

EREBEA

Revista de Humanidades y Ciencias Sociales

Núm. 12, 2 (2022), pp. 307-338

ISSN: 0214-0691

<https://doi.org/10.33776/erebea.v12i2.7795>

CONFLICTIVIDAD DEVOTA. LAS MUJERES EN LAS ROMERÍAS GALLEGAS (SIGLOS XVIII-XIX)

Anxo Rodríguez Lemos

Universidade de Santiago de Compostela

RESUMEN

El presente trabajo analizará la presencia de la mujer en los santuarios de Galicia desde el gobierno y administración de sus templos hasta el espacio festivo generado con posterioridad a las celebraciones religiosas, en los atrios, campos de fiesta, robledales o alamedas, entendidos como espacios de esparcimiento no exento de conflictividad.

PALABRAS CLAVE

Religiosidad local, santuarios, conflicto, mujeres, romería.

Fecha de recepción: 10/V/2022

Fecha de aceptación: 30/IX/2022

ABSTRACT

This paper will analyze the presence of women in the sanctuaries of Galicia from the government and administration of their temples to the festive space generated after the religious celebrations, in the atriums, festival fields, oak groves or poplar groves, understood as recreational spaces not free of conflict.

KEYWORDS

Local religiosity, sanctuaries, conflict, women, pilgrimage.

I. INTRODUCCIÓN

La cultura letrada encontró en la exaltación y propaganda desplegada en las ceremonias públicas su mayor expresión festiva, resultado de la *costumbre civilizada* (López López, 1995; 2000b, pp. 37-50; 2009, pp. 73-93). Por su parte, las clases populares de la Galicia de Antiguo Régimen sociabilizaron en espacios cerrados, como tabernas o molinos, pero también en campos abiertos en forma de ferias y mercados o de romerías (Dubert García y Fernández Cortizo, 1994: 250). La reforma *aculturante*, en este último aspecto, hubo de ir de la mano de la Iglesia (Ruiz Astiz, 2014: 481-528), perfectamente articulada a lo largo y ancho de un territorio con más de 25 000 km², una población rural diseminada en unos 30 000 núcleos —a fines del siglo XVIII apenas un siete por ciento de los gallegos vivía en núcleos de más de dos mil habitantes—, organizados alrededor de un templo parroquial de referencia (Rey Castelao, 1993). Cada una de las 3700 parroquias gallegas —3550 rurales y 134 en ciudades y villas— (Saavedra Fernández, 2021) poseía su fiesta propia en honor al patrón o patrona, completa en el calendario con un cuadro devocional amplio, aunque ceñido al conjunto de intereses y necesidades compartidas. Con base en iglesias parroquiales, ermitas, capillas u otros santuarios, el *territorio de gracia* de cada uno de sus intercesores celestiales (Sobrado Correa, 1998), ubicados a unas cuantas leguas de viaje respecto al origen del devoto, en jurisdicción o parroquia próxima, atendía al «valor» del santo, es decir, al grado de confianza depositada en sus virtudes según una dinámica milagrosa donde el santo «valía tanto o cuánto» (González Lopo, 2001).

Entre las leyendas de fundación, encargadas de explicar el surgimiento de los distintos espacios de devoción local, las mujeres aparecen en ocasiones como protagonistas de su «historia ejemplar» (Cebrián Franco, 1989). Los hechos singulares alrededor de los espacios de culto, entendibles como expresiones del interés social por reconocer lo extraordinario de la presencia divina en forma de hallazgo o aparición, tienen lugar sobre un territorio y una comunidad concreta (Velasco, 1989). Como forma de sacralización ritual de un lugar, cualquier hecho inexplicable servía de «señal más directa de que determinado santo deseaba que se le rindiera culto y estaba dispuesto a actuar como intercesor de una aldea o un pueblo» (Christian, 1991, p. 74). Los relatos de tradición oral, coincidentes en sus puntos esenciales¹, sirvieron de fundamento pseudohistórico a lo largo de la época moderna al dotar de una hagiografía local, en ocasiones inexistente, en base a visiones de la imagen venerada, cambios de emplazamiento insistentes de la talla «sin ser cosa humana» o hechos extraordinarios en torno al santuario, capilla o ermita (Blanco Prado, 2000). Detrás de esas *bendiciones* colectivas, recibidas a manos de la divinidad, estaba una persona cotidiana, del común o de extracción humilde, protagonista de visiones reveladoras o hallazgos prodigiosos como los

1 Entre las recopilaciones destacan las obras de Sánchez Pérez (1943).

recogidos por el jesuita Juan de Villafañe en su *Compendio histórico* de las imágenes devotas de la Virgen veneradas en los santuarios de España publicada en 1726 en Salamanca (Villafañe, 1726). El *locus* trasmataba entonces su carácter original, generalmente de uso agropastoril o marinero en la fachada litoral, en santo (Crémoux, 2005). Los «maravillosos aparecimientos y otros prodigiosos sucesos» vividos a los pies de Nuestra Señora del Cristal (Vilanova dos Infantes, Ourense) o de Nuestra Señora da Franqueira (A Caniza, Pontevedra) tuvieron como protagonistas a mujeres, labradoras o pastoras que no rara vez se encontraban acompañadas de un animal o de una manada empleada en el relato como vínculo privilegiado entre el *pueblo* y el *monte*, el espacio humanizado y el salvaje de fuerzas indeterminadas (Christian, 1990). En suma, de lo sacro (Crémoux, 2001). Aun siendo personaje fundamental en la *inventio* por descubridora o reconocedora de lo desconocido en lugar cotidiano, y como encargada de avisar a sus vecinos o representantes civiles y eclesiásticos², sus palabras son desoídas desde las élites, desechadas por ser pobres e iletradas a pesar de la acogida que, sin embargo, tenían entre sus iguales. El clero necesitaba pruebas —leyenda etiológica—³. El sonar de una campanilla, bajo tierra, asombró a dos mujeres de Aranga (A Coruña) que demandaron al párroco del lugar su ayuda para hallar, cavando en aquel sitio, una cruz férrea con adornos de cobre y una corona de plata de donde pendía la esquila que oían⁴. Tras el hallazgo de la Santa Cruz de Aranga, parte indisoluble del panteón devocional en tierra de Pruzos, brotó también un manantial de agua sobre el que se construyó una fuente reedificada en 1773. La atracción de devotos no cesó en su romería anual cada día tres de mayo (Rodríguez Iglesias, 2003).

2. GOBIERNO Y ADMINISTRACIÓN

Pese a lo dicho, la mujer parece aislada de la administración de los santuarios regidos por laicos, tanto desempeñando el papel de mayordomas como de ermitañas con obligaciones y deberes bien regulados por parte de la Iglesia⁵. Los encargados del cuidado de estas entidades eran fundamentalmente hombres, or-

2 Sobre la necesidad de historiar las imágenes de María, Cristo u otros santos venerados en centros de devoción, véase Velasco Mailló (1996).

3 De la Fuente llamó «ciclo de los pastores» al modelo aportado por los mariólogos decimonónicos para los hallazgos-apariciones caracterizados por la presencia de un pastor, luz y milagro. Véase De la Fuente (1877).

4 El cardenal Jerónimo del Hoyo decía existir ya a comienzos del siglo xvii una «campana, de las antiguas, echa de dos piezas de cobre con fragua de encerra que diçen la allaron con una (cruz) çerca de una fuente que no estava lexos desta yglesia», en Jerónimo del Hoyo, *Memorias del arzobispado de Santiago*, f. 302v.

