

Casamientos, particiones y «congreas» en el Miño pontevedrés. El papel de los procesos de transmisión hereditaria en el ajuste de los modos de transición doméstica y vecinal

Enrique Couceiro Dominguez

El denominado «sistema hereditario» característico de un círculo sociocultural definido, comprende el modelo normativo predominante –y sus posibles variantes– que regula, en código de parentesco, la transmisión generacional de las propiedades materiales desde los veteranos a los adultos noveles, y el traspaso de autoridad en los procesos de toma de decisión sobre los recursos –materiales y relacionales– heredados, y sobre quienes dependen de los mismos en su existencia cotidiana. En este sentido normativo, las habituales regulaciones del «sistema hereditario» suelen encontrarse estandarizadas y, a condición de que se nos formulen genéricamente, es posible acceder con cierta facilidad a su expresa descripción verbal.

Pero el «sistema hereditario» resulta en realidad mucho más abierto y amplio que lo que aparenta su más o menos *acabada* estructura o modelo normativo. Y lo es en dos sentidos complementarios:

1.– La estructura normativa del sistema hereditario, en la vida ordinaria y con todas sus variantes «admisibles», constituye una referencia

central; un procedimiento organizativo estandarizado que restringe, condiciona, aconseja y avala (o al menos sirve para explicar) las potenciales decisiones a tomar por otorgantes y receptores de la herencia. Aporta un marco orientativo poblado de patrones de acción consuetudinarios, de limitaciones y de preferencias de cara a la elección de sucesores potenciales; de cara a graduar sus méritos o necesidades; a activar fórmulas de contraprestación paterno-filial por las utilidades traspasadas, o con vistas a optar bien por reclamar «la legítima», bien por convivir con el mejorado a mesa y manteles, etc.

Ahora bien: a pesar de resultar un referente central, el modelo normativo consuetudinario *no agota en sí mismo* el conjunto total de consideraciones, estrategias y opciones de acción a tomar por quienes viven en la práctica la experiencia de un proceso de transmisión-transición generacional. No lo agota porque también inciden las *prácticas familiares* (Comas d'argemir, 1996) efectivas; estrategias concretas que por lo común se amoldan sedeñamente al modelo hereditario predominante en alguna de sus variantes, pero que también se distancian de éste, desoyendo o contraviniendo estudiadamente algunos de sus preceptos, cuando así lo precisan y lo fuerzan proyectos o ambiciones personales, domésticos o circunscritos a relaciones diádicas vecinales. Ecos cruzados de «*lerias*» vecinales y de propias observaciones etnográficas nos permitirán devanar los pormenores, intenciones, y estrategias que activan estas prácticas concretas, incluso cuando se oponen a la norma, hasta el escándalo. Esta relación entre guión normativo y práctica real es dialéctica en el sentido de que se afectan y transforman recíprocamente. Se parte de los modelos hereditarios al uso para encarrilar, aún cuando sea reactivamente, las decisiones y ejecución práctica de las transmisiones particulares. Pero, a su vez, las trayectorias, estrategias y decisiones concretamente tomadas en esos procesos efectivos de transmisión hereditaria y transición doméstica —procesos compuestos de presencias, ausencias, enfrentamientos y alianzas en el seno del grupo doméstico-familiar—, también van modificando el guión normativo referente a los modos en que los padres deben traspasar sus propiedades, y los hijos corresponderles en vida o tras la vida. La práctica atiende a la costumbre que la posibilita; pero la costumbre experimenta la continua mudanza de sus usos —en sentido, forma o ambos—, cuando nuevos condicionantes —la relegación del

policultivo a un papel accesorio por el empleo asalariado desligado de la labranza, o la implantación en la ruralía del sistema de pensiones de jubilación, por ejemplo—normalizan prácticas recientes, y extrañan y fuerzan a desechar otras antiguas.

Por tanto el «sistema hereditario» es «abierto», en este primer sentido, al estar dotado de continuo dinamismo transformativo interno. Es cambiante; evoluciona; implica regulaciones, infracciones y contrarregulaciones; referencias al antes y al ahora (*«Antes os vellos tiñan ben amarrados ós fillos coas fincas, e agora a xente nova non as quere máis que pa vendelas ou pa deixalas a monte, cheas de silvas»*); implica emergencia y abandono de derechos y prácticas, aún cuando persistan esquemas fundamentales de relación y actuación, y factores simbólico-rituales imprescindibles (p. e., en el Sur de Pontevedra el parcial mantenimiento de la **congreá**; o el que en la vejez los padres procedan a **partir**; a distribuir o **capital** entre los diversos hijos).

2.— En relación con ese carácter mudable, el «sistema de herencia» también es abierto en el sentido de que aunque el proceso de transmisión de bienes emerge como episodio prioritario y se consume ritualmente en determinados momentos, no constituye un capítulo estrictamente acotado, ni un momento aislado, ni obedece a una lógica estratégico-normativa endógena, estanca e independiente respecto a los restantes órdenes de acción relacional componentes de la vida doméstica o comunitaria. Dicho de otro modo; no obstante su cierta autonomía experiencial, normativa y ritual, el sistema matrimonial, el sistema político-organizativo, el sistema de distribución simbólico-material del espacio, e incluso el acervo de representaciones sobre la existencia humana, no sólo «tienen que ver» con el sistema de transmisión hereditario, sino que están integrados; forman parte conceptual, organizativa, operativa y/o motivadora del mismo. Aportan parte de los filamentos con que se urden, o *por cuyo motivo se urden* normativas y estrategias hereditarias; incorporan intenciones, límites y constricciones, recursos y cauces, ambiciones, frustraciones y objetivos, nociones de virtud y vicio, valores, sentimientos, actitudes y perfiles categoriales. Se trata, no obstante, de una relación recíproca, interactiva, pues también las regulaciones, consideraciones y estrategias hereditarias actúan en *feed back* tras los procesos matrimoniales; afectan la convivencia doméstica en su jerar-

quía, tensiones y lealtades; informan y activan las alianzas, rivalidades, identificaciones y extrañamientos públicos.

Así, en las aldeas del Miño, las resoluciones de «*partir*» el «*capital*» doméstico, el modo y momento de hacerlo y de entregar determinado «*quiñón*» de fincas a cierto hijo, reservando otros a los demás, han venido teniendo en consideración no sólo el dilema de seguir la usanza local de las partijas o relativizar ésta más o menos disimuladamente. Han sido determinadas por hechos tales como que uno de los hijos ajustase la alianza del «*casamento*» con determinada casa vecinal y no con otras, refrendando o desdeñando el prestigio y la red de alianzas de los padres; han dependido de la trayectoria vital de cada vástago en referencia a «*o respeto*» de la autoridad paterna; han sido condicionadas por emigraciones y permanencias residenciales de unos y otros en las proximidades de la casa paterna; por la ubicación de los nuevos hogares filiales cerca de diferentes «*lugares*» agrarios, que aconsejen dividir tierras en función de la proximidad relativa; han sido influidas por el hecho de que unos hijos desarrollen trabajos remunerados y otros dependan en mayor medida de un suplemento, o de una ocupación principal agropecuaria. Y sobre todo, esas resoluciones paternas han estado dadas en función de la aceptación filial de compensar mediante la entrega de una «*congreá*» –o congrua– las cesiones paternas del usufructo de fincas agrarias; así como han dependido de las diferencias en la disposición filial a brindar a sus «*vellos*» las «*atencions*» solícitas cotidianas, y eventualmente que el hijo/a acoja en su hogar a sus padres ancianos, turnándose o no con sus hermanos.

En sentido opuesto, si unos propietarios proyectaban ser funerados convenientemente tras su muerte, debían encomendarlo expresamente a los hijos, vinculándolo al cumplimiento diligente de su voluntad hereditaria, bajo la forma de «*manda*» testamentaria. Si pretendían garantizar la lealtad y la contribución de los vástagos a la atención de sus necesidades de mantenimiento material, relación y cuidados en la invalidez, la costumbre, el refranero y la opinión vecinal recomendaban alentar tales objetivos situando a los sucesores en una posición de concurrencia competitiva, más o menos larvada, por la mejor porción de la herencia potencial; y de hacerles entrega, condicionada y siempre provisional, del usufructo de determinadas parcelas, a cambio de *atencions* y cuidados. Sólo instituyendo esta tensión estructural, en esto pactada, en aquello tácita, podrían materializar-

se, dotándose de complementarios contenidos de rol, las categorías «**pai**» y «**fillo**», y podría mantenerse firme y apaciguada la vinculación jerárquica entre ambos.

Por descontado, si los jóvenes proyectaban «*casar*» y «*facen casa*», reuniendo la infraestructura básica, entonces dependían de las «**veigas**» y –acaso– de una vivienda, que compusiesen las «**partes**» entregadas en usufructo por sendas familias de orientación, tras un «**acordo**» entre los futuros «**consogros**». Tales bienes entregados para su aprovechamiento solían corresponderse, pasado el tiempo, con el «**quiñón**» de herencia; propiedad cuyo traspaso se hacía efectivo a la muerte de los padres; pero no tenían por qué ajustarse, pues la herencia dependía de la trayectoria real de las relaciones familiares. Luego el vínculo de dependencia paterno-filial, y cierto trasfondo de incertidumbre económica siempre se mantenían hasta el crucial momento ritual de la ejecución del testamento. En tal incertidumbre arraigaba la supremacía del propietario sobre los descendientes.

