masculino: “Moza gallega, nalgas i tetas” (1627: 740) ou “Andar, gallegas, en kinze días, kartoze leguas” (1627: 62). Elementos estes que novamente nos remiten á “gallega” inmigrante desprazada a Castela, unha realidade social que, como lembra Rial García<sup>288</sup>, se inicia con non pouca vitalidade desde finais do século XVI e que axiña se manifestou na produción literaria castelá, visíbel nas denigrantes “redondillas á la moza gallega” escritas por Jaime Orts cara a 1594.

Os refráns, porén, non foron as únicas referencias vehiculadoras deste estereotipo feminino aparecido en Castela por vez primeira durante este período. Dun xeito por todo análogo ao descarnado retrato do “gallego”, a figura da “gallega” eríxese, no centro peninsular, como unha auténtica antítese da muller cortesá, tal e como recordaba Leahy (2008: 104-105). Deste xeito, a imaxe da galega será a dunha linguateira criada, ama de leite ou moza de mesón que ademais de compartir toda unha caracterización inmoral (alcofolia, cobiza, aleivosía e falsidade), resulta caracterizada fisicamente mediante atributos grotescos e, nalgúns casos, hipersexualizados como se tratase dun “animal erotizado” (Leahy 2008: 110). Esta será a imaxe que principalmente recolla e proxecta a literatura áurea española a través de títulos como *La ilustre fregona* (1615), *La señora Cornelia* (1615), *La tía fingida* (1615), *La hija de Celestina* (1612), *La Burgalesa de Lerma* (1613) ou *La gallega Mari-Hernández* (escrita entre 1611 e 1612), o que sen dúbida dá boa conta do éxito deste tópico estereotípico.

Pola súa, parte, para alén da produción literaria e dos refráns populares, a linguaxe coloquial española deste período fai patente, como poucos, o gran arraigo social da galaicofobia no centro e sur peninsular. Así, xunto a expresións como “a pesar de gallegos” –sinónima de “a pesar de rruines”– xa presentes desde

---

<sup>288</sup> “As mulleres incorporáronse desde datas tan temperás como finais do século XVI ás gavelas de labradores que acudían á sega en Castela” (2009: 82).

a primeira metade do século XVI, irán uníndose outras como “antes puto que gallego” ou o modismo “hacer mesa gallega” con sentido de deixar mesa baleira –en referencia á mesa galega, falta de pan cando non de alimento (Pensado 1985: 118-120

Se como viamos, esta etapa herda numerosas paremias e certos modismos orixinados en séculos anteriores, a visión de Galiza e o estereotipo dos seus habitantes, tamén conservou numerosos trazos da etapa anterior, tales como a avareza, a falsidade, a herexía, o salvaxismo, xunto a estes, e debido á mudanza estereotípica determinada pola irrupción da figura do inmigrante, tamén serán numerosos os atributos que, de novo cuño, sexan asociados ao “gallego” neste período: a sucidade, a alcohofilia, a ignorancia, o autoodio e a ocultación da identidade, sen esquecer un certo carácter servil e a laboriosidade, aspecto deostado decote na sociedade española moderna. Mentres que algúns deles denotan unha denigración estereotípica cuxo fundamento semella inscribirse na estigmatización social dos inmigrantes como grupo marxinal e desfavorecido, outros, pola contra, si responden a unha realidade social e psicolóxica parcialmente obxectiva, como se observa no feito de a maior parte dos oficios desempeñados pola diáspora galega fosen o de criados, lacaios, augadeiros, amas de cría e taberneiras entre outros, figuras, estas, cuxa presenza resulta case ineludíbel en toda obra literaria que se prezase.

O éxito dalgún destes trazos mesmo acabará por constituír a xénese de novos tópicos estereotípicos que gozarán de gran popularidade na sociedade española durante os séculos seguintes. Entre eles, cabe destacar os tópicos do “couce galego” (“coz gallega” ou “galiciana”), entendida como unha acción inesperada, o descalzamento do galego como unha simbiose entre a cobiza e esta práctica cultural denotativa de pobreza, así como o Meco e a Cruz de Ferro como fitos que se corresponden coa herexía e a lascivia do galego, en moitos casos aplicadas ou atribuídas á diáspora galega. Mais para alén dunha antítese daqueles valores morais máis apreciados socialmente, na estereotipación negativa da diáspora galega tamén resultou determinante o acusado etnocentrismo (castelán-centrismo) da sociedade receptora, así como aqueles postulados supremacistas, herdados de centurias anteriores e baseados no desprezo e/ou minusvaloración do resto de linguas e culturas ibéricas. Así, mentres o galego fora considerado na sociedade castelá renacentista como un idioma groseiro e “áspero” para alén de incomprendíbel, no século XVII a estigmatización da lingua e o seu descrédito viría determinado pola súa identificación coa significativa masa de inmigrantes galegos establecidos en Castela e pola denigración social destes<sup>289</sup>. Outras

---

<sup>289</sup> Lémbrense as alusións de Antonio Mira de Amescua en *Amor, ingenio y mujer* (1640) ao expresar unha especial repulsa cara ao idioma galego por o considerar “lengua de aguadores y

manifestacións culturais propiamente galegas, véxanse as referencias hilarantes sobre a gaita –instrumento ligado na literatura española á idiosincrasia galega– como a propia onomástica galega de entón –sirvan de exemplo os numerosos personaxes da literatura áurea chamados *Dominga* ou *Payo* etc.– serán habitual obxecto de escarnio e mofa na literatura española como na sociedade do centro-sur peninsular ao longo da Idade moderna.

Con todo, se a difusión literaria deste estereotipo foi relativamente limitada no século XVI, desde comezos do século XVII o estereotipo antigalego, xa popularizado e mesmo empregado na linguaxe coloquial castelá, sería vehiculado por unha xeira de autores maioritariamente castelanófonos –casteláns e andaluces–, ligados en moitos casos ás altas esferas da nova corte madrileña. A inxente magnitude da creación literaria española e a súa excepcional produción acabaría espallando esta danosa imaxe do habitante de Galiza por boa parte dos territorios dominados polos Habsburgo casteláns, mesmo naqueles xeograficamente próximos. Mostra disto é o caso portugués, onde a descualificación do “gallego”, popularizada xa nas primeiras décadas do século XVI, se difundiría entre importantes escritores e eruditos como Luís de Camões, Bernardo de Brito ou Manuel de Faria e Sousa, chegando a asentarse –ás máis das veces debido ao influxo castelán– mesmo no refraneiro popular<sup>290</sup> e, mesmo, na fala coloquial.

Tamén nos territorios da coroa catalán-aragonesa asistimos á introdución destes prexuízos orixinados en Castela, como se desprende do uso despectivo do termo “gallego” en Cataluña, a imitación do que sucedía en Castela (véxase Sainz de Baranda 1850: 322), e aínda na órbita próxima, en territorios occitanos como Gascoña ou Provenza, onde os termos “galhégou” e “galiègo/gaiègo”, respectivamente, posuían connotacións negativas próximas ao insulto (Pensado 1985: 110); véxase tamén o sardo, onde a palabra “galiègu”, por influencia castelá, chegou a ser sinónimo de “furtante” e “vagabondo” (Angius & Spano 2002: 238). Outrosí, é posíbel supor nesta época a chegada deste estereotipo aos dominios casteláns e portugueses en América (Núñez Seixas 2002: 27-28), onde máis tarde o termo “gallego” e “galego” respectivamente, adquirirían un sentido eminentemente pexorativo.

A pesar de a galaicofobia antiinmigratoria deste período dispor de características singulares fronte á imaxe demonizada e/ou pexorativa de séculos pasados, con certeza o estereotipo galego desta etapa tamén foi

---

lacayos” (Mira de Amescua 2010) así como as de Lope de Vega, ao sentenciar en *Rimas humanas y divinas del licenciado Tomé de Burguillos* (1634) que “si a las lenguas la ciencia no acompaña, / lo mismo es saber griego que gallego” (ap. Caramés Martínez 1993: 100).

<sup>290</sup> Lémbrese o refrán “Jejua gallego, que não há pão cozido” (Delicado, 1651; ap. Pensado 1985: 123).



convenientemente instrumentalizado por certos sectores da sociedade castelá e/ou española da época. Nun novo contexto político onde, após séculos de desconfianzas e desavinzas, o estamento nobiliario galego era efectivamente integrado nas estruturas de poder da monarquía dos Habsburgo, asumindo responsabilidades de goberno e diplomacia –convenientemente lonxe do reino de Galiza–, o uso do estereotipo antigalego por outros grupos nobiliarios extragalegos adquiriu relevancia na pugna pola influencia cortesá entre os diferentes grupos de poder. Así se observa explicitamente, entre outras, en obras como *El tordo vizcayno* (ca. 1638), onde tanto Galiza como a súa nobreza e vulgo son atacadas desde diferentes perspectivas, revelando gran parte do éxito literario desta temática antigalega.

Entre o vulgo castelán, o estereotipo antigalego tamén serviu como unha xustificación da asimetría de poder entre este e a diáspora galega, como establecen Jost & Banaji ao recordar como o papel deste tipo de estereotipos non é outro que “justify differences in status or position” entre diferentes grupos humanos (1994: 12). Unha instrumentalización que xa sería exposta por Pensado, para quen a descualificación e denigración dos habitantes de Galiza, e sobre todo, dos inmigrantes galegos, non servía senón para perpetuar o dominio da comunidade receptora, a castelá (1987; *ap.* Rey Sánchez 2010: 19):

aunque tuviese un leve fundamento, además de un tópico literario era también una medicina tónica para tranquilizar la mala conciencia que ese trato social despertaría en las gentes coetáneas. Su situación era consecuencia de su comportamiento, porque eran egoístas, ladrones de baja condición social.

Porén, a consecuencia máis visíbel da acusada galaicofobia emerxida neste período intersecular será a aparición de todo un movemento literario e político de vindicación nacional, especialmente activo entre aquela aristocracia galega máis vinculada sentimentalmente a Galiza, entre os que cabe destacar nobres e diplomáticos como Diego Sarmiento de Acuña, conde de Gondomar, e Pedro Fernández de Castro, VII conde de Lemos, entre outros. Do primeiro coñecemos as súas tentativas por limpar o nome de Galiza e mais de refutar o estereotipo antigalego en Castela e Portugal, sustentando proxectos bibliográficos, como a *Corónica Grande del Reino de Galicia* de Atanasio de Lobera, a fin de visibilizar e dignificar a historia e a cultura de Galiza (Saavedra 2012: 36):

Boa parte da produción historiográfica naceu coa finalidade de combater determinadas opinións que sobre Galicia e os galegos se foron espallando polo menos desde mediados do XVI, pois Galicia foise convertendo no curso desa centuria nunha auténtica «periferia cultural», o que acabou dando patente de curso a unha serie de tópicos negativos que circulaban na corte sobre o reino e os seus habitantes.

No caso do segundo, en tanto que mecenas dos máis afamados escritores da literatura española áurea, a influencia de Pedro Fernández de Castro logrou –por veces– rebaixar o ton antigalego de numerosas obras, onde *El Quixote* é, se callar o exemplo máis paradigmático<sup>291</sup>. A súa defensa en prol das virtudes de Galiza e a súa apaixonada denuncia da galaicofobia serán a causa última que o leve a redactar, segundo a crítica hoxe unánime, *El Búho Gallego* (ca. 1620), obra que xunto ás composicións de Francisco de Trillo Figueroa constitúen dous claros expoñentes desta corrente literaria vindicativa.

Atendendo a todas as súas manifestacións lingüísticas e literarias, non cabe dúbida de que, desde a segunda metade do século XVI, a imaxe dos galegos estará directamente vinculada á diáspora galega en Castela coincidindo co inicio das grandes vagas migratorias, nomeadamente á vila de Madrid, convertida en corte dos Habsburgo ibéricos. Deste xeito o “gallego” será no imaxinario castelán, basicamente un inmigrante de baixo status social, ás máis das veces un criado, augadeiro ou mozo doméstico, mentres que a muller galega, ausente até entón de toda caracterización, tamén entrará no universo estereotípico castelán, no seu caso como unha criada, moza de mesón, prostituta ou ama de cría. A este respecto tampouco resulta obviábel a intencionalidade satírica de numerosos literatos españois que, baixo o mecenas de diferentes nobres non-galegos, tamén procuraron a descualificación a Galiza e dos seus habitantes como un medio de promoción social, procurando danar aos seus rivais –e competidores– galegos, moitos dos cales chegaran a ocupar cargos de recoñecida influencia na Monarquía Católica.

Para alén diso, xunto ao servilismo, outros atributos como a ignorancia, a herexía e a lascivia –véxanse as referencias ao Meco e a Cruz de Ferro–, agudízanse neste momento, converténdose esta denigración nun instrumento de lexitimación, xa non do sometemento político do reino –tal e como se observa na cronística afín aos Reis Católicos–, senón da asimetría social entre a poboación receptora e a inmigrante, o que en última instancia xustifica a marxinación e a estigmatización do continxente galego até o punto de parte desta desenvolver estratexias de autonegación cando non de autoodio visíbel en paremias e/ou expresións como “antes puto que gallego” ou “antes moro que gallego”.

---

<sup>291</sup> “También fue el caso de Cervantes, quien –por influencia del [conde] de Lemos– se sabe que cambió en yangüeses los gallegos” (Guevara Valdés 1997: 225).

### 3.3.6. Período de atenuación e consolidación (ca. 1700-s.XIX)

Tal e como o interpretou Pensado<sup>292</sup>, o comezo desta etapa situaríase tras o cambio estereotípico observábel nas últimas décadas do século XVII, no final do período áureo español e coincidindo, xa que logo, coa chegada dos Borbóns ao trono da coroa de Castela como consecuencia da morte de Carlos II e a guerra de Sucesión (1701-1713), consolidándose finalmente ao longo do século XIX. Neste intervalo temporal resulta posíbel observar unha alteración dos trazos conformadores do estereotipo antigalego cuxas causas obedecen ao establecemento dun novo contexto de relacións intergrupais que, por outra parte, xa iniciara os seus primeiros pasos durante o século XVII. Neste novo marco de relacións, sen dúbida deberon posuír certa influencia diversos factores relacionados co desenvolvemento de numerosos destinos migratorios fronte ao tradicional foco castelán.

Así, un maior auxe daqueles destinos migratorios alternativos en detrimento de Castela, tales como as populosas cidades andaluzas –entre as que cómpre destacar Cádiz, co monopolio comercial das “Indias” desde 1717– e moi especialmente Portugal –situación denunciada en 1764 polo conde de Campomanes<sup>293</sup>– deberon resultar decisivos na redución do peso específico –e visibilización pública– da poboación galega fronte a outros grupos instalados no territorio castelán, especialmente en Madrid. Estas alteracións nas rutas migratorias poderían explicar a menor atención que, en comparanza con centurias anteriores, prestou a literatura española dos séculos XVIII e XIX ao estereotipo antigalego, tal e como se observa no caso das panxoliñas castelás analizadas por Buezo (1994) e Rey Sánchez (2010), onde a figura do “gallego” non só perdera xa gran parte da súa popularidade entre o público español, senón tamén o, xa de por si, escaso verismo lingüístico –asumindo formas propiamente asturianas<sup>294</sup>.

<sup>292</sup> “Sin embargo ya hemos visto que la historia nos demuestra lo contrario, desde mediados del siglo XVI se burlan de nosotros, fuera de Galicia, primeramente y luego en la misma Galicia, después del cambio de dinastía, por la plaga de parásitos burócratas alienígenas que trae la administración borbónica, preguntándonos si hemos perdonado al Meco” (1985: 273).

<sup>293</sup> “Este achacó precisamente el nutrido contingente de gallegos que se dirigía a Portugal al «maltrato» dado en Castilla a los segadores, «tasándoles el jornal e incluyéndoles en las quintas a que no están obligados». Campomanes propugnó entonces por dos medidas sustanciales, con el fin de conseguir una desviación de la corriente migratoria todavía en mayor provecho de Castilla: 1) «Que no se les tase a los gallegos por lo Justicias ordinarios su trabajo; antes se les deje en libertad para que se concierten y ajusten libremente». 2) Tampoco deben alistarles por fuerza para las armas, fuera de su región, «como por abuso se hace en muchos pueblos de Castilla y en otras provincias» (Meijide Pardo 1960: 69).

<sup>294</sup> “Los gallegos de los villancicos toledanos serían personajes disfrazados de tales, como ocurría en el teatro breve, y su lengua, un remedo de la gallega, a base de unas pinceladas dialectales. Es interesante notar la desaparición de la figura a partir del último tercio del siglo XVII: sólo tenemos noticia de cuatro villancicos entre 1682 y 1775, o, mejor dicho, tres, ya que en 1750 se

Pola súa parte, na produción literaria española serán autores como Ramón de la Cruz, Francisco Gregorio de Salas e especialmente Diego de Torres Villarroel os principais continuadores na inclusión de figuras galegas, facéndoo mesmo protagonistas dos seus escritos ao longo de obras como *Peregrinación al glorioso Apóstol Santiago de Galicia* (1737), *Entremés del Gallego silletero* (1742), *Ponerse avito sin pruebas: y guapo Julián Romero* (1768), *El deseo de seguidillas*<sup>295</sup> (1769), *El tordo hablador* (1780) ou *El castigo de la miseria* (1785), por citarmos, apenas, algúns exemplos do amplo elenco de composicións que conteñen referencias, explícitas e tácitas, verbo do estereotipo antigalego.

No entanto, a maior parte destas alusións versarán sobre tópicos antigalegos previamente desenvolvidos ao longo dos séculos XVI e XVII, tales como a Cruz do Ferro, os “nabos”, o “couce galego” e o Meco, entre outros, e mesmo as composicións satíricas dedicadas ao reino de Galiza, lonxe de sumar grandes novidades, apenas semellan seguir os pasos dos poetas seiscentistas casteláns, tal como xa indicou Pensado (1985: 265). A pesar da vixencia –nomeadamente urbana– da imaxe icónica dos galegos como augadeiros e “mozos de cordel”, a diversificación dos destinos migratorios e o aumento da emigración de tipo estacional –nomeadamente estival– aos campos da meseta acabarían por exercer unha influencia decisiva no estereotipo antigalego da sociedade española. A habitual presenza das cuadrillas de galegos –denominadas despectivamente co termo “gallegadas”– dedicadas a vendima, e principalmente á seitura, será a responsábel da popularización, principalmente desde o século XVIII, da imaxe do galego como o “[proto]tipo de segador-emigrante<sup>296</sup>”. Esta imaxe do “gallego” como un miserábel seitureiro será a que permanece instalada no ideario colectivo español até ben entrado o século XX, como pon de manifesto a tradición oral centro-sur peninsular<sup>297</sup>.

O feito de estas mudanzas laborais non suporen unha mellora cualitativa das condicións socioeconómicas do galego respecto séculos anteriores, marcado no imaxinario centro-sur peninsular aínda pola súa condición inmigrante, impediu que se sentaran as bases dun profundo cambio estereotípico, o que non significa que este non sufrise certas alteracións. Neste sentido, a normalización da presenza, xa secular, da comunidade galega en Castela, así como a índole dos traballos realizados puideron exercer unha influencia fundamental na progresiva

---

repitió el de 1682. Por otro lado, a partir de esta última fecha los rasgos lingüísticos del asturiano reemplazan a los del gallego” (Buezo 1994: 421).

<sup>295</sup> Di o personaxe de Espejo: “– ¡Por siempre sea alabado / el que mata los gallegos!” (Cruz 2009 [1769]).

<sup>296</sup> “El curioso tipo de segador-emigrante configuró un rasgo peculiarísimo de la geografía humana de Galicia, cuyo reflejo perduraría en el sentir popular y en las vivencias literarias a través de etapas posteriores al siglo XVIII” (Mejjide Pardo 1960: 75).

<sup>297</sup> Véxase *Cuentos burgaleses de tradición oral: Teoría, etnotextos y comparatismo* (2002).

desaparición ou atenuación de trazos atribuídos a estes desde o século XV, tales como a maldade, a falsidade, a aleivosía para alén do epicureísmo, máis propios de contextos determinados por tensións políticas e bélicas. A tópica visión dunha diáspora galega dedicada ao servizo doméstico e aos duros labores estacionais do agro (seitura, vendima etc.) motivará, desde o século XVII, un cambio de tendencia que acabará por substituír á falsidade, maldade e aleivosía, arrastradas desde finais do século XV, por elementos máis afíns ás novas relacións entre o continxente galego e a sociedade española. Deste xeito, no século XVIII asistimos á consolidación dunha imaxe eminentemente servizal e submisiva que fai do galego un inmigrante, en xeral, honrado, aínda que ignorante e mesmo covarde: o salvaxe nobre<sup>298</sup>.

Polo contrario, aqueles atributos estereotípicos desprovistos dunha especial demonización continuaron a caracterizar á sociedade galega no imaxinario español deste período, tales como a pobreza, a brutalidade, a sucidade, a cobiza, a alcoholofilia e a ignorancia, para alén do desprezo pola lingua e cultura galegas e a atribución dunha anatomía física grotesca, con especial denigración do corpo feminino. Deste xeito, se ben podemos afirmar que a imaxe do galego semella desprenderse de certos atributos demonizadores – nomeadamente aqueles ligados á falsidade, a rebeldía e a aleivosía –, o certo é que o “gallego” continuou a ser unha figura proscrita, obxecto de burlas e mofa na sociedade española dos séculos XVIII e XIX. Protagonistas de numerosos contos e chistes españois, e compartindo papel xunto ciganos e outras minorías, o retrato do galego nestas fieis mostras do sentir popular non será outro que a de inxenuos, atrasados, necios, brutos e cobizosos. A imaxe de Galiza, pese a verse desprovista da malicia que os autores dos séculos XVI e XVII lle presupuxeron, froito da vixencia das relacións políticas centro-periferia, continuou a ser negativa nos textos setecentistas e decimonónicos españois, nos cales se transmite a idea dun territorio afastado, agreste e mísero, considerado o “orinal de España” (Caballero 1862; *ap.* Alonso Montero 1974: 92) e concibido como antítese da metrópole castelá.

Como en séculos pasados, o idioma seguiu a cobrar un papel relevante na caracterización do “gallego” e da “gallega” na literatura española dos séculos XVIII e XIX, acompañando sempre que for posíbel aos personaxes galegos; con todo, e como advirte Buezo (1994: 420-421) para as panxoliñas castelás, esta sorte de crioulo galego posúe un verismo menor que o de séculos atrás, apreciándose, desde finais do século XVII, trazos máis propios das variedades asturianas, se callar a causa da diminución porcentual da presenza galega en Castela e/ou o conseguinte menor contacto destes. En calquera caso, a consideración do galego

---

<sup>298</sup> Véxase a este respecto a descrición de Martínez Villergas (1845: 76-77).

como unha sorte de fala castelá arcaica aínda terá amplo eco, mesmo nas capas máis letradas da sociedade española, sintonizando coa idea dos galegos como un pobo atrasado, arcaico e pouco “civilizado” (Mariño Paz 2008: 221).

Por outra parte, será neste período cando este tipo de prexuízos e preconceitos, presentes na literatura como no imaxinario colectivo dos propios emigrantes españois, se difundan amplamente en Portugal e, con singular natureza, en Suramérica. No caso portugués, a intensificación da inmigración galega –especialmente como consecuencia do terremoto de Lisboa de 1755 (Leira 2008: 27)– dará lugar a unha tensión intergrupala e o desenvolvemento dunha particular galaicofobia que adquire gran parte da súa inspiración na tradición antigalega española. Así, ditos como “más vale un aragonés que veinticinco gallegos” (Vergara Martín 1923: 18) desenvolverán o seu equivalente portugués (“trinta gallegos não fazem um homem”), ou mesmo o uso da palabra “gallego/galego”, utilizada en España como insulto e sinónimo de ganapán, acabará por se introducir en Portugal con idéntico significado (cfr. Ford 1845: 646).

No caso das colonias americanas baixo soberanía castelá/española, como subliña Núñez Seixas, apenas “existen dúbidas de que estes estereotipos [antigalegos] xa disfrutaran de certa difusión [...] con anterioridade ó derradeiro terzo do século XVIII [...] transportado[s] polos propios colonizadores [peninsulares]” (2002: 29) e, xa que logo, estes tamén estiveran presentes na lingua coloquial de parte da poboación peninsular que utilizaba a palabra, o sentido pexorativo da palabra “gallego”. A mesma idea é sinalada por Juan Antonio Frago, para quen a imaxe denigrada do galego non só chegara a América a través da literatura senón tamén da propia linguaxe (Frago 2012: 78-79):

El negativo cliché sociológico del gallego se había transmitido de España a América por vía de la erudición literaria, pero también por el eco que el tópico llevaba en boca de naturales de otras regiones, transferencia plasmada en la siguiente observación del militar y político vascongado Anglés y Gostari sobre un jesuita de la provincia paraguaya: “En la dicha estancia de Yariguá asiste el padre Hilario Vázquez de muchos años a esta parte. Es «gallego» de los más refinados que han salido de su tierra y muy conocido por su gran miseria, «por el mal estilo» y por el rigor y desatención con que trata y procede con los españoles” (2007 [1769]: 27).

Esta asunción da linguaxe e do imaxinario estereotípico dos colonizadores foi sen dúbida a responsábel da popularización do epíteto “gallego” entre os partidarios da emancipación das Provincias Unidas do Río da Plata como insulto contra os rivais políticos, os monárquicos unionistas (Núñez Seixas 2002: 31-38), perpetuando o uso do xentilicio –perdido o seu sentido orixinal– como termo aplicado até hoxe sobre o conxunto de habitantes do Estado español.

