

¿Lascivas o esquivas?
La identidad geográfica y sexual
de las yeguas gallegas en
Don Quijote (I, 15)

CHAD LEAHY

PARA CUALQUIER LECTOR MEDIANAMENTE perceptivo, resulta bastante evidente que el episodio de los yangüeses, cuando Rocinante se le antoja “refocilarse” con una manada de “hacas galicianas” (*Don Quijote* I, 15; 173-5), funciona a modo de bisagra entre la historia de Grisóstomo y Marcela (I, 12-4) y las desventuras amorosas de don Quijote en la venta de Juan Palomeque el Zurdo (I, 16). La inesperada lujuria del rocín prefigura incuestionablemente las torpezas eróticas de don Quijote con su “fermosa señora” Maritornes, y el frustrado encuentro entre ésta y el libidinoso arriero (I, 16), mientras el mismo episodio presenta, por otra parte, una diáfana “demystification of the pastoral ideal” (Cull 46) y un reflejo ridiculizado del ‘amor no correspondido’ entre Grisóstomo y la bella pastora de los capítulos anteriores. En ambos casos, el puro deseo animal de Rocinante—sin olvidar los palos que acarrea—implica una clara carnavalización y crítica del erotismo codificado de las narrativas pastoriles y caballerescas, tal y como lo practican Grisóstomo y don Quijote. De todo esto, no caben dudas.¹

1 Sobre la relación entre este episodio y la escena de la venta: Casaldueiro (89-91), Cull (47-50), McGrady (4) y Redondo (258-62). Para su relación con la historia pastoril: Casaldueiro (90-4), Cull (46), El Saffar (*Beyond Fiction* 63), Gaos (289-90), Murillo (49-51, con la bibliografía ahí consignada), Percas de Ponseti (132) y Rodrí-

Sin embargo, hay un pequeño detalle en este capítulo que no se ha subrayado lo suficiente: las “señoras facas” (I,15; 174) de Rocinante son de Galicia. En lo que sigue, analizo la construcción de esta identidad regional a base de dos modelos literarios poco estudiados—el de la yegua gallega como mujer esquiva y el de la mujer gallega como moza lasciva— para ver cómo dichos modelos se conjugan en la figura de la yegua gallega de *Don Quijote* (I, 15). La simultánea instrumentalización de ambos modelos sirve, en última instancia, para inscribir en el texto un mecanismo hermenéutico dual, que a un tiempo condiciona y relativiza nuestra interpretación de Marcela y de Maritornes. Si bien Rocinante carnavaaliza el deseo de Grisóstomo y don Quijote, tal y como ha reconocido la crítica desde hace mucho tiempo, pretendo explorar hasta qué punto las yeguas del capítulo 15 a su vez exigen al lector una reconsideración de sus correspondientes personajes femeninos, a través de la identidad regional y sexual de las yeguas gallegas. Lo que obliga a considerar la ‘haca galliciana’ como instrumento de análisis y reflexión sobre otros personajes femeninos en *Don Quijote* resulta ser no tanto su común género ni su comportamiento *per se*. Mas bien es su fundamental alteridad cultural y geográfica, a la vez que sexual,—o sea, precisamente su condición de gallegas—lo que condiciona su significación y comportamiento en el texto. Tambaleándose entre una esquiva (Marcela) y una lasciva (Maritornes), las équidas cervantinas del capítulo 15 acaban activando y encarnando algunas de las ideas más notorias y tipificadas que circulaban sobre las féminas gallegas (humanas y yeguas) en el siglo XVII. Desde tales *topoi* quisiera acercarme a uno de los episodios más divertidos y chocarreros de *Don Quijote*.²

Cuando a don Quijote y Sancho se les ofrece la insólita oportunidad de interrogar a Sansón Carrasco sobre el contenido del libro que ellos mismos protagonizan, y que desconocen por completo, una de las primeras preguntas que le propone Sancho es la siguiente: “¿entra ahí la

guez Puértolas (185).

² Sobre la representación literaria de los gallegos en este período, me remito a Buezo (419-21), Caramés Martínez, Herrero García (202-25), Pensado, Saavedra y Teijeiro Fuentes. Sobre los gallegos en la obra de Cervantes, véase especialmente Caramés Martínez (131-43).

aventura de los yangüeses, cuando a nuestro buen Rocinante se le antojó pedir cotufas en el golfo?" (II, 3; 707).³ Se han propuesto varias explicaciones razonables de por qué le resulta imposible a Rocinante realizar sus más íntimos deseos con las hacas. En la opinión de Ordóñez Vila, "el juicio de Sancho [...] está basado en el convencimiento, que se ve confirmado, de la incapacidad física del rocín" (60).⁴ Para Cull, tal incapacidad adquiere un cariz específicamente sexual ("Ambiguity allows us to interpret this is as an ironic comment on Rocinante's potency"), aunque dicho crítico concluye que "the more likely meaning refers to the moral restriction imposed on him by his master" (50).⁵ Sin embargo, la razón más sencilla y aparente que nos brinda el mismo texto para explicar la imposibilidad del coito en esta coyuntura es simplemente que las yeguas no tienen ningún interés en las insinuaciones románticas del rocín y así recurren a la violencia física para defenderse:

3 La expresión "pedir cotufas en el golfo" vale tanto como 'pedir imposibles' (Ordóñez Vila 60; *Don Quijote* I, 3; 707, nota 23). Sin embargo, en el presente contexto es evidente que la misma expresión podría tener una connotación sexual equivalente a 'cuando a Rocinante se le antojó solicitar el coito.' No es difícil imaginar en el vocablo 'golfo' un eufemismo para denotar el sexo femenino, mientras el término "cotufa"—literalmente, un "tubérculo de la raíz de la aguaterña de unos tres centímetros de largo" (DRAE)—podría aludir fácilmente al miembro de Rocinante, acaso irónicamente equiparado aquí a un tubérculo de diminutas dimensiones.

4 Sobre las notorias debilidades físicas de Rocinante, me remito a Ordóñez Vila (60-2) y a los trabajos diagnósticos del médico veterinario, Pollos Herrera.

5 Es habitual señalar la relación orgánica que existe entre caballo y caballero en *Don Quijote*, interpretando las acciones y deseos del uno como reflejos de—o comentarios sobre—los compartimientos y sentimientos del otro. Así, Bayo cree que "Rocinante es el símbolo del D. Quijote primogenio, nuclear" (420) y para Fernández Suárez, "este rebotar de las emociones de Don Quijote entre la piel y los arreos de Rocinante no era una simple metáfora" (156-7). En fechas más recientes, y desde su lectura de la estética cervantina, Baeza afirma que "No hay caballero sin caballo. Tal caballo para tal caballero" (53). El Saffar ha sugerido que en el episodio de los yangüeses, Rocinante "represents Don Quixote's unconscious, bodily self" (*Beyond Fiction* 63) y según Redondo, "en este episodio vemos al *cuaresmal* 'Rocinante,' imagen del Caballero de la Triste Figura... empujado por la diabólica lujuria, intentar saciar sus apetitos carnales... [El] comportamiento del animal implica un erotismo que bien se le podría comunicar a su amo" (259).

Sucedió, pues, que a Rocinante le vino en deseo refocilarse con las señoras facas, y saliendo, así como las olió, de su natural paso y costumbre, sin pedir licencia a su dueño, tomó un trocico algo picadillo y se fue a comunicar su necesidad con ellas. Mas ellas, que, a lo que pareció debían de tener más gana de pacer que de ál, recibieronle con las herraduras y con los dientes, de tal manera, que a poco espacio se le rompieron las cinchas, y quedó sin silla, en pelota. (I.15; 174)

El comentario de Redondo sobre el momento en que Rocinante intenta “comunicar su necesidad con ellas” es sintomático de una opinión crítica mayoritaria: “Ello ha de provocar la cólera de los yangüeses, que le muelen a palos, y algo parecido les ocurre a los dos protagonistas que han querido defender al rocín y han embeñido contra los arrieros” (259).⁶ Cierto. Pero a expensas de una lectura que (con razón) equipara la lujuria de Rocinante con la de don Quijote, así haciéndolos co-partícipes en el sufrimiento que reciben en el brutal castigo de los yangüeses, los citados críticos acaban subvalorando la agencia de las propias yeguas en su auto-defensa. La violencia física y simbólica de la escena se inaugura no con la paliza de los yangüeses sino con el decisivo acto (lúdicamente castrante) de las yeguas quienes rechazan enérgicamente al rocín, ‘desnudándole’ mediante coces (“herraduras”) y mordiscos (“dientes”).⁷ Tal reacción proactiva, fundada en una reafirmación de la voluntad propia (tenían “más gana de pacer que de ál”) sobre la imposición de una voluntad ajena y ensimismada en la fantasía erótica, es evidentemente lo que permite establecer una conexión tan directa entre las yeguas y Marcela.⁸

6 La misma secuencia siguen Fernández Suárez: “Los yangüeses se irritaron por el atrevimiento de Rocinante y le apalearon con sus tremendas estacas. Don Quijote y Sancho salieron en defensa del caballo, y también fueron molidos a estacazos” (170-1); Cull: “The *arrieros* beat Rocinante to the ground with their stakes to punish his boldness, then turn their wrath on Don Quixote and Sancho” (47); y El Saffar: “The result, of course, is the famous fury of the mares’ owners, a fury that turns into beatings, not only for Rocinante but for Don Quixote and Sancho as well” (*Beyond Fiction* 63).