5 A lo largo de la Corona de Castilla se suceden ajustes sobre su modo de vida o costumbres, no siempre ajustados a lo adecuado socialmente. Entre los primeros territorios figura Cuenca en 1531, 1602 o 1626 y Toledo en 1566, 1583 o 1601 según Christian (1991).

ganizados en lo tocante a la estructura gubernativa bajo los estatutos de una cofradía o por las disposiciones del Ordinario diocesano.

2.1. ERMITAÑAS Y MAYORDOMAS

Entre los ermitaños, entendidos como «el que vive en la ermita y cuida de su limpieza y aseo» o como término aplicado por antonomasia a todo aquel que vive en soledad sufriendo «grandes trabajos por ganar la gloria de Dios»⁶, la mujer era signo de desconfianza. Al respecto de los ermitaños retirados en matrimonio, las *Constituciones Sinodales* de Ourense de 1619 limitaban la compañía a los casos donde «edifiquen y con sus obras no dañen»⁷. La mujer era compañera de ermitaño como debía ser en el matrimonio buena ayuda para el esposo, según los moralistas modernos (De las Heras Santos, 2020). Las constituciones del sínodo celebrado en 1746 por don Cayetano Gil Taboada para el arzobispado de Santiago intimaban al eremita no «consienta que muger alguna entre en su habitación» al mismo tiempo que avisaba a los rectores no permitiesen a ninguna persona pedir limosna en sus lugares sin licencia por escrito, exceptuando a los enfermos mendicantes también privados «quando anduvieren apareados, hombre y muger, si no les huvieren mostrado que son casados»⁸. Sólo el matrimonio legitimaba la existencia de sexualidad. En consecuencia, se procedió en más de una ocasión a vigilar y poner en práctica dichas normas como en 1655 cuando el visitador general de Santiago ordena el control sobre Lucía Gaga, ermitaña de Nuestra Señora de Brandelos (Prevedíños, Touro) para ver «si tiene licencia del señor prouisor para serlo y, no siendo apropiado, la quite y ponga la que más conbeniente fuere al seruicio de dicha ermita»⁹. El combate abierto a este respecto por las autoridades eclesiásticas tuvo su frente abierto en las visitas pastorales y su arma en las constituciones sinodales (Barreiro Mallón, 1990). La confesión, con su consiguiente control social de la conciencia, aparece en última instancia como encargada de valorar castigos sobre pecados y, *con temor de Dios*, prevenirlos¹⁰.

El retiro de la ermitaña conllevaba la entrega física y espiritual de cara el fomento de una devoción, papel que el cronista Ávila y la Cueva destacaba sobre la ermitaña de Nuestra Señora do Castro (Vigo, Pontevedra) por tratarse de una

6 Real Academia Española, *Diccionario de autoridades*, t. III (1732), voz *Ermitaño*.

7 *Sinodales de Ourense*, 1619, p. 98.

8 *Constituciones Synodales del Arzobispado de Santiago hechas por el Ilmo. Señor D. Cayetano Gil Taboada, arzobispo y señor de la Santa Iglesia, ciudad y arzobispado de Santiago en la Santa Synodo que Su Señoría Ilma. celebró en los días 1, 2 y 3 del mes de junio del año de 1746*, Santiago, Imprenta de Buenaventura Aguayo (1747), pp. 271-273

9 A. H. D. S., P018103, PREVEDIÑOS (Santiago), Administración parroquial, Fábrica y visitas (1646-1793), Santuario de Brandelos, f. 19v.

10 Sobre el control de las gestualidades femeninas desde el púlpito véase Ruiz Ortiz (2014). Para la importancia de las visitas, desde una perspectiva metodológica, véase Nubiola y Turchini (1993).

«devota y santa muger» de San Martiño de Coia llamada Jacinta Lorenzo Pereira Valverde. Soltera de «buena inclinación, devoción y zelo», se había retirado a los 149 metros sobre el nivel del mar de O Castro junto a la antigua ermitaña «de abanzada edad» Ana Martínez. Durante sus cincuenta años de gobierno erige, por escritura del 19 de agosto de 1761, el altar de Nuestra Señora de la Esclavitud con misa cantada y tres rezadas todos los viernes del año junto a la celebración de una Santa Misión, cada tres años, en la colegiata de Vigo. Al fallecer en 1767 dejó «en la tierra una gran fragancia de su virtud y santidad», perfume con que la *Historia civil y eclesiástica de la ciudad de Tuy y su obispado* (1852) recubre aquel ascetismo femenino renunciante de lo mundano (Ávila y la Cueva, 1852).

Por su parte, los mayordomos actuaron como figuras responsables de la administración económica de la iglesia, santuario, capilla o cofradía. Religiosos como capellanes o laicos «de confianza» de aquellos, las funciones administrativas quedaron reguladas por el concilio de Trento a pesar de que el mayordomo de santuario lo era, generalmente, «por devoción» y no tanto por elección, como el parroquial¹¹. En 1720, por ejemplo, los vecinos de Santa Cristina de Marcelle don Antonio Varela y doña Juana Romero de Leis se autonombraron «por devoción» mayordomos de San Adrián de Freixeiro corriendo con el gasto de la comida de los sacerdotes partícipes en la función o con el jornal del gaitero¹². Cuando había gastos importantes de por medio era difícil encontrar voluntarios y los que lo hacían, como en este caso, era por lucimiento social. En mancomún se tomaba también la mayordomía de la capilla de San Miguel de Corzós (A Lamosa, Covelo) donde, a la hora de celebrar al santo arcángel, distintos matrimonios de la parroquia, en orden cronológica, se encargaban de pagar la misa y la posterior romería según las posibilidades de su casa. La entrega de un *ramo*, ricamente decorado al efecto, además de un gallo o una rosca¹³, concluía el ritual de aceptación del cargo, repetido anualmente con el siguiente matrimonio entrante cada 29 de septiembre¹⁴.

El nombramiento en todos ellos no atendía ni a habilidades ni a suficiencia sino a la buena conciencia o solvencia económica (Calvo Cruz y Castro Pérez, 2005). Así, en 1792 María de Pazos, «muger que no sabe leer ni escribir» nombraba al síndico y procurador general de Muxía don Francisco López de Lema para que rindiese por ella las cuentas del santuario de Nuestra Señora da Barca

11 Como en América, el mayordomo era feligrés distinguido con patrimonio económico significativo y fiel a la institución eclesiástica que administraba a pesar de desconocer, en ocasiones, las funciones inherentes a su cargo. Véase un ejemplo de Colombia en González Valencia (2009).