Mais, para alén desta difusión ultramarina e da paulatina desaparición dos tópicos referidos sobre “la coz gallega”, “la Cruz de Ferro”, “el Meco”, así como modismos como “hacer mesa gallega”, outras expresións de carácter galaicófobo irán aparecendo no século XVIII, testemuños dunha consolidación desta imaxe negativa: “ir a buscar la madre gallega” ou “irse con su madre gallega” (mediados do s. XVIII), “Sea alabado/loado el que mata a los gallegos”, “ser tratado como si fuera un Gallego” ou “la vergüenza del gallego”, “ser un[o] gallego” (*ap.* Vergara Martín 1923: 28). Nesta etapa proliferaron, igualmente, coplas populares de profunda animosidade antigalega que nos remiten á ridiculización dos galegos, mesmo reflectindo unha concepción deshumanizada e/ou animalizada destes:

Los gallegos en Galicia,  
cuando van en procesion,  
llevan un gato por santo,  
y una vieja por pendon (*ap.* Lafuente y Alcántara 1865: II, 403).

Hasta los gallegos saben  
que el morir es natural:  
porque son de carne y hueso  
como cualquier animal (*ap.* Vergara Martín 1923: 29).

Anoche en la ventana  
vi un bulto negro,  
pensando que era un hombre,  
y era un gallego (*ap.* Fernán Caballero 1859: 333).

Esta última aínda sería censurada –e rebatida– polo francés Camile Daux como un exemplo do desprezo ao que se enfrontaba a colectividade galega dun xeito análogo ao que sufrían os auverneses en Francia. Lonxe dunha mera opinión particular, o xuízo de Daux apenas se distanciou das impresións rexistradas por outros viaxeiros extrapeninsulares aos que esta aversión non resultou indiferente, tales como William Dalrymple (1777), Alexandre Laborde (1808), Washington Irving (1832), Gardner Wilkinson (1843), MacMahon Hughes (1845), Richard Ford (1845), Emmeline Charlotte Elizabeth Stuart-Wortley (1854) ou Charles Davillier (1862). Nas súas descrições e reflexións, quer sobre as duras condicións de vida dos galegos, quer sobre as condutas discriminatorias e xenófobas (maltrato físico, vexacións etc.) que estes recibían en España, descubren a verdadeira dimensión social deste fenómeno estereotípico que discorre alén do mundo literario.

Para alén das testemuñas extrapeninsulares, con certeza a crítica e a censura da galaicofobia e do estereotipo antigalego virían especialmente da propia Galiza. Porén, se no século XVII, esta corrente vindicativa correra a cargo das esferas de poder arredor dos grandes aristócratas galegos –moi vinculados identitariamente aínda a Galiza–, no XVIII a apoloxía do territorio galego como

das súas xentes será liderada polos ilustrados, nomeadamente eclesiásticos: Martín Sarmiento, Antonio Cernadas de Castro e Benito Jerónimo Feijoo. Diferentemente da posta en valor dunha honra nobiliaria, máis propia do período seiscentista, esta nova corrente ilustrada desenvolverá as primeiras reflexións sobre o fenómeno, analizando a súa orixe e natureza, á vez que loitaba contra os prexuízos antigalegos, quer a través de ensaios cargados de erudición e pedagogía, quer mediante a lírica máis satírica de finalidade igualmente refutatoria.

Este ambiente apenas preludiará un movemento maior de denuncia que callará no Rexurdimento e será protagonizado, entre outros, por Vereza Aguilar, Rosalía de Castro ou Eduardo Pondal, cristalizando un “síndrome de aldraxe” (Beramendi 2007: 95) xa visíbel en xornais provincialistas da primeira metade do século XIX tales como *El Iris del Bello* (1841) e *El Porvenir* (1845), onde se censuraba a “calumniosa” mesquindade e torpeza atribuída aos galegos, así como “los ultrages i sarcasmos” que consideraban a Galiza como “un país escaso en producciones, miserable, feo, la Siberia de la Península” (ap. Beramendi 2007: 95).

### **3.3.7. Os ecos contemporáneos**

Como analizamos ao longo destas páxinas, o estereotipo antigalego referido na literatura española da Idade Moderna pode considerarse un fenómeno extraordinario –único, se cadra– no contexto ibérico, dada a súa lonxevidade e vixencia ideolóxico-cultural. Desde as súas primeiras manifestacións nos séculos XIV-XV, até as innúmeras referencias visíbeis na literatura e sociedade españolas do XIX, o certo é que as alusións, directas ou indirectas, ao estereotipo antigalego e á galaicofobia en xeral tenden a reaparecer, con certa asiduidade, na sociedade española, desatando polémicas –as máis delas de curta duración– que nos últimos anos ocuparon un lugar nada desdeñábel da crónica política e social dos *mass media*, principalmente galegos e, en menor medida, españois.

Se ben é certo que a alteración das ocupacións laborais e dos fluxos migratorios –o auxe da emigración galega a América e ao resto de Europa, así como a configuración de novos e máis numerosos grupos inmigrantes no Estado español– acabarían por desterrar as imaxes tópicas da criada, o augadeiro e/o segador galegos, ben presentes durante a primeira metade do século XX, o estereotipo antigalego aínda resulta visíbel en numerosas manifestacións da cultura española actual. A continuar unha traxectoria iniciada no século XVI, os contos ou chistes de galegos continúan a gozar de gran vitalidade na sociedade española e, moi especialmente, na arxentina, onde a pesar de resultar



ambivalente, o estereotipo do “gallego” aínda conserva boa parte das súas orixinais raíces castelás, tal e como se observa nas polémicas antoloxías publicadas por Ricardo Parrotta baixo o pseudónimo de “Pepe Muleiro”: *Los más inteligentes chistes de gallegos* (1993), *Chistes de gallegos* (1994), *Súper chistes gallegos* (2011) ou *Los más brutales chistes de gallegos* (2014), denunciadas por reincidir na imaxe de brutos, necios, grotescos, sucios e malintencionados<sup>299</sup>.

Do mesmo xeito, no século XX e XXI aínda resulta posíbel atopar no “folclore” español referencias pexorativas sobre o pobo galego a través de cancións que non fan senón repetir o desvirtuado retrato do galego como pobre, cobizoso e obsceno (*ap.* Shubert 1991: 184):

Dicen que ha muerto un gallego,  
ojalá que se mueran veinte;  
cuanto más gallegos mueran  
más pellejos para aceite.

Los gallegos en Galicia  
cuando van en procesión  
llevan un gato por santo  
y una vieja por pendón.

Nesta liña, sen dúbida se insiren letras contemporáneas como a canción “A Maruxiña”, incluída no álbum *Canciones Guarras* (1995) do grupo Follim Follam que, malia ser deliberadamente revestida de trazos propios da tradición galega –véxase a incorporación dunha sorte de lingua galega–, non logran ocultar a súa natureza exóxena:

Soy de Orense vengo de Lugo,  
llevo la gaita metida en el culo.  
¿Qué me das si te toco una teta?  
Una peseta, una peseta  
¿Qué me das si te toco las dos?  
Una peseta y un grano de arroz.  
Soy galeguiña y me abro de patas,  
soy galeguiño y te meto la estaca<sup>300</sup>.

Para alén das coplas e cancións, sen dúbida unha das máis sorprendentes mostras do éxito e perpetuación dos tipos literarios modernos relativos a Galiza sexa a sobrevivencia destes personaxes ao longo dos séculos XX e XXI e, especialmente, a súa incorporación ao formato audiovisual. Así se observa, entre outros, a través do personaxe da “criada galega”, visíbel non só en adaptacións

---

<sup>299</sup> Véxase a nota do editor: “El libro de Pepe Muleiro *Súper Chistes Gallegos* fue acusado de racista y discriminatorio porque, según apuntaban, sólo se contaban chascarrillos de gallegos feos, brutos, sucios y malos. A continuación ofrecemos un puñado de chistes donde se pone de manifiesto la implacable inteligencia gallega. Si bien esas críticas fueron sustentadas por grupos ínfimos” (Parrotta 2014b: 135).

<sup>300</sup> Letra da canción “A Maruxiña” no álbum *Canciones Guarras* (1995) do grupo Follim Follam.

como en *El capitán Veneno* (1950), obra de Pedro Antonio de Alarcón, mais en obras de novo cuño tales como *Ha llegado un ángel* (1961) de Luis Lucia Migarro, ou na máis recente *Julieta* (2016) de Pedro Almodóvar; mesmo o estereotipo do “gallego” como un inmigrante chegado a Madrid, inxenuo e inadaptado, aínda resulta útil nos canais de divertimento españois como evidencia a presenza deste personaxe na serie de televisión *Bienvenidos al Lolita* (2014). Igualmente, a imaxe dun país eminentemente rústico, primitivo, pobre, místico e afastado será a que acompañe a Galiza na produción televisiva do NO-DO entre 1943 e 1981, tal e como foi estudado por Busto Miramontes, para quen “esa idea de Galicia servía al ejercicio de dominación y a la doctrina que a ella se asociaba [...] y que aún podemos rastrear hoy en día” (2016: 12).

Presente a través de referencias paremiolóxicas, orixinalmente malintencionadas, tales como “gallegos y asturianos, primos hermanos”<sup>301</sup>, a linguaxe española contemporánea atópase chea de expresións e modismos de forte carácter antigalego, tales como “hacerse el gallego” –sinónimo de facerse o parvo–, referencias á “vergüenza del gallego”, “Gallego si no lo haces”, “gallego el último” (véxase Garmendia 2016: 256), “gallegada” (como acción propia de galegos, en sentido pexorativo)<sup>302</sup>, “ser [uno] gallego” (Vergara Martín 1923: 28), “responder a la gallega” (Garmendia 2016: 256) –equivalente á francesa “réponse de Normand”–, ou referentes a tradicións xenófobas como “si ves a un gallego en la escalera, no sabes si sube o baja” (*idem*). Pola súa parte, no terreo lexicográfico, sería en 2013 cando finalmente, e tras un forte rexeitamento social en Galiza<sup>303</sup>, a Real Academia Española decidiría finalmente retirar do seu dicionario a expresión “tonto como un gallego” (Garmendia 2016: 256), así como as acepcións de “tonto” e “tartamudo” ligadas ao xentilicio. Nese sentido, as polémicas declaracións que con certa frecuencia saltan aos medios no século XXI, por parte de destacados políticos españois<sup>304</sup> e diversas personalidades españolas do mundo da cultura<sup>305</sup> non fan senón pór de manifesto a lonxevidade, vixencia e perpetuación do que goza o estereotipo antigalego e, en xeral, a galaicofobia, no seo da sociedade española contemporánea, evidenciando como máis de cinco séculos despois aínda cabe nesta o “sentido más peyorativo” do termo “gallego”.

---

<sup>301</sup> *ap.* Vergara Martín (1923: 28).

<sup>302</sup> Véxase usos como os que utiliza Coller Porta (2018: 149).

<sup>303</sup> Véxase o artigo de Suso de Toro, “Galicia, país de tontos” en *El País* (22-03-2009).

<sup>304</sup> Cfr. “Rosa Díez: «Zapatero es gallego en el sentido más peyorativo del término»”, *Público*, 24-02-2010.

<sup>305</sup> Cfr. “Pedro Almodóvar: «Si yo hubiera sido un hombre analfabeto, gallego, ... voy y espero al señor Blesa o al señor Rato y le corto el gañote»”, *La Voz de Galicia*, 21-10-2014.

## 4. Conclusións

Ao longo deste estudo, o noso propósito foi realizar unha análise, todo o máis global e multidisciplinar posíbel, sobre o estereotipo antigalego contido na literatura española da Idade Moderna, nomeadamente no que atinxe á súa xénese e caracterización. Esta visión integral respondeu a numerosos factores que se manifestaron progresivamente desde o inicio da nosa investigación.

En primeiro lugar, a extraordinaria heteroxeneidade das fontes evidencia, como xa sinalaron outros autores e autoras, o carácter do estereotipo antigalego como un esquema pertencente a un imaxinario colectivo –o castelán/español–, cuxa expresión excede, consecuentemente, o marco estritamente literario, estendéndose ao mundo da paremioloxía e da etnografía, entre outros.

Por outra parte, a vocación explicativa arredor deste fenómeno, especialmente en canto á súa etioloxía –a fin de desbotar aqueles modelos que xa foran superados e profundar nas teses que ofrecían respostas máis satisfactorias– exixiu a integración dun marco teórico emanado da psicoloxía social, disciplina que até os nosos días ten ofrecido os maiores contributos ao estudo dos estereotipos e do proceso de estereotipación.

Finalmente, as achegas procedentes dos estudos históricos, nomeadamente daqueles relativos á historia de Galiza e do conxunto ibérico, ofreceron un contexto explicativo que, como no caso doutras investigacións similares, resultou non só acaído mesmo indispensábel á hora de establecermos unha interpretación coherente coa situación histórico-social que envolveu –e determinou– o estereotipo antigalego na literatura española da Idade Moderna.

Da conxunción destes factores analítico-interpretativos, así como dunha exposición diacrónica do fenómeno, poden extraerse diversas conclusións que sintetizamos a seguir. A través delas procuramos dar resposta a todas aquelas cuestións que *a priori* suscitaron, ao longo do tempo, un maior interese social e académico, especialmente verbo daquelas relativas á orixe, evolución, características e repercusión do estereotipo tratado ao longo destas páxinas.

1. A heteroxeneidade das fontes consultadas deixa patente como, en efecto, a presenza literaria do estereotipo antigalego respondeu á existencia obxectiva dun estereotipo hostil sobre Galiza e os seus habitantes no seo do imaxinario colectivo castelán/español. Esta forte asunción e difusión social, visíbel noutros eidos da cultura e da lingua, sería a verdadeira responsábel que propiciaría a súa inclusión na produción literaria. Deste xeito, podemos considerar que os escritores apenas serviron de vehiculizadores –e difusores–, dunha imaxe estereotípica, socialmente aceptada.

2. A extraordinaria popularidade acadada por esta imaxe estereotípica dentro da sociedade castelá/española na Idade Moderna, non só na literatura mais tamén nos diferentes rexistros lingüísticos, como en refráns, contos, chistes, artigos xornalísticos etc., revela unha transversalidade social que se estende desde o estratos máis humildes aos círculos cortesáns e da propia realeza. Nese sentido, as diferentes referencias ao estereotipo antigalego desta época, por parte dos numerosos viaxeiros que se achegaron a terras peninsulares, non fan, máis do que confirmar a vitalidade desta imaxe e a súa extensión social.

3. No que atinxe aos atributos que definiron o estereotipo antigalego durante a Idade Moderna, se ben estes manteñen unha liña coherente tamén mostran unha certa variabilidade ao longo do tempo, propiciando que poidamos falar de diferentes estadios ou etapas. A pesar desta evolución, os trazos estereotípicos mantiveron unha firme negatividade ao longo dos séculos, mostrándose eminentemente desfavorecedores –acorde ás convencións sociais da época– e afectando ao conxunto de elementos vinculados ao pobo galego, tales como o seu territorio e os seus trazos culturais, estre os que destaca o idioma.

4. Á vista da análise diacrónica das fontes documentais, observamos que o estereotipo antigalego da Idade Moderna representa, en realidade, a continuación dun estereotipo formado en época medieval, plenamente visíbel no século XV e cuxos primeiros pasos aínda se intúen con anterioridade.

5. Canto ao desenvolvemento e consolidación do estereotipo antigalego, constatamos como as grandes vagas migratorias de galegos e galegas a Castela foron os responsábeis dun cambio de paradigma estereotípico desde mediados do século XVI, provocando que a imaxe icónica dos galegos se asociase á condición inmigrante. A xenofobia derivada da tensión intergrupala entre a comunidade receptora –castelá– e a recién chegada –galega–, así como a asimetría de poder entre ambas, foron factores intensificadores daqueles trazos estereotípicos máis desfavorecedores no imaxinario social que perduran, nalgúns casos, até época contemporánea.

6. Dunha perspectiva diatópica, atendendo á etnicidade e/ou nacionalidade dos primeiros autores que o reflicten, así como da orixe das fontes e o mundo cultural a que nos remite, podemos concluír que o estereotipo antigalego difundido na Idade Moderna tivo o seu foco difusor no centro-sur peninsular, en territorio castelán. Mentres o seu espallamento, desde Castela ao resto da xeografía peninsular, tivo escaso percurso en terras catalán-aragonesas –non sendo descoñecido en territorios próximos do Mediterráneo e aínda en Francia–, no caso portugués este estereotipo atopa acomodo desde o século XVI, adquirindo maior popularidade desde o século XVIII. Fóra do eido ibérico, durante a Idade Moderna o estereotipo antigalego chegaría ás colonias de

ultramar dominadas pola monarquía portuguesa, e principalmente hispánica, o que explica que este aínda conserve boa parte da súa caracterización inicial en amplas zonas do centro e sur de América.

7. O grao de negatividade desta caracterización estereotípica mostra unha dependencia directa do estado –circunstancial– que atravesan as relacións entre a comunidade estereotipadora –castelá/española– e a estereotipada –galega–, principalmente en momentos de tensión intergrupala. Deste xeito, a evolución das relacións galego-castelás primeiro, e galego-españolas despois, determinou a aparición e desenvolvemento deste estereotipo, así como a intensidade da negatividade que o envolveu. Nese sentido, a minusvaloración de Galiza e dos galegos na literatura castelá previa ao século XIV encóntrase ligada ás relacións centro-periferia establecidas coa hexemonía política de Castela no século XIII, así como pola progresiva oficialización dun discurso castelanista ou castelán-centrista no conxunto da coroa. A formación dun estereotipo antigalego iníciase, porén, entre os séculos XIV e XV a teor da conflitividade bélica e política que marca as relacións entre monarquía Trastámara e os diferentes estamentos galegos. Esta tensión irá en aumento durante o goberno dos Reis Católicos, sendo responsábel da primeira demonización e/ou criminalización da imaxe de Galiza na literatura, baixo a que subxacía unha tentativa por lexitimar as accións da monarquía.

8. Se ben o estereotipo antigalego constitúe un fenómeno eminentemente exógeno, as consecuencias e implicacións desta imaxe exerceron –e seguen a exercer– grande influencia sobre numerosos aspectos da sociedade galega contemporánea, tales como o autoodio, fenómeno vixente e estendido, cuxa xénese e desenvolvemento está directamente relacionado coa asunción e interiorización deste estereotipo de carácter pexorativo.

9. Noutro sentido, a gran difusión e a aceptación social que este estereotipo posuía na sociedade castelá/española revélase como un motor responsábel de toda unha corrente literaria de marcado cariz vindicativo e gran repercusión na cultura galega. Nela participaron escritoras e escritores tan sobranceiros como Cernadas de Castro ou Martín Sarmiento, pasando por Rosalía de Castro, Eduardo Pondal ou Castelao, entre outros.

## 5. Bibliografía citada

- Abanes, Menandro Sarion (2014): *Ethno-religious Identification and Intergroup Contact Avoidance. An empirical study on Christian-Muslim relations in the Philippines*. Zürich: Lit.
- Abenamar. Vid. López-Peigrín Zabala, Santos (pseud.).
- Adorno, Theodor W. & Frenkel-Brunswik, Else & Levinson, Daniel J. & Sanford, R. Nevitt (1950): *The authoritarian personality*. Oxford: Harpers.
- Aguirre Cano, Víctor Manuel (2018): *La construcción de la realeza astur: poder, territorio y comunicación en la Alta Edad Media*. Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria.
- Albert, Rosita & Schneeweis, Adina & Knobbe, Iva (2005): “Strengthening, Hiding or Relinquishing Ethnic Identity”, *Response to Threat: Implications for Intercultural Relations*. *Intercultural Communication Studies*, 14, 1: 107-118.
- Allport, Gordon W. (1954): *The Nature of Prejudice*. Reading: Addison-Wesley Publishing.
- Almodóvar, Pedro (2014): “Pedro Almodóvar: «Si yo hubiera sido un hombre analfabeto, gallego, ... voy y espero al señor Blesa o al señor Rato y le corto el gañote»”, *La Voz de Galicia*, 21-10-2014.
- Alonso Montero, Xesús (1974): *Galicia vista por los no gallegos: cuatrocientos autores: de Estrabón a Laín Entralgo*. Madrid: Ediciones Júcar.
- Álvarez Chillida, Gonzalo (2009): *El antisemitismo en España: La imagen del judío (1812-2002)*. Madrid: Marcial Pons.
- Álvarez Martínez, María Soledad (1993): “El Camino de Santiago y el románico en Asturias”, en Cid Priego, Carlos (coord.), *Las Artes en los Caminos de Santiago: 19-38*. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- Andrès, Christian (2008): “El personaje del gallego en algunas comedias de Lope de Vega y de Tirso de Molina”, en *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional del Siglo de Oro (Santiago de Compostela, 7-11 de julio de 2008)*: III, 19-29. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Angelón i Broquetas, Manuel (1859): *Crímenes célebres españoles: Colección grandiosa y completa, redactada por algunos distinguidos y populares escritores nacionales*. Madrid: Librería española / Barcelona: D. I. Lopez Bernagosi.
- Angius, Vittorio & Spano, Giovanni (2002): *Grammatica e vocabolario dei dialetti sardi*. Nuoro: Editrice Archivio Fotografico Sardo.
- Anónimo (1554): “Crónica del rey Don Sancho el Brauo”, en *Chronica del muy esclarecido principe, y rey don Alonso, el qual fue par de Emperador, et hizo el libro delas siete partidas*, ff. LIXr-XXVIIr. Valladolid: [Sebastián Martínez].
- Anónimo (1646): *La vida i hechos de Estevanillo Gonzalez, hombre de buen humor. Compuesto por el mesmo*. Amberes: En casa de la viuda de Juan Cnobbart.
- Anónimo (1786): “El Tordo vizcayno”, en Valladares de Sotomayor, A. (ed.), *Semanario erudito que comprehende varias obras ineditas, criticas, morales, instructivas, politicas, historicas, satiricas, y jocosas de nuestros mejores autores antiguos y modernos*, XXII: 110-210. Madrid: por don Blas Román.
- Anónimo (1787): *Cronica de D. Alfonso el Onceno de este nombre*. Madrid: en la Imprenta de D. Antonio de Sancha.
- Anónimo (ca. 1790): *Comedia de figuron El Asturiano en Madrid, y observador instruido*. [Madrid]: en la librería del Cerro.

- Anónimo (1816): *Saynete nuevo intitulado: El dormilon: para diez personas*. Valencia: En la Imprenta de Estévan.
- Anónimo (1833): *Collecção dos números do Velho liberal do Douro*. Lisboa: na imprensa da Rua dos Fanqueiros, nº 129 B.
- Anónimo (1843): *El parto del gallego: satirilla nueva, alegre y divertida, para reir y pasar el tiempo, que pasó en Cádiz á un gallego, ansioso de estar preñado, y los lances que le sucedieron en su pretendido parto, con los demás que se verá*. Madrid: Imprenta de José María Marés.
- Anónimo (1852): “Bull-Fights in Lisbon”, *The Knickerbocker*, XXXIX: 526-528. New York: S. Hueston.
- Anónimo (1858): “O gallego d’esquina”, *Archivo Pittoresco*, 31: 247-248. Lisboa: Typographia de Castro & Irmão.
- Anónimo (1863): *Vida de un gallego ó La rueda de la fortuna*. Madrid: s/e.
- Anónimo (1864): *Coleccion de Canciones y Villancicos para Navidad 1864*. Barcelona: Imprenta de Narciso Ramírez.
- Anónimo (1870): *El Tordo Vizcayno. Contestación al Búho Gallego*. Bilbao: Imp. del «Euscalduna».
- Anónimo (1890): *Carta ridícula de Diego Monfar, en Sales españolas ó agudezas del ingenio nacional*. Ed. de Antonio Paz y Meliá: 407-416. Madrid: Imprenta y fundición de M. Tello.
- Anónimo (1891): *Aventures d’un Galicien à la Fête des Rois. Série aux armes d’Epinal. Histoires & scènes humoristiques, contes moraux, merveilleux*, 35. Epinal: Imagerie Pellerin. Disponible en: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6938723k>> [consult. 20-5-2018].
- Anónimo (1857): *Nombres antiguos de las Calles y plazas de Cádiz*. Cádiz: Imprenta de la Revista Médica.
- Anónimo (1865): *Pepitoria, mescolanza, ó recoleccion de cuentos anécdotas, consejas, chascarros, dicharachos, ocurrencias agudas ó necias, sucedidos, epigramas, etc.* Madrid: Imprenta de R. Labajos.
- Anónimo (2009): *La vida y hechos de Estebanillo González*. Ed. de E. Suárez Figaredo, *Lemir*, 13: 389-632 [consult. 5-7-2017].
- Ansón, Francisco (1998): *Fernando III: rey de Castilla y León*. Madrid: Palabra.
- Aoiz, Floren (2002): *La Vieja herida: De la conquista española al mejoramiento foral*. Tafalla: Txalaparta.
- Arce, Javier (2013): *Bárbaros y romanos en Hispania: (400-507 A.D.)*. Madrid: Marcial Pons.
- Arellano, Carlos de [pseud. de Francisco de Leyva Ramírez de Arellano] (1669): “El socorro de los mantos”, en *Parte treinta y una de Comedias nuevas escritas por los mejores Ingenios de España: 421-457*. Madrid: por Ioseph Fernandez de Buendia, a costa de Manuel Meléndez.
- Argenti Leys, Felipe (1777): *Discursos politicos, y economicos sobre el estado actual de España*. Madrid: Pedro Marín.
- Arias Pérez, Pedro (1954 [1621]): *Primavera y flor de los mejores romances. Recogidos por el licdo. Arias Pérez*. Con un estudio preliminar de José F. Montesinos. Oxford: Dolphin Book Co.
- Arjona, José Homero (1939): “La introducción del gracioso en el teatro de Lope de Vega”, *Hispanic Review*: VII, 1: 1-21.