Obvio es señalar que los procedimientos hereditarios también eran capitales dentro de las estrategias de competencia por el status en el seno de la comunidad aldeana, y un eficaz útil de reproducción y refuerzo de intereses vecinales corporados. Era así porque la reunión de fincas por fusión de las «**partes**» (lotes de tierras) asignadas a sendos cónyuges permitía lo que sintéticamente se conoce en la comarca como «**xunta-lo capital**» (concentrar los recursos fundacionales de la nueva casa), tanto en el sentido de reunir propiedades en las inmediaciones de esa nueva vivienda-centro de explotación económica, como en el sentido de que el objetivo de fundir nutridos «**capitales**» en tierras, montes o viviendas argumentaba la conveniencia de matrimonios homogámicos que favorecieran en su momento igualar o aumentar en los hogares filiales la riqueza y posición de las casas paternas. Hay que tener en cuenta que la posición social de las «**casas fortes**» se erigía no sólo sobre la riqueza directamente derivada de la comercialización de tantos «**fustes**» de vino, tantos «**ferrados**» de maíz, tanta madera de los «**montes**» o tantos recentales de vacuno producidos en las propias tierras, valiéndose del trabajo al jornal aportado por numerosos vecinos de escasos recursos. La posición de «**casas fortes**», «**quintas**» y «**pazos**» dependía de la capacidad de acumulación doméstica de **veigas** y **leiras** de labradío por sus propietarios, compitiendo con otros patrimonios de cara a *desplazar al grueso de los hogares («as casas pobres»)* del sufi-

ciente acceso a la propiedad de una tierra necesaria para la autosubsistencia, pero tornada en escasa; forzándoles así a tomar tierras a cambio de una renta —«foro» o arriendo—, a cambio de apoyo en los propios intereses proyectados sobre asuntos comunitarios, y a cambio de prestaciones de trabajo «ó xornal» en las propias tierras por poco más que la comida de la jornada (Fernández de Rota, 1987). La competencia por la acumulación de tierras en propiedad era, por tanto, vital para la adaptación al entorno social local, y el «xuntalo capital» matrimonialmente representaba el principal —aunque no único— golpe de estrategia de cara a dicha acumulación. Asimismo, los acuerdos tomados ex aequo desde sendas partes sobre la dotación hereditaria de la familia de los hijos sentaban, ritual y materialmente, las bases de esas alianzas matrimoniales que —por lo menos en expectativa— instituían firmes vínculos de lealtad y buena vecindad entre «veciños de lugar» o «veciños de porta» promovidos en consuegros, «sogros», «xenros» y «noras»; relaciones que en lo sucesivo propiciarían el apoyo mutuo prioritario dentro del «lugar», y la ampliación de una barrera de convivencia, discreción y solidaridad frente a injerencias, murmuraciones de otros vecinos de la parroquia, o frente a forasteros a la misma.

En este segundo sentido, el sistema hereditario —en la práctica y en el concepto tan entreverado que resulta inseparable del modelo matrimonial, del modelo de descendencia y organización doméstica, y del sistema político-vecinal—, es tan sumamente abierto, que probablemente no suponga sino un simple programa de procedimientos, inscrito en el sistema organizativo convivencial global: una dilatada *dramatización* de carácter reflexivo y simbólico-ritual, y de función performativa, creativa e instituyente, poderosamente descollante en sus momentos críticos (preparativos matrimoniales de los hijos; senectud paterna, y ejecución formal del testamento), pero permanentemente escenificada en pequeños matices del día a día (la solicitud en la atención a los padres; el saludo al vecino y la ponderación de su hija; concordias y roces entre hermanos...). Un programa, en todo caso imprescindible en la regulación de la permanencia y el cambio en las identidades doméstica y vecinal; y decisivo en el devenir de la distribución de recursos humanos, materiales y vinculativos (Douglas, M., 1991).

La interpretación de un sistema de herencia, la exploración de sus niveles de racionalidad, de sus plurales orientaciones funcionales, y de las tensiones y contrasentidos que genera, requiere, por otra parte, una aproxi-

mación no sólo holística, sino practicada a través de un modelo «trifocal» y no simplista. Pero antes de referirme de nuevo a tal modelo, partiendo de una apreciación crítica de cierta propuesta metodológica previa, acerca de las racionalidades hereditarias en Galicia, presento una descripción del sistema hereditario-matrimonial tradicional, sus cambios y sus implicaciones en otros órdenes, tal como lo he observado en una feligresía situada entre El Condado y el Baixo Miño, y del cuál ya he avanzado algún extremo.

La «**casa**» tradicional incluía, además del grupo morador, la vivienda —«**casa de piso e andar**», «**cortes**» del ganado y «**bodega**»—; «**alpendres**» o dependencias accesorias; eventualmente —las «**casas fortes**»— otra «**casa baixa**» desocupada, habitada por un «**caseiro**» o por un hijo casado; carro e instrumental agrario, ganado y numerosas pequeñas fincas («**veigas**» y «**leiras**» de labradío; viñas, huertos y montes; una media de 21 por explotación en la feligresía que tomo de referencia etnográfica) que soportaban un policultivo de subsistencia. La explotación doméstica media es modelo de minifundio extremo en tierras del Miño pontevedrés; en la feligresía sugerida, la extensión media no rebasa las 2,2 Has.

1. Pues bien; puede afirmarse que, habitualmente, el proceso de transmisión hereditaria de dichas propiedades domésticas —de «**o capital**», como se expresa en el Miño—, se abría con el primer matrimonio de uno de los hijos/as del propietario de la casa. Y más concretamente, con el intercambio de invitaciones de comensalidad de los padres de sendos novios, tras la «**pedida de man**», y con ocasión de la publicación de las «**anuncias**» o admoniciones. Por ello, para enfocar la herencia hemos de retrotraernos al «**casamento**», pues en dichas comidas

«... é onde falan entre os pais, e tamén cos fillos, para poñer as condicións do casamento. Falaban sobre as partes do capital, as fincas para traballar, a casa... A casa se algún tiña unha vacía para os fillos; se non, un aloxamento... ou se vivirán cos pais, que non se da moito. Os pais, antes, axudabanlles pa vivir ó principio... cas fincas, en metálico ou co que poidera cada un... Todo quedaba acordado de palabra, en privado, entre as dúas casas; e logo cada pai di o seu fillo, ou a súa filla 'Traballa isa finca pa ti... Nos damosche isa casa, e tal'. (...) É unha comida especial, de día sinalado, con caldo

e cocido, café e unha copa de augardente. Esa comida faise na sá, ou na galería da casa, depende... pero nunca na cociña [es decir, se resaltaba proxémico-escénica, y culinariamente el carácter decisivo de un acto ritual en el que se pondrían las bases de una alianza nupcial, y de un proceso de transmisión por segregación de recursos de las dos casas de orientación y fusión en la naciente. La ocasión implicaba necesariamente cierto amistoso tira y afloja negociador, previo al acuerdo, entre dos partes **todavía no afines**: la cocina del íntimo empentamiento doméstico estaba vedada, por tanto, como escenario]».

La ayuda paterna, acordada en común, era determinante a la hora de posibilitar la aspiración **neolocal** de todo recién casado, lo que abundaba en reforzar la casi plena prevalencia del criterio de los mayores. Tal ubicua intervención paterna nos sugiere algo más: que la nueva casa, la posibilidad de la renovación doméstica era marcadamente concebida como obra y creación de los antecesores; que se abordaba, además, como un proyecto sopesado y una mejora, y por tanto que la aspiración era mantener cierto encadenamiento, cierta continuidad generacional a pesar de las «oblicuas» escisiones y reconstrucciones de los patrimonios:

«... Os pais dos novios xuntábanse logo da pedida de man e alí, dicíanlle ós novios onde querían vivir. Se o pai do noivo non tiña casa libre para o recién matrimonio, e o pai da noiva se cá tiña, pois os noivos ían vivir nesa, ó mellor na parroquia da noiva, ou do noivo, se eran de parroquias distintas (...) E se os pais dos dous non tiñan casa ningunha, libre ou desocupada, para eles, os fillos acostumaban alugar unha casa coa garantía dos pais, e éstos, ademáis, dábanlles algunhas fincas para traballar, axudandolles en tódalas faenas e compromisos que poideran ter».

El carácter ritual del acuerdo entre comensales queda de manifiesto cuando observamos que noviazgos y matrimonios –y no sólo el del primero de los hijos –resultaban de intencionales arreglos paternos previos; arreglos que llegaban a encauzar voluntades filiales, siempre sobre un proyecto de futuro cimentado en la constitución de la hacienda doméstica:

«Antigamente casaban todos dentro da parroquia, para xuntalo capital que lles deixaban os pais... para que lles quedara dentro da mesma aldea e non se desfixera. Antes os pais eran os que decidían os casamentos, polas boas, ou as veces polas malas. Pero se a noiva do fillo, ou o noivo da filla eran desta parroquia, entón os pais conocían como era a familia, se eran xente de orden, ou se eran uns ruíns, ou andaban sempre metidos en pleitos. En cambio, se o noivo era de outra parroquia, de lonxe, (...) soe haber problemas cando non se coñece a familia... ó mellor son uns falsos. E, entón, ó cabo do tempo podense separar».