12 A. H. D. S., P011542, FREIXEIRO (San Fiz), Cofradías e instituciones, San Adrián (1716-1767), núm.4, f.6r.

13 Pan o dulce redondo con agujero en medio.

14 Para la entrega de un ramo verde en señal de encargo de la función del próximo año le vale a la persona que lo llevo el título de ramista, véase Fuertes Palomera (2013).

de donde era mayordomo su marido, ausente del Reino. Aquel parecía ser el papel que le tocaba a las mujeres en mayordomías de las que quedaron relegadas exceptuando los casos por ausencia o muerte de su esposo. En Nuestra Señora das Virtudes (Vitre, Frades) la mujer es inexistente entre los mayordomos o «recaudadores de las rentas y limosnas de la Virgen» entre 1776 y 1870. Además, de los veintisiete encargados del santuario sólo cinco de ellos sabían firmar. Una mujer, María Figueiras, aparece rindiendo las cuentas de la cofradía porque su marido, Tomás Sánchez, fallece antes de finalizar su encargo¹⁵. En el santuario de Nuestra Señora da Ermida Vella (Tines, Vimianzo) de cincuenta y cinco mayordomos de su cofradía entre 1736 y 1829, contabilizamos solamente la presencia de seis mujeres (10,91 %) frente a los 49 hombres (89,9 %). En 1748 rindieron cuentas, como viudas, María González por Antonio Núñez, acompañada de su hijo Dionisio, encargado de escribir; Ángela da Vila con su hijo Francisco Suárez en 1750; doña Ángela de Pazos como viuda de Miguel García en 1752 o Francisca Pose por Pedro Roxo en 1812. Ninguna sabía leer ni escribir exceptuando a doña María Josefa Figueroa Rioboo, «dueña viuda» de don Manuel José de Añón Cisneros y mayordoma entre 1792 y 1797, también por muerte de su esposo. Como *viuda de vivo* Josefa Quintáns lo hizo en ausencia de Antonio Canai, en 1809, luego de dar para acceder al cargo «dos libras de cera, veinte reales y doce docenas y media de cohetes». Mujeres y hombres compartieron en Tines el analfabetismo que alcanzó al 61,82 % de los administradores del período citado, según las declaraciones de cuentas indirectas, que no firman «porque no saben». Alcanzaron algún rudimento básico, como firmar, veintitrés de ellos¹⁶. En el santuario de Nuestra Señora da Estrela (Monteagudo, Arteixo), de los ochenta mayordomos que tuvo la devoción entre 1708 y 1848, el 97,5 por ciento eran también hombres, de los que apenas firmaban el veinte por ciento. La cofradía acabó descargando entre cuatro y seis reales anuales «que lleva el notario por escribir y dar fee de estas quantas» (Castro Díaz y Rodríguez Palmeiro, 2012, p. 122). Ni hombres ni mujeres quisieron cargos¹⁷.

15 A. H. D. S., P014178, VITRE (San Xoán), Administración parroquial, Nuestra Señora de las Virtudes (1776-1875).

16 A. H. D. S., P002267, TINES (Santa Baía), Cofradías y otras instituciones religiosas, Nuestra Señora da Ermida Vella (1736-1829), núm. 3.

17 Entre otros análisis realizados sobre libros de fábrica, cofradías o protocolos notariales que nos permiten aproximarnos a los niveles de alfabetización véanse Barreiro Mallón (1977), Pérez García (1979), Castiñeira Castro (1996). Para los niveles de alfabetización: Rey Castelao (1998, pp. 271-311) y Sixto Barcia (2021).

Tabla 19. Mayordomos de la ermita de Nuestra Señora da Estrela, 1708-1848							
AÑOS	TOTAL MAYORDOMOS	HOMBRES	MUJERES	FIRMAN	%	NO FIRMAN	%
1708- 1848	80	78	2	16	20%	64	80%
1736- 1848	66	64	2	13	19,70%	53	80,30%

Fuente: Díaz y Rodríguez Palmeiro (2012)

2.2 AMA DE LLAVES Y CRIADA DOMÉSTICA. INTROMISIONES

Indisociables, a la par, encontramos en el gobierno de los santuarios la intromisión del servicio doméstico de la casa rectoral a cargo de la criada o ama de llaves. A la muerte del cura párroco no faltó tampoco el entrometimiento de familiares o parientes en procura de los pingües beneficios que, en ocasiones, producía el curato. La decencia del clero entre su comunidad dependía de muchos factores siendo la compañía de mujer o de mujeres uno de ellos. En Galicia, como en buena parte de la Europa católica, fueron toleradas por parte de los fieles

tan acostumbrados a estas prácticas que, cuando se les interroga acerca de la moral y el comportamiento de los clérigos que mantienen a estas mujeres inmodestas, responden que esos clérigos viven justamente... y no ven mal alguno, están tan acostumbrados a ver que sus sacerdotes viven con mujeres que asumen que es aceptable (Barnes, 1993, p. 142).

Las criadas de los capellanes de la Esclavitud de Cruces (Padrón, A Coruña) tomaban a su libre albedrío para usos profanos el territorio *en sagrado* del santuario. En palabras de un devoto denunciante del exceso ante el Ordinario compostelano en 1833, la proximidad del atrio a la casa del administrador convertía al lugar en espacio de «poco cuidado y aseo» dado que las criadas «hacen lo que se le antoja majando lino, rompiendo los asientos como se pueden ber haciendo una ayra para ello y secar todo género de frutos y otras cosas». La práctica fue reprimida desde Santiago en julio de 1833 al considerarla profanación¹⁸. En este sentido, el exclaustro franciscano don Nicolás Pan tachaba al capellán administrador, don Bartolomé Aguiar, de escándalos con una criada suya con la que

casi todos los jueves o domingos venía y viene al Faramello y otros puntos a donde concurre el repetido Fr. Bartolo y en donde por ser punto de taberna son vistos por los más del pueblo como que es una cosa tan pública que ya la nombran la muger de Fr. Bartolo. No hay sitio ni taberna en donde no tengan parado más

18 A. H. D. S., FONDO GENERAL, SANTUARIOS (1769-1886), Sig. 419

de diez veces desde el punto de Las Galanas hasta la Esclavitud, pero en donde lo hacen con más frecuencia es en donde nombran La Pícaraña, como que los tres días del carnabal último estuvieron y durmieron allí como si fuera una familia pues hasta niños tenían consigo.

A ella misma, acusada de *fulana*, le imputaron el haber atacado a una mozuela de la parroquia de Santa María de Cruces, amenazándola «con navaja abierta» de que «la rasgaría de arriba abajo si le hablaba con su Fr. Bartoliño»¹⁹.

El papel «en crecido» de la mujer era, otras veces, fruto de la desidia o «desinterés general» constatable entre una parte del bajo clero, la misma que demuestra el capellán de la ermita de Nuestra Señora da Lanzada (Noalla, Pontevedra) don Jacobo Francisco Aguiño, al desentenderse de su nombramiento como beneficiado en mayo de 1806. La investidura fue al fin acatada, aunque «interinamente y en quanto pueda y no se alle otro sujeto de confianza que le relebe y no le sea tan grabosa su concurrencia y estancia en el indicado santuario por distar de esta villa más de una legua». Mientras tanto, hasta efectuarse la entrega de alhajas correspondiente, la criada del difunto cura don Agustín Rial, Bernarda Estévez, hubo de custodiar las joyas y ornatos del santuario²⁰. Indirectamente hubieron de entremeterse en problemas como los que encontró la criada del difunto cura ecónomo de Caión, don Pedro de Añón quien, siendo administrador del santuario de la Virgen de los Milagros, llegó a adeudar contra la fábrica la cantidad de 1.120 reales tomados para sus *urgencias*. A su muerte en 1853 sus bienes acabaron en manos de su ama Carmen Piña, encargada de llevar «a casa de un cuñado suyo que tiene en la villa de Carballo una yegua, la capa y otros efectos que componían el grueso de la herencia». No hubo impedimento alguno por parte de los herederos inmediatos de Añón, don Antonio de Añón y Pimentel o don Francisco Graña²¹. La deuda, no cobrada aun en octubre de 1859, era rechazada por estos últimos por ser de «parentesco remoto». Ante la situación de impago, los bienes del cura son expuestos a subasta pública en diciembre de 1859 aunque sin *posturantes* dada la desconfianza generalizada a raíz de su muerte, para unos por «enfermedad de elefancia» y, para otros, por «mal de San Lázaro» y «que, por lo contagioso de tal enfermedad, siendo cierta, se recelaban en comprar cosa alguna». La única pujadora, en marzo de 1860, fue la criada, obligada a pagar más de 400 reales por unos bienes tasados en apenas 144 reales y ocho maravedís. Los objetos parecían interesar entonces desde el sentimiento.