- Armesto y Ossorio, Ignacio (1737): *Theatro anti-critico uniuersal sobre las obras del R. P. M. Fejjoè del P. M. Sarmiento, y de Don Salvador Mañer. Libro Tercero*. Madrid: En la oficina de Diego Miguèl de Peralta.
- Armesto, Victoria [pseud. de Victoria Fernández-España] (1971): *Galicia Feudal*. Vigo: Editorial Galaxia.
- Arnauld, Antoine (1594): *Coppie de l'Anti-espagnol, fait à Paris*. Paris: Pierre Ferdelat.
- Arnús i Pujol, Andrés (1832): *Nueva floresta española o cuentos y maximas morales muy instructivos y agradables*. Barcelona: En la librería de J. Solá. Imprenta de la Viuda é hijo de M. Texéro.
- Artaza Montero, Manuel M. de (2011) “Betanzos: la agonía de un capital del Antiguo Régimen”, *Anuario Brigantino*, 34: 237-268.
- Artaza Montero, Manuel M. de (1998): *Rey, reino y representación: la Junta General del Reino de Galicia (1599-1834)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Asensio y Mejorado, Francisco & Santa Cruz de Dueñas, Melchor de (1790): *Floresta española. Segunda parte*. Madrid: Por Ramón Ruiz.
- Ashmore, Richard D. & Del Boca, Francis K. (2015): “Conceptual approaches to stereotypes”, en Hamilton, D. L. (ed.), *Cognitive processes in stereotyping and intergroup behavior: 1-35*. New York: Psychology Press.
- Aulnoy, Marie-Catherine Le Jumel de Barneville (1691): *Relation du voyage d'Espagne*, vol I. Paris: Claude Barbin.
- Avalle-Arce, Juan B. (1986): “El nacimiento de Estebanillo González”, *Nueva revista de filología hispánica*, 34: 529-537.
- Ayala Martínez, Carlos de (2014): “La realeza en la crónica castellano-leonesa del siglo XIII: la imagen de Fernando III”, en Sarasa Sánchez, Esteban (ed.), *Monarquía, crónicas, archivos y cancillerías en los reinos hispano-cristianos: 247-276*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Ayguals de Izco, Wenceslao (1847): *La Marquesa de Bellaflor o El niño de la inclusa: Historia-novela original*. Madrid: Imprenta de Don Wenceslao Ayguals de Izco.
- Azcárate, Pilar & Escalona, Julio & Jular, Cristina & Larrañaga, Miguel (2006): “Volver a nacer. Historia e identidad en los monasterios de Arlanza, San Millán y Silos (siglos XII-XIII)”, *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 29: 359-394.
- Azcona, José Manuel (2014): “Población homogénea y emigración oficial española hacia Cuba”, en Azcona, J. M. & Escalona, I (eds.), *Cuba y España. Procesos migratorios e impronta perdurable (siglos XIX y XX)*: 15-34. Madrid: Dykinson.
- Balboa Salgado, Antonio (1996): *Gallaecia nas fontes clásicas*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Balbuena Abadmaior, Bernardo de (1624): *El Bernardo o Victoria de Roncesvalles*. Madrid: Diego Flamenco.
- Banaji, Mahzarin R. & Greenwald, Anthony G. (1994): “Implicit stereotyping and prejudice”, en Zanna, M. & Olson, J. M. (eds.), *The psychology of prejudice: The Ontario symposium*, 7: 55-76. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Bandura, Albert (1977): *Social learning theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Barbolani, Cristina (2007): “Nebrija y Maquiavelo ante un epigrama de Ausonio: paratexto y texto”, *Cuadernos de filología italiana*, 14: 101-115.
- Bareau, Michel (1970): “L'univers de la satire anti-espagnole en France de 1590 à 1660”, *École pratique des hautes études. 4e section: Sciences historiques et philologiques*, 102: 727-731.



- Bar-Kochva, Bezalel (2010): *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic Period*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press.
- Barreiro Barreiro, Xosé Luís (2008): “Hacia la configuración de una conciencia propia: de los problemas de Galicia a Galicia como problema”, en *Galicia y Japón: del sol naciente al sol poniente. IX Encuentros internacionales de filosofía no Camiño de Santiago*: 87-114. A Coruña: Universidade da Coruña.
- Barreiro Fernández, Xosé Ramón (1988): “La historia de la historia. Una aproximación a una historiografía gallega (siglos XVI-XIX)”, en *IV Xornadas de Historia de Galicia*, 29-36. Ourense: Deputación de Ourense.
- Barrio Alonso, María Begoña (2001): “Refranes y canciones”, en Alvar, C. (ed.), *Lyra Mínima Oral (Los géneros breves de la literatura tradicional)*: 397-407. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Barrios Aguilera, Manuel (1997): “La nueva frontera: el reino de Granada ante el mundo islámico en el siglo XVI”, en Segura Artero, P. (coord.), *Actas del Congreso “La frontera oriental nazarí como sujeto histórico (ss. XIII-XVI)”*: 583-610. Granada: Universidad de Granada.
- Barros, Carlos (1990): *Mentalidad justiciera de los irmandiños, siglo XV*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Barros, Carlos (1994): “¡Viva el Rey! Rey imaginario y revuelta en la Galicia bajomedieval”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 12: 83- 101.
- Barros, Carlos (2008): “Las guerras de los caballeros en la Galicia medieval”, *Norba. Revista de Historia*, 21: 205-212.
- Barros, João de (1540): *Grammatica da lingua portuguesa*. Olyssippone: apud Lodouicum Rotorigiũ Typographum.
- Bar-Tal, Daniel & Teichman, Yona (2005): *Stereotypes and prejudice in conflict: Representation of Arabs in Israeli Jewish society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barton, Simon & Fletcher, Richard (2000): *The World of El Cid: Chronicles of the Spanish Reconquest. Selected Sources*. Manchester: Manchester University Press.
- Batziou, Athanasia (2011): *Picturing Immigration Photojournalistic Representation of Immigrants in Greek and Spanish Press*. Bristol, UK / Chicago, USA: Intellect.
- Bautista Malillos, María Teresa (1988): *Poesías de los siglos XVI y XVII impresas en el siglo XVIII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Beatty, Cameron C. & McElderry, Jonathan A. (2018): “Towards black men thriving at community colleges: Implications for leadership and policy”, en Ingram, Ted N. & Coaxum, J. (eds.), *Engaging African American Males in Community Colleges*. Greenwich, United States: Information Age Publishing.
- Beltrán de Heredia, Vicente (1966): *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, vol. I. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Beltrán, Vicenç (2004): “Poesía tradicional/Poesía popular”, en Piñeiro Ramírez, Pedro M. (ed.), *De la canción de amor medieval a las soleares. Profesor Manuel Alvar “in memoriam”*. *Actas del Congreso Internacional “Lyra mínima oral III”*, Sevilla, 26-28 de noviembre de 2001: 65-74. Sevilla: Fundación Machado / Universidad de Sevilla.
- Beltrán, Vicenç (2006): “Tipos y temas trovadorescos. XX. Fernan Velho”, en Schaffer, Martha E. & Cortijo Ocaña, Antonio (eds.), *Medieval and Renaissance Studies in Honor of Arthur L.-F. Askins*: 41-56. London: Tamesis Books.
- Benavides, Antonio (ed.) (1860): *Memorias de D. Fernando IV de Castilla contiene la crónica de dicho rey, copiada de un códice existente en la Biblioteca Nacional*. Madrid: Imprenta de José Rodríguez (2 vols.).

- Benito Ruano, Eloy (2004): *El libro del limosnero de Isabel la Católica*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Beramendi, Justo (2007): *De provincia a nación: historia do galeguismo político*. Vigo: Xerais.
- Beramendi González, Justo (2008): “Visiones gallegas de Castilla”, en Redero San Román, M. & Calle Velasco, M<sup>a</sup> D. (coords.), *Castilla y León en la historia contemporánea*: 105-132. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Bermudez de Pedraza, Francisco (1638): *Historia Ecclesiastica: Principio y progressos de la Ciudad y Religion Catholica de Granada*. Granada: por Andrés de Santiago.
- Bernandes, Diogo (1770): *Rimas varias, flores do Lima*. Lisboa: Na Officina de Miguel Rodrigues.
- Bianchi, Robert S. (2004): *Daily Life of the Nubians*. Westport, Connecticut: Greenwood Publishing Group.
- Biddle, Daniel R. & Dubin, Murray (2017): *Tasting freedom: Octavius Catto and the battle for equality in Civil War America*. Philadelphia: Temple University Press.
- Bizarri, Hugo O. (2001): “La glosa de 1541 a los refranes que dizen las viejas tras el fuego”, *Olivar*, 2: 157-216.
- Bizzarri, Hugo O. (1995): *Refranes que dizen las viejas tras el fuego*. Kassel: Edition Reichenberger.
- Blanc, Pauline (2005): “Stereotypical National Characterizations in the Europe of Shakespeare’s Day”, *Actes des congrès de la Société française Shakespeare*, 22: 27-38.
- Blanco Amor, Eduardo (2004): *Artigos en “La Nación”, 1929-1936*. Vigo: Galaxia.
- Blanco, Cristina (2007): “Las imágenes de la inmigración en España. Apuntes en torno a una realidad que se debate entre lo real y lo imaginario”, en Igartua, J. J. & Muñiz, C. (eds.), *Medios de comunicación, inmigración y sociedad*: 89-110. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Boaistua, Pierre (1564): *Theatro del mundo*. Alcalá: en casa de Andrés de Angulo.
- Bobapilo, Nicolo. Vid. Stigliani, Tomaso (pseud.).
- Böhl de Faber, Cecilia Francisca Josefa. Vid. Caballero, Fernán (pseud.).
- Boira, Rafael (1862): *El libro de los cuentos: Colección completa de anécdotas, cuentos, gracias, chistes, chascarrillos, dichos agudos, réplicas ingeniosas, pensamientos profundos, sentencias, máximas, sales cómicas, retruécanos, equivococ, símiles, adivinanzas, bolas, sandeces y exageraciones*. Madrid: Imprenta de D. Miguel Arcas y Sanchez (3 vols.).
- Bonafoux Quintero, Luis (1894): *Huellas literarias de Luis Bonafoux*. París: Garnier Hermanos.
- Bonafoux Quintero, Luis (1989): *Literatura de Bonafoux*. Puerto Rico: Instituto de Cultura Puertorriqueña / Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Borgstede, Simon B. (2011): “All is race”: *Benjamin Disraeli on race, nation and empire*. Wien / Berlin: Lit Verlag.
- Borrow, George (1841): *The Zincoli or an account of the Gypsies of Spain*, vol. I. London: John Murray.
- Bourhis, Richard Y. & Maass, Anne (2005): “Linguistic prejudice and stereotypes”, en Ammon, U. & Dittmar, N. & Mattheier, K. J. & Trudgill, P. (eds.), *Sociolinguistics: An International Handbook of the Science of Language and Society*: 1587-1602. Berlin / New York: Walter De Gruyter.
- Branco, Manuel J. C. (2007): “Subsídios Documentais para a História de Montemor (Século XV)”, *Almorsor - Revista de Cultura*, 2.<sup>a</sup> série, 6: 91-217.

- Brañas Abad, Rosa (2007): “Entre mitos, ritos y santuarios. Los dioses galaico-lusitanos”, en González García, Francisco Javier (coord.), *Los pueblos de la Galicia céltica*: 377-443. Madrid: Akal.
- Bravo Lozano, Jesús (1991): “La emigración a Madrid”, en Pinto Crespo, V. & Madrazo Madrazo, S. (eds.), *Madrid en la época moderna: espacio, sociedad y cultura. Coloquio celebrado los días 14 y 15 de Diciembre de 1989*: 131-158. Madrid: UAM / Casa de Velázquez.
- Bravo-Villasante, Carmen (ed.) (1978): *Villancicos del siglo XVII y XVIII*. Madrid: Magisterio Español.
- Brewer, Marilyn B. (2001): “Ingroup identification and intergroup conflict: When does ingroup love become outgroup hate?”, en Ashmore, R. D. & Jussim, L. & Wilder, D. (eds.), *Rutgers series on self and social identity. 3. Social identity, intergroup conflict, and conflict reduction*: 17-41. New York, NY, US: Oxford University Press.
- Buettner, Elizabeth (2016): *Europe after empire: Decolonization, society, and culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buezo, Catalina (1993): “En torno a la presencia de Celestina en el teatro breve de los siglos XVI y XVII. Edición de *Los Gigantones*, entremés de Francisco de Castro”, *Celestinesca*, 17, 3: 67-86.
- Buezo, Catalina (1994): “La figura del gallego en los villancicos toledanos de los siglos XVII y XVIII”, en Lorenzo, Ramón (ed.), *Actas do XIX Congreso Internacional de Lingüística e Filoloxía Románicas*: IV, 417-447. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- Buezo, Catalina (2004): *Prácticas festivas en el teatro breve del siglo XVII*. Kassel: Reichenberger.
- Buezo, Catalina (ed.) (2005a): *La mojiganga dramática. De la fiesta al teatro II*. Kassel: Reichenberger.
- Buezo, Catalina (ed.) (2005b): *Mojigangas dramáticas (siglos XVII y XVIII)*. Madrid: Cátedra.
- Burkley, Melissa & Blanton, Hart (2008): “Endorsing a negative in-group stereotype as a self-protective strategy: Sacrificing the group to save the self”, *Journal of Experimental Social Psychology*, 44: 37-49.
- Busto Miramontes, Beatriz (2016): *La Galicia proyectada por NO-DO. La arquitectura del estereotipo cultural a partir del uso del folclore musical (1943-1981)*. Tese de doutoramento (inérita), Universidad Autónoma de Madrid.
- Caballero, Fernán [pseud. de Cecilia Francisca Josefa Böhl de Faber] (1857): “Un servilon y un liberalito, ó tres almas de Dios”, en *Obras completas*: 5-105. Madrid: Establecimiento tipográfico de Don D. de P. Mellado.
- Caballero, Fernán [pseud. de Cecilia Francisca Josefa Böhl de Faber] (1859): *Cuentos y poesías populares andaluces*. Sevilla: Revista Mercantil.
- Caballero, Fernán [pseud. de Cecilia F. J. Böhl de Faber] (1878): *Cuentos oraciones, adivinas y refranes populares é infantiles*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Caballero y Morgáez, Fermín (1863): *Memoria sobre el fomento de la población rural*. Madrid: Colegio de Sordo-Mudos y de Ciegos.
- Cabeza Quiles, Fernando (2016): *Galicia, o galego e os galegos*. Noia: Toxosoutos.
- Cabré, Lluís (2008): “Un lugar de Petrarca, de Ausiàs March (101) a Fernando de Herrera”, en San José Lera, J. & Burguillo López, F. J. & Mier Pérez, L. (coords.), *La fractura historiográfica: las investigaciones de Edad Media y Renacimiento desde el Tercer Milenio*: 519-531. Salamanca: Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas (SEMYR), Universidad de Salamanca.
- Cadalso, José (1796): *Cartas marruecas*. Paris: Bobée é Hingray.

- Caferro, William (2010): *Contesting the Renaissance*. Oxford: John Wiley & Sons.
- Cai, Deborah A. & Fink, Edward L. (2017): "What's past is prologue: Lessons from conflict, communication, and culture research from half a century ago" en Chen, L. (ed.), *Handbook of intercultural communication*: 261-288. Berlin: De Gruyter Mouton.
- Calderón de la Barca, Pedro (2014): *Cómo se comunican dos estrellas contrarias*. Ed. de Erik Coenen. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcok458>> [consult. 10-7-2017].
- Calderón de la Barca, Pedro (1632): "El astrólogo fingido", en *Parte veynte y cinco de comedias recopiladas de diferentes autores, é illustres poetas de España*: ff. 193v-216r. Zaragoza: a costa de Pedro Esquer.
- Calloway-Thomas, Carolyn (2010): *Empathy in the global world: An intercultural perspective*. Thousand Oaks, California: SAGE.
- Camacho Losa, Luis (1994): *La cloaca*. Madrid: Libertarias.
- Cambrón Infante, Ascensión (2000): "Emigración gallega y esclavitud en Cuba (1854). Un problema de Estado", *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, 4: 83-108.
- Camões, Luís de (1572): *Os Lusíadas*. Lisboa: Em casa de Antonio Gõçalvez Impresor.
- Campbell, Donald (1965): "Ethnocentric and other altruistic motives", en Levine, D. (ed.), *Nebraska Symposium on Motivation*, vol 13: 283-311. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Campo, Victoria (1996): "De lectores y lecturas: la *Respuesta* de Fr. Tomás Quixada en *El peregrino curioso* de Bartolomé de Villalba", en Vitse, Marc & Arellano, Ignacio & Serralta, Frédéric & Pinillos, Carmen (cords.), *Studia Aurea. Actas del III Congreso de la AISO (Toulouse, 1993)*: I: 247-255.
- Cañas Murillo, Jesús (ed.) (2014): *Libro de Alexandre (Mester de Clerecía)*. Madrid: Fundación José Antonio de Castro.
- Canfield, Martha (2009): *Literatura Hispanoamericana: Historia y Antología*. Milano: Hoepli.
- Cañizares, José de (1768): *Comedia nueva. Ponerse avito sin pruebas, y guapo Julian Romero*. En Valencia: en la Imprenta de la Viuda de Joseph de Orga.
- Cañizares, José de (1838): "El Picarillo en España", en *Tesoro del Teatro español desde su origen (año de 1356) hasta nuestros días*: 398-429. París: en la Librería Europea de Baudry.
- Cantalapiedra, Fernando (1993): *El teatro de Claramonte y "La estrella de Sevilla"*. Kassel: Reichenberger.
- Cantera Ortiz de Urbina, Jesús (2009): "«Los adagios son evangelios breves». Encendida réplica contra esta sentencia por parte del Padre Feijóo en su carta titulada «Falibilidad de los adagios»", *Paremia*, 18: 21-30.
- Caramés Martínez, Xesús (1993): *A imaxe de Galicia e os galegos na literatura castelá*. Vigo: Galaxia.
- Carbajo Isla, María F. (1985): "La inmigración a Madrid (1600-1850)", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 32: 67-100.
- Carbajo Isla, María F. (1987): *La población de la villa de Madrid: desde finales del siglo XVI hasta mediados del siglo XIX*. Madrid: Siglo XXI.
- Carballeira Debasa, Ana María (2007): *Galicia y los gallegos en las fuentes árabes medievales*. Madrid: CSIC / Xunta de Galicia (Anejo XVII de *Cuadernos de Estudios Gallegos*).

- Carballeira Debas, Ana María (2011): “Sobre el concepto de Galicia y los gallegos en los autores árabes medievales”, en Prieto Entrialgo, Clara Elena (ed.), *Arabes in patria Asturiensium: 255-271*. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- Carballo Calero, Ricardo (1935): “Un Galego perante Lope”, *A Nosa Terra*, 374, 13-7-1935.
- Cardinale, Rosa (2009): *El bandolero español entre la leyenda y la vida real*. Madrid: Editorial Verbum.
- Carlton, Charles (2011): *This Seat of Mars: War and the British Isles, 1485-1746*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Caro Baroja, Julio (1957): *Razas, pueblos y linajes*. Madrid: Revista de Occidente.
- Carrasco Manchado, Ana (2006): *Isabel I de Castilla y la sombra de la ilegitimidad: propaganda y representación en el conflicto sucesorio (1474-1482)*. Madrid: Sílex.
- Carrasco Manchado, Ana Isabel (2009): “Desplazamientos e intentos de estabilización: la corte de los Trastámara”, *e-Spania* [en línea]. Disponible en <<http://journals.openedition.org/e-spania/18876>> [consult. 7-5-2019].
- Carreira, Antonio & Cid Martínez, Jesús A. (eds.) (1990): *La vida y hechos de Estebanillo González, hombre de buen humor compuesto por el mismo*. Madrid: Cátedra.
- Carrère, François (1798): *Voyage en Portugal et particulièrement, à Lisbonne en 1796*. Paris: Chez Deterville, libraire.
- Carretero Zamora, Juan M. (1999): “Representación política y procesos de legitimación” en Nieto Soria, José Manuel (dir.), *Orígenes de la Monarquía Hispánica: propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*: 177-205. Madrid: Dykinson.
- Carrión Gutiérrez, José Miguel (1997): *Conociendo a Alfonso X el Sabio*. Murcia: Editora regional de Murcia.
- Casanova, Joseph de (1650): *Primera parte del arte de escribir todas formas de letras*. Madrid: Por Diego Diaz de la Carrera.
- Casas Rigall, Juan (1999): *La materia de Troya en las letras romances del siglo XIII hispano*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Casas Rigall, Juan (2009): “A defensa da cultura galega na *Ilustración apologética* (1729) do Padre Feijoo, cunha nota sobre Sarmiento”, en Esther Corral Díaz, Esther & Fontoira Suris, Lydia & Moscoso Mato, Eduardo (eds.), *A mi dizen quantos amigos ey. Homenaxe ao profesor Xosé Luís Couceiro*: 95-102. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Cashmore, Ellis (2004): *Encyclopedia of race and ethnic studies*. London: Routledge.
- Castiglione, Baldassare (1997): *El Cortesano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Castilla Urbano, Francisco (2002): “Patriotismo y legitimación monárquica en el pensamiento de Alonso de Cartagena: Los escritos de Basilea”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 19: 139-157.
- Castillejo, Cristóbal (1792): *Obras de Christóbal de Castillejo*. Ed. de Ramón Fernández, tomo XII. Madrid: en la Imprenta Real.
- Castillo Solórzano, Alonso de (1992 [1625]): *Tardes entretenidas*. Ed. de Patricia Campana. Barcelona: Montesinos.
- Castillo Solórzano, Alonso de (1906 [1632]): *La Niña de los embustes: Teresa de Manzanares*, en Cotarelo y Mori, E. (ed.), *Colección Selecta de Antiguas Novelas Española*, tomo III. Madrid: Librería de la viuda de Rico.
- Castillo Solórzano, Alonso de (1634): *Fiestas del jardín*. Valencia: Silvestre Esparsa.
- Castro, Rodrigo de (1569): *Carta del licenciado Salgado a D. Rodrigo de Castro, del Consejo de Inquisición*. Disponible en <http://corpus.rae.es/cgi-bin/crpsrvEx.dll> (Real

- Academia Española: Banco de datos (CORDE) [en línea]. *Corpus diacrónico del español*.
- Castro Guisasaola, Florentino (1992): *El cantar de la conquista de Almería por Alfonso VII: un poema hispano-latino del siglo XII*. Ed. de Florentino Castro. Almería: Instituto de Estudios Almerienses.
- Castro, Francisco de (1742): “Entremés del Gallego silletero”, en *Libro nuevo de entremeses intitulado Cómico festejo*, II: 1-12. Madrid: Gabriel del Barrio.
- Castro, Rosalía de (1863): *Cantares Gallegos*. Vigo: Establecimiento tipográfico de D. J. Compañel.
- Castro, Rosalía de (1865): “El Cadiceño”, en *Almanaque de Galicia para uso de la juventud elegante y de buen tono dedicado á todas las bellas hijas del país 1866*: 37-41. Lugo: Imprenta de Soto Freire.
- Castro, Rosalía de (1984): *Cantares Gallegos*. Ed. de Ricardo Carballo Calero. Madrid: Cátedra.
- Castro, Rosalía de (2013): *Cantares Gallegos*. Ed. de Anxo Angueira. Vigo: Xerais.
- Cátedra, Pedro M. (1989): *La Historiografía en verso en la época de los Reyes Católicos. Juan Barba y su «Consolatoria de Castilla»*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Cátedra, Pedro M. (1990): *Los sermones atribuidos a Pedro Marín: Van añadidas algunas noticias sobre la predicación castellana de San Vicente Ferrer*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Cavillac, Michel (1999): “Problemas de la picaresca”, en Canavaggio, J. (ed.), *La invención de la novela*: 171-188. Madrid: Casa de Velázquez.
- Celtis, Conrad (2011 [1948]): *Selections from Conrad Celtis, 1459-1508*. Ed. of Leonard Forster. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cernadas de Castro, Diego Antonio (1778): *Obras en prosa y verso del Cura de Fruime, D. Diego Antonio Cernadas de Castro, natural de Santiago de Galicia*. Madrid: Por D. Joachin Ibarra (7 vols.).
- Cervantes Saavedra, Miguel de (1615): “La entretenida”, en *Ocho comedias, y ocho entremeses nuevos, nunca representados*: ff. 168v-195r. En Madrid: por la viuda de Alonso Martín, a costa de Iuan de Villarroel.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (1622): “La ilustre fregona”, en *Novelas exemplares*: ff. 225r-269r. Pamplona: por Juan de Oteyza.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (1622): “Novela de la señora Cornelia”, en *Novelas exemplares*: ff. 301r-330r. Pamplona: por Juan de Oteyza.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (1622): “El licenciado Vidriera”, en *Novelas exemplares*: ff. 158v-179r. Pamplona: por Juan de Oteyza.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (1622): “La de los perros Cipion, y Bergança”, en *Novelas exemplares*: ff. 342r-391v. Pamplona: por Juan de Oteyza.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (1622): *Novelas exemplares*. Pamplona: por Juan de Oteyza.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (1838): “La tía fingida”, en *Novelas ejemplares*, II: 388-402. París: en la librería europea de Baudry.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (1905 [1605]): *El ingenioso hidalgo don Quixote de la Mancha*. Barcelona: Francisco López Fabra [ed. facsimilar].
- Chacón Calvar, Rafael (2015): “Prestixio e desprestixio do galego en alleas terras”. Disponível en: <<http://bouvard.blogaliza.org/2015/02/17/prestixio-e-desprestixio-do-galego-en-alleas-terras>> [consult. 4-9-2017].
- Charlo Brea, Luis de (ed.) (1999): *Crónica latina de los Reyes de Castilla*. Madrid: Akal.