7 El pasaje del *Asno de oro* que Prjevalinsky Ferrer supone como probable fuente del capítulo 15 también menciona específicamente un ataque de ‘cocés’ y ‘mordiscos’ en la defensa de las hembras (255).

8 Al reivindicar la actuación de las yeguas, no pretendo minimizar injustamente

Como explica Gaos acertadamente, “en este bucólico marco vamos a presenciar ahora una parodia del episodio recién terminado... La yegua, tan arisca como la pastora, recibe ‘con las herraduras y con los dientes’ al caballo, amante importuno” (289, nota 3). Las yeguas, en fin, representan un perfecto contrahaz de la pastora, haciendo que la seriedad del “caso de Marcela” (El Saffar) se vea relativizada y carnavalizada en la chocarrería paródica del *eros* equino.⁹

Pero las hacas no nacen *ex-nihilo* para fabricar una imagen espejular de la pastora. Al contrario, las yeguas específicamente “galicianas” ya tienen una fama muy extendida como bestias de carácter netamente *marceleano*, más que dotadas para humillar a Rocinante con o sin una parodia directa de la famosa esquiva y su ‘víctima’ suicida. Lejos de ser un dato casual, la identidad regional a la vez que sexual de las yeguas es principalmente lo que condiciona su comportamiento, permitiendo retrotraer al lector ineludiblemente a una reconsideración crítica de Marcela.

En sus *Refranes o proverbios en romance*, Hernán Núñez recoge un refrán que parecería extender a todos los gallegos en general una naturaleza agresivamente maliciosa y poco de fiar: “Paz de gallego, tenla por agüero” (I, 186).¹⁰ Por este mismo camino, en *El Tordo Vizcayno*,

las consecuencias del feroz ataque de los arrieros, cuya gravedad e importancia se subraya dentro del mismo texto. En efecto, inmediatamente después del pasaje citado arriba, el narrador prosigue añadiendo que tras las coces y mordiscos de las yeguas, “lo que él [Rocinante] debió más de sentir fue, viendo los arrieros la fuerza que a sus yeguas se les hacía, acudieron con estacas, y tantos palos le dieron, que le derribaron malparado en el suelo” (I, 15; 174). No obstante, en términos cronológicos, el ataque de los arrieros sólo ocurre *después* de la decisiva auto-defensa de las yeguas.

9 Como bien demuestra Iffland, los discursos del carnaval—y la risa que provocan—transmiten un contenido ideológico que, según el caso, puede adquirir un potente carácter desestabilizante, contestatario o subversivo. Sobre el conocidísimo simbolismo erótico del caballo, me remito a los numerosos ejemplos de la antología poética de Alzieu, Jammes y Lissorgues y al artículo de Chamberlin.

10 Este mismo refrán lo recoge Correas (621), y en *La Dorotea*, Lope de Vega lo pone en boca de su refranero andante, Gerarda (V, 7; 472). La útil recopilación de Conde Tarrío de refranes gallegos en Correas y Núñez curiosamente incluye este refrán entre “aquellas paremias, aínda que escasas, que amosaban o positivo do pobo galego” (51). Sin embargo, bajo la entrada “agüero,” *Autoridades* explica que “se toma esta voz por los pronósticos buenos o malos” y—por lo que se verá a continuación—el citado

un anónimo y sarnoso panfleto anti-gallego escrito hacia 1638 en contestación al famoso *Búho Gallego*—atribuido al mecenas de Cervantes, el séptimo Conde de Lemos (1556-1622)—se alude a la “inconstancia de Galicia” (Mañaricua 87), agregando luego que “No dirè de su rebeldía, que es empeño verificado de Garibay en su historia; sólo digo que descienden de Teucro (según Justino) y éste fue fratricida y aleuoso, según Homero” (88). El mismo polemista—personificando colectivamente a los gallegos en la figura del Búho—tacha a esta ave de “ingrato,” y precisa que “si llama, engaña” (90). En el plano amoroso, Lope también hace referencia a las mujeres de Galicia haciendo hincapié en su carácter taciturno: “¡Adiós mujer, mudable como luna!” (citado en Sánchez Cantón II).¹¹ Herrero García por su parte recoge varias alusiones a los lacayos, y sobre todo, a las criadas de Galicia como indignos de confianza por ser inconsistentes en el servicio, reñidores, mentirosos y dispuestos a robar a sus amos (205-13). Tan notorias violencias, decepciones, inconstancias y alevosías finalmente se equiparan en *El Tordo Vizcayno* a la obstinación de las bestias de carga: “[El refrán] castellano: ni mula mohina, ni moça marina, misterio[samente] descubre su poca fidelidad para con sus dueños; pues el [más be]neficiado, en ocasión, sabe dar çancadilla a su amo, aunque [sea] leuantándole vn testimonio” (89, corchetes del original).¹²

En todos estos casos, 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—¹³ equivalen a un atentado contra

refrán seguramente se decanta decididamente hacia la acepción más negativa de “agüero,” por lo que discrepo con la valoración optimista de Conde Tarrío.

11 Reconozco que en el contexto amoroso, tales *topoi* sobre las inconstancias de la amada en absoluto constituyen rasgos exclusivos de las gallegas. No obstante, la inconstancia también se considera rasgo definitorio de los gallegos como pueblo.

12 Correas (552) y Hernán Núñez (II, 146) también recogen variantes de este refrán.

13 Sobre estos procesos de marginación, véase Caramés Martínez (31-66) y Saavedra. Vale admitir que Galicia formaba parte de una región denominada “la Montaña,” un espacio asociado siempre con linajes nobles y antiguos. Así en el *Laurel de Apolo*, Lope invoca “Galicia, nunca fértil de poetas, / Mas sí de casas nobles” (509, vv. 275-76). Sobre la cambiante dinámica de la aristocracia gallega en tiempos de Cervan-

el principio de la autoridad (monárquica, señorial o masculina, según el caso), y por extensión, contra el propio orden natural. Así el autor del *Tordo* reincide en que el Buho “Viue contra la naturaleza, haziendo noche del día”—o sea, invirtiendo y amenazando el orden natural establecido—y llegando a concluir, en términos cuasi-aristotélicos, que los gallegos deben ser considerados esclavos naturales por su condición bestial: “monstros sí, de ludibrio del mundo, esclauos comunes” (90-1).¹⁴ En este sentido, las resistencias de las yeguas cervantinas, quienes se niegan a someterse a la voluntad de un macho que pretende ‘adueñarse’ de ellas—un deseo que la crítica suele interpretar siempre como emblema de lo ‘natural,’ del bajo instinto animal que encarna Rocinante en el capítulo 15—podrían relacionarse con cualquiera de los mencionados juicios anti-gallegos, considerados constitutivos de la condición ontológica de los habitantes de Galicia. El comportamiento de las yeguas en este 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.” Pero sin llegar a tantas abstracciones, la citada equivalencia en el *Tordo* entre mozas gallegas y mulas ‘mohinas’ tampoco es gratuita, ya que apunta en concreto al pertinente concepto de que las cabalgaduras gallegas en específico representan una síntesis de las características regionales que acabo de exponer.

Glosando el refrán “A jueces galicianos, con los pies en las manos,” Correas explica directamente que “los jueces que se dejan sobornar se

tes, véase Presado Garazo. Sin embargo, y a pesar de este relativo capital cultural, la representación de Galicia y de los gallegos suele ser abrumadoramente negativa, induciendo a Herrero García a considerar que “El tipo del gallego ha sido uno de los tópicos satíricos de la literatura española más llevados y abusivamente traídos. Tal posición antigallega tenía un fundamento en la realidad histórica” (202).