«Antes eran os pais os que arreglaban moitos casamentos, sí. Eles miraban quén era máis comenente, e dicíanlle ó fillo... ou á filla 'Mira, ti tes que casar con Fulana, porque é unha boa rapariga, e tal...' , E o mellor era casar cun veciño de porta, para así telo todo xunto [las propiedades a heredar] porque así podíase xuntalo capital. E, se non, con alguen da parroquia, con xente seria e honrada. Se os fillos non facían caso, ó mellor os pais ameazaban con sacarlles a herencia. Dicían 'Ti tes que casar con Fulano, e xa está»;

«Non, si; os fillos xuntábanse con quen eles querían, ou podían, aí no baile e tal... Pero á hora da verdade, para o casamento, os que máis tiraban eran os pais. Antes os pais tiñan o mando en todo; moito máis que agora, respetábase moito máis o que eles dicían, mesmo cando xa eras home, porque había máis respeto; deles eran as fincas, e as colleitas, e para casar e facer casa, tiñas que contar con eles, e coa familia... Se eles querían que falaras con ista ou outra, pois dicíancho, e logo ti facías caso, e acababas casando con esa... ou non; pero o mellor, se non casabas con quen dicían, logo non che axudaban o mesmo, ou non che botaban unha man se había problemas de cartos, ou se necesitabas casa, ou o que fora: ¡E logo!, 'Tí non me fas caso en unha cousa que che convèn, logo buscate a vida'».

El ideal homo-hipergámico imperante es resueltamente subrayado por cualquiera que tenga experiencia de los procesos de noviazgo y matrimonio del pasado. Pero, aún ponderando la conveniencia de tales alianzas, se suele estimar desacertado el que el mandato paterno prescindiese de la voluntad del hijo afectado, cuando el único norte era el interés económico-vinculativo. Se percibe aquí el fuerte contraste existente entre unos tiempos idos en los que la voluntad paterna intervenía moldeando lo esencial de las biografías filiales, y un ethos actual más proclive a anteponer la privacidad de las personas a los designios doméstico-familiares, y en el que nadie deja también de situarse moralmente. Sin embargo, incluso tales testimonios connotan la naturaleza económica, vinculativa y hereditaria del trasfondo sobre el que casi invariablemente se apreciaban los emparejamientos y bodas:

«(...) dábase moita importancia á situación económica no tocante ó casamento. A idea principal era casar co máis rico, ou coa máis rica... ou con quen tivese estudos. Esa era a base principal. Os pais miraban moito por isto, porque tiñan en mentes xuntalas familias que tuveran un capital importante, para que ós fillos lles quedara aínda máis».

«Hoxe non miran nada por iso, nin os pais se meten na vida dos noivos. Cando era un casamento polo capital, sen mirar a vontade dos fillos, comenzaban as faladurías de algúns, que dicían 'Ese casou cos cartos'. Había xente que tiña envexa, e se era pobre [esa gente] diciálle ó que era rico por casamento que 'Ti falas por casar á beira da carreteira' [es decir, los comentarios censuran a quien contrajo un matrimonio hipergámico, de esta guisa mordaz: "tú te envanecees porque forzaste tu improbable casamiento con un intencional embarazo extemporáneo]».

Estas expresiones *«casar cós cartos»*, o *«casar á beira da carreteira»* censuran los matrimonios de conveniencia, y en especial aquellos que implican una iniciativa hipergámica exitosa por parte de un vecino de reducidos recursos —algo excepcional. Censuran la alianza como un desorden; como una artimaña desleal que ha permitido alcanzar una ventaja anómala

en la general competencia por la posición social; pero sobre todo, acusan el estrecho marcaje vecinal en asuntos nupciales.

2. Los acuerdos entre futuros **«consogros»**, inauguraban, pues, el dilatado y gradual proceso de transmisión-transición doméstica. Pero no resultaban los únicos convenios prenupciales. De entrada, la atención paterna no podía restringirse al cálculo de las tierras que confiaría a un hijo, meramente en razón de lo que los consuegros aportaran a su vez, sino que debía descontar los cupos de los hijos ya casados, y reservarse los virtuales lotes de los hijos e hijas aún solteros, así como la llamada «finca de levante» y ese núcleo de terrenos dedicados a su laboreo y provecho directo. Pero la clave estatutaria del sistema, amén de capitulaciones y ritual matrimonial, es un nexo normativo también entonces establecido, que esta vez compromete dentro de la misma familia, y que en lo sucesivo organizará y regulará formalmente las relaciones entre las casas paterna y filial durante la prolongada transición entre ciclos domésticos, contribuyendo todavía hoy a organizarlas en algunos casos: es la «congreá».

* La **«congreá»** o congrua consiste en un acuerdo en firme entre padre e hijo, que se acostumbra a formalizar cuando el propietario, valiéndose de un **«perito»** tasador, realiza la partición del **«capital»** doméstico, recogiénolo en un escrito consistente en un **«papel da congreá»** o documento de **«partición y entrega de Cupo e Hijuela»**. Por ese acuerdo, se imponía generalmente una contraprestación en frutos (**«ferrados»** de maíz y **«cuncas»** de vino) para la casa matriz, a cambio de la entrega en usufructo de la **«parte»** o porción de tierras al hijo casado y emancipado. En las últimas décadas, la **«congreá»** también se estima en dinero. La **«congreá»**, alternativamente, puede acordarse con los hijos solteros cuando el padre, o la madre viuda se ven ancianos y próximos a la incapacidad laboral: deciden entonces **«facer as partes»** y repartir casi todas las tierras en usufructo, acordando los términos de la **«congreá»**. El que pueda formalizarse la **«congreá»** incluso cuando algunos de los hijos no muestren necesidad inmediata de **«ter familia»**, de casarse, muestra la cierta autonomía de esta práctica pre-hereditaria (y en general del sistema hereditario-sucesorio en que se inscribe) respecto del sistema matrimonial. Los documentos en que se recoge la **«congreá»** expresan cuáles son las obligaciones pactadas del hijo para con el padre. Se suele estipular deta-

lladamente la entrega de determinadas cantidades de cereales y vino, en proporción a la extensión y cualidades de las tierras recibidas –por ejemplo, «... e o fillo queda obrigado a darlle ós pais, para a súa mantenza, cinco ferrados de millo e medio bocoi de viño, depende... logo de facer a *vendima*, cada ano...»).

Un acuerdo también formalizado por escrito, alternativo a la «**congreá**» propiamente dicha, pero asimilable a ella en prácticamente todas sus implicaciones, consiste en que los padres, o el padre que quede viudo, a partir de determinado momento pasarán residir *a una misma mesa* en casa de su hijo, y recibirán todo cuanto precisen para su sustento, alojamiento, y cuidados en la vejez. Para cuando los hijos ya estén casados, con sus correspondientes hijuelas repartidas, y no quede conviviendo ningún soltero o soltera, por lo común se estipula el que el padre o la madre viudos vayan rotando por las distintas casas en turnos de un mes, siendo así equitativamente «**mantidos**» por todos sus hijos. Esta solución representa la postrimería del ciclo doméstico paterno, pues implica la desaparición fáctica de la casa como hogar; por eso sólo se decide como último recurso. Es preferible continuar coresidiendo en la propia casa con algún hijo o hija, casados o solteros; o bien –como opción alternativa esporádica– que los hijos residentes en las proximidades se turnen por días en visitar y atender al anciano, sin que éste se desplace. De otro modo generalmente la madre viuda, o el padre viudo y ya seniles, comenzaban una cíclica peregrinación por moradas en las que ya no era «**cabo de casa**» sino pariente –y contrapariante– acogido. Tal convivencia fomenta roces tanto dentro de cada hogar, como entre competitivos hogares de hermanos, los cuales tienden a reprocharse mutuamente ora la escasa disposición a las atenciones hacia el anciano, ora, el excesivo e interesado celo en que el «**pai**» –y futuro testador– permaneciese residiendo con uno, dejando de frecuentar visitas y trato a los demás hijos.

En un documento particular de partición y entrega de **Cupo e hijuela**, que nos sirve de ejemplo, el padre «**fai as partes**» dividiendo sus posesiones entre un hijo y una hija, «... con cargo [estipulado para cada uno] de alimentarle, vestirlo, cuidarle y darle todo cuanto necesite para su manutención, y açojiéndolo (sic.) en su casa todo por mitad, que señala y fijan por temporadas de meses, cada uno un mes completo, y siguiendo así entre el interesado (el hijo) y su hermana J...»).

Esta solución rotatoria hoy se suele desechar también por el hecho de que a resultas de los movimientos migratorios hacia centros urbanos españoles y hacia Europa, buena parte de los hijos han fijado sus hogares a gran distancia de la aldea, con lo que la rotación en la atención se torna notablemente costosa, cuando no imposible.