- Chase-Dunn, Christopher & Lerro, Bruce (2016): *Social Change: Globalization from the Stone Age to the Present*. London: Routledge.
- Chaudenson, Robert (2002): *Creolization of language and culture*. London: Routledge.
- Churrua Arellano, Juan de (2010): “Estrabón y el País Vasco. II. El valle medio del Ebro y los Pirineos Occidentales, y la administración romana”, *Iura Vasconiae*, 7: 511-578.
- Cid Martínez, Jesús A. (2003): “Gallegos, hidalgos y pícaros. Estebanillo González y Salvatierra de Miño”, en *Estudios ofrecidos al profesor José Jesús de Bustos Tovar*: II, 1187-1213. Madrid: Editorial Complutense.
- Clemente, Dionís (2010): *Valerián de Hungría*. Ed. de Jesús Duce García. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.
- Cohen, Jeffrey J. (2016): *Hybridity, Identity, and Monstrosity in Medieval Britain: On Difficult Middles*. New York: Palgrave Macmillan.
- Coller Porta, Nacho (2018): *Una tortuga, una liebre y un mosquito. Psicología para ir tirando*. València: Nau Llibres.
- Colman, Andrew M. (2015): *A dictionary of psychology*. Oxford: Oxford University.
- Conde Tarrío, Germán (2004): “Hernán Núñez (1555) e Gonzalo de Correas (1627): os primeiros refraneiros galegos”, *Cadernos de Fraseoloxía Galega*, 6: 27-56.
- Contreras, Jaime (1982): *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia*. Madrid: Akal.
- Correa Arias, José Francisco (2008): *Mentalidade e realidade social na nobreza galega. Os Andrade de Pontedeume (1160-1540)*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Cottam, Martha L. & Mastors, Elena & Preston, Thomas & Dietz, Beth (2015): *Introduction to Political Psychology*. New York: Routledge.
- Coupland, Nikolas & Giles, Howard & Coupland, Justine (1991): *Language, society and the elderly: Discourse, identity and ageing*. Oxford: Basil Blackwell.
- Courcelles, Dominique de (2009): *Escribir la historia, escribir historias en el mundo hispánico*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Couselo Bouzas, José (2004 [1932]): *Galicia artística en los siglos XVIII y primer tercio del XIX*. Santiago de Compostela: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Xunta de Galicia (Anexo XXXIV de *Cuadernos de Estudios Gallegos*).
- Covarrubias Orozco, Sebastián de (1611): *Tesoro de la Lengua Castellana, o Española*. Madrid: por Luis Sanchez, impressor del Rey N. S.
- Cruz, Ramón de la (1768): *Las segadoras: zarzuela en dos actos*. Madrid: en la Imprenta de don Antonio Muñoz del Valle.
- Cruz, Ramón de la (1786): “La devoción engañosa”, en *Teatro o colección de los saynetes y demas obras dramaticas*, II: 163-198. Madrid: en la Imprenta Real.
- Cruz, Ramón de la (1811a): *Manolo. Tragedia para reir ó sainete para llorar*, Valencia: por José Ferrer de Orga.
- Cruz, Ramón de la (1811b): *Los pobres con muger rica ó El picapedrero*. Valencia: Por José Ferrer de Orga y compañía.
- Cruz, Ramón de la (1843): “El tordo hablador”, en *Colección de Sainetes, tanto impresos como inéditos de D. Ramón de la Cruz*: I, 280-289. Madrid: Imprenta de Yenes.
- Cruz, Ramón de la (2009 [1769]): *El deseo de seguidillas*. Ed. de Mireille Coulon. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcbc405>> [consult. 23-10-2015].

- Cruz Díaz, Pablo de la (2013): “El mito godo en la construcción de Castilla”, en Cruz Díaz, Pablo de la & Corral, Fernando Luis & Martín Viso, Iñaki (eds.), *El historiador y la sociedad: homenaje al profesor José M<sup>a</sup> Mínguez*: 53-65. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Cubí i Soler, Mariano (1848): *Polémica religioso-frenológico-magnética etc.* Barcelona: Imprenta de José Tauló.
- Cubillo de Aragón, Alvaro (1654): *El enano de las musas*. Madrid: por María de Quiñones.
- Cuendias, Manuel (1847): *Spanien und die Spanier*. Brüssel & Leipzig: Carl Muquardt.
- Cunliffe, Barry W. (2011): “In the fabulous Celtic twilight”, en Bonfante, L. (ed.), *The Barbarians of Ancient Europe: Realities and Interactions*: 190-210. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dalrymple, William (1777): *Travel through Spain and Portugal, in 1774 ; with a short account of the spanish expedition against Algiers, in 1775*. London: Printed for J. Almon, opposite Burlington-House, Piccadilly.
- Daux, Camile (1981 [1898-1899]): *Le pèlerinage à Compostelle et la Confrérie des pèlerins de Monseigneur Saint-Jacques de Moissac*. Genève / Paris: Slatkine.
- Davies, Robert R. (1990): *Domination and Conquest. The experience of Ireland, Scotland and Wales 1100-1300*. Cambridge: Cambridge University.
- Davillier, Charles & Doré, Gustav (1872): “Voyage en Espagne”, en Charton, Édouard (dir.), *Le Tour du monde*: 337- 416. Paris: Librairie Hachette.
- Davillier, Charles (1874): *L'Espagne*. París: Librairie Hachette et cie.
- Deaux, Kay (2006): *To be an immigrant*. New York: Russell Sage Found.
- Delgado Jara, Inmaculada & Herrera García, Rosa M. (2011): “Humanidades y humanistas en la Universidad de Salamanca del siglo XV”, en *Miscelánea Alfonso IX*: 241-265. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Delicado, Francisco (ed.) (1534): *Primaleon. Los tres libros del muy esforçado cauallero Primaleon et Polendos su hermano hijos del emperador Palmerin de Oliua*. Venecia: Juan Antonio de Nicolini de Sabio.
- Delicado, Francisco (2004): *La lozana andaluza*. Ed., introducción y notas de Carla Perugini. Sevilla: Fundación José Manuel Lara.
- Dembowski, Carlos (1931): *Dos años en España y Portugal durante la guerra civil, 1838-1840*, vol I. Madrid: Espasa-Calpe.
- Devoto, Daniel (1957): “Primavera y flor de los mejores romances recogidos por el Licdo. Arias Pérez. Reimpreso directamente de la primera edición. Con un estudio preliminar de José F. Montesinos”, *Bulletin Hispanique*, t. 59, 3: 342-343.
- Deyermond, Alan (1985): “Historia universal e ideología nacional en Pablo de Santa María”, en *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes II*: 313-324. Oviedo: Universidad; Madrid: Gredos.
- Deyermond, Alan (2009): “Written by the Victors: Technique and Ideology in Official Historiography in Verse in Late-Medieval Spain”, en Koope, Erik (ed.), *The Medieval Chronicle VI*: 59-89. Amsterdam / New York: Rodopi.
- Díaz Marcilla, Francisco José (2016): “Las relaciones entre Alfonso X y el cabildo y ciudad de Santiago de Compostela”, en Vasconcelos, Hermínia Vilar & Branco, Maria João (dirs.), *Ecclesiastics and political state building in the Iberian monarchies, 13th-15th centuries*: 259-274. Lisboa: Publicações do Cidehus.
- Díaz, Nidia A. (1976): *La protesta social en la obra de Rosalía de Castro*. Vigo: Galaxia.
- Díez, Rosa (2010): “Rosa Díez: «Zapatero es gallego en el sentido más peyorativo del término»”, *Público*, 24-02-2010.



- Díez Borque, José M. (1975): *La Sociedad Española y Los Viajeros Del Siglo XVII*. Madrid: Sociedad General Española de Librería.
- Díez Borque, José María (2016): “Dinero y clase social en la comedia de Lope de Vega”, en Pedraza Jiménez, F. B. & González Cañal, Rafael & Marcello, Elena E. (eds.), *El dinero y la comedia española. XXXVII Jornadas de teatro clásico, Almagro, 10, 11 y 12 de julio de 2014*: 13-36. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Díez Fernández, J. Ignacio (1997): “Una premática, una genealogía y dos textos de Quevedo”, *La perinola*, 1: 125-147.
- Dios de la Rada, Juan de (1859): “Poetas Contemporáneos. Aurelio Aguirre”, en *El museo universal. Periódico de ciencias, literatura, artes, industria y conocimientos útiles*, III: 29-30. Madrid: Imprenta y Librería de Gaspar y Roig.
- Domínguez Ortiz, Antonio (1985): *Las clases privilegiadas en la España del antiguo régimen*. Madrid: Istmo.
- Domínguez, Ortiz (2006): *Historia de Sevilla: la Sevilla del siglo XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Doob, Christopher (2015): *Social Inequality and Social Stratification in US Society*. New York: Pearson.
- Dovidio, Jack F. & Gaertner, Sam L. (1993): “Stereotypes and evaluative intergroup bias”, en Mackie, D. & Hamilton, D. (eds.), *Affectm cognition, and stereotyping*: 167-193. San Diego: Academic Press.
- Dovidio, John F. & Brigham, John & Johnson, Blair T. & Gaertnet, Samuel. L. (1996): “Stereotyping, prejudice and discrimination”, en Macrae, N. & Stangor, C. & Hewstone, M. (eds.), *Foundations of stereotypes and stereotyping*: 276-319. New York: Guilford.
- Dr. Alfonso (1858): *El siglo médico (boletín de medicina y gaceta médica)*, tomo V. Madrid: Imprenta de Manuel Rojas.
- Du Bois, Inke (2007): “Hiding and Struggling with National Identity American Expatriates in Germany”, en Jungbluth, K. & Meierkord, C. (eds.), *Identities in Migration Contexts*. Mannheimer Beiträge zur Linguistik, 69: 11-35. Tübingen: Gunter Narr.
- Duckitt, John (2005): “Personality and prejudice”, en Dovidio, J. F. & Glick, P. & Rudman, L. A. (eds.), *On the nature of prejudice: Fifty years after Allport*: 395-412. Malden, MA: Blackwell.
- Durán-Loriga, Juan (2006): *El embajador y el rey: El conde de Gondomar y Jacobo I de Inglaterra*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación.
- Eagly, Alice H. & Kite, Mary E. (1987): “Are Stereotypes of Nationalities Applied to Both Women and Men?”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 53: 451-462.
- Eagly, Alice H. & Steffen, Valerie J. (1984): “Gender Stereotypes Stem from the Distribution of Women and Men into Social Roles”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 46: 735-754.
- Edwards, Allen L. (1940): “Studies of stereotypes: I. The directionality and uniformity of responses to stereotypes”, *Journal of Social Psychology*, 12: 357-366.
- Eiras Roel, Antonio (2004): “De historia fabulosa e Historia dirigida. La república de los hidalgos según un jesuita gallego de comienzos del siglo XVIII”, en García Fernández, M. & Sobaler Seco, M.<sup>a</sup> de los Ángeles (eds.), *Estudios en homenaje al profesor Teófanos Egido*: II, 19-49. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- Eiroa, Sofía (2002): “Galicia y los gallegos, tópicos y contrastes en Tirso de Molina: *Mari Hernández, la gallega*”, *Hesperia. Anuario de Filología Hispánica*, V: 51-67.
- El anticuario (1840): “Preocupaciones en las artes. Artículo segundo”, *La Aureola. Periódico semanal de literatura, ciencias y artes*: I, 138-141. Cádiz: Imprenta de D. D. Feros, a cargo de N. Guerrero.

- Elías de Tejada, Francisco & Pércopo, Gabriella (1966): *El reino de Galicia hasta 1700*, vol. I. Vigo: Galaxia.
- Enríquez del Castillo, Diego (1787): *Crónica del rey don Enrique el Quarto de este nombre*. Madrid: en la Imprenta de D. Antonio de Sancha.
- Enríquez Gómez, Antonio (1644): *El siglo pitagórico y vida de don Gregorio Guadaña*. Roan: en la emprenta de Laurens Maurry.
- Escamilla, Pedro (1861): *Un gallego: comedia original en un acto y en verso*. Biblioteca Dramática. Madrid: Impr. de V. de Lalama.
- Escolano, Gaspar (1610): *Decada primera de la historia de la insigne y coronada ciudad y reyno de Valencia, por el licenciado Gaspar Escolano*. “Primera Parte”. Valencia: por Pedro Patricio Mey.
- Espinel, Vicente (1618): *Relaciones de la Vida del escudero Marco de Obregón*. Barcelona: por Geronimo Margarit.
- Espinosa, Aurelio Macedonio (1924): *Cuentos populares españoles*, vol. I. Stanford, California: Stanford University.
- Espinosa, Aurelio Macedonio, hijo (1997 [1988]): *Cuentos populares de Castilla y León*, vol. II. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Esses, Victoria M. & Jackson, Lynne M. & Nolan, Jeffery M. & Armstrong, Tamara L. (1999): “Economic threat and attitudes toward immigrants”, en Halli, S. & Drieger, L. (eds.), *Immigrant Canada: Demographic, economic and social challenges*: 212-229. Toronto: University of Toronto Press.
- Esteban, José (2003): *Judas!... Hi... de puta! Insultos y animadversión entre españoles*. Sevilla: Editorial Renacimiento.
- Etxabe Díaz, Regino (2012): *Diccionario de refranes comentado*. Madrid: Ediciones de la Torre.
- Falque Rey, Emma (ed.) (1988): *Historia Compostelana*. Turnholti: Tipohgraphi Brepols.
- Falque Rey, Emma (ed.) (1994): *Historia Compostelana*. Madrid: Akal.
- Falque Rey, Emma (ed.) (2003): *Lucae Tudensis Chronicon Mundi*. Turnhout: Brepols.
- Falque Rey, Emma (2013): “La Historia Compostelana en el panorama de la historiografía latina medieval”, en *O século de Xelmírez*: 461-486. Santiago de Compostela: Consello Da Cultura Galega.
- Falque Rey, Emma (2015): “Galicia and the Galicians in the Latin Chronicles of the Twelfth and Thirteenth Centuries”, en D’Emilio, James (ed./trad.), *Culture and Society in Medieval Galicia: A Cultural Crossroads at the Edge of Europe*: 400-428. Leiden: Brill.
- Fanjul, Serafín (2000): *Al-Andalus contra España. La forja del mito*. Madrid: Siglo XXI.
- Faria e Sousa, Manuel de (1639): *Lusiadas de Luis de Camoens, principe de los poetas de España. Primero i Segundo Tomo*. Madrid: Por Juan Sanchez. A costa de Pedro Coello, Mercader de libros.
- Faria e Sousa, Manuel de (1680): *Europa portuguesa*, tomo I. Lisboa: A costa de Antonio Craesbeeck.
- Feijoo, Benito Jerónimo (1729): *Ilustracion apologetica al primero, y segundo tomo del Theatro critico: Donde se notan mas de quatrocientos descuidos, al autor de el Anti-Theatro; y de los setenta, que este imputa al Autor de el Theatro Critico, se rebaxan los sesenta y nueve y medio*. En Madrid: Por Francisco del Hierro.
- Feijoo, Benito Jerónimo (1754): *Cartas eruditas, y curiosas, en que, por la mayor parte, se continúa el designio del theatro critico universal. Impugnando, ó reduciendo á*

- dudosas, varias opiniones comunes. Tomo Tercero. Carta I.* Madrid: Imprenta de los Herederos de Francisco del Hierro.
- Fernández, Marco (1655): *Olla podrida a la española*. Amberes: por Felipe van Eyck.
- Fernández Albaladejo, Pablo (2002): “Vasconia en el marco histórico español y europeo”, en *Euskal zientzia eta kultura, eta sare telematikoak*: I, 353-354. Donostia: Eusko Ikaskuntza.
- Fernández Álvarez, Manuel (1979): *España y los españoles en los tiempos modernos*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Fernández Conde, Francisco Javier (1995): *La España de los siglos XIII al XV. Transformaciones del feudalismo tardío*. Donostia: Editorial Nerea.
- Fernández Cortizo, Camilo J. (2012): “Población rural, mundo urbano y migraciones”, en Dubert, Isidro (coord.), *Historia de la Galicia Moderna*: 75-85. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Fernández de Avellaneda, Alonso (1614): *Segundo tomo del ingenioso hidalgo don Quixote de La Mancha*. Tarragona: en casa de Felipe Roberto.
- Fernández de Encisco, Martín (1530 [1519]): *Suma de geographia que trata de todas las partidas et prouincias del mundo, en especial de las Indias*. Sevilla: por Juã Cromberger.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo (1535): *La historia general de las Indias*. Sevilla: Juan Cromberger.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo (1989): *Batallas y quinquagenas*. Ed. de Juan Bautista Avalle-Arce. Salamanca: Ediciones de la Diputación de Salamanca.
- Fernández de Rota y Monter, José Antonio (1996): “La Palloza en la Cumbre del Camino”, en Leira López, Xosé (coord.), *Aulas no camiño: un estudio multidisciplinar da realidade galega que atravesan os camiños de Santiago. O Camiño Francés*: 15-31. A Coruña: Universidade da Coruña.
- Fernández Gallardo, Luis (2002): *Alonso de Cartagena (1385-1456). Una biografía política en la Castilla del siglo XV*. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- Fernández Gallardo, Luis (2016): “La idea de «translatio imperii» en la Castilla del bajo medievo”, *Anuario de Estudios Medievales*, 46: 751-786.
- Fernández McClintock, James W. (2007): “Estereotipos y esencialización”, en Baraño, A. & García, J. L. & Cátedra, M. & Devillard, M. J. (coords.), *Diccionario de relaciones interculturales, diversidad y globalización*: 119-124. Madrid: Editorial Complutense.
- Fernández Mosquera, Santiago (2009): “Quevedo, Galicia y Santiago: una relación tópica y de conveniencia”, en Álvarez Barrientos, J. et al. (eds.), *En buena compañía. Estudios en honor de Luciano García Lorenzo*: 265-275. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Fernández Ordóñez, Inés (2002): “De la historiografía fernandina a la alfonsí”, *Alcanate. Revista de Estudios Alfonsinos*, 3: 93-133.
- Fernández Ordóñez, Inés (2006): “La composición por etapas de la *Chronica latina regum Castellae* (1223-1237) de Juan de Soria”. *E-Spania*, 2-12-2006. Disponible en <<https://journals.openedition.org/e-spania/283>> [consult. 15-7-2018].
- Fernández Salgado, Benigno (2000): *Os rudimentos da lingüística galega: un estudio de textos lingüísticos galegos de principios do século XX (1913-1936)*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Fernández San Emeterio, Gerardo (2000): “La personalidad del narrador en la vida y hechos de Estebanillo González”, *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*. 18: 119-146.
- Fernández Vega, Laura (1980): “Las Juntas del Reino de Galicia y la recuperación del voto en Cortes”, *Compostellanum*, XXV: 67-118.

- Fernández-Villamil Alegre, Enrique (1962): *Juntas del Reino de Galicia. Historia de su nacimiento, actuaciones y extinción*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Ferreiro, Manuel (1988 [1982]): “Unha ruptura na literatura galega: os Séculos Escuros”, en *A nosa literatura. Unha interpretación para hoxe: 45-64*. A Coruña: A. C. Alexandre Bóveda.
- Ferreiro, Manuel (1991): *Pondal: do dandysmo á loucura*. Santiago de Compostela: Laiovento.
- Ferreiro, Manuel (2001 [1997]): *Gramática Histórica Galega. II. Lexicoloxía*. Santiago de Compostela: Edicións Laiovento.
- Ferrer Benimeli, José Antonio (1986): “El Motín de Madrid de 1766 en los Archivos Diplomáticos de París”, *Anales de la literatura española*, 4: 157-182.
- Ferrer Vals, Teresa (2011): “La mirada desde afuera: extranjeros en España en el siglo XVII”, en Tomás, F. & Justo, I. & Barrón, S. (eds.), *Miradas sobre España: 170-183*. Barcelona: Anthropos.
- Ferro Ruibal, Xesús & Grygierzec, Wiktoria (2009): “Estereotipos na fraseoloxía: o caso galego-portugués”, *Cadernos de Fraseoloxía Galega*, 11: 81-111.
- Fidalgo, Elvira (2005): “Peregrinación y política en las Cantigas de Santa María”, en Fidalgo, Elvira (ed.), *Formas narrativas breves en la Edad Media. Actas del IV Congreso (Santiago de Compostela, 8-10 de julio de 2004)*: 149-180. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Figuerola y Córdoba, Diego de (1661): “La hija del mesonero”, en *Pensil de Apolo, en doze comedias nuevas de los mejores ingenios de España*: ff. 161r-182r. Madrid: por Domingo García y Morràs: a costa de Domingo Palacio y Villegas.
- Filgueira Iglesias de Urrea, M<sup>a</sup> Ángeles (1995): “Lengua materna y educación en Fray Martín Sarmiento”, en *Estudios adicados a Fr. Martín Sarmiento. Artigos tirados do «Cuadernos de Estudios Gallegos» (1945-1982)*: 203-282. Santiago de Compostela: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto “Padre Sarmiento”.
- Ford, Richard (1845): *A Handbook for Travellers in Spain: And Readers at Home*. London: John Murray, Albemarle Street.
- Foulché-Delbosc, Raymond (2014 [1930]) (ed.) “Introduction”, en Barneville, Marie-Catherine Le Jumel de, *Travels into Spain: I-LXXIII*. London: George Routledge & sons, Ltd.
- Foxman, Abraham H. (2010): *Jews, money, and anti-semitism: The story of a stereotype*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Fra Molinero, Baltasar (2014): “Los negros como figura de negación y diferencia en el teatro barroco”, *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 2: 7-29.
- Frago, Juan Antonio (2012): “Cruces normativos y dialectales en la Proclama del chusco de Arequipa (c. 1810)” *Boletín de Filología*, XLVII, 1: 69-88.
- Freitas Juvino, María Pilar (2008): *A represión lingüística en Galiza no século XX*. Vigo: Xerais.
- Freixeiro Mato, Xosé Ramón (2014): “«A lingua tiveran por lingua d’escravos». O autoodio como concepto sociolingüístico”, *Estudios de Lingüística Galega*, 6: 117-137.
- Frenk, Margit (2003): *Nuevo corpus de la antigua lírica popular hispánica, siglos XV a XVII*. México, D.F.: Facultad de Filosofía y Letras / El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica.
- Fuente, Vicente de la (ed.) (1884): “«Las bienandanzas é fortunas», que escribió Lope García de Salazar”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*: 5, 222-227.
- Fuentes, Marcelo E. (2017): “El Poema de Fernán González y el imperialismo castellano del siglo XIII”, *eHumanista*, 35: 439-453.

- Fulgosio, Fernando (1866): *Alfonso, recuerdos de Galicia*. Madrid: Librería de Leocadio Lopez, Editor.
- Fulgosio, Fernando (1871): “La ciudad de Oporto”, *La ilustración española y americana*, 5-10-1871, 25: 482-483.
- Fulvio Frugoni, Francesco (1687): *Del cane di Diogene*. Venetia: Per Antonio Bosio.
- Gachard, Louis-Prosper (1876): *Collection des voyages des souverains des Pays-Bas*, tomo I. Bruxelles: Commision royale d’Histoire.
- Gachard, Louis-Prosper & Piot, Charles (1881): *Collection des voyages des souverains des Pays-Bas*, tomo III. Bruxelles: Commision royale d’Histoire.
- Gallagher, Eugene B. (1978): *Infants, Mothers, and Doctors*. Lexington: Lexington Books.
- Gándara Ulloa, Felipe de la (1678): *Apendix apologetico a la segunda parte de la historia eclesiastica de Galicia*. Madrid: por Julian de Paredes, impressor de libros.
- Garay, Blasco de (1612): “Cartas en Refranes”, en *Refranes o proverbios españoles traduzidos en la lengua francesa*. Bruxelles: Chez Rutger Velpius & Hubert Anthoine a l’Aigle d’or pres de la Court.
- Garber, Klaus (2008): “De poesía europea: Política, literatura y lengua en Europa durante la historia moderna”, en Romero Tobar, L. (ed.), *Literatura y nación: la emergencia de las literaturas nacionales*: 31-61. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Garcés Blázquez, Fernando & Vicente Ródenas, Jordi (2013): *Tópicos de España. Una revisión de los tópicos españoles comunidad a comunidad*. Barcelona: Editorial Planeta.
- García Castañeda, Salvador (2007): “Aldeanos en la Corte: las gentes del norte de España, vistas por los madrileños (siglos XVIII Y XIX)”. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcg4537>> [consult. 5-11-2016].
- García de Castro, Diego (2006): *Refranes que dizen los viejos. Seniloquium*. Ed. e trad. de F. Cantalapiedra Erostarbe & J. Moreno Uclés. València: Publicacions de la Universitat de València.
- García de León, Antonio (2016): *El mar de los deseos: El Caribe afroandaluz, historia y contrapunto*. México: Editorial Siglo XXI (edición dixital).
- García de Salazar, Lope (1884): *Istoria de las bienandanzas e fortunas*. Madrid: Biblioteca Katharsis. Disponible en <<http://revistaliterariakatharsis.org/Bienandanzas.pdf>> [consult. 6-7-2016].
- García González, Francisco (2009): *La historia moderna de España y el hispanismo francés*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- García Hernán, David (1992): *La nobleza en la España moderna*. Madrid: Istmo.
- García Mercadal, José (1999): *Viajes de extranjeros por España y Portugal*. Valladolid: Junta de Castilla y León (5 vols.).
- García Negro, María Pilar (2009): “A lusofobia, modalidade da galegofobia (e viceversa)”, en Rei-Doval, Gabriel (coord.): *A lingüística galega desde alén mar*: 83-96. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- García Negro, María Pilar (2016): “2015-2016: 150 anos de dúas pezas fundamentais de Rosalía de Castro: «El Cadiceño» e «Las Literatas»”, *Follas Novas. Revista de Estudos rosalianos*, 1: 34-69.
- García Oro, José (1987): *Galicia en los siglos XIV y XV: El señorío, la iglesia, la corona*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza (2 vols.).