19 A. H. D. S., FONDO GENERAL, SANTUARIOS (1769-1886), Sig. 418

20 A. H. D. S., P015401, NOALLA (Santo Estevo), Administración parroquial, A Lanzada (1791-1886), f. 15v.-16r.

21 A. H. D. S., P005359, CAIÓN (Nosa Señora do Perpetuo Socorro), Cofradías e institucións parroquiais, Nuestra Señora de los Milagros de Caión (1786-1860).

En el santuario de San Campio da Serra (Outes, A Coruña) era también la criada la encargada de custodiar, en ausencia del cura, las llaves del arca de la *casa de fábrica* donde, por ejemplo, se custodiaban las mortajas donadas en promesa al santo catacumbal. Su intrusión a la hora de administrar el *excedente piadoso* era siempre mal vista. No incomodaba su mediación por librar al cura de cualquier comentario de simonía, pero sí que se fuese del atrio sin hacer efectivo el pago de sus pujas. Aprovechando su posición, la criada Rosalía Rey había sido vista en 1819 con «varias ropas de mujeres» previamente tasadas para su venta pública con las que se hizo, al igual que otras «alhajas de plata, ropas de mujeres y ganados que le acomodaban». Ninguno de los circunstantes, pudieron «rematar cosa alguna por la suba exorbitante que hacía». Cuando le interesaba la pieza o el género, el ofertante, rara vez, lo volvía a ver. En realidad, su compañero y cura vicario era de igual catadura reservando ropa como «un refajo de paño de Segovia color aviñado», tasado en cinco duros por el maestro de sastrería Vicente Villaverde, con el que se mandó hacer «unos calzones y a su criado Antonio Montero unos pantalones»²².

Pocos laicos criticaron abiertamente el comportamiento de sus curas. Ante la pasividad del arcipreste de Iria Flavia, «que calla porque le conviene», la denuncia de «un vecino de Cordeiro» (Valga, Pontevedra) llega a la secretaría del arzobispo compostelano contra el cura vicario don Juan do Sil por «hombre vicioso, pues no solo anda con mugeres a caballo, sino que les da bicos en medio de la feria de Arzúa a vista de todos; va a los molinos con un gadaño como si fuera un mozo de tuna, da puñaladas y otras cosas que no se pueden decir por la vergüenza que dan». Molestaba «el mal uso de su persona» así como la nota y escándalo que no pocas veces daba lugar a causas criminales, por su jurisdicción especial, ante los tribunales del provisorato (Fernández Armesto, 2020). Los provisores abrieron expedientes judiciales por malas palabras y tratamientos, vida aseglarada, incontinencia sexual, falta de residencia, abusos económicos o carácter violento (Dubert García, 1996). Quizás si no fuese por su promiscuidad y altanería, o incluso la indiferencia mostrada ante sus criadas embarazadas a las que pretendieron casar o espontanear para camuflarse a sí mismos²³, la permisividad hacia la libidinosa vida de una parte del clero secular y la delación como principal desencadenante de cualquier transgresión sería otra²⁴. Con todo, acusar al cura o inmiscuirlo en cualquier tipo de enfrentamiento público, por lo general, no reflejaba el rechazo de la parroquia o de un conjunto de vecinos hacia su persona, mucho menos el desprecio a su estamento sino, más bien, a su superioridad poco ejemplar o edificante en la administración y celebración de sacramentos o incluso en lo tocante

22 A. H. D. S., Fondo General, C. 1116. Mazo 5º, f. 26r.

23 A. H. D. S., Fondo General, Serie: Informaciones (1598-1717), 1232/2.

24 Lo apuntó también para la diócesis de León María José Pérez Álvarez (2016).

a su limpieza, aliño y aseo, aspectos externos ya destacados en la diferenciación entre clérigo y laico con anterioridad a Trento (Dubert García y Fernández Cortizo, 1994). Febvre consideraba la falta de instrucción religiosa, compartida entre hombres y mujeres, como origen de la familiaridad en el trato o incluso la falta de respecto a los curas (Febvre, 1942). A pesar de que las relaciones entre ambos son de difícil valoración, los campesinos gallegos parece que tampoco pretendían un cura demasiado riguroso en temas de moralidad (Saavedra Fernández, 1992). El romance nunca pasaba inadvertido, era ordinario (Mantecón Movellán, 2013). Precisamente el Padre Isla en su novela *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas, alias Zotes* (1820) criticaba como incluso «los más disolutos libertinos» respetaban «profundamente a los religiosos ejemplares sin detenerse en que su religiosa vida sirva o no sirva de freno a la licenciosa que ellos siguen». Su fraile *Gerundio* era capaz de predicar en una romería por la mañana y bailar por la tarde «públicamente, en el campo, entre un corro de mozcarras» y, aprovechando una vuelta en el aire, hacer una mamola a cualquier «sugeto de grande autoridad» de paso (Isla, 1820, p. 173).

3. LAS MUJERES ANTE LOS SANTUARIOS

3.1 PROMETIDAS

Pero la romería, en realidad, comenzaba con un caminar o *peregrinatio* que, en muchos casos, desde el siglo XVI, se venía alejando de las prácticas devotas de mayor carga penitencial y ascética (Crémoux, 2015). Aun tratándose de recorridos pedestres emprendidos de forma individual o colectiva hacia el lugar sacro o de teofanía probada y aceptada entre la comunidad (Satta, 2006), las peregrinaciones modernas se fueron acompañando gradualmente también de elementos lúdicos y festivos (Mariño Ferro, 1987). El largo camino- aunque por lo general de menos de cinco leguas o un día de viaje- era emprendido, en ocasiones, con interés por llegar a la celebración de la vigilia, el día anterior al de la *fiesta mayor*. Hombres y mujeres, mezclados durante los oficios o rezando conjuntamente, no tenían por qué compartir la intención de un voto. Si la promesa era *cerrada* por una mujer, no siempre tenía fácil su cumplimiento a no ser que esta fuese acompañada o tuviese autorización de su marido, privaciones que Crémoux apunta en el santuario extremeño de la Virgen de Guadalupe a la hora de verse retrasado el cumplimiento de varios votos femeninos (Crémoux, 2015). Las mujeres, acompañadas de un familiar a su lado, aparecen con mayor frecuencia en Galicia cumpliendo promesas que conllevaban mayor pena física o sumisión ante el Santo al que llegaban después de recorrer arrodilladas la extensión exterior del templo o subir las escaleras de acceso a su santuario (Mariño Ferro, 1987). La asistencia física de la *prometida* podía, no obstante, verse suplida por su representación en cera, portada por un familiar encargado de suplir su posible indisposición por enfermedad

o incluso muerte. La peregrinación se hacía entonces “por poder”, al interceder por la persona que no podía peregrinar. El ayuno, el silencio, el rezo o un canto podía acompañar a la promesa que en Galicia carece, en lo penitencial, de la carga de cadenas, cruces o *disciplinamiento* documentado en otros lugares de Castilla. Sin embargo, si aparece como acto de contrición o caridad el dar limosna a los lisiados que, tumbados, arrodillados o apoyados en su cayado esperaban en las proximidades del santuario, en ocasiones, incluso acompañados de sus retoños²⁵.