No obstante, como quiera que la atención consistente en cuidados diarios es necesaria a medida que se envejece, el documento de entrega de **Cupo e Hijuela** solía contemplar tanto la «congreá» como la acogida doméstica y las atenciones. Lo más corriente es que el progenitor, si es el caso, incluya en el escrito una cláusula que estipula la obligación de asistencia por parte del hijo (más habitualmente la hija) soltero corresidente: a cambio, será éste quien probablemente lleve a la postre la mejora de mayor o menor valor que disponga en la herencia el último de los cónyuges —«**casa e lugar**», algunos «**montes**», más alguna finca añadida. Sin embargo, si no existía necesidad perentoria de los frutos o el dinero, si el hijo los precisaba íntegramente, o si el año había reportado malas cosechas, el padre prescinde de reclamar su derecho, o incluso postergaba su entrega sine die. Generalmente, la «congreá» acordada sólo se hacía efectiva en la práctica cuando los ancianos verdaderamente comenzaban a precisarla. Y cuando se hacía efectiva, siempre se tenía en cuenta la coyuntura agrícola de la temporada, para no exigir imposibles. Ahora bien, el aplazamiento de la entrega no podía ser decisión unilateralmente tomada por el hijo, pues la «congreá» también cumple la función simbólico-ritual de afirmar por dramatización la vigencia de la autoridad paterna. Si el hijo rechazaba explícitamente la entrega, o se desentendía con calculada desidia —eventualmente a raíz de presuntos agravios comparativos sufridos en las relaciones paterno-filiales, o por desequilibrios entendidos como injustos en el reparto de las «**partes**»—, eso se interpretaba como un acto de enfrentamiento y desafío intencional a la autoridad y derechos paternos. Entonces, éstos podían recurrir a la advertencia, y en última instancia a la acción, bien de «**sacarle as fincas**», retirándoselas; bien —ante serios enfrentamientos— de desheredarle definitivamente en el futuro; o bien de darle a entender, con oblicua astucia, la posibilidad de que su «**parte**» podría verse sensiblemente disminuida, devaluada en beneficio de otro de sus hermanos, cuando en la lectura del testamento se ejecutase el traspaso-reparto hereditario definitivo:

«Logo, polo general o pai non reclamaba a cunca ó fillo, se a relación era boa, e non tiña necesidade... pois dicialle 'Non, podes quedar con iso para túa casa, que ti necesitas o millo máis ca min'; e non lle reclamaba. Máis adiante, xa cando o pai non era quen de valerse de seu, porque lle fallaban as forzas, ou porque partira xa o capital, pois os fillos normalmente empezaban a pasarlle a congra. Pero se o fillo non quería, porque saía del, porque tiñan enfados entre eles, entón si, entón o pai 'Oi, ti, a palabra hai que cumprila, e ti vasme pasar a renta, ou bótote fóra da leira'...».

«O mellor, o fillo ten unha casa que lle deixa o pai, e unhas veigas; e fai melloras nelas. Levanta un galpón, ou un muro, e fai unha obra ou o que sexa. Pero logo pode que teña problemas có pai. Ou ó mellor hai un irmán ou unha irmá, que é de esas moínas que anda a gañarse ós pais e a tarelar para enfrentalos cós outros. E, entón, pois ó mellor atopase ó final con que as fincas que tiña na parte, ou a casa, non son as que lle... quedanlle outras, e ademais perde as melloras; pero non pode facer ren porque as fincas non eran del: non era o propietario verdadeiro».

El equilibrio –que no pleno igualitarismo– que prescribe el reparto de tierras prehereditario y hereditario también implica lógica equitatividad de reparto entre los hijos de las cargas de la «**congreá**». Hay que hacer notar que el sistema, asociado al modelo distributivo de las partijas, garantizaba a la casa paterna recibir «**congreá**» de todos los hijos beneficiados; con toda probabilidad, esto intensificaba el rendimiento agrícola a pesar de la fragmentación parcelaria, reportando al propietario bastante más de lo que podría conseguir bajo un control y laboreo directos. Pero además permitía afianzar compromisos mutuos y anular el riesgo de que un único hijo llevador de tierras escamotease atenciones o alimentos por interés particular, dejando desvalidos a los padres.

La «**congreá**» y sus alternativas de atenciones directas o alojamiento de los progenitores en las casas de los descendientes, no sólo representan soluciones complejas, racionales y equilibradas al problema de hacer que unas mismas tierras contribuyesen en lo sucesivo a sustentar a dos casas autónomas, sobre la base del trabajo de la parte más capacitada en

fuerza de trabajo —la familia del hijo—, y respondiendo al mismo tiempo a la necesidad de subvenir la progresiva incapacidad laboral de unos padres ya ancianos. La «**congreá**» o «**cunca**» se convertía, al mismo tiempo —y de un modo quizá más trascendente en el plano vinculatorio y moral—, en un preciso calibrador que permitía al padre medir periódicamente el «**respeto**» y lealtad de los hijos emancipados, y asegurar esa proyección de su patronazgo familiar más allá de la esfera doméstica —aunque éste, en la senectud, resultase apenas testimonial—. El que hoy día no se acostumbra a reclamar la «**congreá**», o que a menudo ni siquiera se contemple en las particiones, es efecto de la generalización en el campo, desde los años setenta, del sistema de pensiones de jubilación, que ha «liberado» a los ancianos de la total dependencia respecto a los hijos en la provisión de alimentos, aunque no en los cuidados; y que incluso ha podido reforzar la posición de «**os vellos**» (Narotzky, 1991). Pero el hecho es que otros propietarios continúan «**poñendo congreá**» al «**facér as partes**». Las razones aducidas son:

«Moitas veces o diñeiro da pensión non te chega case que nin para vivir, e por iso collen o millo e as patacas que lles pasan os fillos».

«Ponse para que os fillos te atendan cando vaias vello».

«Non; moitos deciden poñela congreá porque nunca se sabe o que vai pasar, e se deu as terras ós fillos, pois se fai falta, eles teñen que pasarlles a congreá; darlles cartos ós pais, porque as fincas lévanas eles, pero deles non son; son dos pais; e por iso o pai ten os dereitos».

Esta última razón nos sugiere que cuando se mantiene la «**congreá**» el motivo no es solo preservar directamente intereses materiales, sino reforzar simbólico-ritualmente con ella el citado predominio estructural paterno.

La «**congreá**», acordada cuando el casamiento, o en ese momento en que los padres, restringiendo sustancialmente su ulterior dedicación agrícola, asumían ergológicamente su entrada en la condición de «**vellos**», representaba la fianza simbólico-material de la lealtad filial, y expiraba su

obligatoriedad con la muerte y la ejecución de la «**herdanza**»; al cierre del ciclo doméstico.

* Otro pilar de la vinculación paterno-filial, con la «**congreá**» y *tras ella, apuntalando eficazmente su obligatoriedad*, era «el mantenimiento a ultranza de la titularidad de la propiedad de las tierras» (Lisón, 1983). Este permitía el conservar el control del proceso y la hegemonía paterna en el vínculo. Es el resorte que dejaba en manos del mayor el control en última instancia del proceso de transición doméstica; un seguro contra la cruda eventualidad, enfáticamente reprobada por el **ethos** aldeano, de que el hijo se desentendiese de la suerte de sus padres. El mandato categórico derivado de la experiencia colectiva, prescribía «*que nunca se debía entregar a los hijos la plena propiedad de las tierras incluidas en las partes*», sino su usufructo y beneficio; una exhortación que hoy continúa atendiéndose con escrupuloso celo. Cierto es que, al menos en la actualidad, cuando el acceso a la propiedad de las tierras de labranza ha dejado de ser absolutamente imprescindible para la subsistencia y la posición, los padres pueden otorgar excepcionalmente, en cuanto que propietarios, expresa autorización para que alguno de sus hijos pueda realizar la venta de *alguna* parcela de su «*parte*» en caso de necesidad. Pero antaño, la norma de no traspasar la propiedad antes de la muerte era taxativa, pues la venta o el traspaso privaba a los ancianos de todo recurso de control de su futuro:

«Bens divididos, bens perdidos».

«O que da o que ten antes de morrer, a pidir ven».

«O que da o que ten, a morrer ven».

«O que da antes da morte, merez un cachivote».

«O que da antes de que morra, dá-selle cunha cachiporra».

El riesgo de abandono derivado de la entrega *pre-mortem* del «**capital**» era real, puesto que los ancianos pasaban sencillamente a depender del arbitrio de los hijos. Contra esta fáctica abdicación de la autoridad familiar no había solución una vez consumada. Los «**vellos**», tras ella, podían quedar expuestos a una de las más modélicas calamidades de entre las previstas por la cosmovisión tradicional; una tragedia que encuentra expresiva ejemplificación en las *Comedias Bárbaras* de Valle: el «**ter que andar a pidir**», o «**ter que ir de porta en porta**». Es decir, verse forzados a mendi-

gar la caridad vecinal para poder subsistir malamente en la vejez, abandonados de los suyos y expulsados de lo suyo: el paradigma del más irreversible fracaso vital y social (Valle-Inclán, 1997).

También las tradiciones orales propias de la comarca contribuyen a enfocar y recalcar con especial obstinación la necesidad de mantenerse alerta ante esa suma iniquidad; denuncian parabólicamente como ejemplo insondable de vileza humana ese «**abandono dos vellos**» a su suerte, con «**contos**» o narraciones. En éstas, el hijo abandona en el monte a su padre anciano; pero a continuación, arrepentido, vuelve sobre sus pasos a recogerle, pues el anciano, con ingenio y tristeza le hizo ver mediante un gesto clave cuajado de ironía y muda reprobación —el intento de partir con el hijo la manta que éste le deja como único abrigo, para que él disponga de ella cuando le llegue su turno— que como él se ve ahora, así se verá el joven en manos de su descendencia. Como señalé en otro lugar, el sistema hereditario, o de transición doméstica, y el acervo de representaciones acerca de la existencia e identidad humana, presentan profundas implicaciones y recíprocas influencias.