- García Pastor, Begoña (2009): *“Ser gitano” fuera y dentro de la escuela: Una etnografía sobre la educación de la infancia gitana en la ciudad de Valencia*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- García y Bellido, Antonio (2009): *Urbanística de las grandes ciudades del mundo antiguo*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Garmendia, Vincent (2016): *De Madrid al cielo: dictionnaire des expressions espagnoles avec toponyme et leur équivalent français*. Saint-Denis: Connaissances et savoirs.
- Gil, Juan (1974): “Carmen de Expugnatione Almariae Urbis”, *Habis*, 5: 45-64.
- Glock, Charles Y. & Wuthnow, Robert & Allyn Piliavin, Jane & Spencer, Metta (1975): *Adolescent Prejudice*. New York: Harper & Row.
- Goldberg, Harriet (1979): “Two Parallel Medieval Commonplaces: Antifeminism and Antisemitism in the Hispanic Tradition”, en Szarmach, P. (ed.), *Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages*: 85-119. Albany: State University of New York Press.
- Gómez Fraile, José María (1999): “Los conceptos de «Iberia» e «íbero» en Estrabón”, en SPAL: *Revista de prehistoria y arqueología de la Unidad de Sevilla*, 8: 159-188.
- Gómez López, Nieves (2004): *Cuentos de transmisión oral del poniente almeriense*. Almería: Universidad de Almería.
- Gómez Mariñas, Pablo (1997): “A Administración no Padre Sarmiento”, en *O Padre Sarmiento e o seu tempo: Historia e ciencias sociais*: I, 247-264. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega / Universidade de Santiago de Compostela.
- Gómez Yebra, Antonio A. (1988): *El niño-pícaro literario de los siglos de oro*. Barcelona: Anthropos.
- Gómez-Muller, Alfredo (1997): *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*. Madrid: Akal.
- Gómez-Porro, Francisco (2000): *La conquista de Madrid: paletos, provincianos e inmigrantes*. Madrid: Sílex.
- Góngora, Luis de (1627): «O montañas de Galicia», en *Obras en verso del Homero español, que recogio Juan Lopez de Vicuña*: ff. 58v-59r. Madrid: Por la viuda de Luis Sanchez, Impressora del Reyno.
- Góngora, Luis de (1659): *Obras de Don Luis de Gongora*. Brusselas: De la Imprenta de Francisco Foppens, Impressor y Mercader de Libros.
- González Jiménez, Manuel (2003): “Documentos inéditos sobre la guerra entre Portugal y Castilla (1385-1387)”, en Fonseca, Luís Adão da & Amaral, Luís Carlos & Santos, Maria Fernanda Ferreira (coords.), *Os reinos ibéricos na Idade Média: Livro de homenagem ao professor doutor Humberto Carlos Baquero Moreno: 843-849*. Porto: Livraria Civilização Editora.
- González Ollé, Fernando (2000): “*Nomen, omen*”. *Sobre el origen de “greguería” y de la greguería*. Gobierno de Navarra: Institución Príncipe de Viana.
- González Reboredo, Xosé M. (1999): “Etnicidad y nacionalismo: el caso de Galicia”, en Stallaert, Christiane (coord.), *Hechos diferenciales” y convivencias interétnicas en España*: 55-68. Amsterdam / Atlanta: Rodopi.
- González Reboredo, Xosé M. (2002): “Segadores e identidade galega”, en *Galicia e a sega en Castela ao longo dos tempos*: 11-26. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
- González Ruibal, Alfredo (2006-2007): *Galaicos, poder y comunidad en el Noroeste de la Península Ibérica (1200 a.C.-50 d.C.)*, *Brigantium*, 18. Museo Arqueológico e Histórico da Coruña: A Coruña (2 vols.).
- Gorman, Robert J. & Gorman Barrett, Vanessa B. (2014): *Corrupting luxury in Ancient Greek Literature*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

- Gracián, Baltasar (1669): *El Criticón*, en *Obras de Lorenzo Gracian. Tomo Primero*: 1-459. Barcelona: por Antonio Lacaualleria.
- Graham, Colin & Kirkland, Richard (1999): *Ireland and cultural theory: The mechanics of authenticity*. Basingstoke: Macmillan.
- Gray, Vivienne J. (1998): *The Framing of Socrates: The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*. Hermes Einzelschriften 79. Stuttgart: Franz Steiner-Verlag.
- Griffin, Rachel Alicia (2014): "Black Feminist Reflections on the Power and Politics" en J. S. C. Bell & R. L. Jackson (eds.), *Interpreting Tyler Perry: Perspectives on Race, Class, Gender, and Sexuality*: 169-186. New York: Routledge.
- Gruen, Erich S. (2012): *Rethinking the other in antiquity*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Gutiérrez Cuadrado, Juan & Pascual, José A. (1995): "De cómo el castellano se convirtió en español", en García Simón, Agustín (coord.), *Historia de una cultura. La singularidad de Castilla*, 2: 319-368. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- Gutierrez de la Hacerá, Pasqual Ramon (1782): *Descripcion general de la Europa y particular de sus estados y cortes especialmente*, tomo I. Madrid: en la Imprenta de Don Josef Doblado.
- Gutiérrez, Asensio (1977): *La France et les Français dans la littérature espagnole: un aspect de la xénophobie en Espagne, 1598-1665*. Saint-Étienne: Université de Saint-Étienne.
- Hamilton, Hans Claude & Falconer, William (trads.) (1854): *Geography of Strabo*, vol. I. London: Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden.
- Hamilton, Leah K. & Medianu, Stelian & Esses, Victoria M. (2013): "Towards an understanding of immigration as a defining feature of the twenty-first century", en Golec de Zavala, Agnieszka & Cichocka, Aleksandra (eds.), *Social psychology of social problems*: 82-111. New York: Palgrave Macmillan.
- Hammond, Dorothy & Jablow, Alta (1997) [1987]: "Gilgamesh and the Sundance Kid: The Myth of Male Friendship", en Brood, H. (ed.), *The Making of Masculinities: The New Mens Studies*: 241-258, Boston: Allen & Unwin [Compilada en Maier, John (ed.), *Gilgamesh: A reader*: 281-293. Wauconda, Illinois: Bolchazy-Carducci].
- Harguindey Banet, Henrique (2013): *La Galice: Dez séculos de olladas francesas*. Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións e Intercambio Científico da USC.
- Harris, Marvin (2001): *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Hayton, David (1988): "From Barbarian to Burlesque: English Images of the Irish c. 1660-1750", *Irish Economic and Social History*, 15, 1: 5-31.
- Heller, Henry (2003): *Anti-Italianism in Sixteenth-century France*. Toronto: University of Toronto Press.
- Henriquerz Gomez, Antonio (1644): *El siglo Pitagorico y vida de D. Gregorio Guadaña*. Roán: En la empresa de Laurens Maurry.
- Hermes, Nizar F. (2012): *The [European] Other in Medieval Arabic Literature and Culture: Ninth-Twelfth Century AD*. New York: Palgrave Macmillan.
- Hernández Franco, Juan (1996): *Cultura y limpieza de sangre en la España Moderna. Puritate sanguinis*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Herrero García, Miguel (1966 [1928]). *Ideas de los españoles del siglo XVII*. Madrid: Gredos.
- Herring, Edward (2009): "Ethnicity and Culture", en Erskine, A. (ed.), *A Companion to Ancient History*: 123-133. Wiley-Blackwell: Oxford.
- Hidalgo, Gaspar Lucas (1610): *Diálogos de apacible entretenimiento*. Brusselas: Por Roger Velpius.

- Hinton, Perry R. (2016): *The perception of people: Integrating cognition and culture*. London: Routledge.
- Hodgen, Margaret T. (1964): *Early anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hoesenlaars, Ton (1997): "National Stereotypes in English Renaissance Literature", en Barfoot, C. C. (ed.), *Beyond Pug's tour: national and ethnic stereotyping in theory and literary practice*: 85-98. Amsterdam / Atlanta: Rodopi.
- Hogg, Michael A. & Vaughan, Graham M. (2014): *Social Psychology*. Frenchs Forest, New South Wales: Pearson Australia (7th edition).
- Horozco, Sebastián (2005 [ca. 1550]): *Teatro universal de proverbios*. Edición, prólogo, índices, glosario de José Luis Alonso Hernández. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Horta Pardo, Constantino (1912): *La verdadera cuna de Cristóbal Colón*. New York: Imp. de John B. Jonathan Co.
- Hoshino-Browne, Etsuko & Kressley, Andrea & Fasone, Alexandra (2017): "War and peace from an ethnocultural psychology perspective", en Blume, A. (ed.), *Social Issues in Living Color: Challenges and Solutions from the Perspective of Ethnic Minority Psychology*: 2, 275-298. Santa Barbara, CA: Praeger Books.
- Howard, John Eliot (1855): *The Island of the Saints or Ireland in 1855*. London: Seeleys.
- Hoyer, Anne (2010): "Cultural Specifics of a Scottish Comic: Oor Wullie", en Berninger, M. & Ecke, J. & Haberkorn, G. (eds.), *Comics as a nexus of cultures: Essays on the interplay of media, disciplines and international perspectives*: 108-115. Jefferson, North Carolina: McFarland.
- Hoz y Mota, Juan de la (1785): "El castigo de la miseria", en García de la Huerta, Vicente, *Theatro Hespagnol*, tomo I. Madrid: Imprenta Real. Disponible en <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcnc7r5>> [consult. 13-2-2017].
- Huerta Calvo, Javier (1985): *Teatro Breve de Los Siglos XVI y XVII: Entremeses, Loas, Bailes, Jácaras y Mojigangas*. Madrid: Taurus.
- Huici, Carmen (1996): "La Psicología de las relaciones intergrupales y del prejuicio", en Morales, J. F. & Yubero, S. (cords.), *Del prejuicio al racismo: perspectivas psicosociales*: 23-36. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- Hurtado de Mendoza, Antonio (1728): *Obras líricas, y cómicas, divinas, y humanas, con la celestial ambrosia del admirable poema sacro de Maria Santissima*. Madrid: En la oficina de Juan de Zúñiga, á costa de Francisco Medèl del Castillo.
- Hurtado de Mendoza, Diego (1890 [1545]): "Glosas al sermón de Aljubarrota", en *Sales españolas ó agudezas del ingenio nacional*. Ed. de Antonio Paz y Meliá: 101-225. Madrid: M. Tello.
- Iglesias Ovejero, Ángel (1983): "Nominación marginante en el picarismo lilerario y el folklore", *Revista de Filología Románica*, 1: 137-181.
- Illescas, Gonzalo de (1583): *Segunda parte de la Historia Pontifical y Catholica: en la qual se prosiguen las vidas y hechos de Clemente V y de los demas pontifices, sus successores, hasta Pio Quinto*. Çaragoça: En casa de Domingo de Portonariis.
- Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana (1995): *Refranes que dizen las viejas tras el fuego*. Ed. de Hugo O. Bizarri. Kassel: Edition Reichenberger.
- Inzlicht, Michael & Aronson, Joshua & Mendoza-Denton, Rodolfo (2009): "On being the target of prejudice: Educational implications", en Butera, F. & LeVine, J. (eds.), *Coping with minority status: Responses to exclusion and inclusion*: 13-37. New York: Cambridge University Press.
- Irving, Washington (1840 [1832]): *Tales of the Alhambra*. Paris: Baudry's European Library.



- Isaac, Benjamin (2004): *The Invention of racism in classical antiquity*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Isaac, Benjamin (2017): *Empire and Ideology in the Graeco-Roman World: Selected Papers*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Isla, José Francisco de (1746): *Triunfo del amor, y de la lealtad: día grande de Navarra*. Madrid: s/e.
- Jacinto García, Eduard J. (2012): “El *Universal Vocabulario* (1490) de Alfonso de Palencia y su conexión con el vocabulario tardorromano de Nonio Marcelo”, *Alfinge*, 24: 77-95.
- James, Edward (2014 [2009]): *Europe’s Barbarians AD 200-600*. London / New York: Routledge.
- Jardin, Jean-Pierre (1995): “La figure du roi Alphonse X chez quelques chroniqueurs du XVe siècle”, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 20, 1: 75-96.
- Jardin, Jean-Pierre (2010): “La descendencia del *Liber regum* en la Castilla de los siglos XIV-XV”, *e-Spania* [en línea], 9/6/2010. Disponible en <<http://journals.openedition.org/e-spania/19473>> [consult. 20-3-2019].
- Jensen, Kristian (2004 [1996]): “The Humanist Reform of Latin and Latin Teaching”, en Krayer, Jill (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jiménez Calvente, Teresa (2010): “Nebrija, poeta áulico: la «Peregrinatio Regis et Reginae ad Sanctum Iacobum»». Edición, traducción y estudio”, *Medievalismo, Revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 20: 63-95.
- Jiménez Mancha, Juan (2007): *Asturianos en Madrid. Los oficios de las clases populares (siglos XVI-XX)*. Xixón: Fundación Municipal de Cultura, Educación y Universidad Popular.
- Jipp, Joshua W. (2013): *Divine Visitations and Hospitality to Strangers in Luke-Acts: An Interpretation of the Malta Episode in Acts, 28: 1-10*. Supplements to Novum Testamentum, vol. 153. Leiden: Brill.
- Jost, John T. (2001): “Outgroup favoritism and the theory of system justification: An experimental paradigm for investigating the effects of socio-economic success on stereotype content”, en Moskowitz, G. (ed.), *Cognitive social psychology: The Princeton Symposium on the legacy and future of social cognition*: 89-102. Mahwah, NJ: Erlbaum Press.
- Jost, John T. & Banaji, Mahzarin R. (1994): “The role of stereotyping in system-justification and the production of false consciousness”, *British Journal of Social Psychology*, 33 (1): 1-27.
- Jost, John T. & Sidanius, Jim (2004): *Political psychology: Key readings*. New York: Psychology Press.
- Jost, John T. & Banaji, Mahzarin R. & Nosek, Brian A. (2004): “A Decade of System Justification Theory: Accumulated Evidence of Conscious and Unconscious Bolstering of the Status Quo”, *Political Psychology*, 25 (6): 881-919.
- Jost, John. T. & Hunyady, Orsolya (2005): “Antecedents and Consequences of System-Justifying Ideologies”, *Current Directions in Psychological Science*, 14: 260-265.
- Kang, Okim & Rubin, Donald (2014): “Reverse linguistic stereotyping”, en Levis, John & Moyer, Alene (eds.), *Social dynamics in second language accent*: 239-253. Berlin: DeGruyter Mouton.
- Katz, Daniel & Braly, Kenneth W. (1933): “Racial stereotypes of one hundred college students”, *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 28 (3): 280-290.
- Katz, Daniel & Braly, Kenneth W. (1935): “Racial prejudice and racial stereotypes”, *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 30 (2): 175-193.

- Kerkhof, Maxim P. A. M. (2015): “Las glosas al *Laberinto de Fortuna* en los mss. PN7 y PMM1 (olim MM1)”, en Moya García, Cristina (ed.), *Juan de Mena: de letrado a poeta: 217-254*. Woodbrige: Tamesis.
- Klemm, Albert (2008): *La cultura popular de Ávila*. Edición de Pedro Tomé. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Institución Gran Duque de Alba.
- Koon San, Tan (2014): *Dynastic China: An Elementary History*. Kuala Lumpur: The Other Press.
- Korreas, Gonzalo de (1627): *Vocabulario de rrefranes i frases proverbiales i otras fórmulas komunes de la lengua kastellana*. Biblioteca Nacional de España, Madrid (Mss/4450).
- Krämer, Gudrun (2011): *A history of Palestine: From the Ottoman conquest to the founding of the state of Israel*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Kravitz, David A. (2004): “Affirmative action”, en Spielberger, C. (ed.), *The encyclopedia of applied psychology: 65-77*. Philadelphia: Elsevier Academic Press.
- Kristiansen, Gitte (2003): “How to do things with allophones: Linguistic stereotypes as cognitive reference points in social cognition”, en Dirven, R. & Frank, R. & Pütz, M. (eds.), *Cognitive models in Language and Thought: Ideologies, Metaphors, and Meanings: 69-120*. Berlin / New York: Mouton de Gruyter.
- Kumar Singh, Arun (2015): *Social Psychology*. Delhi: PHI Learning Private Limited.
- Kumar, Krishan (2003): *The Making of English National Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kurylo, Anastacia (2013): *The communicated stereotype: From celebrity vilification to everyday talk*. Lanham, MD: Lexington Books
- Laborde, Alexandre (1808): *Itinéraire descriptif de l'Espagne, vol. II. París: Chez H. Nicolle et Lenormant*.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel (1989): *Los Reyes Católicos: La Corona y la Unidad de España*. Valencia: Asociación Francisco López de Gómara.
- Laforse, Bruce (2013): “Fighting the Other. Greeks and Achaemenid Persians”, en Campbell, B. & Tritle, L. A. (eds.), *The Oxford Handbook of Warfare in the Classical World: 569-587*. Oxford / New York: Oxford University Press.
- Lafuente y Alcántara, Emilio (1874): *Cancionero popular. Colección escogida de coplas y seguidillas recogidas*. Tomo Segundo. Madrid: Carlos Bailly-Bailliere.
- Lara Alberola, Eva (2010): *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*. València: Universitat de València.
- Lario Ramírez, Dámaso de (2004): *Al hilo del tiempo. Controles y poderes de una España imperial*. València: Universitat de València.
- Law, Ian et al. (2014): *Mediterranean racisms: connections and complexities in the racialization of the Mediterranean region*. Basingstoke / New York: Palgrave Macmillan.
- Leahy, Chad (2008): “¿Lascivas o esquivas? La identidad geografica y sexual de las yeguas gallegas en Don Quijote (I, 15)”, *Cervantes. Bulletin of the Cervantes Society of America*, 28 (2): 89-118.
- Leira, Xan (2008): *Historias dunha emigración difusa. Sobre a emigración galega a Lisboa*. Lisboa: Centro Galego de Lisboa. Disponível en <<https://emigracion.xunta.gal/files/HistoriasDunhaEmigracionDifusa.pdf>> [consult. 5-6-2019].
- Leyva Ramírez de Arellano, Francisco de. Vid. Arellano, Carlos de (pseud.).
- León Marchante, Manuel de (1722): *Obras poeticas posthumas*. Madrid: Por Don Gabriel del Barrio.

- Le Petit, Claude [pseud.: Mr. de B.] (1713): *Rome, Paris et Madrid ridicules*. Paris: Chez Pierre Le Grand.
- Letronne, Antoine-Jean (1847): *Curso completo de geografía universal antigua y moderna*. Parte Primera. Paris: Lasserre.
- Lezcano Montalvo, Pedro (1993): *Crítica del lenguaje ordinario*. Madrid: Ediciones Libertarias.
- Liebkind, Karmela (2010): “Social Psychology”, en Fishman, J. & García, O. (eds.), *Handbook of Language and Ethnic Identity*, I: 18-31. Oxford: Oxford University Press.
- Lichtenwalner, Shawna (2008): *Claiming Cambria: Invoking the Welsh in the Romantic Era*. Newark: University of Delaware Press.
- Linehan, Peter (2012 [1993]): *Historia e historiadores de la España medieval*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca.
- Linés Escardó, Alberto (1998): “El tiempo atmosférico en el siglo de Felipe II”, en “*Felipe II y su época*”. *Actas del Simposium, San Lorenzo de El Escorial, 1/5-IX-1998*, II: 671-695. San Lorenzo del Escorial: R. C. U. Escorial-M<sup>a</sup> Cristina.
- Lippmann, Walter (1922): *Public Opinion*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Lisón Tolosana, Carmelo (1991): *Antropología de los pueblos del norte de España*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid / Universidad de Cantabria.
- Lojo, María R. & Guidotti de Sánchez, Marina & Farías Iglesias, Ruy G. (2008): *Los Gallegos en el imaginario argentino. Literatura, sainete, prensa*. A Coruña: Fundación Barrié de la Maza.
- López Carreira, Anselmo (2005): *O reino medieval de Galicia. Contribución á súa historia política*. Vigo: A Nosa Terra.
- López de Abiada, José Manuel & López Bernasocchi, Augusta (2007): *Imágenes de España en culturas y literaturas europeas (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: Editorial Verbum.
- López de Ayala, Pedro (1779): *Crónicas de los reyes de Castilla*. Madrid: en la Imprenta de Don Antonio de Sancha.
- López de Ayala, Pedro (1877): “Crónica del rey don Enrique segundo de Castilla”, en *Crónicas de los reyes de Castilla*. Ed. de Cayetano Rosell: II, 1-38. Madrid: M. Rivadeneyra.
- López de Úbeda, Francisco (1605): *Libro de entretenimiento de la Pícara Justina*. Medina del Campo: Cristoual Lasso Vaca.
- López Gutiérrez, Luciano (2001): “Los «gustos de amores» en la poesía de Quevedo”, *La Perinola*, 5: 147-163.
- López Peláez, Antolín (1895): *El gran gallego (Fr. Martín Sarmiento)*. A Coruña: Andrés Martínez.
- Lorenzo, Anselmo (1946): *El proletariado militante*. México D.F.: Ediciones Vértice.
- Losada Castro, Basilio (1984 [1976]): “La Literatura”, en *Los Gallegos*: 241-318. Madrid: Ediciones Istmo.
- Lucas “o Tudense” (1926): *Crónica de España*. “Primera edición del texto romanceado, conforme a un códice de la Academia preparada y prologada por Julio Puyol”. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Lugo-Ocando, Jairo & Nguyen, An (2017): *Developing News: Global Journalism and the Coverage of «Third World» Development*. London: Routledge. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Luque Faxardo, Francisco de (1603): *Fiel desengaño contra la ociosidad y los juegos*. Madrid: en casa de Miguel Serrano de Vargas.

- Machiavelli, Niccolò (2009): *El Príncipe*. Madrid / México / Buenos Aires / San Juan / Santiago / Miami: Edaf.
- MacMahon Hughes, Terence (1845): *Revelations of Spain in 1845*. London: Henry Colburn (2 vols.).
- Major, Brenda & Quinton, Wendy J. & McCoy, Shannon K. (2002): “Antecedents and consequences of attributions to discrimination: theoretical and empirical advances”, en Zanna, M. P. (ed.), *Advances of Experimental Social Psychology*, 34: 251-330. New York: Academic Press.
- Mancing, Howard (1980): “El Diálogo del Capón y la tradición picaresca”, en Gordon, A. H. & Rugg, E. (eds.), *Actas del sexto Congreso Internacional de Hispanistas, celebrado en Toronto del 22 al 26 de agosto de 1977*: 494-497. Toronto: University of Toronto.
- Mañer, Salvador Joseph (1729): *Anti-theatro critico: Sobre el primero y segundo tomo del Theatro critico universal del Rmo. P. M. Fr. Benito Feijoo*. Madrid: en casa de Juan Moya.
- Mañer, Salvador Joseph (1731): *Réplica satisfactoria a la Ilustracion apologetica del Padre Feyjoo, Benedictino*, parte I. Madrid: En la Oficina de Juan de Zuñiga.
- Mangini, Shirley (2017): *Maruja Mallo and the Spanish Avant-Garde*. New York: Routledge.
- Manso Porto, Carmen (1996): *Don Diego Sarmiento de Acuña, conde de Gondomar (1567-1626): erudito, mecenas y bibliófilo*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Mariana, Juan de (1601): *Historia general de España*, vols. I, II. Toledo: Por Pedro Rodriguez.
- Marín Ruiz, Ricardo (2014): “Heteroimagen, autoimagen y poder en la visión inglesa de España durante los siglos XVI y XVII”, en De Gregorio Godeo, E. & Mateos-Aparicio Marín-Albo, A. (coords.), *Constructing selves: issues in gender, age, ethnicity and nation*: 55-64. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Marineo Sículo, Lucio (1533): *De las cosas memorables de España*. Alcala de Henares: en casa de Miguel de Eguia.
- Mariño Paz, Ramón (1998): *Historia da lingua galega*. Santiago de Compostela: Sotelo Blanco.
- Mariño Paz, Ramón (2008): *Historia de la lengua gallega*. Muenchen: Lincom Europa.
- Martell, Carlos (1662): *Anales del Mundo desde la creación de el y vn tratado del origen de las poblaciones de toda la Evropa*. Zaragoza: Por Juan de Ybar.
- Martínez Bogo, Enrique (2016): “Humor y agudeza en *Gracias y desgracias del ojo del culo*”, *La Perinola*, 20: 95-134.
- Martínez Góngora, Mar (2005): *El hombre atemperado. Autocontrol, disciplina y masculinidad en textos españoles de la temprana modernidad*. New York: Peter Lang.
- Martínez Kleiser, Luis (1978 [1953]): *Refranero general ideológico español*. Madrid: Editorial Hernando.
- Martínez Rodríguez, Enrique (1998): “La población en la Galicia de Felipe II”, en *El Reino de Galicia en la Monarquía de Felipe II*: 441-471. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Martínez Rodríguez, Ramón (2015): *El teatro breve de Francisco de Castro. Estudio y edición*. Tese de doutoramento, Universidad Complutense de Madrid.
- Martínez Sopena, Pascual (2010): “Las villas del rey y las fronteras del reino (ca. 1158-1230)”, en Jara Fuente, J. A. & Martin, G. & Alfonso Antón, I. (eds.), *Construir la identidad en la Edad Media. Poder y memoria en la Castilla de los siglos VII a XV*: 105-143. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.