Las peregrinaciones eran reputadas, laudables y meritorias, en palabras del Padre Feijoo, siempre y cuando fuesen acto de religión. Cuando cruzaban ‘al vicio opuesto’ contravinendo preceptos, eran preludio de lamentar los abusos. Distinguía el benedictino entre las peregrinaciones a santuarios distantes «como las que todos los días están executando vandadas de gente de otras Naciones, especialmente de la francesa a la ciudad de Santiago con el motivo de adorar el cadáver del Santo Apóstol» de aquellas con meta próxima, «las que con voz vulgarizada llamamos romerías», con término en iglesia, ermita o santuario de especial devoción el día de su titular. Con capa de devotos peregrinos desconfiaba de extranjeros «que a veces se pueden contar por exambres y abultan en los caminos poco menos que las tropas de gallegos que van a Castilla a la siega», en realidad «verdaderos tunantes» que, perdidos en su caminar, daban noticia a los lugareños de otras naciones, de otros santuarios de referencia, pero sobre todo de otras formas de creer, algunas de ellas perniciosas (Feijoo, 1730). Fruto de estas manifestaciones religiosas de carácter público y popular, el comportamiento moral requería entonces medidas disciplinares contra todo abuso y comportamiento lesivo a la vida seglar ‘ordenada’ propuesta en la nueva sensibilidad religiosa de las élites ilustradas (Sarrailh, 1992). El «consumo devocional» regado con vino y su consiguiente embriaguez en tabernas próximas requirió del control sobre actos menos devotos entre aquellos que, rápidamente, curaron sus llagas de pies o rodillas socializando en lo profano. Los contemporáneos, según el *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* de Gonzalo Correas (1571-1631) temían que la devoción repercutiese «a mal» sobre la mujer honesta²⁶.

3.2 MUJERES Y EXCEDENTE PIADOSO

Hombres y mujeres ocuparon en los atrios, alamedas, *carballeiras* o campos de la fiesta, abiertos a los pies de los santuarios, lugares distintos. Finalizada la misa solemne con su correspondiente procesión o tirada de cohetes, el administrador

25 Gustav Henningsen fotografió aún la escena, en la romería de Fray Pedro Manzanos (Santa María de Ois, Coirós) o en Nuestra Señora da Lanzada entre los años 1965 y 1968. Véase Henningsen y Mariño Ferro (2019).

26 Correas anota los dichos de Ir ramera y volver ramera además del temor a la Moza muy disantera, o gran romera, o gran ramera en Correas (1571-1631). Al respecto, véase también Zafra (2015).

del santuario o un sacristán procedía a la celebración de *pozas* (pujas), subastas en almoneda pública de ofrendas en forma de ganado, textiles u otros artículos inútiles para la fábrica pero que, sin embargo, eran fundamentales a la hora de monetarizar su economía. Siendo la razón de la subasta fundamentalmente económica, sin desechar su función social o cultural, especialmente en un momento como el siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX en que los mercados semanales y ferias mensuales se multiplicaron por toda Galicia (Saavedra Fernández, 1994a), estos remates presentan un negocio aparentemente cotidiano, aunque no enfocado a la cotidianidad de todos los devotos (Rodríguez Lemos, 2021). Las compras, como la romería en sí misma, eran un acto extraordinario en el marco de una economía de subsistencia. Lo material de la dádiva se convirtió en numerario en santuarios como el de la Virgen de Guadalupe de Agrela (Codeseda, A Estrada) donde el mercadeo, en teoría, estaba limitado solamente a pujas llevadas «al pagar» (Eiras Roel, 1948). Sin embargo, gracias a que son muchos los *llevadores* que se van del atrio con un plazo máximo de un año para pagar sus adquisiciones, conocemos desde junio de 1749 lo que debían, quienes eran o de donde procedían²⁷. Aun siendo fundamentales los animales entre las partidas almonedadas entre 1750 y 1778, al ganado le siguen las partidas de lino. Ésta era una compra femenina por antonomasia en Codeseda, ya en forma de *estriga* como de *afusal*, un número variable de «feixes» cuyas partidas llegan a suponer el treinta y cinco por ciento de lo subastado en 1774 a pesar de su inexistencia en años como 1773 o 1775. Ocupación femenina era también el hilado de la lana, adquirida aquí en menores cantidades e incapaz de superar al lino. Como la entrada de frutos o de cereales, la mayoría de las donaciones eran dependientes de la producción agrícola, expuesta durante todo el Antiguo Régimen a la continua variabilidad entre buenas y malas cosechas (Eiras Roel, 1990). Lo vendido en este sentido, era completo con enseres, joyas o ropas de menor presencia, pero mayoritariamente, en todos ellos, femeninas. Aunque aparecen algunas mujeres detrás de dichos intercambios, el público «con voz» era generalmente masculino. Para el cierre de las subastas se recurría al peso social de la *palabra* del hombre frente a la débil solidez de la femenina, aquejada de parloteos, habladurías o simple murmuración que le impedían tomar parte en aquella acción (Méndez, 1988). Frente a las transacciones de los primeros años, sin necesidad de la figura de un fiador, por lo menos así lo evidencia su ausencia en el 98 % de los tratos de 1750 o 1751, el contraste llega con los tratos fiados de 1754 (91 %) y el 100 % de los pocos efectuados entre 1772 y 1774, momento en que el fiado se convierte en seguro respaldo de toda compra y usual como lo había sido desde 1754 (52 partidas fiadas de 57).

27 Hasta 1757, se debían al santuario más de 9000 reales de pagos nunca ventilados de forma directa en almoneda pública. A.H.D.S., P008199 CODESEDA (San Xurxo), Administración parroquial, Nuestra Señora de Guadalupe (1750-1840), n. 6, f.71v.

Tabla 75. Almonedas del santuario de la Virgen de Guadalupe de Codeseda, 1750-1778								
AÑO	SIN FIADOR	%	FIADAS	%	TOTAL	HOMBRES	%	MUJERES
1750	80	98,77	1	1,23	81	1	100	
1751	62	98,41	1	1,59	63	1	100	
1754	5	8,77	52	91,23	57	50	96,15	2
1759	16	38,10	26	61,90	42	25	96,15	1
1760	9	21,43	33	78,57	42	33	100	
1761	20	39,22	31	60,78	51	31	100	
1768	22	57,89	16	42,11	38	16	100	
1772			13	100	13	13	100	
1773			6	100	6	6	100	
1774			18	100	18	18	100	
1775	9	45,00	11	55,00	20	11	100	
1776	4	28,57	10	71,43	14	10	100	
1777	9	45,00	11	55,00	20	11	10	
1778	5	55,56	4	44,44	9	4	100	

Elaboración propia

Entre aquellos que respondían por otro a la hora de realizar el pago, como *cumplidores*, en la mayoría de las partidas el cien por cien son hombres, exceptuando los casos de 1754 en que una mujer viuda actúa como fiadora de hombre casado, mediador en la compra de lino realizada por su mujer, o el de la suegra de Gregorio García de Vilaboa, fiadora de una partida de cereal adquirida por su hija, pero enfrentada por su marido. También en 1759 Gabriel de Souto, del lugar de Currelos, adquiere en Codeseda un juvenco actuando «su madre viuda» como fiadora. Exceptuando este, ningún hombre es fiado por mujer.