14 Caramés Martínez recoge otros textos que apuntan a la misma idea de los gallegos como esclavos naturales. En la comedia lopesca, *Santa Casilda*, el lacayo gallego Calambre declara que es “De Galicia natural, / adonde entre otros esclavos / cautivé, cogiendo nabos, / que era batalla naval” (197). En *La burgalesa de Lerma*, también de Lope, se escribe que “Hay gallegas rollizas como un nabo, / entre puerca y mujer, que baja al río / y lava más gualdrapas que un esclavo” (200).

llamarán ‘gallicianos,’ por ‘falsos,’ como las mulas y bestias de Galicia, que lo son más que las de otra parte” (15). Y Lope apunta a lo mismo en su comedia *Mirad a quién alabáis* con la siguiente pregunta retórica: “¿No has visto por las mañanas / unas hacas galicianas / que apenas sillas ven, / cuando están corcoveando, / como quien tiene cosquillas?” (citado en Caramés Martínez 106). Lo cual resulta muy pertinente en cuanto atribuye a las yeguas gallegas, como rasgo definitorio de su raza, una férrea resistencia a ser dom(in)adas, montadas o controladas—bien sea por la autoridad del jinete (como en este caso), bien sea por la del caballo rijo-so (como en el caso de Rocinante). Como derivado de tales tradiciones, Herrero García indica además que “toda mala acción inesperada y recibida a traición era llamada ‘coz galliciana,’” señalando varios ejemplos en textos de Lope, Vicente Espinel, Enríquez Gómez y el *Estebanillo González* (215-6).¹⁵ En fin, la naturaleza indomable de las hacas cervantinas, cuyas vehementes coces dejan tan mal parado al flaco rocín, proviene de un imaginario netamente popular y tradicional que asocia tales rasgos con las yeguas específicamente gallegas.¹⁶

La naturaleza de las hacas del capítulo 15 podría asociarse asimismo a una serie de posibles influencias historiográficas o míticas que acaso sirvan también para entender el mismo origen del tipo tradicional de la yegua gallega. Ya en la historiografía clásica los caballos ibéricos gozaban de una fama increíble, y de entre todas las razas hispánicas, “los caballos más justamente celebrados los criaban Asturias y Galicia—asturcones y tielldones—; los escritores hablan de ellos frecuentemente como de cosa

15 Según Caramés Martínez, la “coz gallega” pervive en la tradición oral hasta principios del siglo XX, aportando el siguiente ejemplo: “—Galleguito, ¿darás la coz?— Tarde o temprano, sí señor” (107).

16 Herrero García ya sugirió el probable influjo de tales tradiciones sobre la “coz gallega” en el capítulo 15: “...todo lo cual me 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” (214). Sin embargo, tanto Herrero García como Caramés Martínez (132-3) presentan lecturas incompletas ya que dan por terminado el trabajo al catalogar la simple presencia de estas tradiciones, sin dar el paso decisivo de considerar exactamente cómo es que tales tradiciones encajan en el texto cervantino en sentido más amplio. En concreto, dejan de mencionar su clara función como vehículo metafórico para relativizar a la figura de Marcela.

conocidísima” (Blázquez Martínez, “Economía ganadera” 171). Los caballos de la región se consideraban muy briosos, robustos, impetuosos en la carrera, grandes escaladores de montañas, apreciándose también su paso hermoso y peculiar (172-5; Cabada Castro 28-30; Lista et al. 58). Autoridades como Plinio, Justino y Virgilio entre otros, recogen una leyenda según la cual las yeguas vecinas que correteaban a orrillas del Tajo en Lusitania, cerca de Olisipo (la Lisboa actual), fueron regularmente fecundadas por el mítico viento Favonio, o Céfitro (“Economía ganadera” 163-4), explicando así su carácter animoso y su bien documentada velocidad (173).¹⁷ Para los aficionados a la crítica arquetípica, no sería imposible encontrar una relación entre tales mitos de gratuidad sexual y la historia de Rocinante y las yeguas.

Lo que más me interesa destacar de la amplia historia clásica sobre el caballo gallego es que, si bien Estrabón escribe que había “moitos caballos salvaxes” en toda “Iberia” (la cita es de su *Geographica*, traducción de Cabada Castro 26), igualmente cierto es que varios autores—Estrabón, Horacio, Tito Livio y otros—notan particularmente que los pueblos del norte de la península criaban vastas yegüadas en estado salvaje que luego se cazaban y se sacrificaban ritualmente como parte de un culto que incluía la consumación de la carne y sangre caballares (Blázquez Martínez, “Economía ganadera” 176; “Economía de Hispania” 78).¹⁸ Los sacrificios se realizaban por “hecatombes,” o sea centenares de caballos sacrificados (Blázquez Martínez; Cabada Castro 26). Estrabón afirma que estos caballos “eran acorralados por los nativos con cuernos y gritos, unos para domarlos y montarlos, otros para comérselos” (Lista et al. 88). Blázquez Martínez cita a este mismo historiógrafo en su *Geographica* (libro III), quien relaciona las inmolaciones que hacían estos pueblos en honor a

17 Ver también Cabada Casto (25-6). González-Alegre copia unas estrofas populares gallegas (sin documentar su fuente, desafortunadamente) que, según él, deben datar de finales del siglo XVI o principios del XVII y que también relaciona tópicamente la velocidad del caballo gallego con el viento: “Teño un cabalo novo / miña naciña, / nin xigante de vento / com il camiña. // Teño un cabalo bravo / pra ben andare, / que nin paxáros vean / com seu aire” (37).

18 Según recoge Blázquez Martínez, existen evidencias arqueológicas que han permitido postular la veneración de un dios caballo y de una diosa yegua entre las gentes del norte de la península (“Economía ganadera” 175-8).

Ares con la práctica regular de “luchas gymnicas, hoplíticas e hípicas” (“Los astures” 148, énfasis mío).¹⁹ También resulta interesante notar que existen significantes petroglifos que datan de entre los siglos XVIII y VIII a.C., descubiertos en el Concello gallego de Campo Lameiro, con imágenes de “hombres que galopan agarrados a las crines de caballos indómitos” y que parecen confirmar la práctica de la cría de caballos en libertad en Galicia ya durante la Edad de Bronce (Lista et al. 70).²⁰ De modo que existe una extensa tradición historiográfica greco-latina (si no prehistórica) que insiste no sólo en el gran valor y brío del caballo gallego, sino que también parece confirmar la práctica de una doma ritualizada de caballos salvajes en estos mismos parajes como elemento culturalmente arraigado.

Hoy en día se ha llegado a relacionar tales tradiciones con las fiestas anuales que todavía se celebran en muchas partes de Galicia, conocidas como la *rapa das bestas* o el *curro das bestas*.²¹ Dichas fiestas consisten en bajar de los montes a yeguas de caballos salvajes, criados en libertad, para acorrallarlos, cortarles las crines, marcarlos, montarlos y también venderlos—una actividad cuyas implicaciones simbólicas no requieren mayor dilucidación—. Aunque los detalles del *curro* histórico sean difíciles de precisar, se conservan documentos desde la edad media que parecen apuntar a su existencia. Lista et al. aluden a la presencia de dicha práctica en los montes alrededor del monasterio de Acibeiro ya hacia 936, una práctica documentable en este recinto por lo menos hasta los siglos XVII y XVIII (70). Documentos de los reyes Alfonso XI (de 1201) y Fernando III (de 1232) mencionan las “*equas et caballos*” que el monasterio de Santa María la Real de Oia guardaba en sus montes, y todavía en 1702 un foro hecho por esta abadía reafirma su privilegio de conservar “las piezas de los ganados de los montes y el derecho de prender y acorra-

19 La lucha hípica se define como “Deporte que consiste en carreras de caballos, concurso de saltos de obstáculos, doma, adiestramiento, etc.” (DRAE).

20 Se postula que tales prácticas tendrían una función primordialmente religiosa (Cabada Castro 26-7).

21 Sobre la *rapa*, me remito particularmente al libro de Cabada Castro. Véase también las descripciones de Pontigas Ferreira, Quesada Munuesa y Prada, y Reimondez Portela.

lar y usar dellos como usaba y hacía el monasterio antes del foro” (16-7). Las *bestas* del monasterio de Melón en la Serra do Faro se pastaban en un territorio dentro del cual aun se conservan restos, que datan de 1625 y 1643, de los signos usados por esta casa para demarcar los límites de donde guardaban sus *bestas* en el monte (44-5). Basándose en un estudio de tradiciones orales, toponimia y documentos eclesiásticos, Cabada Castro concluye que el origen de una de las *rapas* más importantes, la de Sabucedo, debe remontarse a algún momento “na segunda metade do século XVII ou... na segunda metade do século anterior” (78; ver 77-82), o sea en un período que bien podría coincidir con la vida de Cervantes.