- Martínez Sopena, Pascual & Rodríguez López, A. (eds.) (2011): *La construcción medieval de la memoria regia*. Valencia: Universitat de València.
- Martínez Villergas, Juan & Satorres, Ramón (1847): *El Tesoro de los chistes: Colección de epigramas, anécdotas, cuentos, chascarrillos, dichos y sentencias de hombres célebres, y otras muchas cosas que podran ver los que no sean ciegos*. Madrid: La Ilustracion, Sociedad Tipográfica-Literaria Universal.
- Martínez Villergas, Juan (1845): “Los Reyes”, en *El domine Lucas: enciclopedia pintoresca universal*, 1-1-1845, 10: 76-77. Madrid: Sociedad Literaria.
- Martínez, H. Salvador (ed.) (1991): *Poema de Fernán González*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Martínez, Purificación (2000): “La historia como vehículo político: la figura real en la Crónica de Alfonso XI”, *Espacio, Tiempo y Forma*, 13: 215-231.
- Mateo Palacios, Ana (ed.) (2013): *Flor de virtudes*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza / Huesca: Instituto de Estudio Altoaragoneses / Teruel: Instituto de Estudios Turoleses.
- Mayoral Díaz, Marina (1974): *La poesía de Rosalía de Castro*. Madrid: Gredos.
- McJannet, Linda (1999): “Bringing in a Persian”, en *Medieval and Renaissance Drama in England (Oxford University)*, 12: 236-267.
- McKinnell, John (2005): *Meeting the other in Norse myth and legend*. Woodbridge, Suffolk, UK: D.S. Brewer.
- Medina, Pedro & Perez de Messa, Diego (1595): *Primera, y Segvnda Parte de las Grandeza y Cosas Notables de España*. Alcalá de Henares: en casa de Juan Gracian
- Medina, Pedro de (1548): *Libro de grandezas y cosas memorables de España*. Sevilla: en casa de Dominico d[e] Robertis.
- Medrano, Julian de (1608): *La Silua curiosa de Iulian de Medrano: En que se tratan diuersas cosas sotilissimas y curiosas, muy conuenientes para damas y caualleros, en toda conuersacion virtuosa y honesta*. Vendese en Paris: En casa de Marc Orry.
- Meijide Pardo, Antonio (1960): *La Emigración gallega intrapeninsular en el siglo XVIII*. Madrid : Instituto Balmes de Sociología.
- Mena, Juan de & Núñez de Toledo, Hernán (ed.) (1566): *Las trezientas del famosissimo poeta Iuan de Mena, con su glosa: y las cinquenta con su glosa, y otras obras*. En Alcalá: impresso en casa de Iuan de Villanueua y Pedro de Robles.
- Mena, Juan de (1501): *Las trezientas*. Toledo: Pedro Hagembach.
- Mena, Juan de (2009): *La coronación*. Edición, introducción y notas de Maximiliaan P. A. M. Kerkhof. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Mendes Silva, Rodrigo (1645): *Poblacion general de España: sus trofeos, blasones, y conquistas heroycas*. Madrid: Diego Diaz de la Carrera.
- Mendoça, Francisco de (1636): *Sermones de tiempo*. Barcelona: por Pedro Lacavalleria.
- Menéndez Pidal, Ramón (ed.) (1906): *Primera crónica general ó sea Estoria de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*. Madrid: Bailly-Baillère e Hijos.
- Mergenthal, Silvia (2003): *A fast-forward version of England: Constructions of englishness in contemporary fiction*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Merrills, Andrew H. (2005): *History and geography in late antiquity*. New York / Cabridge: Cambridge University Press.
- Mesonero Romanos, Ramón de (1844): *Manual histórico-topográfico, administrativo y artistico de Madrid*. Madrid: Imprenta de Antonio Jenés.

- Mesonero Romanos, Ramón de (1845): *Escenas Matritenses por el Curioso parlante*. Madrid: Imprenta y librería de D. Ignacio Boix.
- Mesonero Romanos, Ramón de (1926): *Memorias de un setenton natural y vecino de Madrid*. Madrid: Renacimiento.
- Meyer, Bruno (2000): “El papel de los cruzados alemanes en la reconquista de la Península Ibérica en los siglos XII y XIII”, *En la España Medieval*, 23: 48-56.
- Michaëlis de Vasconcellos, Carolina (1904): *Cancioneiro da Ajuda*. Halle: Max Niemeyer (2 vols.).
- Miñano y Bedoya, Sebastián (1826): *Diccionario Geografico-Estadístico de España y Portugal*, tomo IV. Madrid: Imprenta de Pierart-Peralta.
- Mira de Amescua, Antonio (1614): “El esclavo del demonio”, en Parte Tercera de las comedias de Lope de Vega y otros autores, con sus loas y entremeses, las cuales comedias van en la segunda oja: ff. 202r-227v. Barcelona: Sebastian de Cormellas.
- Mira de Amescua, Antonio (1636): “Galán, valiente y discreto”, en Parte veinte y nueve contiene doze comedias famosas de varios avtores: ff. 45r-61v. Valencia: por Silvestre Esparsa.
- Mira de Amescua, Antonio (1679): “No ay dicha ni desdicha hasta la muerte”, en Comedias nuevas, escogidas de los mejores ingenios de España. Parte quarenta y cinco: ff. 118-115. Madrid: Joseph Fernandez de Buendia.
- Mira de Amescua, Antonio (2010): *Amor, ingenio y mujer...* Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes / Madrid: Biblioteca Nacional. Disponible en <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcgb2n3>> [consult. 6-9-17].
- Mira de Amescua, Antonio (2014): *El mártir de Madrid*. Edición de Miguel González Dengra. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcvh7c3>> [consult. 3-2-2018].
- Miranda Torres, David (2010): *La imagen exterior de España tal como España la ve*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Disponible en <<http://eprints.ucm.es/11397/>> [consult. 19-10-2018].
- Mola, Alejandro (1897): “Estados Unidos”, *Madrid científico. Revista de Ciencias, Ingeniería y Electricidad*, 161: 1161-1162.
- Molina, Bartolomé Sagrario de (1551): *Descripcion del Reyno de Galizia*. Mondoñedo: en casa de Augustin de Paz.
- Möller, Claudia (2002): “Las lecturas de un grupo de poder: los Estatutos hechos por la Universidad de Salamanca en el año 1548”, en Burke, P. et al. (eds.), *Educación y transmisión de conocimientos en la historia*: 147-182. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Moncayo, Pedro (ed.) (1595): *Flor de varios romances nuevos*. Madrid: por la viuda de P. Madrigal.
- Moncó Rebollo, Beatriz (1992): “Identidad y estereotipos”, *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 9: 67-80.
- Mondéjar Cumpián, José (1991): *Dialectología andaluza: Estudios: historia, fonética, fonología, lexicología, metodología, onomasiología, comentario filológico*. Granada: Editorial Don Quijote.
- Mondéjar, José (1991): *Dialectología andaluza. Estudios. Granada: Don Quijote*.
- Monroy y Silva, Christoval de (1763): *La batalla de Pavia y prision del rey Francisco*. Valencia: en la Imprenta de la Viuda de Joseph de Orga.
- Monsalvo Antón, José M. (2011): “Poder y cultura en la Castilla de Juan II: Ambientes cortesanos, humanismo autóctono y discursos políticos”, en Rodríguez-San Pedro

- Bezares, L. E. & Polo Rodríguez, J. L. (eds.), *Salamanca y su Universidad en el primer Renacimiento: siglo XV: 15-92*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Monteagudo, Henrique (1994): “A crónica galega dos Reinos de León e Castela na historia e historiografía galegas”, en Dadson, Trevor J. & Oakley, R. J. & Odber de Baubeta, P. A. (eds.), *New frontiers in Hispanic and Luso-Brazilian Scholarship: 33-56*. New York: The Edwin Mellen Press.
- Monteagudo, Henrique (1999): *Historia social da lingua galega: Idioma, sociedade e cultura a través do tempo*. Vigo: Galaxia.
- Monteser, Francisco Antonio de (1691): “Mogiganga La manzana”, en *Floresta de entremeses y rasgos del ocio a diferentes assumptos de Bayles y Mogigangas*. Madrid: Antonio de Zafra.
- Moralejo, Juan J. (2000): “De griegos en Galicia”, en Alganza Roldán, M. & Camacho Rojo, J. M. & Fuentes González, P. P. & Villena Ponsoda, M. (eds.), *EPIEIKEIA. Studia Graeca in memoriam Jesús Lens Tuero: 327-358*. Granada: Athos-Pérgamos.
- Moralejo, Juan J. (2008): *Callaica Nomina. Estudios de Onomástica Gallega*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- Moralejo, Juan J. (2009): “Hidronimia prerromana de Gallaecia”, en Kremer, Dieter (ed.), *Onomástica galega II: Onimia e onomástica romana e a situación lingüística do noroeste peninsular (Segundo Coloquio, Leipzig, Outubro 2008): 37-90*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela (Anexo 64 de Verba).
- Morales, Ambrosio de (1765 [1572]): *Viage de Ambrosio de Morales por orden del rey D. Phelipe II a los reynos de León, y Galicia, y Principado de Asturias, para conocer las reliquias de Santos, sepulcros reales, y libros manuscritos de las cathedrales y monasterios*. En Madrid: Por Antonio Marín.
- Morales, Jorge Luis (2004): *Poesía afroantillana y negrista: Puerto Rico, República Dominicana, Cuba*. San Juan, Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Moreno Navarro, Isidoro (1997): *La antigua Hermandad de los Negros de Sevilla: Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*. Sevilla: Universidad de Sevilla / Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.
- Moreno Resano, Esteban (2009): “Los vascones de la literatura latina tardía (siglos IV-VII)”, en Andreu Pintado, J. (ed.), *Los vascones de las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la antigüedad peninsular: 261-290*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Moreno Soldevila, Rosario (2006): *Martial, Book IV: A Commentary*. Leiden / Boston: Brill.
- Moreri, Loius (1753): *El Gran diccionario historico: o Miscellanea curiosa de la historia sagrada y profana; que contiene en compendio la Historia fabulosa de los dioses ... Traducido del Frances*. Ed. de Joseph Miravel y Casadevante. Leon: Detournes.
- Moreto, Agustín (1652): “San Franco de Sena” en *Comedias nuevas escogidas de los mejores Ingenios de España. Parte Primera*. Madrid: Imprenta Real.
- Moreto, Agustín (1653): “Comedia del licenciado Bidriera”, en *Quinta parte de comedias escogidas de los mejores ingenios de España: ff. 309-350*. Madrid: por Pablo de Val.
- Moreto, Agustín (1856): *El mejor amigo el Rey en Comedias escogidas de Don Agustin Moreto y Cabaña*. Madrid: M. Rivadeneyra.
- Morillo-Velarde Pérez, Ramón (2009): “Identidad fónica de los andaluces”, en Narbona, Antonio (coord), *La identidad lingüística de Andalucía: 135-212*. Sevilla: Fundación Centro de Estudios Andaluces.
- Morris, Terence Alan (2002 [1998]): *Europe and England in the Sixteenth Century*. London / New York: Routledge.

- Mottram, Stewart & Prescott, Sarah (2016): *Writing Wales, from the Renaissance to Romanticism*. New York: Routledge.
- Mr. de B[lainville]. Vid. Le Petit, Claude (pseud.).
- Mujica, Bárbara (2000): “«Time warp»”: Tiempo y temporalidad en la producción del Teatro GALA del *Caballero de milagro* por Lope de Vega”, en Mujica, B. & Stoll, Anita K. (eds.), *El texto puesto en escena: estudios sobre la comedia en el siglo de oro en honor a Everett W. Hesse: 164-173*. Rochester. Tamesis.
- Muleiro, Pepe. Vid. Parrotta, Ricardo (pseud.).
- Mullet, Michael A. (2014): *Martin Luther*. London / New York: Routledge.
- Munárriz, Hipólito (1848): “Epigramas”, en *Album poético. Colección de las poesías más selectas intercaladas de algunas otras andaluzas: 332-347*. Sevilla: Imprenta de D. C. Santigosa.
- Münzer, Hieronymus (1924): “Viaje por España y Portugal en los años 1494-1495”, versión do latín por Julio Puyol, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXXXIV: 32-119 e 197-279. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Murado, Miguel Anxo (2013): *Outra idea de Galicia*. Barcelona: Debate.
- Murguía, Manuel (1862): *Diccionario de escritores gallegos*. Vigo: J. Compañel.
- Murphy, Colleen (2012): *A moral theory of political reconciliation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Murphy, Maureen (2000): “Bridget and Bidy: Images of the Irish Servant Girl in Puck Cartoons, 1880-1890”, en Fanning, C. (ed.), *New Perspectives on the Irish Diaspora: 152-175*. Carbondale: Southern Illinois Univ. Press.
- Nadeau, Carolyn A. (2009): “Ensalada caliente y carnero verde: imágenes de la vianda en la poesía satírico-burlesca de Francisco de Quevedo”, *La Perinola*, 13: 313-326.
- Narváez de Velilla, Francisco (1993): *Diálogo intitulado el Capón*. Ed. de Víctor Infantes, Víctor & Marcial Rubio Árquez. Madrid: Visor.
- Navarro González, Alberto (1987): “España vista y visitada por los españoles del siglo XVI”, *Dicenda*, 6, 307-312.
- Navarro, David (2014): “Anti-judaísmo tradicional alfonsí: el delito penal en la Partida 7. 24 «De los Judios» y su representación literaria en Cantigas de Santa Maria”, *LEMIR: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, 18: 275-286.
- Navas Sánchez-Élez, María Victoria (2007): “Visión de Galicia en escritores portugueses: el caso de Fernando Assis Pacheco (1937-1995) en *Trabalhos e paixões de Benito Prada: galego de Ourense que veio a Portugal ganhar a vida*”, González Fernández, Helena & Lama López, M<sup>a</sup> Xesús (eds.), *Actas VII Congreso Internacional de Estudos Galegos. Mulleres en Galicia. Galicia e os outros pobos da Península. Barcelona 28 ó 31 de maio de 2003: 603-616*. Sada: Edición do Castro / Asociación Internacional de Estudos Galegos (AIEG) / Universitat de Barcelona.
- Neira de Mosquera, Antonio (1851): “D. Diego A. Cernadas de Castro (el cura de Fruime)”, *Semanario pintoresco español*, 23-2-1851, 8: 59-60.
- Niederehe, Hans J. (1985): “Alfonso el Sabio y la fisonomía lingüística de la Península Ibérica de su época”, en Carmona, F. & Flores, F. J. (eds.), *La lengua y la literatura en tiempos de Alfonso X. Actas del Congreso Internacional. Murcia, 5-10 Marzo 1984: 415-435*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Normand, Linn (2016): *Demonization in International Politics: A Barrier to Peace in the Israeli-Palestinian Conflict*. New York: Palgrave Macmillan.
- Núñez de Toledo, Hernán (1555): *Refranes o proverbios en romance*. Salamanca: Juan de Canova.



- Núñez de Toledo, Hernán (2018): *Comentario a las «Trescientas» de Hernán de Núñez de Toledo, el Comendador Griego (1499, 1505)*. Ed. de Julián Weiss & Antonio Cortijo Ocaña, *eHumanista*, 2007. Disponible en línea: <<https://www.ehumanista.ucsb.edu/publications/trescientas>> [consult. 6-9-2018].
- Núñez Seixas, Xosé M. (2001): *La Galicia austral. La inmigración gallega en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Núñez Seixas, Xosé M. (2002): *O inmigrante imaxinario. Estereotipos, representacións e identidades dos galegos na Arxentina (1880-1940)*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Nuruddin, Yusuf (2008): “Racial stereotypes”, en Brown, N. L. M. & Stentiford, B. M. (eds.), *The Jim Crow encyclopedia: II*, 650-659. Westport, Conn: Greenwood Press.
- O’Callaghan, Joseph (1998): *Alfonso X and the Cantigas de Santa Maria: A Poetic Biography*. Leiden: Brill.
- Obeng, Samuel Gyasi & Adegbiya, Efurosibina (1999): “Sub-Saharan Africa”, en Fishman, Joshua (ed.), *Handbook of Language and Ethnic Identity*: 353-368. New York: Oxford University Press.
- Ocampo, Florián (1553): *Los cinco libros primeros de la Crónica general de España*. Medina del Campo: Guillermo de Millis.
- Ocampo, Juan de (1587): *Descendencia de los Paços de Proben, que antiguamente se llamaron Patro etc.* Barcelona: Jaques Sendrat.
- Ó hAodha, Mícheál (2013): *“Insubordinate Irish”: Travellers in the Text*. Manchester / New York: Manchester University Press.
- Oliveira Serrano, César (1990): “La ausencia de Galicia en las Cortes del siglo XV”, en *Galicia en la Edad Media: actas del coloquio de Santiago de Compostela - A Coruña - Pontevedra - Vigo - Betanzos, 13-17 julio 1987*: 315-322. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales.
- Olmedo Bernal, Santiago (1995): *El dominio del Atlántico en la Baja Edad Media. Los títulos jurídicos de la expansión peninsular hasta el tratado de Tordesillas*. Salamanca: Sociedad “V Centenario del Tratado de Tordesillas” –UNED– / Sociedad Anónima Hullera Vasco-Leonesa.
- Orden y cavalleria de Alcantara (1576): *Diffiniciones de la Orden y cavalleria de Alcantara*. Madrid: Alonso Gómez.
- Ortiz, Fernando (1975): *El engaño de las razas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Orts, Jaime (1905): “Redondillas a la moza gallega”, en *Cancionero de la Academia de los Nocturnos de Valencia*, extractado de sus actas originales por Pedro Salvá, Valencia 1869. Reimpreso con adiciones por F. Martí Grajales: 79-80. Valencia: Imprenta de Francisco Vives Mora.
- Osma, Juan de (1999): *Crónica latina de los reyes de Castilla*. Trad. de Luis Charlo Brea. Madrid: Akal.
- Otero y Pimentel, Luis (1914): *Madre ejemplar: comedia en cuatro actos sobre costumbres gallegas en prosa y versos gallegos y castellanos*. Cádiz: Tipographia comercial.
- Oudin, Cesar (1608): *Dialogos muy apazibles, escritos en lengua Española y traducidos en Frances*. Paris: Chez Marc Orry.
- Palacio, Manuel del & Rivera, Luis (1863): *Museo cómico ó Tesoro de los chistes*. Madrid: Librería de Miguel Guijarro.
- Paláu y Verdéra, Antonio (1788): *Sistema de los vegetales ó resumen de la parte práctica de botánica del caballero Cárlos Linneo*. Madrid: en la Imprenta Real.
- Palencia, Alfonso de (1490): *Universal vocabulario en latin y en romance*. Impressit apud Hispalim: Paulus de Colonia Alemanus cum suis sociis.

- Palencia, Alonso de (1908): *Crónica de Enrique IV*. Trad. de Antonio Paz y Meliá. Madrid: Tipografía de la “Revista de Archivos” (4 vols.).
- Palencia, Alfonso de (1909): *Guerra de Granada*. Trad. de Antonio Paz y Meliá. Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos.
- Palencia, Alfonso de (1974): *Cuarta Década de Alonso de Palencia*. Trad. de J. López de Toro, tomo II. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Palencia, Alonso de (1999): *Gesta Hispaniensi ex annalibus svorum dierum collecta*. Tomo I, Libri I-V. Ed. de Robert Brian Tate & Jeremy Lawrence. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Pallas, Gerónimo (2006): *Missión a las Indias por el P.e Gerónimo Pallas [1619]*. Ed. de J. J. Hernández Palomo. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / La Escuela de Estudios Hispanoamericanos / El Colegio de México / Università degli Studi di Torino.
- Palmás, Ricardo (1984 [1976]): “La Emigración”, en *Los Gallegos*: 503-535. Madrid: Ediciones Istmo.
- Paradinas Fuentes, José Luis (2006): *Humanismo y educación en el “Dictatum Christianum” de Benito Arias Montano*. Huelva: Universidad de Huelva.
- Pardo de Guevara Valdés, Eduardo (1997): *Don Pedro Fernández de Castro, VII conde de Lemos (1576-1622)*. Estudio histórico. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Parrotta, Ricardo [pseud.: Pepe Muleiro] (1993): *Los más inteligentes chistes de gallegos*. Buenos Aires: Planeta.
- Parrotta, Ricardo [pseud.: Pepe Muleiro] (1994): *Chistes de gallegos*. Buenos Aires: Planeta.
- Parrotta, Ricardo [pseud.: Pepe Muleiro] (2011): *Súper chistes gallegos*. Sudamericana.
- Parrotta, Ricardo [pseud.: Pepe Muleiro] (2014a): *Los más brutales chistes de gallegos*. Buenos Aires: Penguin.
- Parrotta, Ricardo [pseud.: Pepe Muleiro] (2014b): *Chistes y curiosidades para toda la familia 2*. Buenos Aires: Penguin.
- Patterson, Thomas C. (1997): *Inventing Western Civilization*. New York: Monthly Review Press.
- Paula Mellado, Francisco de (1849-50): *Recuerdos de un viage por España*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Mellado (2 vols.).
- Paz y Meliá, Antonio (ed.) (1877): “Libro de Cetrería de Evangelista y una Profecía del mismo, con Prólogo, variantes, notas y glosario”, *Zeitschrift für romanische Philologie*, 1: 222-246.
- Paz y Meliá, Antonio (ed.) (1890): *Sales españolas ó agudezas de ingenio nacional*, vol. I. Madrid: Impr. y Fundición de M. Tello.
- Pazos Justo, Carlos (2011): “A imagem da Galiza e dos galegos em Portugal entre fins do século XIX e primeiras décadas do XX: do imagotipo negativo ao imagotipo de afinidade”, *Veredas. Revista da Associação Internacional de Lusitanistas*, 16: 39-70.
- Pedrosa, José Manuel (2007): “El otro portugués: tipos y tópicos en la España de los siglos XVI al XVIII”, *Iberoamericana*, VII, 28: 99-116.
- Pensado, José Luis (1974): *Opúsculos lingüísticos gallegos del siglo XVIII*. Vigo: Galaxia.
- Pensado, José Luis (1985): *El gallego, Galicia y los gallegos a través de los tiempos*. A Coruña: La Voz de Galicia.
- Pensado, José Luis (1987): “Los villancicos gallegos y portugueses de la Catedral de Segorbe”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXXVII, 102: 281-307.
- Pensado, José Luis (1991): *Galicia en su lengua y en sus gentes*. A Coruña: La Voz de Galicia.

- Pensado, José Luis (1999 [1982]): "Evaluación del asturiano entre las lenguas de España", *Lletres Asturianes*, 1: 28-40 [Reeditado en *Estudios Asturianos*. Uviéu: Academia de la Llingua Asturiana].
- Perceval, José María (1995): *Nacionalismos, xenofobia y racismo en la comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Pereira Marinho, Joaquim (1840): *Relatório d'alguns acontecimentos notaveis en Cabo-Verde*. Bombaim. Na typographia do Pregoeiro da Liberdade, impresso por P. P. De Souza.
- Pereira Menaut, Gerardo (1988): "Cambios estructurales versus romanización convencional. La transformación del paisaje político en el norte de Hispania", en González, J. & Arce, J. (eds.), *Estudios sobre la Tabula Siarensis*: 245-258. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Pérez de Guzman, Fernán (1877): "Generaciones y semblanzas", en *Crónicas de Los Reyes de Castilla desde Don Alfonso el Sabio, hasta los católicos Don Fernando y Doña Isabel*: II, 697-719. Madrid: M. Rivadeneyra.
- Pérez de Herrera, Cristóbal (1598): *Discursos del amparo de los legitimos pobres y reduccion de los fingidos: Y de la fundacion y principio de los albergues destos reynos y amparo de la milicia dellos*. En Madrid: Por Luis Sanchez.
- Pérez de Montalbán, Juan (1638): *El valiente mas dichoso, Don Pedro Guiral*. Madrid: en la imprenta del Reyno, a costa de Alonso Perez de Montalvan.
- Perez de Montalbán, Juan (1762): *La lindona de Galicia*. Valencia: en la Imprenta de la viuda de Joseph de Orga.
- Pérez Galdós, Benito (1887): *Fortunata y Jacinta (Dos historias de casadas)*. Madrid: Imprenta de la Guirnalda.
- Pérez Galdós, Benito (1890): *Realidad: Novela en cinco jornadas*. Madrid: Imprenta de La Guirnalda.
- Pérez Galdós, Benito (1898): *Mendizábal*. Madrid: Est. Tip. de la Viuda e Hijos de Tello.
- Pérez Galdós, Benito (1905): *Juan Martín el Empeinado*. Madrid: Obras de P. Galdós.
- Pérez Galdós, Benito (1906): *La vuelta al mundo en la Numancia*. Madrid: Perlado, Páez y Compañía.
- Pérez Rodríguez, Francisco Javier (2015): "The Kingdom of Galicia and the Monarchy of Castile-León in the Twelfth and Thirteenth Centuries", en *D'Emilio, J. (ed.), Culture and Society in Medieval Galicia: A Cultural Crossroads at the Edge*: 429-462. Leiden / Boston: Brill.
- Pérez Teijón, Josefina (1990): *Literatura popular y burlesca del siglo XVIII*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Pérez González, Maurilio (2013): "Singularidades léxicas de la *Chronica Adefonsi Imperatoris* frente al latín diplomático de su época", *e-Spania*, 15-6-2013 [en línea]. Disponible en <<http://journals.openedition.org/e-spania/22335>> [consult. 5-7-2019].
- Pérez, Dionisio (1929): *Guía del buen comer español*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.
- Pérez, Joseph (2001): *Isabel y Fernando: los Reyes Católicos*. San Sebastián: Nerea.
- Pettigrew, Thomas F. (1958): "Personality and sociocultural factors in intergroup attitudes: a cross-cultural comparison", *Journal of Conflict Resolution*, 2: 29-42.
- Pickering, Michael (2001): *Stereotyping: The Politics of Representation*. Basingstoke / New York: Palgrave Macmillan.