* El tercer pilar, articulado a «**congreas**» y reserva de propiedad y sobre el que *también* se sustentaba el sistema de transmisión-transición doméstica, consistía, en fin, en la necesidad de que los consuegros aportasen a la nueva casa una «**parte**» en tierras de un valor cercano al del propio cupo, para poder así reconstituir un núcleo que comenzase a hacer viable la naciente economía doméstica —de otro modo, incluso la «**congreas**» podría resultar una carga excesiva, o imposible cuando si el hijo se veía abocado a emigrar. El matrimonio endo-homogámico, era una condición básica, pero no suficiente por sí misma, para erigir y activar la estrategia sucesorio-convivencial. Volveremos más adelante sobre ello.

3. La «herdanza» o herencia alude al momento crucial consecutivo al fallecimiento del último cónyuge superviviente, en el que se lleva a cabo ritualizadamente el traspaso definitivo de la propiedad, generalmente ya «**partida**» entre los herederos. Con esta transmisión —cuya distribución concreta final podía no coincidir, como ya he señalado, con la practicada a la hora de «**facar as partes**» en vida—, no se completaba de una forma absoluta, de todos modos, la transición doméstica, habida cuenta de las «**mandas**» de carácter litúrgico-ceremonial expresamente vinculadas al tes-

tamento, y que continúan enlazando la lealtad de los hijos con la memoria paterna durante años después del deceso. Sin embargo, la ejecución de la herencia constituye un acto ritual que traza una frontera moral y vinculativa irreversible, y que anula de una vez para siempre la condición de supeditación estructural de los hogares filiales con respecto al paterno.

En cierto sentido, el otorgamiento de testamento hereditario constituía una de las principales obligaciones constitutivas de ese postrer conjunto de tareas de ajuste y ordenación de todos los asuntos personales, que por imperativo moral debía acometer toda persona abocada a la gran encrucijada existencial; a la muerte próxima. Un conjunto de tareas, encomiendas, saldo de deudas y cumplimiento de promesas que viene a denominarse localmente «*facer os últimos encargos*», o «*arranxar os asuntos*».

Para tales obligaciones o encargos a ultimar ante una enfermedad grave, se daba aviso a algún amigo o familiar, a un hermano o a la propia mujer, para que acudiese; se le hablaba de las deudas monetarias pendientes, propias y ajenas, contraídas de palabra, sin reflejo documental. Un encargo capital consistía en encomendar el cumplimiento de alguna «**promesa**» de carácter religioso-ceremonial insatisfecha (misas ofrecidas; velas al Santísimo, Santos o Santas). Si prometió ir de rodillas a una romería, un miembro de la familia o un amigo debería acudir de oferente «**vigairo**» (vicario), como «**mandato**» (encomienda a cumplir con sagrado escrúpulo). Confesiones y extremaunciones, e incluso una pequeña alocución a los hijos, cuajada de consejos, se incluían, en definitiva, en este propósito general de poner en orden todos los aspectos de la vida para afrontar la muerte (Duby, 1984); un propósito que nos sugiere como pocos la concepción trascendente de la existencia personal, y la percepción de la misma como dependiente del cultivo de vínculos morales dentro de una rica trama de relaciones sociales:

«Aquí cada quen morre ó día, sen deber nada e sen que ninguén lle deba... de palabra; iso é o máis importante de todo. Se non, sempre hai que pagalas débedas, propias ou de outros».

Pues bien, conectada con esa concepción trascendente de la existencia, e incluida dentro del modo ortodoxo de «*deixar arranxados os asuntos*», estaba la tarea de «*facer testamento*».

El testamento definitivo se otorgaba, por escrito o verbalmente, nombrando el testador un **testamenteiro** encargado de oírlo y ejecutarlo. Llamo la atención sobre el hecho de que las cesiones mutuas entre cónyuges aseguraban sistemáticamente la cobertura de las necesidades de la viuda o el viudo, así como la continuidad de su ascendiente sobre los hijos a la hora de decidir qué hacer con el **capital**:

«A xente sempre fai testamento para deixalos bens ó viudo, ou á viuda, entre eles; e tamén chámanse herdeiros ós fillos legítimos ou adoptivos. Pró testamento, nombrase un contador, un testamenteiro que queda encargado para repartilos bens, ou para pagalos gastos da enfermidade... Despois da enfermidade é hora de render contas dos gastos. Tamén se encarga dos gastos do enterro. É o que manda [el testamenteiro] con poderes plenos. Cando morre un dos pais, le o testamento ós herdeiros para que cumplan a vontade do pai».

El «**testamenteiro**» o albacea, también era responsable de contratar al «**perito**» encargado de medir y tasar fincas y bienes para realizar ese reparto dispuesto.

El testamento leído imponía con ritual irrevocabilidad la última palabra paterna en el diálogo, dilatado durante años y a menudo tornadizo, mantenido con cada hijo mediante palabras y hechos: era el acto de consumación de la autoridad, y se materializaba en entregas y negaciones de tierras, «**ferrados**», «**montes**», pinos, edificios, cosechas, ganados, muebles, derechos a turnos de riego o a turnos de molienda en los «**muñíos de herdeiros**». La falta de ajuste entre «**parte**» entregada *premortem* y «**partija**» hereditaria podía resultar notable; una mala relación crónica podía llegar a reducir el quíñón definitivo del hijo hasta lo que le correspondiese únicamente en el tercio de legítima. La falta de ajuste a menudo era motivo de ulteriores conflictos fraternales:

«Algũa vez, un fillo que non asistía ben ós pais podía atoparse despois con que unha das fincas que lle deran os pais na súa parte, deixabanlla na herencia a un irmán seu, e ó mellor xa tiña metidos gastos, diñeiro e obras na finca, pero quedaba sen ela... E,

entón había problemas entre os irmáns... que se isa finca é miña, que se tal, e ó mellor, se non chegaban a un acordo, o outro metíase en pleitos... pero polo general non tiña nada que facer, a finca quedaba para o outro».

Esta indefinición de la distribución hereditaria real hasta el último momento constituye el principal de los instrumentos de control paterno de actitudes y lealtades filiales, aunado a esa probable «**mellora**» consistente en la «**casa e lugar**» y/o la llamada «**finca de levante**»:

«O fillo que asiste ós pais de vellos, e que mira polas necesidades que teñen, algo máis sempre leva ¡Home!... leva a finca de levante, ou se non os pais deixanlle a casa e lugar. A finca de levante é unha finca que queda fora das partes e nunca se da ós fillos [cuando se parte en vida]; gárdase para o que asista ben ós pais. Soe ser unha boa finca, polo regular a que está no mesmo lugar ... é a chave dos raios... non a leva ninguén mentras os pais non morran (...).».

¿Cómo se concibe la «**mellora**»? Es meta y símbolo de un vínculo de apoyo filial ejemplarmente consumado, y lo que —precisamente por consistir en la entrega de la casa matriz, esa metonimia amurada de la historia conyugal de los padres— más se aproxima localmente a un nombramiento sucesorio dentro de la sociedad familiar. Pero, como señalé, este «**premio**» es entendido como una victoria personal por méritos adquiridos, y no por primogenituras. Quiero decir: la «**mellora**» no es incontestadamente asumida por ser percibida como efecto del mero azar biológico de la primogenitura, traducido en rango, sino que se contempla como un acto sujeto tanto a la acción del mejorado como al arbitrio paterno: algo, en suma, susceptible de ser cuestionado. Además, la «**mellora**» en la comarca no puede considerarse un «**legado**» o manda; una encomienda de la integridad y acrecentamiento de un solar, que vincule de por vida al sucesor comprometiéndole moralmente con la memoria de sus antepasados; la integridad se pierde evidentemente en cada partición; pero la «**mellora**», siendo parte, es la de mayor valor material y simbólico-moral:

«Hai mellora cando os pais deixan unha finca máis ó fillo que lles asistió hasta o último momento. Tamén poden deixarlle os mobles da casa ou a casa enteira, se cadra. E coma algo que lle deixan de recordo... unha prenda».

Como se deduce fácilmente, en este contexto de las postrimerías de la vida de los padres, la intensificación de la tensión relacional entre hermanos es estructuralmente forzosa, y a menudo desemboca en conflicto declarado. Cualquiera de los hijos encuentra sumamente atractivo, aún hoy, el hecho de hacerse con «**finca de levante**» y, sobre todo, con la «**casa e lugar**» paternos. La oposición entre los hermanos sigue llevando a disputarse el favor postrero de los padres mediante estratagemas que van de lo sutil a lo violentamente destructivo. Ello nos pone de manifiesto cómo en la selección, gobierno y decurso de las prácticas hereditarias incide no sólo el ángulo colectivo –vecinal o doméstico–, sino también, y con gran fuerza, la perspectiva *personal* o *categorial*; punto de vista también obligado en un abordaje interpretativo de aquellas:

(1) Una mujer asiste a su madre hasta el final, y resulta sustancialmente mejorada; las hermanas de aquella rechazan la resolución, y reprochan agriamente la actitud de la beneficiada, aduciendo que ésta, a la madre «*sacouna de casa de unha de elas*» [la arrebató de la casa de una hermana aprovechando un descuido, para llevarla a la propia], para posteriormente impedir que las otras hijas acudiesen a visitar a la madre. La versión de la hija mencionada es, comprensiblemente, opuesta: ella había asistido a su madre durante los últimos años «*porque as outras non se preocupaban dela para nada*». La casa queda de la parte de esta hija. Pero las otras argumentan, sellando con ello la quiebra definitiva de relaciones fraternas, que en la última hora, en el lecho de muerte la hija incitó a su madre a firmar un testamento diferente al que anteriormente preveía ésta; un documento por el que posteriormente resultó favorecida con la mejora.