<p>Tabla 76. Tratos fiados en las almonedas, según partidas, en el santuario de la Virgen de Guadalupe de Codeseda, 1750-1778</p>
--

AÑO/FIADOR	HOMBRE	%	MUJER	ENTRE HOMBRES	%	ENTRE HOMBRE Y MUJER	%	ENTRE MUJERES	%
1750	1	100		1	100				
1751	1	100				1	100		
1754	50	96,15	2	43	82,69	8	15,38	1	1,92
1759	25	96,15	1	21	80,77	5	19,23		
1760	33	100		31	93,94	2	6,06		
1761	31	100		26	83,87	4	12,90		
1768	16	100		16	100				
1772	13	100		12	92,31				
1773	6	100		6	100				
1774	18	100		15	83,33				
1775	11	100		9	81,82	2	18,18		
1776	10	100		8	80,00	2	20,00		
1777	11	100		7	63,64	4	36,36		
1778	4	100		4	100				

Elaboración propia

Por tanto, aun siendo tratos masculinos en su mayoría, el hombre aparece también como fiador de producto llevado por mujer en hasta cuatro ocasiones en 1761 (12,90%) o 1777 (36%); ocho en 1754(15,38%) o dos en 1760 (6,06%), nada comparable con la presencia masculina en veintiséis de los treinta y un tratos de 1761, los siete de los once de 1777, los cuarenta y tres de los cincuenta y dos de 1754 o en los treinta y uno de los treinta y tres de 1760. Una única compra en 1754 hace entrar en escena a dos mujeres, fiadora la una de la otra, en una compra de lino. Su invisibilidad no parece responder a ningún tipo de restricción oficial sino más bien a su participación usual en la selección del producto, pero con puja interpuesta por hombre.

Tabla 77. Proporción de hombres y mujeres, como *llevadores*, en las almonedas de Codeseda, 1750-1778

AÑO	DON	S/T	TOTAL HOM-BRES	DOÑA	S/T	TOTAL MUJERES	TOTAL COMPRADORES	% HOMBRES	% MUJERES
1750	4	25	29	1	3	4	33	87,88	12,12
1751	7	37	44		12	12	56	78,57	21,43
1754	8	34	42	1	8	9	51	82,35	17,65
1759	2	35	37		5	5	42	88,10	11,90
1760	2	38	40		2	2	42	95,24	4,76
1761	4	40	44		8	8	52	84,62	15,38
1768	5	33	38		1	1	39	97,44	2,56
1772	1	11	12		1	1	13	92,31	7,69
1773	1	5	6				6	100	-
1774		15	15		3	3	18	83,33	16,67
1775		17	17		3	3	20	85	15
1776		12	12		2	2	14	85,71	14,29
1777		16	16		4	4	20	80	20
1778	2	7	9				9	100	-

Elaboración propia

El tratamiento distintivo por oficio o estatus social entremezcló en el campo del atrio a personas de diferente rango social a pesar de que la mayoría, entre hombres y mujeres, careciese de tratamiento reservado apenas en 1750 al 14 % o en 1773 al 17 % de los compradores fundamentalmente presbíteros, curas y algún «pequeño propietario» partícipe. El no exigir pago en moneda al contado, sin duda, permitió la participación de una parte de la comunidad sin apenas disponibilidad de numerario.

3.3 MUJERES EN EL CAMPO DE LA FIESTA

La sexualidad ocupó en el marco de los movimientos de reforma una parte importante de la *confesionalización* católica pero también protestante (Wiesner-Hanks, 2000). Celibato, castidad, vida honesta y tranquila en su conducta, tanto pública como privada, velaban el honor y pesaban sobre las mujeres gallegas, cuidadas necesariamente en el seno de sus respectivas familias y controladas o dirigidas espiritualmente para su buena conciencia y acción²⁸. Entre 1726 y 1740 el benedictino Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764) publicaba en Madrid una

²⁸ Pecados y delitos ocuparon a Tomás y Valiente (1991).

colección de ensayos bajo el título de *Theatro crítico universal o discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes*. Dedicada al general de la congregación de San Benito, Fr. Joseph de Barnuevo, la obra descubría al Feijoo escéptico sobre hagiografías locales legitimadas por el vulgo, pero también al docto ilustrado en filología, medicina, astronomía o geografía entre otras materias abordadas. Su loada erudición, también criticada, sacó a la luz un *discurso* en defensa de las mujeres centrado en el *entendimiento* (Feijoo, 1778), base de su crítica contra la misoginia, difícilmente desprovista de la ortodoxia cristiana (Garriga Espino, 2012, pp. 1-23). La llegada de mujeres al baile, celebrado con motivo de romería, suponía medir la conservación de la paz entre los hombres y el cuidado de la moral en un campo de fiesta que era entendido desde una dimensión vecinal encargada de velar, como las madres a sus hijas desde el muro del atrio, por el ritmo comunitario de las relaciones, las representaciones, el orden y, por supuesto, el desorden público al que se podía llegar por el «exceso de sentimientos» (Torremocha Hernández, 2019). Incapaz de posicionarse abiertamente sobre la prohibición de las romerías, Feijoo proponía el nombramiento de un ministro de justicia, al estilo del alcalde de corte que en Madrid vigilaba las comedias «con especial comisión de velar a atajar todo género de desórdenes». El caos llegaba entonces por la concurrencia no de muchos hombres, sino de alguna mujer joven cuya presencia debía ser penada siempre «que no fuese acompañada o del padre o del hermano o del marido o, por lo menos, de algún pariente cuyo respeto la sirviese de preservativo con la precisión de no faltar jamás de su lado». El acompañante bastaba con que fuese distante en edad y, por supuesto, en proximidad de sangre, de manera que se evitase «del remedio, más grave enfermedad» (Feijoo, 1775, pp. 98-108). Sólo así el culto a los santos podría combinar la virtud de la devoción con una honesta diversión a pesar de que las relajaciones, bajo *capa de piedad*, resultasen siempre en coloquios desenvueltos, rencillas o borracheras que el Padre Feijoo consideraba «el principio, medio y fin de las romerías» porque, al fin y al cabo, a ello se iba. Por *desdichadas* trataba a aquellas cuya devoción ligera en el atrio acababa saliendo «a la cara pasados algunos meses» y es que, finalizada la celebración de las vísperas, al atardecer, era escena frecuente que después del baile organizado, hombres y mujeres apartasen los bancos y otros estorbos del interior de la ermita y quedasen en ella a pasar la noche bajo la atenta mirada de su santo. El romero por medio de la *incubatio* o acto de dormir en lugar sacro esperaba en el interior del santuario, en su pórtico o en sus inmediaciones la revelación divina por medio del sueño o «visión nocturna» (Job 4:13-16; Génesis 46:2). Los devotos reconocerían al santo ‘abogoso’ al reconstruir su aparición onírica materializándolo según la iconografía conocida y próxima (Bermejo Barrera, 2018). Intentando «excusar muchas irreverencias» en el santuario de Nuestra Señora da Barca, por mandato general del visitador compostelano Salcedo y Ascona, en mayo de 1722 se intima al cura y justicia de Muxía para «que a vista de esta hermita no se