- Piñeiro Ramírez, Pedro M. (1995): “In taberna quando sumus. De Berceo al Lazarillo”, en Iglesias Rodríguez, J. J. (ed.), *Historia y cultura del vino en Andalucía*: 201- 229. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Placer, Gumersindo (1946): “Los lacayos de las comedias de Tirso de Molina”, *Estudios*, II, 4: 59-115.
- Placer, Gumersindo (1949): “Tirso en Galicia”, *Estudios*, 13-15: 415-478.
- Polo de Medina, Salvador Jacinto (1630): *El buen humor de las musas*. Madrid: en la imprenta del Reyno.
- Pondal, Eduardo (2017): *Eduardo Pondal. Os cantos eran da Patria (120 poemas)*. Ed. de Manuel Ferreiro. A Coruña: Real Academia Galega.
- Ponz, Mariano (1864): *Un músico viejo: Juguete cómico en un acto*. Madrid: Imprenta de José Rodríguez.
- Poska, Allyson M. (2016): *Gendered Crossings: Women and Migration in the Spanish Empire*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Presedo Garazo, Antonio (2011): “La imagen del poder de los hidalgos gallegos en la época moderna”, *Obradoiro de Historia Moderna*, 20: 221-250.
- Prim i Prats, Joan (1862): *Discurso pronunciado por el conde de Reus en el Senado durante las sesiones del 10, 11 y 12 del corriente mes y año*. Madrid: Imprenta del Memorial de Ingenieros.
- Puente, Juan de la (1612): *Tomo primero de la conueniencia de las dos monarquias catolicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio español y defensa de la precedencia de los Reyes Catolicos de España a todos los reyes del mundo*. Madrid: En la Imprenta Real.
- Pulgar, Hernando del (1565): *Chronica de los muy altos y esclarecidos reyes Catholicos don Fernando y doña Ysabel de gloriosa memoria*. Valladolid: en casa de Sebastian Martinez.
- Pulgar, Hernando del (1780): *Crónica de los Señores Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel de Castilla y de Aragon / escrita por su cronista Hernando del Pulgar; cotexada con antiguos manuscritos y aumentada de varias ilustraciones y enmiendas*. Valencia: en la Imprenta de Benito Monfort.
- Pulgar, Hernando del (1786): “Cartas”, en Capmany y de Montpalau, Antonio (ed.), *Teatro historico-critico de la eloquencia española*: I, 157-176. Madrid: en la oficina de don Antonio de Sancha.
- Pulgar, Hernando del (1850): “Letra XXV” en, *Epistolario español: Colección de cartas de españoles ilustres antiguos y modernos*, Tomo I. Ed. de Eugenio de Ochoa: I, 56-57. Madrid: Imprenta de la Publicidad, á cargo de D. M. Rivadeneyra.
- Pullman, George (2013): *Persuasion: History, Theory, Practice*. Indianapolis: Hackett.
- Quevedo, Francisco de (1650): *La fortuna con seso i la hora de todos*. Zaragoza: Por los herederos de Pedro Lanaja, i Lamarca.
- Quevedo, Francisco de (1652): *El Parnasso Español: monte en dos cumbres dividido, con las nueve musas castellanas*. Lisboa: En la Imprenta de Pablo Craesbeck.
- Quevedo, Francisco de (1661): *Poesías de Don Francisco de Quevedo Villegas*. Brusselas: En la imprenta de Francisco Foppens.
- Quevedo, Francisco de (1670a): «Censura costumbres, y las propiedades de algunas naciones», en *Poesias de Don Francisco de Quevedo Villegas*: 414-416. Brusselas: De la Imprenta de Francisco Foppens, Impressor y Mercader de Libros.
- Quevedo, Francisco de (1670b): “Los sopones de Salamanca”, en *Poesías de Don Francisco de Quevedo Villegas*: 242-244. Brusselas: Empronta de Francisco Foppens, Impressor y Mercader de Libros.

- Quevedo, Francisco de (1670c): “Poema heroico de las necedades, y locuras de Orlando el enamorado”, en *Las tres musas ultimas castellanias, segunda cumbre del parnaso español*: 308-358. Madrid: En la imprenta Real.
- Quevedo, Francisco de (1699): *Obras de Don Francisco de Quevedo*. Amberes: Por Henrico y Cornelio Verdussen.
- Quevedo, Francisco de (1916). *España defendida y los tiempos de ahora, de las calumnias de los noveleros y sediciosos*. Ed. de Robert Selden Rose, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 68: 629-639.
- Quintero, Maria Cristina (2016): *Gendering the crown in the Spanish Baroque Comedia*. London: Routledge.
- Rábade Obradó, M<sup>a</sup> del Pilar (2005): “Reinos occidentales”, en *La dinámica política*: 11-136. Madrid: Istmo.
- Rabanal, Ángel & Martínez Cuétara, Antonio (1991): *El Tenorio Asturiano: Xuan de la Llosa*. Uviéu: Academia de la Llingua Asturiana.
- Ragins, Belle Rose (1997): “Diversified Mentoring Relationships in Organizations: A Power Perspective”, *The Academy of Management Review*, 22: 482-521.
- Ramírez Berg, Charles (2002): *Latino images in film: Stereotypes, subversion, resistance*. Austin: University of Texas Press.
- Real Academia Española (1726-1739): *Diccionario de Autoridades* [= *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...]*. Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro]. Disponible en <<http://web.frl.es/DA.html>> [consult. 18-5-2017].
- Real Academia Española (1770): *Diccionario de la lengua castellana*. Madrid: Joachin Ibarra.
- Real Academia Española (1803): *Diccionario de la lengua castellana*. Madrid: por la viuda de don Joaquín Ibarra.
- Real Academia Española (1817): *Diccionario de la lengua castellana*. Madrid: Imprenta Real.
- Real Academia Española (2006): *Diccionario esencial de la lengua española*. Madrid: Espasa Calpe.
- Real Academia Española (2013): *Diccionario de la Lengua Castellana. 1726-1739*. Madrid: Real Academia Española [Edición facsimilar con motivo del III Centenario].
- Redacción (1865): “Franqueza y lealtad ante todo”, *La voz de los ministrantes*, 10/12/1865, 58: 265-267.
- Reid, Scott A. & Anderson, Grace L. (2010): “Language, social identity and stereotyping” en Giles, H. & Reid, S. & Harwood, J. (eds.), *Dynamics of Intergroup Communication*: 91-104. New York: Peter Lang.
- Rey Castelao, Ofelia (1998): *A Galicia clásica e barroca*. Vigo: Galaxia.
- Rey Castelao, Ofelia (2002): “Los intercambios culturales Norte-Sur en la Edad Moderna: algunos hechos y varias hipótesis”, *Chronica Nova*, 29: 277-313.
- Rey Castelao, Ofelia & Rial García, Serrana M. (2010): *Historia das mulleres en Galicia. Idade moderna*. Pontevedra: Nigratrea.
- Rey Sánchez, Generosa (2010): *Lenguas y dialectos hispánicos en los villancicos del siglo de oro. Edición de villancicos españoles del siglo XVII (1621-1700)*. Tese de doutoramento, Universidad de Salamanca.

- Rhodes, Peter J. (2013): "The Alleged Failure of Athens in the Fourth Century", en *Dąbrowa, E. (ed.), The Greek World in the 4th and 3rd Centuries BC [= Electrum, 19: 111-129]*. Kraków: Jagiellonian University Press.
- Rial García, Serrana M. (2009): *O traballo das mulleres na Galicia rural do Antigo Réxime*. Santiago de Compostela: Concello de Santiago de Compostela / Universidade de Santiago de Compostela.
- Ridley, Charles R. & Jeffrey, Christina E. (2014): "Race and Ethnicity in the Education and Training of Professional Psychologists", en Johnson, W. B. & Kaslow, N. J. (eds.), *The Oxford Handbook of Education and Training in Professional Psychology*: 437-451. New York: Oxford University Press.
- Riera i Melis, Antoni (2005): "Las alimentaciones cristianas en Occidente durante la Edad Media", en Salas-Salvadó, J. & García Lorda, P. & Sánchez Ripollés, José M<sup>a</sup> (eds./coords.), *La alimentación y la nutrición a través de la historia*. Barcelona: Glosa.
- Rivero, Isabel (1982): *Compendio de historia medieval española*. Madrid: Istmo.
- Rix, Robert W. (2014): *The Barbarian North in Medieval Imagination: Ethnicity, Legend, and Literature*. New York / London: Routledge.
- Roca Barea, María Elvira (2016): *Imperiofobia y leyenda negra, Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Rochwert-Zuili, Patricia (2010): "XI. Fernando III en Castilla y León", en *Crónica de Castilla*, Paris, SEMH-Sorbonne - CLEA (EA 4083) [= *Les Livres d'e-Spania, 13-4-2011*]. Disponible en <<http://e-spanialivres.revues.org/190>> [consult. 18-1-2019].
- Rodríguez, Amaro (1869): *Sermones del célebre loco del Hospital de Inocentes de San Cosme y San Damian (vulgo casa de San Marcos) de la ciudad de Sevilla, llamado Don Amaro*. Sevilla: Imp. que fue de José María Geofrin.
- Rodríguez, Ana (2003): "De rebus Hispaniae frente a la Crónica latina de los reyes de Castilla: virtudes regias y reciprocidad política en Castilla y León en la primera mitad del siglo XIII", *Cahiers de Linguistique et de Civilisation Hispaniques Médiévales*, 26: 133-149.
- Rodríguez, Ana (2011): "La preciosa transmisión. Memoria y Curia Regia en Castilla en la primera mitad del siglo XIII", en Martínez Sopena, P. & Rodríguez, A. (eds.), *La construcción medieval de la memoria regia*: 295-324. València: Universitat de València.
- Rodríguez, Francisco (1991): *Conflicto lingüístico e ideoloxía na Galiza*. Santiago de Compostela: Laivento.
- Rodríguez, Francisco (2011): *Rosalía de Castro, estranxeira na súa patria (a persoa e a obra de onte a hoxe)*. A Coruña: Asociación Socio-Pedagóxica Galega.
- Rodríguez, Francisco Javier (1863): *Diccionario Gallego-Castellano*. A Coruña: Imprenta del Hospicio Provincial.
- Rodríguez Castelao, Alfonso Daniel (1994 [1944]): *Sempre en Galiza*. Vigo: Galaxia.
- Rodríguez Guerra, Alexandre (2000): *Epistolario galego de Miguel de Unamuno*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Rodríguez Herrera, Esteban (1959): *Léxico mayor de Cuba*. La Habana: Lex.
- Rodríguez López, Ana (1994): *La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana. Expansión y fronteras durante el reinado de Fernando III*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Rodríguez Mansilla, Fernando (2010): "La niña de los embustes, entre Salas Barbadillo y Castillo Solórzano", *Dicenda. Estudios de Lengua y Literatura españolas*, 27: 109-130.

- Rodríguez Marín, Francisco (1930): *12.600 Refranes más no contenidos en la colección del maestro Gonzalo Correas ni en "Mas de 21.000 refranes castellanos"*. Madrid: Tip. de la "Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos".
- Rodríguez Pastor, Juan (2001): *Cuentos extremeños obscenos y anticlericales*. Badajoz: Diputación de Badajoz.
- Rodríguez Rodríguez, Begoña (2005): *Antología de la novela picaresca Española*. Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.
- Rof Carballo, Juan (1960): *Entre el silencio y la palabra*. Madrid: Aguilar.
- Rojas Zorrilla, Francisco de (1657): "El mejor amigo, el muerto" en *Parte nona de comedias escogidas de los mejores ingenios de España*: 53-84. Madrid: Por Gregorio Rodriguez.
- Rojas Zorrilla, Francisco de (1663): "Don Pedro Miago", en *Parte veinte de comedias varias nunca impresas, compuestas por los mejores ingenios de España*: 290-327. Madrid: Imprenta Real.
- Rojas Zorrilla, Francisco de (1680): "Sin honra no hay amistad", en *Parte Segunda de las comedias de Don Francisco de Roxas Zorrilla*: ff. 63r-87v. Madrid: En la Imprenta de Lorenço Garcia de la Iglesia.
- Rojas Zorrilla, Francisco de (1861): "Lo que quería ver el marqués de Villena", en *Comedias escogidas de Don Francisco de Rojas Zorrilla*: 319-348. Madrid: M. Rivadeneyra.
- Rojas Zorrilla, Francisco de (1861): "El Desafío de Carlos V", en *Comedias escogidas de Don Francisco de Rojas Zorrilla*: 407-420. Madrid: M. Rivadeneyra.
- Rojas, Fernando de (1996). *La Celestina*. Ed. de J. Rodríguez Puértolas. Madrid: AKAL.
- Román y Zamora, Jerónimo (1595): *Republicas del mundo. Divididas en tres partes*. Salamanca: en casa de Juan Fernandez (3 vols.).
- Rosell, Cayetano (ed.) (1875): "Crónica del Rey Don Alfonso el oncenno", en *Crónicas de los reyes de Castilla desde don Alfonso el Sabio, hasta los católicos don Fernando y Doña Isabel*: I, 171-392. Madrid: M. Rivadeneyra.
- Rosell, Cayetano (ed.) (1877): "Adiciones á las notas de la Crónica del Rey Don Enrique II", en *Crónicas de los reyes de Castilla desde don Alfonso el Sabio, hasta los católicos don Fernando y Doña Isabel*: II, 45-55. Madrid: M. Rivadeneyra.
- Roselló i Verger, Vicenç M. (2004): *Toponímia, geografia i cartografia*. València: PUV.
- Rosende Valdés, Andrés A. (1998): "Los Reyes Católicos y Compostela: política y devoción", *Semata. Ciencias Sociais e Humanidades*, 10 (*Cultura, poder y mecenazgo*), 149-169.
- Rospoche, Massimo (2016): "Print and Political Propaganda under Pope Julius II (1503-13)", en Bromilow, P. (ed.), *Authority in European Book Culture 1400-1600*: 97-120. New York: Routledge.
- Rotterdam, Erasmo de (1549): *Aparejo de bien morir*. Envers: en casa de Juan Gravio.
- Rovira, Leticia (2013): "Algunas consideraciones sobre la construcción del enemigo político durante el reinado de Zimri-Lim (1775-1762 a.C.)", en Di Bennardis, C. & Ravenna, E. & Milevski, I. (eds.), *Diversidad de formaciones políticas en Mesopotamia y el Cercano Oriente. Organización interna y relaciones interregionales en la Edad del Bronce. BARCINO ORIENTALIA MONOGRAPHICA*, 1: 95-102. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Rubio Marcos, Elías & Pedrosa, José Manuel & Palacios, César Javier (2002): *Cuentos burgaleses de tradición oral: Teoría, etnotextos y comparatismo*. Burgos: Elías Rubio.
- Rubio Martínez, Amparo (2008): "La Hacienda real en Galicia en tiempos de Juan II (1406-1454)", en *En la España Medieval*, 31: 413-474.
- Rubio Martínez, Amparo (2010): "Los ingresos extraordinarios del reino de Galicia en el siglo XV", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, LVII, 123: 229-271.

- Rubio, Pedro María (1853): *Tratado completo de las Fuentes minerales de España*. Madrid: Establecimiento tipográfico de D. R. R. de Rivera.
- Ruiz de Alarcón, Juan (1993): *La Manganilla de Melilla*. Estudio crítico-literario de Miguel A. Moreta Lara. Estudio histórico de Jesús F. Salafranca Ortega. Málaga: Algaraza.
- Saavedra, Pegerto (1992): *A vida cotiá en Galicia de 1550 a 1850*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Saavedra, Pegerto (1994): *La vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*. Barcelona: Crítica.
- Saavedra, Pegerto (2005): “Galicia nos tempos de «El Quijote»”, en *IV Memorial Filgueira Valverde no IV centenario de El Quijote*: 27-86. Pontevedra: Publicacións da Cátedra Filgueira Valverde.
- Saavedra, Pegerto (2010): “La Galicia que vio nacer y crecer a Gregorio Fernández”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 57, 123: 273-298.
- Saavedra, Pegerto (2012): “A historia e a corografía na conformación da identidade de Galiza”, en Alcoberro, A. & Cattini, G. C. (eds.), *Entre la construcció nacional i la repressió identitària: actes de la primera trobada Galeusca d'historiadors i d'historiadors: Barcelona, 10 i 11 de desembre de 2010*: 33-52. Barcelona: Museu d'Història de Catalunya.
- Saavedra Vázquez, M<sup>a</sup> del Carmen (1999): “Galicia al servicio de la política imperial: levas y armadas en el transcurso del siglo XVI”, *Sémata. Ciencias Sociais e Humanidades*, 11: 115-134.
- Saavedra Vázquez, M<sup>a</sup> del Carmen (2012) “Poder y política”, en Dubert, Isidro (coord.), *Historia de la Galicia moderna: Siglos XVI-XIX*: 319-358. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Sabucedo Cameselle, José Manuel & Fernández Rodríguez, Concepción (1998): “Nacionalismos e Ideología. Un análisis psicosocial”, *Psicología Política*, 17: 7-19.
- Sabucedo Cameselle, José Manuel & Fernández Rodríguez, Concepción (2001): “Elementos psicosociales en la conducta de voto nacionalista”, *Psicothema*, 13/2: 181-185.
- Sagrario de Molina, Bartolomé (1551): *Descripcion del Reyno de Galizia*. Mondoñedo: en casa de Augustin de Paz.
- Sainz de Baranda, Pedro (1850): *España Sagrada, continuada por La Real Academia de la Historia*. Tomo XLVII. *Tratado LXXXV de la Santa Iglesia de Lérida en su estado moderno*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia.
- Sala Balust, Luis (1962): *Constituciones, Estatutos y Ceremonias de los Antiguos Colegios Seculares de la Universidad de Salamanca*. Edición crítica. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Ediciones de la Universidad de Salamanca (4 vols.).
- Sala, George Augustus (Marzo-1861): “Travels in the country of Middlesex”, en *Temple Bar. A London Magazine*: I, 242-257. London: Office of “Temple Bar”.
- Salas Barbadillo, Alonso Jeronimo de (1612): *La hija de Celestina*. En Çaragoça: por la Biuda de Lucas Sanchez.
- Salas, Francisco Gregorio de (1827): “Juicio imparcial ó definición crítica del carácter de los naturales de los reinos y provincias de España”, en *Colección de los epigramas y otras poesías críticas satíricas y jocosas*: 34-45. Madrid: Repullés.
- Salas, Francisco Gregorio de (1827): *Coleccion de los epigramas y otras poesías críticas, satíricos y jocosas*. Madrid: Por Repullés.
- Salgado Fuentes, Carlos Javier (2016): *La evolución de la identidad regional en los territorios del antiguo Reino de León (Salamanca, Zamora, León)*. Salamanca: Universidad de Salamanca.



- Salinas de Frías, Manuel (1998): “La guerra de los cántabros y astures, la etnografía de España y la propaganda de Augusto”, en Hidalgo, M<sup>a</sup>. J. & Pérez, D. & Gervás, M. R. (eds.), “*Romanización y Reconquista en la Península Ibérica: nuevas perspectivas*”: 155-170. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Salvador Martínez, Heraclio (2017): “Arnaldo, obispo de Astorga (1144-1153), y la *Chronica Adefonsi Imperatoris*”, *Argutorio*, 38 (II): 4–29.
- Sánchez Alonso, María Cristina (1981): *Impresos de los siglos XVI y XVII de temática madrileña*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Sánchez Cantón, Francisco Javier (1969-1971): “Galicia en Lope de Vega”, *El museo de Pontevedra*, XXIII-XXIV: 85-114.
- Sanchez de la Ballesta, Alonso (1587): *Diccionario de vocablos castellanos*. Salamanca: en casa de Juan y Andres Renaut Impressores.
- Sánchez Gómez, Julio (1989): *De minería, metalúrgica y comercio de metales. La minería no férrea en el Reino de Castilla. 1450-1610*, vol. II. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Sánchez Rivero, Ángel (ed.) (1927): *Viaje de Cosme III por España (1668-1669): Madrid y su provincia*. Madrid: Imprenta Municipal.
- Sánchez, Vicente (1688): *Lyra poetica*. En Zaragoza: Por Manuel Roman.
- Sandoval, Prudencio de (1604): *Primera parte de la vida y hechos del emperador Carlos Quinto*. Valladolid: por Sebastián de Cañas.
- Sandoval, Prudencio de (1792): *Historia de los Reyes de Castilla y León*. Madrid: en la oficina de D. Benito Cano.
- Santa Cruz de Dueñas, Melchor (1588 [1574]): *Floresta Española, de apothegmas, o sentencias, sabia y graciosamente dichas de algunos Españoles*. Cuenca: Juan Alonso Tapia.
- Santa Cruz de Dueñas, Melchor & Asensio y Mejorada, Francisco (1751): *Floresta española, y hermoso ramillete de agudezas, motes sentencias, y graciosos dichos de la discrecion cortesana*. Madrid: Por los Herederos de la Viuda de Juan Garcia Infanzón.
- Santamarina, Antón (1997): “O Padre Sarmiento, precursor dos estudos románicos”, en *O Padre Sarmiento e o seu tempo*, 2: 31-65. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega / Universidade de Santiago de Compostela.
- Santos, Francisco (1663): *Día, y noche de Madrid, discursos de los mas notable en él passa*. Madrid: Por Pablo de Val.
- Santos, Francisco (1692): *El Vivo y el Difunto*. Pamplona: Por Martin Gregorio de Zabala.
- Santos, Francisco (1704 [1668]): *Periquillo el de las Gallineras*. Valencia: A costa de los herederos de Gabriel de Leon.
- Santos, Francisco (1787): *El no importa de España: Loco politico, y mudo pregonero*. Madrid: Oficina de D. Isidoro de Hernandez Pacheco.
- Santos López-Pelegrín Zabala, Santos [pseud.: Abenamar] (1839): “Abenamar y el estudiante”, en *Los españoles pintados por si mismos*, n<sup>o</sup> 16. Madrid: I. Boix.
- Santos López-Pelegrín Zabala, Santos [pseud.: Abenamar] (1843): “El Aguador”, en *Los españoles pintados por si mismos*, n<sup>o</sup> 8: 139-143. Madrid: I. Boix.
- Sarmiento, Martín (1732): *Demostracion critico-apologetica del Teatro Critico Universal que dio a luz el R. P. M. Fr. Benito Geronimo Feijoo*. Tomo II. Madrid: por la Viuda de Francisco del Hierro.
- Sarmiento, Martín (1795): *Meco-Moro-Agudo: epítetos del impostor Mahoma. Por qué los Gallegos no pueden ni deben perdonar á Meco*. Madrid: en la Imprenta Real.