(2) Una hija casada y su marido, residentes en Alemania desde hace más de dos décadas, visitan regularmente en verano a su padre, un anciano que siempre ha sido atendido por un hijo soltero y joven que ahora le visita varias veces por semana. Pero una de esas temporadas, dando a entender

los primeros que van a cerrar el negocio que mantienen fuera porque no funciona demasiado bien, y van a retornar para afincarse definitivamente en la zona, permanecen durante unos meses más alojados en la casa del padre. Es una época en la que el hijo soltero, por razones de trabajo, ha disminuido sus visitas. El matrimonio progresivamente va limitando el grado de autonomía del padre; primero haciéndole desistir de salir a cuidar los campos; después llegando a restringir las visitas; a determinar sus comidas, y por último controlando directamente los gastos de su pensión. Ante las quejas paternas, a tiempo acude el hijo soltero y, haciéndose cargo de la situación, expulsa resueltamente a la pareja de la casa, con prevenciones para que no retornen y con la aquiescencia del padre. La hija resultará desheredada en el testamento, rehecho por el padre a raíz de los acontecimientos; y la partición se establecerá fundamentalmente entre dicho hijo y otra hija, pasando de un concepto de reparto equilibrado a otro sumamente más restringido —la «**mellora**» será del hijo soltero con probabilidad.

Características de los testamentos resultan asimismo las mandas de carácter religioso, que obligan generalmente al conjunto de los herederos. Lo habitualmente demandado es el ofrecimiento de un cierto número de misas:

«O mesmo que vai morrer, sempre deixa unhas cláusulas para que os sucesores lle teñan dez, vinte... noventa misas pola súa alma e a dos seus antepasados. Anque non dixera nada, a mesma familia ten misas nos funerais e no cabo de ano, con dous, tres ou catro sacerdotes se é unha misa de funeral solemne. E teñen algunhas máis polo ano adiante».

El gran número de misas encomendadas, sobre todo en testamentos otorgados antes de mediados de siglo, obligaba a los sucesores a realizar continuos y elevados dispendios. El cumplimiento de estas disposiciones se consideraba esencial para el tránsito místico y la adecuación ultraterrena tanto del «**ánima**» del difunto como de los antepasados con quienes a su vez aquél no hubiere alcanzado a «**cumplir**» la totalidad de las respectivas encomiendas litúrgicas. Estas disposiciones piadosas son un aspecto coherente con el propósito ya expuesto de zanjar cualquier deuda antes de la muerte. A la par, la ofrenda diligente de misas connota la exigencia de reco-

nocimiento simbólico de la persistencia del vínculo de respeto filial incluso tras la muerte de los mayores. Obvio es que la costumbre denota la creencia en la trascendencia existencial, y en que padre, abuelos y antepasados en general mantienen cierto ascendiente moral sobre los hijos; de que siguen siendo merecedores de esa suerte de «congreas místico-ritual» que son **cabodeanos** y misas oficiadas en su memoria. ¿Qué garantizaba el cumplimiento de esos deberes para con los ascendientes difuntos? El control vecinal sobre el prestigio personal, concretado en las «**marmuraciós**», así como la interiorización de la misma, única y general concepción religioso-trascendente de la existencia humana, y el acatamiento «de sentido común» (Geertz, 1987) de las prescripciones morales inherentes a dicha concepción. De ese modo, no sólo devenía reprochable el incumplimiento de las mandas litúrgicas, sino también incoherente e incluso arriesgado. El no cumplir constituía en última instancia una irresponsabilidad para con la propia promoción mística del inobservante en la hora de su muerte, pues resultaba ser una abismal deuda nunca cerrada que se volvería contra uno. El incumplimiento de mandas piadosas testamentarias no deja de representar la misma actitud frente a la que prevenían las ya mencionadas tradiciones orales que tratan del «**abandono dos vellos**»: lo que se haga o se omita a los propios, será exactamente lo que uno reciba o le escamoteen en su momento los suyos, en un concepto moral, simétrico y circular de la existencia. Este argumento central también informa la lógica del diagnóstico de ciertos padecimientos psicosomáticos, realizado por ciertas «especialistas» tradicionales habituales en la comarca: las llamadas «**corpos abertos**», que identifican la causa de los males «**que non son cousa dos médicos**» con la posesión por «**espritos de parentes**» difuntos. La satisfacción —o la terapia— que ponen en boca de estos «**espritos**» consiste, significativamente, en que el familiar cumpla ciertos mandatos rituales.

En este lugar, cito dos ejemplos de disposiciones testamentarias de principios de siglo:

«(...) Se apliquen, por su alma, Cien Misas; por sus padres diez; diez por su hijo P., y cinco por su tío T.; que se tenga una [Misa] cantada a la Virgen del Carmen; otra Solemne a la misma Virgen y, por último, a su cabo de año una nueva función por las ánimas. Todo según testamento verbal y (...);»

«(...) Y dispuso Seis funerales con asistencia de Seis Señores Sacerdotes, que se apliquen por su alma las treinta Misas de San Gregorio, más cuatro por sus padres; cuatro por sus padrinos; cuatro por sus abuelos y cuatro por su difunto esposo (...) incluso el cabo de año, que será con asistencia de tres Sres. Sacerdotes».

El caso es que hasta mediados de siglo, los sucesores habían de cumplir estrictamente con las disposiciones testamentarias referentes a las misas:

«Antes había que terlles moitísimas misas ós defuntos. ¡Bufff! ... algunhas veces cen misas, polos pais, polo home, polos avós... E tiñas que cumprilas ¿eh?. Ademais era unha misa cada semana, nos cabos de ano. As misas de cada semana tiñan que ser os domingos, je de unha en unha!... Non acababas de darlles misas en anos... Pero todo iso acabouse xa; agora tenses moitas menos... ¡E os cartos que gastabas! Porque tiñas que pagarlle ó cura por cada misa, claro».

El número de misas en sufragio ha ido disminuyendo paulatinamente, limitándose hoy a los «**cabodeanos**» o aniversarios. En esta reducción observamos un menor énfasis cultural en el tránsito místico, enmarcado en una sustancial transformación de la cosmovisión, de la concepción de las relaciones humanas y sus jerarquizaciones, y del mismo modelo existencial. Inciden una progresiva secularización de la concepción de la existencia; un cambio general hacia la simplificación de las prácticas litúrgicas, y una reformulación de las relaciones paterno-filiales, en qué han de consistir, y de qué formas han de expresarse. Pero quiero apuntar expresamente, que esta simplificación funeraria y ritual es paralela y conexas al replanteamiento de los límites de la autoridad paterna, estando uno y otro aspecto condicionado por la quiebra del modo de vida agro-subsistencialista, y de una estructura social erigida sobre las estrategias de control del acceso a la tierra. Asimismo, el cambio denota una transformación en los proyectos de *transición* doméstica; un proceso que si antes culminaba en las postrimerías de la vida de los padres y en la ejecución de la herencia, en realidad se dilataba, solapándose, por un lado, en las obligaciones funerales testamentariamente fijadas, durante toda la vida de los hijos, y por otro lado a través

de la consagración de cada nuevo «**amo de casa**» a realizar permutas y compraventas de fincas entre hermanos y entre vecinos, que reformarían y tratarían de ampliar la conformación del «**capital**» una vez heredado. Y es que a pesar de la cíclica emancipación doméstica de los hijos casados, el modelo de identidad humana se ajustaba, en mayor medida que hoy, a un referente doméstico-familiar. Por lo menos en igual medida que a la escueta referencia individual.