Dicho crítico también recoge una leyenda popular, de difusión oral, de la misma comarca de Sabucedo cuya relevancia para el episodio de las yeguas resulta sugerente:

Os veciños de Sabucedo manteñen comunitariamente a crenza de que a orixe da festa [da rapa das bestas] está no feito dunha grande peste que devastou a bisbarra. Nesta situación ocórreselles a dúas irmás que vivían no pobo ofrecerlle ó santo patrono da parroquia, San Lourenzo, dúas bestas da súa propiedade, se as defendía da peste, como así foi. No tempo que durou a ameaza da peste as dúas irmás refuxiáronse nunha cabana non moi afastada do pobo; e pasada xa a peste as boas mulleres cumpren a súa promesa ó santo patrono, doándolle ó párroco as bestas, que andando o tempo se foron multiplicando cada vez máis polos montes da bisbarra, mantendo sempre a súa pertenza ó santo patrono de Sabucedo. (77-8)

Sin demorarnos demasiado en tal anécdota, resulta llamativo que el origen de la cría de yeguas salvajes en Galicia se asocie precisamente con una leyenda que tiene resonancias con la misma biografía de la Marcela cervantina. Aparte el motivo boccaccioano de la peste aquí—que obviamente no comparte Marcela, a no ser que consideremos el importuno amor no solicitado como una especie de peste metafórica—el hecho de que dos mujeres, hermanas, opten por retirarse voluntariamente de la sociedad para vivir solas en una cabaña en el monte, dedicándose a cuidar a sus yeguas, presenta obvios puntos de contacto con la gran perroga-

tiva vital de Marcela: en ambos casos se trata de una virtuosa comunidad femenina auto-seleccionada, ubicada en un ambiente pastoril de relativa exclusión social, dedicada a la cría de ganado. Resulta provocante considerar que las yeguas gallegas, que en el capítulo 15 reproducen el comportamiento de Marcela, tengan su posible origen legendario en una historia popular que a su vez recrea las condiciones vitales de la bella pastora.

Ahora bien, ignoro si los habitantes de otras regiones de la península ibérica serían conscientes de tales tradiciones o si tendrían noticia de la práctica de la *rapa*, por ejemplo, hacia 1605. Me temo que la probabilidad es baja y de muy difícil documentación. Tampoco sé cuán extendida haya sido la práctica de la *rapa* dentro del mismo reino de Galicia en la época. Lo que sí se puede asegurar es que, en términos muy prácticos y concretos, los habitantes de la península ibérica conocían bastante bien las bestias de Galicia. En parte como consecuencia de su política de apoyo a la mesta, la ganadería bajo Felipe II constituía “el principal renglón de las exportaciones gallegas” y de estas exportaciones, una parte muy importante la formaba el comercio de “animales vivos destinados al trabajo: mulas, caballos, bueyes” (González López 451). La misma presencia dentro de la obra cervantina de yeguas gallegas en la zona de La Mancha, pastoreadas por unos arrieros que en la *princeps* por lo demás habían sido gallegos también,²² refleja una realidad históricamente documentable que apunta a lo habitual que eran tales tráficos de ganadería gallega en la época. Y si es, como parece ser, que el sistema de la cría de caballos gallegos se basaba, por lo menos en algunos casos, en pastarlos libremente en estado salvaje por los montes para luego acorrarlos, domarlos y después venderlos para la exportación a otras regiones de la península, acaso no sería demasiado arriesgado sugerir que la gran fama de las cabalgaduras gallegas como unos animales obstinados y difíciles, que se niegan a ser domados, podría hallar una explicación práctica en los mismos medios de la producción ganadera gallega, si no en la propia condición y carácter de unos animales criados por dichos medios. En la actualidad, el aspecto de festividad pública, de una doma espectacular

22 Sobre la conversión de los arrieros de “gallegos” en “yangüeses,” ver los comentarios del aparato crítico en el volumen II de *Don Quijote* (714-15). También Caramés Martínez (132-33) y Saavedra (27-28).

realizada (*performed*) ante una concentración de observantes que festejan el rito anual, lo ha convertido en foco de atracción turística, proliferando la tópica imagen de la *besta* gallega como quintaesencia de la irreprimible fuerza natural e indomable que suele simbolizar el caballo salvaje. 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.

De todas formas, sea cual sea el origen de las opiniones reseñadas arriba, el hecho es que si existen ideas tan difundidas sobre las yeguas gallegas, mucho más interesante todavía resulta evaluar la aplicación concreta de tales ideas (tópicas, populares, paremiológicas, sociohistóricas, historiográficas, mítico-legendarias) a la descripción de las relaciones amorosas entre humanos. Muy ilustrativo a este respecto es un soneto de Lope, de sus *Rimas humanas y divinas del licenciado Tomé de Burquillos*.²³ El texto al que me refiero lleva por epígrafe “Desea afratellarse, y no le admiten” y el poema bien podría servir como glosa al episodio de los yangüeses:

Muérome por llamar Juanilla a Juana,
que son de tierno amor afectos vivos,
y la cruel con ojos fugitivos
hace papel de yegua galliciana.

Pues Juana, agora que eres flor temprana
admite los requiebros primitivos,
porque no vienen bien diminutivos
después que una persona se avellana.

Para advertir tu condición extraña,
más de alguna Juanaza de la villa
del engaño en que estás te desengaña.

23 Abundan las alusiones a la tierra y gente de Galicia en la obra de Lope. Véase Caramés Martínez (181-205), Sánchez Cantón y Vázquez Martínez.

Créeme, Juana, y llámate Juanilla;
mira que la mejor parte de España
pudiendo Caſta se llamó Caſtilla. (215)

La mentada “condición extraña” (v. 9)—contra-natural, se podría decir—de la mujer esquiva que niega a rendirse ante los amorosos “requiebros” (v. 6) y “afectos vivos” (v. 2) del amante importuno se equipara previsiblemente con la condición de una “yegua galiciana” (v. 4). La mujer-yegua aquí, dentro del rebajado discurso paródico de Burguillos, es aquella que se niega (temporalmente, imaginamos) a comprometer su entereza y castidad (“Juana”; “Caſta”) en las insinuaciones provocantes del diminutivo (“Juanilla”; “Caſtilla”). Volviendo al tema de la “coz gallega,” también se establece una equivalencia análoga entre yeguas gallegas y mujeres difíciles—o sea, mujeres que no se rinden ante los ‘requiebros’ del pretendiente—en la comedia lopesca *El galán de la Membrilla*, donde la villana Inés proclama que “a un pellizco, un moxicón, / y a un beso, una coz gallega” (199, vv. 3189-90). La condición “extraña” de tales mujeres—su esquividad, sus “ojos fugitivos” (*Rimas* v. 3), su empeño en rechazar los besos y pellizcos del excitado adúlador—reproduce la ‘extraña’ actitud de Marcela, metamorfoseada luego en la figura de las hacas del capítulo 15.²⁴

Tirso de Molina brinda otro ejemplo muy relevante de la yegua gallega como vehículo metafórico del rechazo de una relación amorosa.²⁵

ANGÉLICA	¿Qué oficio sabréis hacer mejor?
DON LUIS	Sabré guardar yeguas.
ANGÉLICA	¿Criaréislas bien?
DON LUIS	Sí, por Dios: el vellas pone codicia.
CARRASCO	Tuvo una yegua en Galicia casi casi como vos.

24 Al igual que ocurre con Marcela, esta actitud asimismo se caracteriza tópicamente en el citado soneto como “cruel” (v. 3).

25 Galicia y los gallegos también aparecen con notable frecuencia en la obra de Tirso. Véase Caramés Martínez (205-16) y Eiroa.

- ANGÉLICA ¡Qué buena comparación!
 CARRASCO Es mozo que sirve a prueba.
 DON LUIS Y cuando hurtada se lleva
 alguna yegua el ladrón,
 sé yo salirle al camino,
 y después de zamarrealle
 la yegua vengo a quitalle.
 ANGÉLICA Ansí lo hizo el peregrino.
 Mi padre vendrá y haré
 que en casa sirváis de mozo.
 DON LUIS El cielo la dé buen gozo.
 (*La villana de la Sagra* 144, vv. 1358-75)

En este parlamento, la comparación de la discreta labradora Angélica con una yegua es en efecto muy oportuna. Angélica, como las yeguas que ya hemos visto, se opone doblemente y de manera tajante a la autoridad masculina (paterna y conyugal), tanto en negarse a aceptar el matrimonio que le propone su padre como en rechazar las proposiciones amorosas del supuesto novio, el comendador don Pedro de Mendoza, quien desea casarse con ella a pesar de la diferencia de clase social entre ellos. Sin embargo, esta “yegua” sí va a admitir la doma de don Luis, aludiendo dilogísticamente al “buen gozo” que el futuro marido eventualmente le proporcionará. Así la yegua representa, para ambos pretendientes, un objeto sexual que requiere ser (y será) conquistado, controlado y protegido de las agresiones del rival. En este sentido, vale señalar además que la actitud del gallego don Luis como criador de caballos recuerda la de los yangüeses cervantinos—quienes, debemos recordar, figuran como “gallegos” en la *princeps*—. Don Luis se pinta saliendo a la defensa de sus yeguas, recurriendo a la violencia (“zamarrealle”) para evitar que ningún otro se aproveche de ellas. El “ladrón” implicado es don Pedro mientras en el caso de los yangüeses, el intruso sería obviamente Rocinante. En todo caso, queda patente el tipo fundamentalmente *marceleano* que representa Angélica en su dimensión de metafórica yegua galiciana en la obra.