- Sarmiento, Martín (1992): *Escritos sobre “El Meco” y la “Cruz de Ferro”*. Ed. de José Luis Pensado. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Sarmiento, Martín (2008): *Obra de 660 pliegos. IV. De historia natural y todo género de erudición*. Ed. de Henrique Monteagudo. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega / Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Sarrión Mora, Adelina (2016): *El miedo al otro en la España del siglo XVII. Proceso y muerte de Beltrán Campana*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Sassi, María Michela (2001): *The Science of Man in Ancient Greece*. Chicago: University of Chicago Press.
- Saurín de la Iglesia, María Rosa (2003): *Antonio, Francisco y Benigno de la Iglesia: una biografía intelectual*. Santiago de Compostela: Instituto de Estudios Gallegos “Padre Sarmiento”.
- Schepper, Hugo de (1992): “La «Guerra de Flandes». Una sinopsis de su Leyenda Negra, 1550-1650”, en Lechner, J. (ed.), *Contactos entre los Países Bajos y el mundo ibérico: 67-87*. Amsterdam: Editions Rodopi.
- Schneider, David J. (2004): *Distinguished contributions in psychology. The psychology of stereotyping*. New York, US: Guilford.
- Schulten, Adolf (2004): *Hispania (geografía, etnología, historia)*. Sevilla: Renacimiento.
- Scott, Daryl M. (1997): *Contempt and pity: Social policy and the image of the damaged Black psyche, 1880-1996*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Scrivener, Michael (2011): *Jewish representation in British literature 1780-1840: After Shylock*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Segovia Manzano, Juan de (1692): “Quintillas”, en *Justa literaria, certamen poetico, o sagrado influxo, en la canonizacion del glorioso patriarca y padre de pobres San Juan de Dios, fundador de la religion de la hospitalidad: 324-326*. Madrid: Imprenta de Bernardo de Villa-Diego.
- Seguin, Pascasio de (1847 [1750]): *Historia general del reino de Galicia: Idea de las grandezas, excelencias e historia eterna de dicho reino*. Tomo I. Habana: Imprenta del Faro Industrial.
- Segura, Juan de (1553): *Proceso de cartas de amores que entre dos amantes passaron*. Venetia: en casa de Gabriel Giolito de Ferrariis, y svv hermanos.
- Severin, Dorothy Sherman (2004): *Del manuscrito a la imprenta en la época de Isabel la Católica*. Kassel: Edition Reichenberger.
- Sevilla Arroyo, Florencia & Rey Hazas, Antonio (eds.) (1994): *Obra completa II: Galatea. Novelas ejemplares. Persiles y Sigismunda*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.
- Sherif, Muzafer (1967): *Social Interaction: Process and Products: Selected Essays of Muzafer Sherif*. Chicago: Aldine.
- Shubert, Adrian (1991): *Historia social de España (1800-1900)*. Madrid: Nerea.
- Sibley, David (1995): *Geographies of exclusion: Society and difference in the West*. London / New York: Routledge.
- Sidanius, James & Pratto, Felicia (1999): *Social dominance: An intergroup theory of social hierarchy and oppression*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Sidanius, Jim (1993): “The psychology of group conflict and the dynamics of oppression: A social dominance perspective”, en Iyengar, S. & McGuire, W. (eds.), *Duke studies in political psychology. Explorations in political psychology: 183-219*. Durham: Duke University Press.

- Silva, Feliciano de & Baranda, Consolación (ed.) (1988): *Segunda Celestina*. Madrid: Cátedra.
- Singh, Arun Kumar (2015): *Social Psychology*. Delhi: PHI Learning.
- Sixirei Paredes, Carlos (1988): *A emigración*. Vigo: Galaxia.
- Skinner, Joseph E. (2012): *The Invention of Greek Ethnography: From Homer to Herodotus*. New York: Oxford University Press.
- Smelser, Neil J. & Reed, John S. (2012): *Usable social science*. Berkeley: University of California Press.
- Smith, Eliot R. & Mackie, Diane M. (2010): "Affective processes", en Dovidio, J. F. & Esses, V. M. & Glick, P. & Hewstone, M. (eds.), *The SAGE handbook of prejudice, stereotyping and discrimination*: 131-145. Thousand Oaks, CA: SAGE.
- Smith, Julia M. H. (2006): *Province and Empire: Brittany and the Carolingians*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sobrado Correa, Hortensio (2000): "Economía rural y vida campesina en la Galicia oriental en tiempos de Carlos V", en Eiras Roel, Antonio (coord.), *El Reino de Galicia en la época del emperador Carlos V*: 205-259. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Sobrado Correa, Hortensio (2001): *Las tierras de Lugo en la Edad Moderna. Economía campesina, familia y herencia, 1550-1860*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- Solano y Lobo, Narciso Agustín (ca. 1775-1796): "Los pages fingidos", en *Zarzuela: Premios son venganzas de amor*: 17-25. Barcelona: en la imprenta de Carlos Gibert y Tutó.
- Spence, Iain & Kelly, Douglas & Londey, Peter & Phang, Sara E. (eds.) (2016): *Conflict in Ancient Greece and Rome: The Definitive Political, Social, and Military Encyclopedia*, vol. 2. Santa Barbara, California: ABC-CLIO.
- Spencer-Oatey, Helen & Franklin, Peter (2009): *Intercultural Interaction: A Multidisciplinary Approach to Intercultural Communication*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Spurr, David (1999 [1993]): *The rhetoric of empire: Colonial discourse in journalism, travel writing, and imperial administration*. Durham: Duke University Press.
- Stagl, Justin (2012): *A History of Curiosity: The Theory of Travel 1550-1800*. London: Routledge.
- Stangor, Charles & Schaller, Mark (1996): "Stereotypes as individual and collective representations", en Macrae, C. N. & Stangor, C. & Hewstone, M. (eds.), *Stereotypes and stereotyping*: 3-40. New York: Guilford Press.
- Stangor, Charles (2009): "The study of stereotyping, prejudice, and discrimination within social psychology: A quick history of theory and research", en Nelson, T. (ed.), *Handbook of prejudice, stereotyping, and discrimination*: 1-22. New York: Psychology Press.
- Steele, Claude M. & Aronson, Joshua (1995): "Stereotype Threat and the Intellectual Test Performance of African Americans", *Journal of Personality and Social Psychology*, 69/5: 791-811.
- Steinberg, Sigfrid H. (2014): *A short history of Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stephan, Cookie W. & Stephan, Walter G. (2003): "Cognition and Affect in Cross-Cultural Relations", en Gudykunst, W. B. (ed.), *Cross-Cultural and Intercultural Communication*: 111-126. Thousand Oaks, CA: SAGE.
- Stephan, Walter G. & Ybarra, Oscar & Rios Morrison, Kimberly (2009): "Intergroup Threat Theory", en Nelson, T. (ed.), *Handbook of prejudice, stereotype and discrimination*: 43-59. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

- Stigliani, Tomaso [pseud.: Nicolo Bobapilo] (1619): *La Murtoleide*. Norinbergh: Per Ioseph Stamphi.
- Street, George Edmund (1865): *Some Account of Gothic Architecture in Spain*. London: John Murray.
- Stroebe, Wolfgang & Insko, Chester A. (1989): "Stereotypes, prejudice, and discrimination. Changing conceptions in theory and research", en Bar-Tal, D. & Grauman, C. F. & Kruglanski, A. W. & Stroebe, W. (eds.), *Stereotypes and Prejudice: Changing Conceptions*: 3-34. New York: Springer-Verlag.
- Stroessner, Steven J. & Scholer, Abigail A. (2008): "Making things better or worse: Multiple motives in stereotyping and prejudice", en Shah, J. & Gardner, W. (eds.), *Handbook of Motivation Science*: 576-590. New York: Guilford.
- Stuart-Wortley, Emmeline Charlotte Elizabeth (1854): *A visit to Portugal and Madeira*. London: Chapman and Hall.
- Suárez Fernández, Luis (1989): *Los Reyes Católicos: La conquista del trono*. Madrid: Rialp.
- Suárez, Juan Luis (2008): *Herederos de Proteo: una teoría del humanismo español*. Huelva: Universidad de Huelva.
- Suedfeld, Peter (2004): "Harun al-Rashid and the Terrorists: Identity Concealed, Identity Revealed", *Political Psychology*, 25, 3: 479-492.
- Sullivan, Larry E. (ed.) (2009): *The SAGE glossary of the social and behavioral sciences*. Thousand Oaks, CA: SAGE.
- Sumner, William Graham (1906): *Folkways*. Boston: Ginn and Co.
- Taboada Chivite, Xesús (1955): "La descalificación de Galicia en la literatura y en el pueblo", *Douro Litoral*. Sexta série, VII-VIII: 105-27.
- Tajes, María P. (2006): *El cuerpo de la emigración y la emigración en el cuerpo: desarraigo y negociación de identidad en la literatura de la emigración española*. Bern: Peter Lang.
- Tajfel, Henri & Turner, John (1979): "An integrative theory of intergroup conflict", en Gustin, W. G. & Worchel, S. (eds.), *The social psychology of intergroup relations*: 33-47. Belmont: Wadsworth, Inc.
- Tajfel, Henri (2010): *Social identity and intergroup relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Teijeiro Fuentes, Miguel Ángel (1996): "Galicia y los gallegos en la literatura española del Siglo de Oro", en González, L. (ed.), *Scriptura*, 11: 203-246.
- Teijeiro Fuentes, Miguel Ángel (2014): *Cervantes: Camina e inventa. (Un recorrido literario por la España cervantina)*. Sevilla: Renacimiento.
- Tekin, Beyza Ç. (2010): *Representations and Othering in Discourse: The construction of Turkey in the EU contex*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins.
- tenBroek, Jacobus & Barnhart, Edward N. & Matson, Floyd W. (1968): *Prejudice, War and the Constitution*. Berkeley: University of California Press.
- Téllez, Gabriel. Vid. Tirso de Molina (pseud.).
- Terreros y Pando, Esteban (1788): *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina é italiana*. Madrid: en la imprenta de la viuda de Ibarra, hijos y compañía.
- Thomas, Hugh M. (2008): *The Norman Conquest: England After William the Conqueror*. Plymouth, UK: Rowman and Littlefield.
- Thomas, Rosalind (2002): *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*. New York: Cambridge University Press.

- Thomas, Werner (2001): *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de Reforma y Contrarreforma*. Leuven: Leuven University Press.
- Ticknor, George (2013): *Diarios de viaje por España*. Edición, traducción, estudio preliminar y notas de Antonio Martín Ezpeleta. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Ting-Toomey, Stella (1999): *Communicating Across Cultures*. New York: The Guilford Press.
- Tirso de Molina [pseud. de Gabriel Téllez] (1627): “La Gallega Mari Hernandez”, en *Doze comedias nuevas del maestro Tirso de Molina*. Primera Parte: : ff. 205r-226r. Sevilla: Por Francisco de Lyra, a costa de Manuel de Sandi.
- Tirso de Molina [pseud. de Gabriel Téllez] (1631): *Cigarrales de Toledo*. Barcelona: Por Geronymo Margarit.
- Tirso de Molina [pseud. de Gabriel Téllez] (1634): “La villana de la Sagra”, en *Parte tercera de las comedias del maestro Tirso de Molina*: ff. 210v-231v. Tortosa: En la Imprenta de Francisco Martorell.
- Tirso de Molina [pseud. de Gabriel Téllez] (1635): “Los amantes de Teruel”, en *Segunda parte de las comedias del maestro Tirso de Molina*: ff. 91r-114v. Madrid: En la Imprenta del Reino, a costa de la Hermandad de los Mercaderes de esta corte.
- Tirso de Molina [pseud. de Gabriel Téllez] (1635): “Cautela contra cautela”, en *Segunda Parte de las Comedias del Maestro Tirso de Molina*: ff. 138r-157r. Madrid: Imprenta del reino.
- Tirso de Molina [pseud. de Gabriel Téllez] (1636): *Escarmientos para el cuerdo*. En Madrid: en la Imprenta Real, a costa de Gabriel de Leon.
- Tirso de Molina [pseud. de Gabriel Téllez] (1670): “La Romera de Santiago”, en *Parte treinta y tres de Comedias nuevas, nunca impressas, escogidas de los mejores ingenios de España*: 87-126. Madrid: por Ioseph Fernandez de Buendia: acosta de Iuan Martin Merinero.
- Tirso de Molina [pseud. de Gabriel Téllez] (1906): “A los celos”, en *Comedias de Tirso de Molina, Tomo I*. Ed. de Emilio Cotarelo y Mori: LXXXIII. Madrid: Bailly/Baillièrre é hijos.
- Tolan, John Victor (2007): *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*. València: Universitat de València.
- Toro, Suso de (2009): “Galicia, país de tontos”, *El País*. 22-3-2009. Disponible en <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/como-se-comunican-dos-estrellas-contrarias/>> [consult. 20-7-2017].
- Torres Sánchez, Concha (1991): *La clausura femenina en la Salamanca del siglo XVII. Dominicas y carmelitas descalzas*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Torres Villarroel, Diego de (1737): *Peregrinación al glorioso Apóstol Santiago de Galicia*. Salamanca: En la Imprenta de la Santa Cruz.
- Torres Villarroel, Diego de (1748): *Los desamparados de Madrid*. Barcelona: en casa Juan Piferrer.
- Torres Villarroel, Diego de (1752): *Juguetes de Thalia*. Tomo VIII. Entretenimientos de el Numen, Varias Poesias, lyricas, y comicas que a diferentes assumptos escribió el Doct. D. Diego de Torres Villarroel. Salamanca: en la imprenta de Antonio Joseph Villargordo y Alcaez.
- Torres Villarroel, Diego de (1789): *Vida, ascendencia, nacimiento, crianza y aventuras del doctor D. Diego de Torres Villarroel*. Barcelona: por Francisco Piferrer.
- Torres, Juan de (1598): *Primera Parte de la Philosophia Moral de Principes*. Barcelona: en casa Sebastian de Cormellas.
- Tracy, Jonathan (2014): *Lucan's Egyptian Civil War*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Triana y Antorveza, Humberto (1997): *Léxico documentado para la historia del negro en América (siglos XV-XIX)*. Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Triandis, Harry C. (1972): *Analysis of subjective culture*. New York: Wiley.
- Tribunal Supremo de España (1873): *Jurisprudencia Criminal: Colección completa de las sentencias dictadas por el Tribunal Supremo*, tomo VIII. Madrid: Imprenta de la Revista de Legislación, a cargo de J. Morales.
- Trigger, Bruce G. (1986): *Natives and Newcomers: Canada's Heroic Age Reconsidered*. Montreal: McGill Queen's University Press.
- Trillo Figueroa, Francisco (1857): «Oh llanos de Andalucía», en *Biblioteca de autores españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Poetas líricos de los siglos XVI y XVII*. Tomo Segundo, colección ordenada por Adolfo de Castro: 63. Madrid: M. Rivadeneyra.
- Trueba, Antonio de (1872): *El gabán y la chaqueta*. Madrid: Imprenta de T. Fortanet.
- Unamuno, Miguel de (1911): *Soliloquios y conversaciones*. Madrid: Biblioteca Renacimiento.
- Valdaliso Casanova, Covadonga (2011): “La obra cronística de Pedro López de Ayala y la sucesión monárquica en la Corona de Castilla”, *Edad Media, Revista de Historia*, 12: 193-21.
- Valdés, Luis (2009): *Gastiburu, el santuario Vasco de la Edad del Hierro*. Tomo I. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Valdivielso, José de (1624): “Del Angel de la Guarda”, en *Doze actos sacramentales, y dos comedias divinas*: ff. 157r-185v. Braga: Em casa de Fructuoso Lourenço de Basto por seu Irmão Francisco Fernandez de Basto.
- Vallés, Pedro (1549): *Libro de refranes*. Zaragoza: en casa d'Juana Milian biuda de Diego Hernandez .
- Vasconcelos, António Augusto Teixeira de (1862): *O prato d'arroz doce*. Porto: Typographia do Commercio.
- Vázquez Corredoira, Fernando (1998): *A construção da língua portuguesa frente ao castelhano. O galego como exemplo a contrario*. Santiago de Compostela: Laiovento.
- Vázquez Martínez, Alfonso (1957): “Galicia y Lope de Vega”, *Boletín de la Real Academia Gallega*, XXVII, 309-320: 497-537.
- Vega, Lope de (1617): “Del Mal lo Menos”, en *Doze comedias de Lope de Vega, sacadas de sus originales por él mismo: Novena parte*: ff. 156r-179r. En Madrid: por la viuda de Alonso Martin de Balboa.
- Vega, Lope de (1618): “Comedia famosa de la Burgalesa de Lerma”, en *Decima parte de las comedias de Lope de Vega Carpio*: ff. 248v-272v. Madrid: por la viuda de Alonso Martin de Balboa.
- Vega, Lope de (1620): *Justa poética al bienaventurado S. Isidro*. Madrid: por la viuda de Alonso Martín.
- Vega, Lope de (1621a): “El bobo del colegio”, en *Parte catorce de las comedias de Lope de Vega Carpio*: ff. 243r-266r. En Madrid: Por la viuda de Fernando Correa Montenegro.
- Vega, Lope de (1621b): “El Galán de la Membrilla”, en *Decima parte de las comedias de Lope de Vega, familiar del Santo Oficio*: ff. 1r-27v. Madrid: por Diego Flamenco.
- Vega, Lope de (1624): “Don Juan de Castro”, en *Parte decinueve y la mejor parte de las comedias de Lope de Vega Carpio*. En Madrid: por Juan Gonçalez.
- Vega, Lope de (1630): *Laurel de Apolo*. Madrid: Por Juan Gonçalez.
- Vega, Lope de (1634): *Rimas humanas y divinas del licenciado Tomé de Burguillos*. Madrid: en la Imprenta del Reyno.

- Vega, Lope de (1654): *La Dorotea*. Madrid: Imprenta Real.
- Vega, Lope de (1899): “La Paloma de Toledo”, en *Obras de Lope de Vega publicadas por la Real Academia Española*: 213-245. Madrid: Establecimiento tipográfico “Sucesores de Rivadeneyra”.
- Vega, Lope de (1916): “Santa Casilda”, en *Obras de Lope de Vega*: II, 560-593. Madrid: Tip. De la “Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos”.
- Vélez de Guevara, Luis (1662): “El rey don Alfonso, el de la mano horadada”, en *Parte diez y ocho de comedias nuevas escogidas de los mejores ingenios de España*: ff. 65r-76v. Madrid: por Gregorio Rodríguez.
- Vélez de Guevara, Luis (1662): “El diablo está en Cantillana”, en *Parte diez y seis de Comedias nuevas, y escogidas de los mejores ingenios de España*. Madrid: por Melchor Sanchez.
- Vélez de Guevara, Luis (1768): *Cumplir dos obligaciones y duquesa de Saxonía*. Valencia: en la imprenta de la viuda de Joseph de Orga.
- Vélez de Guevara, Luis (1822): *El diablo coxuelo, verdades soñadas, y novelas de la otra vida*. Madrid: s/e.
- Verea Aguiar, José (1838): *Historia de Galicia: Primera parte: que comprende los orígenes y el estado de los pueblos septentrionales y occidentales de la España antes de su conquista por los romanos*. Ferrol: Imp. de Nicasio Taxonera.
- Vergara Martín, Gabriel M. (1912): *Cantares populares recogidos en diferentes regiones de Castilla la Vieja, y particularmente en Segovia y su tierra*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet.
- Vergara Martín, Gabriel M. (1923): *Diccionario Geográfico Popular de cantares, refranes, adagios, proverbios, locuciones, frases proverbiales y modismos españoles*. Madrid: Librería de los sucesores de Hernando.
- Vian Herrero, Ana (1994): “El «Diálogo intitulado el Capón» tras la huella de «Celestina». Una vez más, una cuestión de género”, *Celestinesca*, 18/2: 75-111.
- Vicetto, Benito (1865-1874): *Historia de Galicia*. Ferrol: Establecimiento tipográfico de Taxonera (7 vols.).
- Vidal Abascal, Enrique (1973): *Influencia de algunos matemáticos y universitarios en el renacimiento cultural de Galicia: discurso inaugural leído en la solemne apertura del curso académico 1973-1974*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Vidal Rodríguez, José Antonio (2005): *La emigración gallega a Cuba. Trayectos migratorios, inserción y movilidad laboral, 1898-1968*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Viejo Fernández, Xulio (2016): “El asturiano en el tránsito de la Edad Media a la Moderna (siglos XIV-XVII): entre el retroceso y la toma de conciencia lingüística”, en Mariño Paz, Ramón & Varela Barreiro, Xavier (eds.), *A lingua galega no solpor medieval*: 67-94. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
- Vielliard, Jeanne (2004 [1938]): *Le guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle: texte latin du XIIIe siècle, édité et traduit en français d'après les manuscrits de Compostelle et de Ripoll*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Vigo Trasancos, Alfredo (2005): “Las «siete maravillas» del antiguo reino de Galicia, orgullo y reivindicación de una tierra marginada (1550-1754)”, *Quintana. Revista de Estudos do Departamento de Historia da Arte*, 4: 55-81.
- Viladot i Presas, Maria Àngels (2008): *Lengua y comunicación intergrupala*. Barcelona: Editorial UOC.
- Vilar Ponte, Antón (1916): “Gallegofobia”, *La Voz de Galicia*, 23-5-1916.

- Villa Prieto, Josué (2012): “El saber geográfico en una época de transición: La representación de Europa en los tratados españoles del cuatrocientos”, *Territorio, sociedad y poder*, 7: 191-220.
- Villalba y Estaña, Bartholomé (1886): *El pelegrino curioso y grandezas de España*. Ed. de Pascual Gayangos. Tomo I. Madrid: La Sociedad de Bibliófilos Españoles.
- Villalón, Cristóbal de (1967): *El Scholástico*. Edición crítica y estudio por Richard J. A. Kerr. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Villalva, Federico (1868): “Apuntes críticos y biográficos. Don Julian Romea”, *El museo universal: Periódico de ciencias, literatura, artes, industria y conocimientos útiles*, 34: 267-270. Madrid: Imprenta y Librería de Gaspar y Roig.
- Villanueva, Juan Manuel (2001): *El teatro teológico de Mira de Amescua*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Villaseñor Sebastián, Fernando (2008): “La legitimación del poder real: imágenes iluminadas de los monarcas en la Castilla Trastámara”, en Cabañas Bravo, Miguel & López-Yarto Elizalde, Amelia & Rincón García, Wifredo (coords.), *Arte, poder y sociedad en la España de los siglos XV a XX*: 135-146. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Villegas, Juan Bautista de (1654): “La morica garrida”, en *Teatro poético en doce comedias nuevas, de los mejores ingenios de España: septima parte*. Madrid: Por Dominga García y Morrás.
- Vital Fernández, Sonia (2011): “La participación política de la nobleza gallega en el reinado de Alfonso VII (1126-1157). Entre la rebelión y la lealtad al rey”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 29: 99-120.
- Vitkus, Daniel J. (ed.) (2000): *Three Turk Plays from Early Modern England: Selimus, Emperor of the Turks; A Christian Turned Turk; and The Renegado*. New York: Columbia University Press.
- Vitry, Jacques de (1972): *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry. A critical edition*. Ed. de John Frederick Hinnebusch. Fribourg: The University Press Fribourg Switzerland.
- Von Linné, Carl von (1788): *Sistema de los Vegetales ó Resumen de la parte práctica de Botánica del caballero Carlo Linneo etc*. Trad. de Antonio Palau y Verdéra. Madrid: Imprenta Real.
- VV.AA. (1829): *The London Encyclopaedia, or universal dictionary of science, art, literature, and practical mechanics: comprising a popular view of the present state of knowledge*, vol. IX. London: printed for Thomas Tegg.
- Warner, Judith A. (2008): *Battleground: Immigration*. Westport, CT: Greenwood Press (2 vols.).
- Waters, Maureen (1984): *The comic Irishman*. Albany: State University of New York.
- Weeda, Claire (2010): “Ethnic Stereotyping in Twelfth-Century Paris”, en Cohen, Meredith & Firnhaber-Baker, Justine (eds.), *Difference and Identity in Francia and Medieval France*: 115-138. Farnham / Burlington: Ashgate.
- Westerveld, Govert (2013): *Tres autores de La Celestina: Alonso de Cardona, Juan del Encina y Alonso de Proaza*. Blanca (Murcia): Academia de Estudios Humanísticos de Blanca.
- Wilkinson, Gardner (1843): *Modern Egypt and Thebes: Being a Description of Egypt*, vol II. London: John Murray, Albemarle Street.
- Williams, Robert A. (2012): *Savage Anxieties: The Invention of Western Civilization*. New York: Palgrave Macmillan.



- Wilson, Peter Hamish (2016): *Heart of Europe: A History of the Holy Roman Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press [edición dixital].
- Wright, Roger (1982): *Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France*. Liverpool: Cairns.
- Ximénez de Rada, Rodrigo (1989): *Historia de los hechos de España*. Introducción, traducción, notas e índices de Juan Fernández Valverde. Madrid: Alianza Editorial.
- Yale, Elizabeth (2016): *Sociable Knowledge: Natural History and the Nation in Early Modern Britain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Young, Iris Marion (2011): *Justice and the politics of difference: With a new foreword by Danielle Allen*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Yzerbyt, V. & Rogier, A. (2001): “Blame It on the Group: Entitativity, Subjective Essentialism, and Social Attribution”, en Jost, J. T. & Major, B. (eds.), *The Psychology of Legitimacy: Emerging Perspectives on Ideology, Justice, and Intergroup Relations*: 103-134. New York: Cambridge University Press.
- Zafra, Enriqueta (2009): *Prostituidas por el texto: discurso prostibulario en la picaresca femenina*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Zamora, Antonio de (1795): *El hechizado por fuerza*. Madrid: en la Librería Quiroga.
- Zastrow, Charles (2013): *Introduction to Social Work and Social Welfare*. Belmont, CA: Brooks Cole, Cengage Learning.
- Zepeda, Francisco de (1643): *Resumpta historial de España, desde el Diluvio hasta el año 1642*. Madrid: Por Pedro Taço.
- Zúñiga, Francés de (1855): “Crónica de Don Francesillo de Zúñiga”, en *Curiosidades Bibliográficas. Colección escogida de obras raras de amenidad y erudición, con apuntes biográficos de los diferentes autores por Adolfo de Castro*: 9-54. Madrid: M. Rivadeneyra.
- Zurita, Jerónimo de (1579): *Los cinco libros postreros de la segunda parte de los Anales de la Coroa de Aragón*. Çaragoça: en la Offina de Domingo de Portonarijs.
- Zurita, Jerónimo de (1580): *Los cinco libros postreros de la historia del Rey Don Hernando el Catholico, de las empresas y ligas de Italia*. Çaragoça: en la Officina de Domingo de Portonarijs.
- Zurita, Jerónimo de (1585): *Los cinco libros primeros de la primera parte de los Anales de la Corona de Aragón*. Çaragoça: en casa de Simon de Portonarijs.