– En un artículo ya lejano en el tiempo, Javier San Martín (San Martín, J., 1982) propuso un modelo de interpretación de los sistemas de herencia en Galicia. Un modelo enfocado desde una perspectiva que él denomina «colectiva», por el que el fenómeno de la herencia debe ser abordado desde la dinámica de relaciones y alianzas matrimoniales del conjunto de casas, de la comunidad aldeana. Aunque tal abordaje es ciertamente necesario, no considero acertado su rechazo de lo que denomina una consideración **individual** del fenómeno, identificando tal individualidad con la perspectiva de la *casa*, porque tal consideración niega arbitrariamente la naturaleza también colectiva de la categoría *casa*. Esa aproximación «**individual**» dejaría sin explicación los presuntos puntos clave del problema: (1) «la razón fundamental de la ausencia o presencia [en Lugo, interiores coruñés y pontevedrés] de la mejora, o la ausencia o presencia [Rías Bajas, Miño pontevedrés, Orense] de la partija», y (2) la diversidad de modos de plantear y realizar la «mejora». El autor achaca tal presunto reduccionismo del abordaje «individualista» de la herencia, al hecho de que tras él opera la clásica teoría descendentista del estructuralismo británico, cuando, afirma el autor «para explicar el fenómeno de la herencia es necesario partir del conjunto de las casas, porque lo que uno recibe sólo cobra su verdadera dimensión si puede o no puede ser completado con lo que reciba el cónyuge (es decir, el agregado de las «**partes**» conyugales ahí donde predomina la «**partija**»; y la dote sumada a la «**mellora**» donde predomina este último sistema)». Opta por un enfoque decididamente «aliancista», como explicita al aseverar «El sistema de herencia sólo se entiende dentro de la estrategia matrimonial. El argumento no es, por lo tanto: dado un sistema de herencia el matrimonio será de un tipo u otro [endogámico de aldea en el caso de la herencia por partijas; exogámico de aldea en la herencia por mejora], sino exactamente al revés: siendo posible un tipo de matrimonio u otro, el sistema de herencia es de un tipo u otro».

Esta tesis puede ser cuestionada con otra aseveración, que resume lo que más arriba afirmé en el sentido de que el sistema de herencia resulta un resorte virtualmente inseparable del modelo matrimonial, pero sin que ninguno de ellos pueda considerarse una simple función o epifenómeno del otro, o ser reductible al mismo; y que resultan momentos y procedimientos interconexos, encuadrados operativamente dentro del sistema organizativo convivencial global (compuesto por los modos específicos de descendencia y organización doméstica, y por el sistema de relaciones vecinales) y supeditados a la lógica del mismo.

Cierto es que el proceso hereditario debe ser abordado desde una perspectiva colectiva, pues en el Miño pontevedrés la fragmentación derivada de las sistemáticas particiones entre hermanos, generación tras generación, suponía una merma cíclica y general de recursos que se esperaba contrarrestar –no sólo, pero sí fundamentalmente– mediante el consuetudinario «**xunta-los capitales**» cedidos a sendos cónyuges. La estrategia hereditaria, el «rehacer» casas autónomas generación tras generación –siguiendo el *desideratum* residencial tradicional que se condensa en el dicho «casadiño, casa quere»– es un proceso que comporta el asumir cierto modelo nupcial «endogámico» o «perigámico» –o sea: o los casamientos no están estrictamente circunscritos al interior parroquial, sino que buena parte del total (en torno al 30% durante la primera mitad del s.XX en la parroquia miñota que tomo como referencia etnográfica) se extendían también a las feligresías aledañas, pues casas de unas y otras comparten fincas en vegas limítrofes, constituyéndose en vecinos o «estremeiros» fácticos, aún sin serlo en un sentido parroquial.

A pesar de ello, la perspectiva comunitaria no alcanza por sí sola a esclarecer suficientemente la lógica y particularidades de los procesos aliancistas y hereditarios, pues resulta complementada, limitada e incluso sistemáticamente trastocada por el punto de vista y la dinámica de los procesos relacionales y las iniciativas domésticas discrecionales y autónomas, así como por las maniobras individuales de las personas involucradas; por sus respectivos intereses y modos de intervención.

El sistema hereditario, aún orientándose por los modelos y estrategias de alianza vecinal, no se supeditaba a los mismos, ni viceversa; ni tampoco se orientaba exactamente al objetivo de integración y cohesión comunitaria general, basado en la endogamia y el control de tierras y recur-

sos que ésta fomentaba. Más bien, los modos hereditarios y matrimoniales resultaban procedimientos o «momentos» complementarios que, concatenados, encontraban ambos un sentido no menos racional desde la óptica *casal*; un sentido sujeto a las «estrategias domésticas» empleadas *en la dinámica de la competencia vecinal por el status; en el marco de la estratificación-discontinuidad social de la población aldeana*. Unas estrategias orientadas a renovar o rebasar, en los hogares filiales, la posición de riqueza y/o prestigio de la casa paterna. En este sentido, la óptica «*colectiva*» que vindica San Martín resulta equívoca, pues toma a la aldea o a la parroquia como un continuo societario homogéneo, como una comunidad, lo que sólo es válido desde un punto de vista *emic* y para ciertas coyunturas rituales, discursivas, laborales o conflictivas. Pero la población aldeana está estratificada; existen discontinuidades percibidas y reproducidas sobre la riqueza, el prestigio y el poder; y la dinámica de competencia ligada a esta estratificación está protagonizada ante todo por los grupos domésticos, con lo que estratificación y competencia interdoméstica son referentes nucleares de las estrategias matrimonial-hereditarias. Esta orientación marcadamente domocéntrica y no ya comunitarista, es puesta de manifiesto principalmente en la neta preferencia tradicional por las alianzas *homogámicas* alentadas por los padres. Estas tendencias homogámicas no fueron contempladas en el anterior modelo.

Desde una perspectiva «domocéntrica», se evidencia que la forja del «casamento» de un hijo o una hija, ni siquiera prestaba atención a que con ello se contribuyese a «reforzar» una perspectiva de unidad *general* de la comunidad vecinal como un todo homogéneo; si se intentaba una alianza convivencial, era con un vecindado en concreto, y descartando de antemano otros muchos, por más «veciños» que fuesen. La maniobra no estaba orientada por una moral «comunitarista», sino que más bien las alianzas entre casas, dentro o no de un mismo «lugar» o barrio de la parroquia, incorporan incluso un potencial de oposición estructural al ideal de unidad de acción, solidaridad abierta y homogeneidad pan-comunitaria. Es cierto que toda una trama de prácticas consuetudinarias remachaba unívocamente la conveniencia, e incluso la cuasi-prescripción de *que «rapaces» y «raparigas» cortejasen y enlazasen dentro de la parroquia*. Así constatamos desde las «*pelexas*» entre jóvenes autóctonos y forasteros, que precipitaban en la «*desfeita*» a los bailes festivos por causa de intrusos galan-

teos en las personas de «**raparigas**» «propias», hasta la imposición del «**pago da rolda**» –la patente –a pretendientes forasteros; desde los «**magostos**» y «**muiñadas**» aldeanos, a la competencia celebrativa endoparroquial entre las «**festas dos rapaces solteiros**» y las «**festas das raparigas**», que lúdicamente exponían en los «**turreiros**» vecinales del cambio de año el conjunto local de jóvenes aún núbiles. Sin embargo, en la práctica matrimonial concreta, si se consideraba conveniente «**casar entre veciños**», o incluso «**casar con veciños da porta**» tal conveniencia quedaba asociada, y a la par supeditada –ante todo desde la óptica paterna –, a la de trabar alianza ventajosa con un grupo de similar riqueza y/o prestigio que el propio; y en el caso de las «**casas fortes**», con una «**casa forte**» equivalente, más o menos acomodada, evitando a toda costa y en cualquier caso matrimonios hipogámicos. Con la hipogamia de status y/o riqueza, la aportación de la otra parte al capital fundacional del nuevo hogar resultaría comparativamente menor, o bien de ese modo decrecería en renombre o potencial de influencia local el hogar filial. El criterio de la hipergamia o de la homogamia de status prevalecía, sobre todo entre la llamada «xente rica» o «casas fortes», ante consideraciones tales como la proximidad residencial de los partidos potenciales. Es más, si esta endogamia de proximidad era explícitamente recomendable, entiendo que en muy buena medida y entre otras razones lo es en función de la homogamia; se debe a que el conocimiento recíproco permite descartar enlaces hipogámicos –como se desprende reiteradamente de comentarios expresos de los informantes locales–; pero en el caso de ese círculo de hogares más prósperos podía tornarse estrecho, cuando no nulo, el abanico de posibilidades parroquiales de homogamia de status. En consecuencia, los proyectos doméstico-familiares tendentes al mantenimiento o mejora de *status*, en el seno de una sociedad rural estratificada y –hasta la década de los sesenta– estructurada en torno a la propiedad y la renta de la tierra, relativizaban y alcanzaban a eclipsar o vaciar de valor estratégico-moral la norma de la endogamia parroquial. No obstante, de viejo fue digno de recelo el matrimonio con extraños a la parroquia y sus feligresías colindantes (como aconseja el refranero, «Torta por torta, á beira da porta»; «Quen afora foi casar, ou a leva, ou vai buscar»): la propinquidad, la vecindad, garantizaba el exhaustivo conocimiento mutuo de los potenciales contrapariantes; de sus actitudes e intereses; de sus redes de relaciones y de la magnitud y estado real de sus

respectivas haciendas. Además, cimentaba el apoyo diario entre «**consogros**» y entre éstos y los hijos. La convivencia inmediata y autónoma entre padres e hijos propiciaba situaciones de equilibrio relacional. Y el hijo que pasase a residir en las inmediaciones de la casa paterna, habiendo contraído un matrimonio aprobado por los padres, tenía por lo general probabilidad de recibir cierta «**mellora**». Sin embargo, era, y sigue siendo muy probable el que la mejora la obtenga no tanto el mejor casado, sino el hijo o hija, conviviente o vecino, más abnegado en la atención diaria a sus padres –lo que demuestra que existe cierto margen de autonomía de los procesos hereditarios respecto a los matrimoniales, y que son varios los niveles de racionalidad potencialmente implicados–. Incluso dentro de la general adopción de la norma «partitiva» de herencia, esta «**mellora**» siempre ha existido en el Miño pontevedrés; su misma existencia contradice el «igualitarismo» del modelo de partijas a favor de otro enfoque de equitatividad en el reparto. Esa **mellora** es concebida estrictamente como «**un premio**» adquirido con abnegación, sagacidad –si no «**zorrería**»– y esfuerzo; y no como un derecho adscrito por rango de edad o sexo; por tanto, su lógica o enfoque no coincide con el de la mejora lucense, asociada a fórmulas domésticas troncales. La inclusión de «**mellora**» resulta una realidad tan común que me lleva a considerar que este sistema hereditario es en la práctica «distributivo», pero no «igualitario» como se ha venido calificando reiteradamente.