Vale señalar que Angélica también se relaciona con otra figura al-

tamente tipificada, recogida por Teijeiro Fuentes, de la mujer gallega como personaje “heroic[o] y recatad[o], valient[e] y decidid[o]” (245). Angélica, en última instancia se muestra una mujer cuya obstinación se encamina a fines muy virtuosos (el casamiento entre iguales; el *dictamen* dramático de seguir la voluntad amorosa en materia de matrimonios). El mismo tipo se ve reflejado de manera especialmente clara en la protagonista de la comedia tirsiana *Mari-Hernández, la gallega*, una “doncella de intachable comportamiento” (Eiroa 66), cuya notable fidelidad amorosa “hace incluso imprescindible que la heroína tome armas para defender a su amado” (Teijero Fuentes 245). María Elvira, el personaje principal de *El mejor alcalde, el rey* de Lope, nos brinda el ejemplo de otra gallega virtuosa y fuerte que resiste consistentemente a la “pasión arrebatadora y lasciva” de su noble pretendiente para salir en “defensa de la virginidad” y en cumplimiento de la “promesa de fidelidad hecha a su enamorado Sancho” (245). Estas tres gallegas encarnan una tipología seguramente operante en la caracterización de las yeguas cervantinas (y en su animalización paródica de Marcela); cada una insiste en su derecho inalienable de seguir su propia voluntad y las tres logran esta meta oponiéndose a una (o a varias) voluntad(es) masculina(s), las cuales pretendían pervertir sus virtuosas intenciones.

Sin embargo urge admitir que Angélica, Elvira y Mari-Hernández difieren muchísimo de Marcela y las yeguas cervantinas, y no sólo porque el blanco de su fuerte voluntad sea, en últimas, el matrimonio. Más fundamentalmente, entre las yeguas de Lope y Tirso y las de Cervantes se abre un abismo, ya que estas últimas realmente *son* yeguas gallegas, mientras que las primeras sólo se comparan con ellas. El hecho de que las yeguas de Cervantes sean realmente équidas ha llevado a críticos como Caramés Martínez y Herrero García a señalar elementos de la tradición popular que existía en relación a las bestias de Galicia sin darse cuenta de que Cervantes no invoca estas tradiciones simplemente para fabricar una escena burlesca entre caballos (o sea, entre Rocinante y unas yeguas), casualmente fundándose en materiales populares y paremiológicos. Mas bien se instrumentaliza este complejo material tradicional, al igual que ocurre en Lope y en Tirso, para metafórico la esquivez *humana*. Desde una óptica festiva y lúdicamente degradante, la problemática

vital de la bella pastora Marcela se reinterpreta a través de una figura tradicional muy establecida, equiparando a la gran esquiva silverstre con las famosas bestias de Galicia: una bestia notoriamente difícil e indomable, empeñada en seguir sus propios designios, negando a ser—simbólica o literalmente—ensillada o montada contra su voluntad. El calificativo “galicianas” cobra su más plena significación sólo en referencia a Marcela, y sin este calificativo, las hacas cervantinas no tendrían el mismo grado de eficacia en su recreación burlesca de la pastora.

Sin embargo, no todas las gallegas son tan virtuosas ni tan recatadas ni tan físicamente atractivas como Marcela y sus ‘otros’ equinos. Al contrario, como ya he indicado al comienzo de este trabajo, el episodio de las yeguas sirve no sólo como comentario y elucidación de la historia de Marcela sino también como anticipación del episodio de la venta en el capítulo 16. Aquí el verbo ‘refocilarse,’ empleado en el capítulo 15 para describir la actividad que pretendiera realizar Rocinante con las yeguas (160), subraya el evidente paralelismo que existe entre los deseos del caballo y los del arriero con su “coima” (I, 16; 174), o prostituta, Maritornes: “Había el arriero concertado con ella que aquella noche se *refocilarían* juntos...” (I, 16; 170). Y tras la gran revuelta nocturna de la venta, don Quijote vuelve a recalcar tales equivalencias, aunque ahora asumiendo él mismo la identidad del simbólico trangresor masculino: “me molió de tal suerte, que estoy peor que ayer cuando los arrieros, que por demasías de Rocinante nos hicieron el agravio que sabes” (I, 17; 178). Pero si las correspondencias entre el caballo rijoso y el arriero (o entre el caballo y el mismo don Quijote) quedan claras, las semejanzas entre las yeguas y Maritornes no resultan tan evidentes.

Como hemos visto, la yegua gallega se considera epítome de la esquivez, pero Maritornes dista mucho de ser tan virtuosa como las yeguas que, analógicamente, ocuparían su lugar. El capítulo 16 deja muy explícito el hecho de que la “moza asturiana” (I, 16; 167), descrita más adelante como “semidoncella” (I, 43; 505), comercia en sus propias carnes y que “no tenía por afrenta estar en aquel ejercicio de servir en la venta,” cumpliendo siempre con sus promesas de satisfacer “el gusto” de los huéspedes que lo pidieran (I, 16; 170-1). Incluso sin escrutinar su comportamiento con el arriero, su fisonomía proclama este aspecto de su carácter: la “nariz roma”

(I, 16; 168) que la caracteriza, por ejemplo, fue considerada, en la época, signo indudable de una naturaleza lujuriosa (Redondo 260). El caso es que si al formular una lectura retrospectiva de Marcela, el capítulo 15 articula una equivalencia directa entre la pastora y los rasgos tipificados de la yegua gallega, al construir una visión proléptica de las múltiples torpezas eróticas del subsiguiente capítulo, el capítulo 15 simultáneamente recurre a una serie enteramente distinta de *topoi*, relacionadas con la figura de la mujer gallega. Si la *yegua* gallega se considera símbolo de la esquivez, la *mujer* gallega suele colocarse en el polo opuesto. En efecto, las gallegas que recorren las novelística, poesía y teatro áureos suelen ser en su mayoría rudas mozas de servicio, amigas de las bromas, de unos rasgos físicos que rallan en lo grotesco (son chatas, típicamente feas, a veces corcovadas, de pechos enormes, pies descomunales), y caracterizadas por el descaro, la bajez moral y la lujuria. En otras palabras, la mujer gallega, dentro de la panoplia de tipos regionales de la época, suele ser alguien más o menos exactamente como Maritornes.

Los notorios parecidos entre la moza asturiana de Cervantes y la figura tópica de la moza gallega no se le escaparon al autor del *Quijote* apócrifo, y en los capítulos 4 y 5 de esta obra, Avellaneda (o quien fuera su autor) introduce a un personaje que, en palabras de Martín de Riquer, pretende ofrecerse como “una imitación de la ‘asturiana Maritornes’ de la primera parte del *Quijote* (cap. 16), como se advierte en el resto de este capítulo” (I, 4; 95, nota 18).²⁶ Tan gallega es en su tipología Maritornes, que Herrero García supone que la asturiana “pudo bien ser una reacción consciente de Cervantes, que de primera intención la hubiera hecho gallega, como su pareja delineada por el pseudo Avellaneda” (245).²⁷ La

26 Pérez López también señala los parecidos entre la moza gallega de Avellaneda y la moza asturiana de Cervantes (25). Herrero García ya indicó que en términos generales, los asturianos se consideran prácticamente equivalentes de los gallegos en cuanto a los estereotipos negativos que los caracterizaban y el tipo de oficios humildes que ocupaban (236-48). También en términos puramente geográficos, Galicia y Asturias conformaban una misma “región con fisionomía propia y nombre específico: la Montaña.” Esta la constituían “parte de Galicia, las Asturias de Oviedo y las Asturias de Santillana” (236).