baile, cante ni toquen panderos y que sus puertas se cierren al poner del sol sin permitir que persona alguna pernocte dentro de ella»²⁹. Lugo ordenó también se cerrasen «antes que sea de noche» so pena de mil maravedís³⁰ y Santiago, castigaba con un ducado al que lo contraviniese «en tañendo a la oración» de manera que no hubiese «ocasión de andar las mugeres después de aquella hora fuera de sus casas»³¹. Sobre las fiestas de la advocación u «orago»³², los tudenses limitaron las vigilijs, reunión de «hombres i mugeres con desorden e indecencia, ni aya cantares ni vailles deshonestos i profanos»³³. Como práctica común, perseguida y censurada por prelados y curas, no se evitó que desapareciese hasta entrado el siglo xx (Rodríguez Lemos, 2020). Desde 1823 el rector don Pedro Velay intenta evitar la *dormida* de los romeros en el interior de la capilla de la Virgen de los Milagros de Amil (Rodríguez Fraiz, 1962). La respuesta fue un malestar popular que conllevó a la llamada de tropas, agradecidas en 1824 con cuarenta reales de refresco, cuya presencia se hizo cotidiana para «aquietar los malines que en el año anterior se hauian lebantado contra el cura y alborotado toda la capilla, lo insultaron porque no le permitía usar de ella de noche y otros desacatos injuriosos al culto y obsequio que debemos a la Soberana Reina»³⁴. La corrección moral, bajo *capa de relixión y devoción*, se hizo *intimidación* efectiva desde las primeras décadas del siglo xix gracias a la llamada de tropa y soldados encargados de «evitar pendencias y quimeras que suelen incitarse en semejantes concursos»³⁵. Representaron el «nuevo orden» disciplinario en *pro* de la tranquilidad y sosiego en lo público que no la desaparición de la tensión social o de la violencia, un guiño a la *civilización* de Norbert Elías (Elías, 1983). Dichos oficiales de justicia no siempre hubieron de imponerse sobre los romeros, provocándose digresiones en palabras del labrador Ramón Diz, arrestado junto a Rafael Rodríguez, por «extracción de una carabina» a un voluntario realista encargado de «contener qualquiera desorden que pudiese originarse» en la romería de San Mamed de Casasoá en Xunqueira de Ambía (Ourense)³⁶.

29 A.H.D.S.C., P015085, MUXÍA (Santa María), Serie: Administración parroquial, A Barca (1695-1739), n.5, f. 50r.

30 Lugo, 1669. Título IX, const. III. Que no se hagan vigilijs dentro de las iglesias y hermitas, p.175.

31 Santiago, 1576 Andrade Sotomayor, p. 79v.

32 «Patrono, patrón, santo a que está dedicada una iglesia o ermita», V. *Padroiro*; según Carré Alvarellos (1979), en su *Diccionario galego-castelán e Vocabulario castelán-galego*.

33 Tui, 1627, Reimp. 1761, XX, «Que cierren las puertas de las iglesias las noches que huviere quien vele i el Abad visite porque no aya indecencia», p. 48.

34 A.H.D.S., P000549, Amil (San Mamede), Administración parroquial, Virgen de los Milagros (1818-1870), n.6; ff. 8v.-9r.

35 A.H.D.S., P000549, Amil (San Mamede), Serie: Administración parroquial, Virgen de los Milagros (1818-1870), num.6; ff. 42r., 48r. & 49r.

36 Archivo del Reino de Galicia (en adelante A.R.G.), Causas criminales, LEG. 103, n. 1

Las sinodales diocesanas recogieron las medidas principales dictadas por la autoridad eclesiástica al respecto del aspecto festivo de la vida y de su regulación, tendiente siempre a la reducción en *pro* de la economía del Reino o por evitar desmanes morales que enfrentaron a los estados de día y de noche con especial interés sobre los espacios de devoción de «gran concurrencia». En 1736, ante la llegada de carta de don Francisco Vela de la Cuesta, del Consejo de S. M., al consistorio de Santiago sobre «la reforma de los abusos experimentados en los concursos a las romerías y en las salidas de los naturales de este Reino a los de Castilla», los regidores consideran que «para reformar los abusos que pueden cometerse en las romerías será preciso extinguir la mayor parte de la debozion y piedad de que ellas abundan y que la ciudad no hallan medio de separar lo bueno de lo malo en este asunto»³⁷ (López López, 2000a, p. 84). La procura de *moderación*, no sólo en las prácticas lúdicas, fue plasmada en infinidad de críticas contra los «abusos excesivos» cometidos con pretexto de *fiadeiros*, *muiñadas*, *esfolladas* o *seráns* convertidos por hombres y mujeres en principales espacios de interacción vecinal. Dichas normas, contrarias a la «rusticidad inherente» son reiteradas a lo largo de la Edad Moderna al convertirse, mezclando trabajo y diversión, en espacios juveniles y femeninos distintos de la taberna o del mesón³⁸. La cierta permisividad de aquellas reuniones, aprobadas por la *costumbre local*, parecía distinta en el momento en que la diversión daba la mano a la devoción con motivo de romería a un santuario. Como *reforma de la costumbre* compartida entre varias parroquias del Baixo Miño o Val de Miñor, al sur de la diócesis de Tui, las visitas diocesanas de 1722 intentaron censurar la participación de «hijos, hijas y familia» en las romerías de San Cosme de Baíña (Baiona), Nuestra Señora del Mar (Oia) y Virgen da Cela de Baredo (Baiona) donde «se quedan a dormir dentro de ellas hiendo y biniendo de noche». Evitar las «muchas ofensas a Dios Nuestro Señor», desde los años centrales del siglo XVII, pero con mayor reiteración desde mediados del siglo XVIII, se convirtió en objetivo de las distintas visitas pastorales con que la Iglesia contrarreformista se encargó de vigilar, velar y castigar la vida piadosa de un rebaño que se desviaba especialmente en las fiestas como principal expresión de la fe comunitaria e individual (Mantecón Movellán, 1997). Con dos o cuatro reales, en caso de reiteración, se restringió el castigo en forma de multa sobre aquellos que «bayan y consientan que sus hijos y familia salgan de noche a dichos santuarios, ni duerman en ellos ni menos buelban a sus casas de noche»³⁹. La noche sólo podía ser tiempo para juegos licenciosos y transgresiones del orden y

37 Archivo Histórico Universitario de Santiago (A.H.U.S.), Fondo Municipal de Santiago, Libro de Consistorios (1736), 1er. semestre, ff.401r.-401v.

38 La idea es tomada a partir del caso cántabro estudiado por Mantecón Movellán (1997, p. 93).

39 Archivo Histórico Diocesano de Tui (en adelante A.H.D.T.), A Guarda (Santa María), Fábrica II (1788-1886), f.52v.

conducta deseada (Chartier, 1987). En 1779 otra visita a la parroquia de Salcidos (A Guarda) insistía en la erradicación necesaria de cualquier junta nocturna «especialmente entre gente moza» a quienes insta «se ynclinen a hacer y cumplir sus botos y ofertas en la yglesia parroquial en la que como casa más propia de oración serán más fructuosas y agradables a Dios»⁴⁰.