Aquí puede plantearse la cuestión de por qué se ha venido desarrollando un sistema distributivo de la herencia entre los hermanos, cuando la concentración de tierras en manos de un único heredero, mediante un sistema integrativo, favorecería singularmente la posición de la casa. El modelo de herencia unipersonal, asociado a la estructura doméstico-familiar troncal, aunque hasta mediados de siglo haya tenido algún aislado exponente en la comarca –asociada a los estratos superiores; a los patrimonios de ciertos «**pazos**» y «**quintas**»–, es expresa y rotundamente repudiado por el **ethos** tradicional:

«Non, por Lugo e por esas terras si, deixanlle todo a un dos fillos; e por aquí, antigamente, tamén houbo en Salceda, en Arantei, os do Pazo... e aquí tamén, en Entienza, no Pazo da G ... que lle deixou todo xunto o pai ó fillo; a mellora toda. Pero iso é unha

barbaridade, é de xente ruin; non se pode deixar sen nada ós demais fillos, se non o merecen. E unha burrada que un pai faga esa cousa se os fillos lle tratan ben... todo o mundo diría que é un ruin e un canalla. Aquí, nada; sempre se deixa algo máis ou menos a tódolos fillos para que poidan facela súa vida o día de mañá».

Se repudia sin ambages la sistemática transmisión unipersonal. Pero como he dicho, el sistema de herencia tampoco es «igualitario», sino distributivo. Gracias a ello, (1) la inclusión de una «mellora» de «casa e lugar» permitía al hijo así «premiado» —pero no investido en «mellorado» a priori— engrosar su propio capital doméstico, partiendo a la competencia intervecinal en condiciones más favorables que sus hermanos, al conservar indiviso un núcleo valioso de la anterior hacienda doméstica. (2) Al mismo tiempo se alentaba simbólico-materialmente *la potencial radicación autónoma* de todos los nuevos hogares filiales como «veciños» de la feligresía, o como habitantes del entorno parroquial (Saavedra, 1988). Ciertamente es que a menudo cada «parte» de herencia no iba más allá de un par de escuetas «leiras», totalmente insuficientes para dar viabilidad al nuevo hogar. El heredero emigraba. Pero cuando no eran vendidas al hermano o a algún «estremeiro» porque el heredero se hubiese radicado definitivamente en Argentina, sí que constituían *al menos* el germen de propiedad de una futura casa vecinal, al que podrían añadirse una vivienda y otras fincas adquiridas por compra, empleando al retorno a la aldea los ahorros conseguidos en años de trabajo en el destino migratorio. La herencia distributiva tenía como uno de sus horizontes principales, por tanto, dar oportunidad, material y simbólica, de radicación de las generaciones en el ámbito aldeano; permitir la reproducción de la casa, de la institución doméstica, pero no en consonancia con el modelo troncal *continuista*, sino con el *cíclico* de hijuelas. Otro efecto conexo consistía en que los padres contaban en la vejez con la proximidad doméstica de varios hijos e hijas, y con sus aportaciones de alimentos y atenciones; esta red familiar conllevaba minimizar el riesgo de depender exclusivamente de la voluntad de un único proto-heredero, alentando por el contrario dinámicas de competencia por el favor paterno. El «patrimonio», la casa paterna, debía aquí desintegrarse, fenecer con el último de sus cónyuges fundacionales, para posibilitar la germinación de nuevos patrimonios domésticos filiales. Ciertamente es que este sistema hereditario no con-

siste en una especie de «partenogénesis» sociocultural, puesto que precisa complementarse con las prácticas homogámicas y peri-gámicas para reconstituir el «**capital**»; pero matrimonio homo-perigámico y herencia distributiva son aspectos interconexos, ninguno de los cuales es condición previa del otro. Además, son instrumentos parciales, que no agotan la totalidad de estrategias involucradas en un modelo *expansivo* de ciclo doméstico. También hay que contemplar dentro de la misma las maniobras post-hereditarias tendentes a acrecentar el «**capital**», y con él la posición de la casa (permutas de tierras con hermanos o vecinos; compras de «**veigas**» y de «**montes**»; en alguna ocasión, las «**casas fortes**», en el pasado, concedían préstamos de dinero sobre la fianza de alguna finca; «**tomadas**» sobre el comunal, etc.). (3) Por último, la «**congreá**» y la posibilidad de cierta «**mellora**» cumplían el cometido de estructurar sólidamente, inyectando una dosis de tensión y otra de interdependencia, el armazón de categorías y roles que organiza la vida ordinaria.

Por tanto, sistema hereditario y sistema matrimonial interactúan recíprocamente, y ambos operan **simultáneamente** en función de los modos de regulación de la convivencia doméstica y vecinal, y de las dinámicas de competencia/convergencia propias de tal convivencia. Y el modo de interpretación, necesariamente simultáneo, del sistema matrimonial y el sistema hereditario inscritos en cierto sistema convivencial global, precisa de un abordaje, como dije, «triangular», pues consiste en confrontar la perspectiva del grupo aldeano-parroquial con la del grupo doméstico –ambas, no lo olvidemos, **colectivas**. Las razones, normas, iniciativas y maniobras propias de cada uno de dichos referentes de integración, se condicionan y modifican recíprocamente en la práctica, desde una relación estructural de oposición y complementariedad. En el condicionamiento, selección y gobierno de las prácticas hereditarias y matrimoniales incide, además, la perspectiva *personal* o *categorial*. El papel de las personas o categorías de parientes en las estrategias de afianzamiento/contestación de las fórmulas de jerarquía y poder, tanto en el seno del grupo doméstico-familiar como en el vecinal, no debe ser pasado por alto. Aquí debo precisar, por último, que la «persona» definida como individuo no deja de ser otra categoría histórico-culturalmente relativa –no es una «constante transcultural»– tanto en su delimitación conceptual, como en sus atribuciones morales y en su mayor o menor relevancia como referente en las relaciones sociales. Ade-

más, el plano de la individualidad no es homogéneo, dentro de la dinámica convivencial y de competencia por los recursos económicos y el «capital simbólico» (Bourdieu, 1990) de una sociedad dada: hay individuos que encuadrados en determinadas categorías, reuniendo propiedad de recursos, capacidad real de influir, y legitimación de su autoridad, están mucho más perfilados y disponen de una notable significación sociológica como tales, que otros pertenecientes a otras categorías, o abocados a situaciones de subordinación, carencia de riquezas y carencia de símbolos de prestigio.

Referencias bibliográficas

- BOURDIEU, PIERRE. 1990. *The Logic of Practice*. Stanford.
- COMAS D'ARGEMIR, DOLORS. 1996. «Familia, herencia y derecho consuetudinario», en Id. (Coord.) *Familia, herencia y derecho consuetudinario*. V Simposio del VII Congreso de Antropología Social. Zaragoza, 1996. Vol. V., pp. 16-18.
- DOUGLAS, MARY. 1991. *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. 2º ed. En castellano. S.XXI, Madrid. Pp. 66-68.
- DUBY, GEORGES. 1984. *Guillermo el Mariscal*. Alianza, Madrid. Pp. 7-31.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A. 1987. «Jerarquía doméstica tradicional en el área de Monfero», en *I Coloquio de Antropología de Galicia*. Museo do Pobo Galego, 4-6 Febreiro de 1982. Sada-A Coruña. Eds. Do Castro. Pp. 30-36.
- GEERTZ, CLIFFORD. 1987. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Madrid. Pag.120.
- LISÓN, CARMELO. 1983. *Antropología cultural de Galicia*. Akal, Madrid. Pp. 303-331 (cap. X)

- NAROTZKY, SUSANA. 1991. «La renta del afecto: ideología y reproducción social en el cuidado de los viejos», en Prat, J.; Martínez, U.; Contreras, J. y Moreno, I. (eds.) *Antropología de los Pueblos de España*. Taurus, Madrid. PP. 464-474.
- SAAVEDRA, PEGERTO. 1988. «Casa y comunidad en la Galicia interior», en Bermejo, J.C. (coord.) *Parentesco, familia y matrimonio en la Historia de Galicia*. Tórculo, Santiago. Pp. 95-143.
- SAN MARTÍN, JAVIER. 1982. «La herencia en Galicia. Un nuevo modelo», en *I Coloquio de Antropoloxía de Galicia*. Op. Cit., pp. 47-56.
- VALLE INCLÁN, RAMÓN DEL. 1997. *Romance de Lobos. Comedias Bárbaras III*. Decimocuarta edición. Ed. de Ricardo Doménech. Espasa Calpe, Madrid.