27 Dados los desplazamientos históricos de montañeses (en sentido amplio) hacia la metrópolis en el siglo XVI, resulta lógico que estas mozas de venta sean galle-

ética sexual de Maritornes representa acaso su rasgo más típicamente gallego. Según un texto jesuítico de la época, la gente de Galicia era “inculta y bárbara,” en parte porque eran “fornicarios” que “no tenían por malos los nefandos pecados de la carne, ni el amancebamiento, que era común entre ell[o]s” (Saavedra 45). El ventero de Avellaneda sin empacho le ofrece a don Quijote los servicios eróticos de su moza gallega: “si fuere menester, no faltará una moça gallega que le quite los çapatos; que aunque tiene las tetas grandes, es ya cerrada de años, y como v. m. no cierre la bolsa, no aya miedo que ella cierre los braços ni dexede recibirle en ellos” (I, 4; 95). La idea, altamente tópica, se cifra concisamente en la ya citada *Mari-Hernández, la gallega* de Tirso. Aquí, la gallega Dominga declara con humorismo que “Soy, por vida de mi padre / tan virgen como mi madre / me parió,” a lo cual replica otro personaje: “son muchas gollerías / pedir doncellez gallega” (citado en Caramé Martínez 209). Otro buen ejemplo nos lo proporciona la protagonista pícara de *La niña de los embustes, Teresa de Manzanares*, de Castillo Solórzano, quien ya en el primer capítulo de la novela es descrita como una “ninfa gallega” (evidente dilogismo) a quien su amigo Tadeo goza con regularidad antes de abandonarla. Al llegar a la “Cruz de Ferro” camino a la metrópolis, el narrador describe como “pasó 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” (62), aludiendo así al afamado voto de las emigrantes gallegas de perder su virginidad antes de llegar a Madrid. Más adelante en el *Quijote* de Avellaneda, la ya mencionada moza gallega—“que por ser muy cortés era fácil en el prometer y mucho más en el cumplir” (I, 4; 98), de un comportamiento que a lo largo del episodio es consistentemente vil y mañoso, de intereses puramente

gas, si no asturianas: “Co asentamento da Corte en Madrid dende 1561 iniciouse unha considerable emigración de galegos e tamén de asturianos e cántabros, que van traballar nos oficios máis desprezados, coma criados, augadores, lacaios e ‘mozos de cordel,’ ou simplemente que van tentar de vivir de esmolos” (Saavedra 42). En palabras de Herrero García, “La servidumbre toda de Madrid se alimentaba de Galicia” (202). Según este mismo crítico, las asturianas, en cambio, “no salían de su tierra, como las gallegas, a oficios serviles... [S]i las gallegas abastecían los fregaderos de la corte, las asturianas infectaban los estrados señoriles en calidad de dueñas... Cervantes notó expresamente que la Rodríguez del *Quijote* era asturiana” (246-47).

económicos y carnales—es vituperada en los siguientes términos: “doña puta desvergonçada que os tengo de hazer que se os acuerde el concierto que con este loco avéys hecho... ¿Assí me agradecéys el averos sacado de la putería de Alcalá...?” (I, 5; 110). En fin, son notorios los parecidos en materia amorosa entre Maritornes y las mozas gallegas.

La fisionomía de las gallegas también pronostica sus cuestionables morales y promiscuidad, al igual que ocurre con Maritornes. Correas recoge un refrán que describe uno de los aspectos más característicos de la gallega tópica: “Moza gallega, nalgas i tetas” (Conde Tarrío 50). Así, una gallega en *El protheo de Madrid* de Castillo Solórzano se describe como “Moza de dieciocho años, alta de cuerpo, baja de linaje, menguada de narices, crecida de pechos y caderas, doncella en posesión y hermosa en esperança” (citado en Caramés Martínez 152). Las mencionadas narices menguagadas, otro rasgo habitual de las gallegas, nos remiten directamente a la “nariz roma” de Maritornes. En la comedia *El socorro de los mantos* de Francisco de Leiva, las gallegas se pintan como completa antítesis de “amazonas, / Porcias romanas y aun Elenas griegas” (citado en Herrero García 210), juzgándolas así en general como mujeres sinónimas de la más absoluta fealdad y descompostura física. El tamaño y a veces deformación de las “Patatas de moza gallega,” según comenta un personaje de Alarcón, constituyen rasgos proverbiales que recorren las letras áureas (Herrero García 211).²⁸ Y Caramés Martínez recoge un estereotipo que atribuía “especialmente ás súas mulleres, un aspecto goso e algo deformado,” aportando un texto satírico en el que el aspecto encorvado de la mujer gallega se relaciona con su dedicación al labor manual del campo. La hipérbole que retrata su postura jorobada aquí—una “pierna que guarda su cara, / cara que guarda su pierna” (171)—recuerda fácilmente la conocida condición de Maritornes, cuyas espaldas “la hacían mirar al suelo más lo que ella quisiera” (I, 16; 168). En fin, la sexualidad y repugnante aspecto físico de la tópica moza gallega concuerdan enteramente con el retrato de Maritornes. Por otro lado, el gusto de Maritornes por

28 Conocido es el simbolismo erótico del pie femenino en la época, evidente por ejemplo en el voyeurismo del cura y Cardenio, quienes observan a Dorotea lavarse los “hermosos pies” en un arroyo (I, 28; 218). Al exagerar el tamaño del pie de las gallegas, también se incide en su exagerada sexualidad.

las burlas—tan evidente en el episodio del pobre caballero excitado colgado de una ventana (I, 43) —²⁹ también halla su eco en la gallega tópica. En efecto, una imagen protípica del criado gallego en general es la del “enredador, socarrón e interesado” (Herrero García 207), un *topos* atestiguado en multitud de obras y muy propio del oficio de criadas y mozas de servicio que solían desempeñar las gallegas. En suma, la fisonomía y comportamiento de Maritornes remite al modelo literario de la moza gallega, y la misma identidad geográfica de las yeguas pronostica a su vez los eventos del episodio de la venta

Más allá de la función ostensiblemente cómica—y aparentemente inocente—de este tipo de descripciones, tales conceptos en última instancia forman parte de una gramática conceptual cuyo objetivo primordial es la deslegitimación de un grupo geográfica, económica, política y culturalmente marginado.³⁰ Tal comicidad y risa, en efecto, esconde un marcado contenido ideológico.³¹ Por motivos sociales, religiosos, comerciales, lingüísticos, políticos, topográficos, el cuerpo simbólico de la nación se resiste a la integración de los ‘otros’ que lo componen, neutralizando a Galicia en su marcado espacio periférico. En incontables textos de la época, el reino de Galicia se inscribe en un margen espacialmente alejado del centro y simbólicamente asociado a la inmundicia del estrato inferior: en el *Estebanillo González*, Galicia aparece como “rabo de Castilla, servidumbre de Asturias y albañar de Portugal” (145); para un poeta anónimo del siglo XVII, es “de España muladar, rincón del mundo” (Caramés Martínez 177); Quevedo la considera una tierra tenida “en desprecio por ruda, bárbara y remota” (160); y en los *Diálogos de apacible entretenimiento*, Lucas Hidalgo opina que “toda ella es tierra de mierda” (Caramés Martínez 162). Así la subordinación simbólica de Galicia a los valores y espacios de los grupos dominantes se expresa tanto en el plano

29 Vale señalarse de paso que se trata de otro episodio en que el deseo erótico de don Quijote hacia la que él cree una princesa (Maritornes) se ve reproducido paródicamente en el inesperado deseo carnal de Rocinante hacia una yegua. Tal repetición de motivo no debe ser mera coincidencia, y refuerza la lectura que estoy proponiendo de Maritornes como metafórica yegua en el capítulo 15.

30 Véase Saavedra.

31 Véase Iffland.

vertical como en el horizontal; una tierra alejada, y por debajo, del 'centro.' Tal simbolismo da en imágenes de corrupción o polución del cuerpo y alma de la nación como consecuencia de una Galicia nociva que debe ser expulsada o esterilizada; mediante la imagen del exorcismo, el mal espiritual y material que representa esta tierra se denuncia al conjurarla como si de un demonio se tratara:

En el nombre de Dios santo y eterno,
 con cuanta fuerza tiene el exorcismo,
 te conjuro y te apremio, triste averno,
 para que me declares por ti mismo
 si eres, en realidad, el propio infierno
 o si eres el retrato del abismo.
 (Caramés Martínez 177)

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."³²

En el presente caso, los estereotipos sobre la bruta bestialidad material del suelo y gente de Galicia se aúnan a los discursos de la misoginia. La mujer gallega, tanto por su origen geográfico como por su género, se convierte en poco más que un animal erotizado. Así Lope de Vega, en la comedia *La Burgalesa de Lerma*, escribe que

Hay gallegas rollizas como un nabo,
 entre puerca y mujer, que baja al río
 y lava más gualdrapas que un esclavo,
 cantando como carro en el estío
 (citado en Caramés Martínez 200)

32 Para este refrán, Conde Tarrío (50) y Caramés Martínez (102-03).

Son mujeres que, según Quevedo, “aman a lo jabalí” (Caramés Martínez 174); Lope habla de una “entre gallega y galga” (200); Góngora las describe como “mozas rollizas de anchos culiseos, / tetas de vacas, piernas de correos...” (168). En el citado *Estebanillo González*, la imagen de la mujer gallega se convierte en puro símbolo de la materia carnal y bruta. Así describe el narrador su origen:

Mi patria es común de dos, pues mi padre, que esté en gloria, me decía que era español trasplantado en italiano, y gallego engerto en romano, nacido en la villa de Salvatierra, y bautizado en la ciudad de Roma: la una cabeza del mundo, y la otra rabo de Castilla, servidumbre de Asturias y albañar de Portugal, por lo cual me he juzgado por centauro a lo pícaro, medio hombre y medio rocín: la parte de hombre por lo que tengo de Roma, y la parte de rocín por lo que me tocó de Galicia. (145-6)

De modo análogo, en el *Guzmán de Alfarache* el ilícito acoplamiento de una “yegüezuela galliciana” con un “buen jumento” andaluz propone una reversión paródica del encuentro erótico entre los padres de Guzmanillo:

Tenía nuestro mesonero para su servicio un buen jumento y una yegüezuela galliciana. [...] Estaban siempre juntos en un establo, en un pesebre y a un pasto, y el dueño no con mucho cuidado de tenerlos atados; antes de industria los dejaba sueltos para que ayudasen a repasar las lecciones a las otras cabalgaduras de los huéspedes. De lo cual resultó que la yegua quedase preñada desta compañía. Es inviolable ley en el Andalucía no permitir junta ni mezcla semejante... Pues como a su tiempo la yegüezuela pariese un muleto, quisiera el mesonero aprovecharlo y que se criara. (188-9)

En este caso, sin duda por contaminación del ambiente ventero del episodio—tan propio de las mozas gallegas—la yegua se comporta más como una criada gallega que como la tópica yegua gallega que hemos visto, admitiendo sin peros los avances del macho. Sea como fuere, en

todas las citas anteriores, las imágenes de monstruosidad y animalismo —“entre puerca y mujer”; equiparables a galgas y jabalíes; con “tetras de vacas”; capaces de engedrar un “centauro... medio hombre y medio rocín,” idea semejante a la “mezcla” prohibida de razas en el *Guzmán*, con la implícita metáfora de Guzmanillo como hijo de la pasión animalística de sus padres—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.

Y es este mismo lenguaje y pensamiento lo que también facilita establecer enlaces entre la moza Maritornes y las yeguas del capítulo 15. En su comedia *Don Juan de Castro*, Lope pone en boca de Roberto un elogio de la “bella Estefanía, / ninfa gallega, más bella / que una potranca doncella” (Caramés Martínez 196). La moza gallega aquí es, en lo que respecta a su representación literaria, una figura deshumanizada que deviene en yegua (o “potranca”) erotizada.³³ Desde tales conceptos, las yeguas gallegas del capítulo 15 efectivamente proyectan unos estereotipos que se materializarán en la figura de Maritornes, haciendo muy comprensible el comportamiento de Rocinante, quien ostensiblemente descodifica la identidad geográfica y sexual de las yeguas en el capítulo 15 como clara invitación a “refocilarse.” La semiótica de la fémica gallega apunta a un erotismo animalístico que concuerda perfectamente con las intenciones del rocín. Sin embargo, gracias a un deslizamiento de signos solapados o desplazados, las hacas niegan esta lectura para encarnar otra, la de la yegua gallega como mujer obstinada. Ambas lecturas coinciden y se confunden en la identidad geográfica y sexual de las yeguas. La lectura de Rocinante ve en las yeguas gallegas los placeres de Maritornes, mientras en el comportamiento de las mismas se leen inscritas las señales de la indómita Marcela.

Para concluir, la identidad sexual y geográfica de las yeguas del capítulo 15 permite un complejo movimiento dual, diegético y metafórico. Por un lado, las *yeguas* gallegas son bestias que se niegan a ser sometidas

33 Recordemos también que Estebanillo González acaba siendo centauro, “medio hombre y medio rocín,” precisamente porque su madre gallega es presentada como una yegua.

al macho que busca poseerlas. Una extensa tradición recoge la imagen de la indomable y obstinada bestia de Galicia que en resumidas cuentas, al igual que las yeguas cervantinas, no quiere ser montada. Por este camino la asociación con Marcela, pues, queda patente. Por otro lado, las *mujeres gallegas* suelen representarse como mozas físicamente grotescas, aunque de rasgos que acentúan su objetivización sexual (chatas, pechudas, pies grandes), amigas de las bromas, entregadas enteramente a la lujuria o a la ramería. Tales rasgos, sobre todo teniendo en cuenta la tradicional asociación entre gallegas y asturianas, apuntan directamente a la figura de Maritornes. En ambos casos, la hembra se reduce a un objeto de deseo masculino: tanto Grisóstomo como el arriero y don Quijote flirtean con la posesión sexual de una mujer. La diferencia se relaciona con la reacción del personaje femenino, sujeto de ese deseo. En el primer caso, la yegua gallega (Marcela) rechaza el amor carnal, mientras que en el segundo, la moza gallega (Maritornes) lo procura.

La óptica carnavalesca y relativizante del amor entre caballos configura así un rico mecanismo de interpretación que parodia y cuestiona al mismo tiempo dos modelos opuestos de ética sexual. Y es la doble identidad de las yeguas en el *Quijote* lo que potencia la bifurcación metafórica que representan. Los encontrados tópicos de género y regionalidad desembocan en una confusión de códigos que, a fin de cuentas, Rocinante no logra descifrar con éxito. Creyendo ver en las “senoras facas” campo abierto para sus impulsos vitales, *vis-à-vis* una tradición que alinea las gallegas con el ambiente prostibulario de las posadas de camino, encuentra un desliz que las revierte en emblema de la obstinación virginal gracias a los *topoi* de la yegua gallega. Tal desface potencia la conocida desgracia que sufren caballo, amo y escudero, ofreciendo al mismo tiempo una imagen diáfana del abismo que siempre se abre en *Don Quijote* entre los límites de la percepción y la realidad de la cosa-en-sí. De hecho, la dinámica que se manifiesta entre Rocinante y las yeguas refleja e invierte la que opera en una mayoría de casos entre don Quijote y los personajes femeninos con los que se encuentra. Como bien sugiere Joly, “el eros caballeresco, al convertirse en motor de la conducta de don Quijote frente a cualquier ‘dama,’ repercute por lo riguroso de las exigencias cervantinas en materia de decoro, en la caracterización de los personajes femeninos

de la novela" (137-38). Algunos de estos personajes aceptan el papel que la lectura impuesta por don Quijote les adscribe, situándose "en el terreno de sus sueños caballerescos," mientras que otros optan por "negarse a situarse" dentro de dicho terrerño (138). Pero mientras los "sueños" de don Quijote son sublimantes, capaces de convertir a una ramera en princesa, los de Rocinante corren la trayectoria inversa, leyendo en las yeguas los signos de una ramera donde lo que acaba habiendo es pudor y desinterés sexual. Las yeguas gallegas, a través de la doble serie de estereotipos que proyectan, sirven en última instancia para dramatizar esta dicotomía, dejando a las claras lo arbitrario tanto de las apariencias como de las esencias, manifestando las dificultades de cualquier acto de lectura o interpretación. Finalmente, dan testimonio de la matizada complejidad con la que Cervantes supo aprovechar hasta los tópicos más burdos.

VILLANOVA UNIVERISTY
chad.leahy@villanova.edu

Bibliografía

- Alemán, Mateo. *Guzmán de Alfarache*. 2 vols. Ed. José María Micó. 3ª ed. Madrid: Cátedra, 1998.
- Alzieu, Pierre, Robert Jammes e Yvan Lissorgues. *Poesía erótica del siglo de oro*. Barcelona: Crítica, 2000.
- Anónimo. *La vida y hechos de Estebanillo González, hombre de buen humor. Compuesto por el mesmo*. 2 vols. Ed. Antonio Carreira y Jesús Antonio Cid. Madrid: Cátedra, 1990.
- Azar, Inés. "Turns of Enchantment: Imagining the Real in *Don Quixote*." *Cervantes* 18.2 (1998): 14-25.
- Baena, Julio. "Trabajo y aventura: el criterio del caballo." *Cervantes* 10.1 (1990): 51-8.
- Blázquez Martínez, José María. "Economía de Hispania al final de la República Romana y a comienzos del Imperio según Estrabón y Plinio." *Revista de la Universidad de Madrid* 20.78 (1972): 57-143.
- . "Economía ganadera en la España Antigua a la luz de las fuentes literarias griegas y romanas." *Emerita* 25.1 (1957): 159-84. en internet: <http://www.cervantesvirtual.com>. consultado 14-2-07.
- . "Los astures y Roma." *Indigenismo y romanización en el Conventus Asturum*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1983: 143-63.
- Buezo, Catalina. "La figura del gallego en los villancicos toledanos de los siglos XVII

y XVIII.”

- Actas de XIX Congreso Internacional de Lingüística e Filoloxía Románicas, Universidade de Santiago de Compostela*, 1989. t. 6 A Coruña: Fundación “Pedro Barrié de la Maza, Conde de Fenosa,” 1992: 417-47.
- Cabada Castro, Manuel. *A rapa das bestas’ de Sabucedo: historia e antropoloxía dunha tradición*. Vigo: Ir Indo Edicións, 1992.
- Caramés Martínez, Xesús. *A imaxe de Galicia e os galegos na literatura castelá*. Trad. Serafín Alonso Pintos y Francisco Xavier Alvarez Cid. Vigo: Galaxia, 1993.
- Casalduero, Joaquín. *Sentido y forma del Quijote (1605-1615)*. Madrid: Insula, 1949.
- Casás Fernández, Manuel. *Cervantes y Galicia: El Conde de Lemos, ilustre gallego, mecenas del inmortal autor del Quijote*. Madrid: Talleres Tipográficos «AF», 1949.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. 2 vols. Ed. Francisco Rico. Barcelona: Centro para la Edición de Clásicos Españoles, 2004.
- . *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha I: Primera parte*. Ed. Vicente Gaos. Madrid: Gredos, 1987.
- Chamberlin, Vernon. “Erotic Equine Imagery: A Time-Honored Communicative Metaphor in Spanish Literature.” *Studies in Honor of Gilberto Paolini*. Ed. Mercedes Vidal Tibbetts. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, 1996.
- Conde Tarrío, Germán. “Hernán Núñez (1555) e Gonzalo de Correos (1627): os primeiros refraneiros galegos.” *Cadernos de Fraseoloxía Galega* 6 (2004): 27-56.
- Correas, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales (1627)*. Ed. Louis Combet, Robert Jammes y Maite Mir-Andreu. Madrid: Castalia, 2000.
- El Saffar, Ruth Anthony. *Beyond Fiction: The Recovery of the Feminine in the Novels of Cervantes*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- . “In Marcela’s Case.” *Quixotic Desire: Psychoanalytic Perspectives on Cervantes*. Ed. Ruth Anthony El Saffar y Diana de Armas Wilson. Ithaca: Cornell UP, 1993:157-78.
- Fernández Suárez, Alvaro. “Rocinante y el rucio, o el mito de la ancha fraternidad.” *Los mitos del Quijote*. Madrid: Aguilar, 1953: 149-200.
- González-Alegre, Ramón. “Meditación sobre Rocinante.” *Nuestro tiempo* 55 (1959): 23-43.
- González López, Emilio. *La Galicia de los Austrias*. 2 tomos. La Coruña: La Voz de Galicia, 1981.
- González Lopo, Domingo. “Migraciones históricas de los gallegos en el espacio peninsular (siglos XVI-XIX).” *Obradoiro de historia moderna* 12 (2003): 167-82.
- Herrero García, Miguel. *Ideas de los españoles del siglo XVII*. Madrid: Gredos, 1966.
- Iffland, James. *De fiestas y aguafiestas: risa, locura e ideología en Cervantes y Avellaneda*. Madrid: Iberoamericana, 1999.
- Jehenson, Yvonne. “The Pastoral Episode in Cervantes’ *Don Quijote*: Marcela Once Again.” *Cervantes* 10.2 (1990): 15-35.
- Lista, Omayra et al. *Galicia, el caballo y sus fiestas: Curros y Rapas*. Coruña: Ocho Europa, 2004.

- Mañaricua, Andrés E. de. *Polémica sobre Vizcaya en el siglo XVII: El Buho Gallego y El Tordo Vizcayno*. Bilbao: Editorial La Gran Enciclopedia Vasca, 1976.
- McGrady, Donald. "The Italian Origins of the Episode of Don Quijote and Maritornes." *Cervantes* 7.1 (1987): 3-12.
- McKendrick, Malveena. *Woman and Society in Spanish Drama of the Golden Age: A Study of the mujer varonil*. Cambridge: Cambridge UP, 1974.
- Molina, Tirso de. *La villana de la Sagra. El colmenero divino*. Ed. Berta Pallares. Madrid: Castalia, 1984.
- Murillo, Luis Andrés. "Capítulo XV" y "Capítulo XVI." *Don Quijote de la Mancha: volumen complementario*. Ed. Francisco Rico. Barcelona: Centro para la Edición de Clásicos Españoles, 2004: 49-53.
- Núñez, Hernán. *Refranes o proverbios en romance*. 2 tomos. Ed. Louis Combet et al. Madrid: Guillermo Blázquez, 2001.
- Ordóñez Vila, Montserrat. "Rocinante y el asno: personajes cervantinos." *Razón y Fábula* 8 (1968): 57-75.
- Pensado, José Luis. *El gallego, Galicia y los gallegos a través de los tiempos (ensayos)*. La Coruña: La Voz de Galicia, 1985.
- Pérez López, José Luis. "Una hipótesis sobre el *Don Quijote* de Avellaneda: De Liñán de Rianza a Lope de Vega." *Lemir* 9 (2005). en internet: <http://parnaseo.uv.es/lemir/Revista/Revista9/Perez/JoseLuisPerez.htm>, consultado 1-3-08.
- Pollos Herrera, Justino. «Algunos vocablos y locuciones albeiterescas o chalanescas en las obras de Miguel de Cervantes», *Anales Cervantinos*, 19 (1981): 185-196.
- . «Rocinante y el rucio en el *Quijote* de Avellaneda». *Cervantes, su obra y su mundo: actas del I Congreso internacional sobre Cervantes*. Ed. Manuel Criado de Val. Madrid: EDI-6, 1981: 837-48.
- Pontigas Ferreira, Antón. "Fiesta tradición y rito de 'a rapa das bestas.'" *Lareira* 1.2 (1er semestre 1990): 43-48.
- Presado Garazo, Antonio. "Los ingeniosos hidalgos gallegos en la época de Alonso Quijano." *El tapiz humanista. Actas del I curso de primavera IV centenario del Quijote*. Ed. Ana Goy Diz, Cristina Patiño Eirín. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2006.
- Prjevalisnky Ferrer, Olga. "Del *Asno de Oro* a 'Rocinante': Contribución al estudio del *Quijote*." *Cuadernos de literatura* 3 (1948): 247-57.
- Quesada Munuesa (sin nombre) y J. M. Prada. "El 'Far West' en tierras de Galicia: La 'rapa das bestas' de Sabucedo (Pontevedra)." *El Español* 243 (26 de julio—1 de agosto 1953): 61-63.
- Reimondez Portela, Manuel "A rapa das bestas': Sabucedo." *Pontevedra* o (1er semestre 1980): 53-70.
- Saavedra, Pegerto. "Galicia nos tempos de 'El Quijote.'" *IV Memorial Filgueiro Valverde no IV centenario de El Quijote*. Pontevedra: Publicacións da Cátedra Filgueira Valverde, 2005: 27-86.
- Sánchez Canton, Javier. "Galicia en Lope de Vega." *Museo de Pontevedra* 23 (1969): 85-

114.

Teijeiro Fuentes, Miguel Ángel. "Galicia y los gallegos en la literatura española del Siglo de Oro." *Scriptura* 11 (1996): 203-46.

Varo, Carlos. *Génesis y evolución del Quijote*. Madrid: Alcalá, 1968.

Vázquez Martínez, Alfonso. "Galicia y Lope de Vega." *Boletín de la Real Academia Gallega* 27.309-20 (Octubre 1956): 497-537.

Vega Carpio, Lope de. *La Dorotea*. Ed. Edwin S. Morby. Madrid; Castalia, 1980.

———. *El galán de la Membrilla*. Eds. Diego Marín y Evelyn Rugg. Madrid: Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 1962.

———. *Laurel de Apolo con otras rimas. Poesía, V*. Ed. Antonio Carreño. Madrid: Biblioteca Castro, 2004: 439-646.

———. *Rimas humanas y divinas del licenciado Tomé de Burguillos*. Ed. Antonio Carreño. Salamanca: Almar, 2002.