Así, en el marco de una economía agraria tradicional, de necesaria mano de obra femenina en diversidad de actividades económicas, las mujeres jóvenes, empleadas diariamente en duras labores, desenvueltas y, en parte, independientes, se distrajeron en la romería al son de la gaita como principal instrumento encargado de aportar ruido en una velada «de escape» aunque supeditada a un orden que, en ocasiones, pendía del «frágil equilibrio de tensión resultado de cotidianas *turbaciones* entre casas, parentelas, bandos, concejos, valles y usurpadores» (Mantecón Movellán, 1996, p. 228). Intentando olvidar sus duros quehaceres, su falta de libertad de movimientos, quizás la marcha de su prometido o la limitación formativa de sus primeras letras (Saavedra Fernández, 1994b), la mujer gallega dejaba sus tristezas convirtiéndose en *cantarina* espontánea, «sin necesitar del arte poético», alzando la voz en el *torreiro* (plaza o lugar de reunión) acompañada de pandero o pandereta y, arrancando

la mayor parte de las coplas gallegas, donde hablan las mujeres con los hombres; y es porque ellas son las que componen las coplas, sin artificio alguno y ellas mismas inventan los tonos o aires a que las han de cantar sin tener idea del arte músico (Sarmiento, 1775, pp. 237-238).

La danza era recomendada por recreación y no como afición, siempre sin llegar a la extenuación (Fomperosa y Quintana, 1683) que, por debilidad del cuerpo, atrajese al demonio con sus placeres pecaminosos en un contexto de nocturnidad ya por sí peligroso. Controlar el cuerpo era, al fin, gobernar el alma y purificar la conciencia, necesitada del recato de María y alejada de la *enrizada* vida de Magdalena o Eva (Pérez Molina, 1994). El devenir de los *puntos* al bailar, el roce corporal o, simplemente, un cruce de miradas eran actitudes ilícitas que prevenir, tentaciones que frenar⁴¹. Esta forma de exteriorizar la otra cara de su religiosidad, según el Padre Feijoo, actuaba también como foco de «relaxaciones», de «coloquios desenvueltos de uno a otro sexo», de «deseos que después pasan a ejecuciones» al crecer «en un sexo el atrevimiento y en otro la confianza» y, en fin, de origen de rencillas y borracheras consideradas principio, medio y fin de un concurso donde «el que va con algo de devoción, recoge el espíritu muy de paso

40 A.H.D.T., Salcidos (San Lourenzo), Fábrica II, Culto y fábrica (1703-1864), f.182r.

41 Sobre esas miradas, gestos de cariño u otras manifestaciones sospechosas compartidas, véase Álvarez Urcelay (2012).

en el templo y le desahoga muy de intento en el atrio». Por ello, lo mejor sería reducir la jornada a «no más que la mitad del día hasta concluir la misa solemne» (Feijoo, 1773) evitándose entonces que al derrocar las «ramas viciosas» se acabase por «arrancar las raíces», una línea que siguen las iniciativas episcopales gallegas, continuistas de las emprendidas en otras partes de la Corona, condenatorias en sus mandatos de cualquier conducta inmoral penada en metálico o, incluso en casos de reincidencia, con excomunión. Cuidar de la indecencia o dirigir la vida pública y privada, evitando la «poca reverencia al lugar sagrado» con motivo de romería, era un objetivo claro al verse como fuente de daños tanto espirituales como temporales (González Lopo, 2013; 1991). La insistencia sobre el cuidado de las formas de sociabilidad colectiva, donde las mujeres aparecen «con más promptitud y gusto»⁴² desculpabilizaba a los hombres ante todo posible devaneo o proposición dado que, por naturaleza, siguiendo a Fray Luis de León (1963, p. 130), «es de los hombres el hablar y el salir a la luz» mientras lo esperable de la conducta de las mujeres era «encerrarse y encubrirse».

Hachas, faroles, hogueras y otras luminarias aportaron luz a los atrios y a sus noches festivas trasmutando su naturaleza o, por lo menos, aclarándola, en el marco de un programa con cierto trasfondo mágico e ilusionista propio del barroco y persistente aun en tiempos decimonónicos (Pedraza, 1982, p. 187). Rastrear todo posible desliz, no sólo en forma de embarazo que pudiese poner en tesitura a ella, con la correspondiente pérdida del honor, sino también al mozo joven, llegado al altar con boda «impuesta» es tarea inabordable. El seguimiento de la concepción prenupcial y de la ilegitimidad, en términos generales más frecuente en el siglo XVII que en el XVIII, conllevaría el contraste de cientos de libros sacramentales con el calendario festivo local que, difícilmente, nos ayudase a presumir lo que se vendría al cabo de nueve meses. Sólo así podríamos dar la razón al Padre Feijoo de que las romerías eran un cometa de larga cola del que resultaba «hoy lucimiento, mañana estrago» (Sarmiento, 1779, p. 139).

La documentación sobre conflictos en este campo, no obstante, registra pocos casos. Es posible que no todos los altercados llegasen ante la Real Audiencia, tribunal de la Corona de referencia tanto en apelación como en primera instancia dada la compartimentación de un territorio que el licenciado Herbella y Puga, al respecto de la constitución de los juzgados ordinarios consideraba «infeliz en lo general» dada la diversidad de justicias señoriales (González Fernández, 1996, p. 234). Es posible que parte de las causas, atendidas por la sala «de lo criminal», en funcionamiento desde 1761, fuesen clasificadas de *causas menores* o incluso desechadas entre otros delitos de mayor monta por la simple participación femenina al igual que acontecía en algunos «asuntos en que por caso de corte conoce la Real Audiencia». Entre ellos, por ejemplo, el *Derecho práctico y estilos* (1768) del

42 A.H.D.S., Fondo General, Sínodos, Leg. 1214/B.

licenciado don Bernardo Herbella de Puga rechazaba toda causa sobre mujer «estrupada con voluntad suya» (Herbella de Pugal, 1768, p. 1). La inferioridad legal la invisibilizaba en los tumultos, desconsiderados a no ser que hubiese «heridas hechas a cavallero» (Herbella de Pugal, 1768, p. 2) al mismo tiempo que igualaba a viudas, menores, pobres, huérfanos y celibatás con «beneficio de personas miserables» siempre y cuando las primeras «no vivan deshonestamente, aunque tuviesen algún parto o desliz» (Herbella de Puga, 1768, p. 3). Parece que no todas las veces que se pudieron ver inmersas en un conflicto, a raíz de romería, el caso llegase a los tribunales civiles y, no digamos, a los eclesiásticos, ocupados en desviaciones morales y éticas donde las mujeres vuelven a aparecer tímidamente encausadas por relaciones extramatrimoniales, bigamia derivada de la falta de *noticias* de su marido «ausente del Reino» o alguna que otra injerencia en la hechicería (Rey Castelao, 2014). Las fórmulas jurídicas que ampararon a las mujeres sin recursos permitieron que sus quejas (Rey Castelao y Rial García, 2009), mayoritariamente procedentes del ámbito urbano (Burke, 1995), llegasen a la Audiencia en forma de pleitos económicos o conflictos de origen familiar —partijas, dotes, tutelas, incumplimiento de palabra de matrimonio, pensiones, etc.— (Sixto Barcia, 2020). Como agredidas o agresoras, los asuntos criminales las enredaron por su moral sexual, rupturas de compromiso matrimonial, raptos o vocerías en plazas públicas de las ciudades y villas donde su desparpajo, soledad o «falta de pan» las llevaba a delinquir para sobrevivir o defenderse con mayor frecuencia, tanto de obra como de palabra (Rial García, 1994; 1999: 169-197). Sin una criminalidad femenina diferenciada, los tribunales atendieron la violencia que inculcó en un 55,5 % de las querellas a mozas gallegas enzarzadas en palos (16 %), insultos (28,7 %) o amancebamiento escandaloso (12,7 %) entre los suyos (Rey Castelao y Rial García, 2009). Como en las peleas entre mesas de tabernas o mesones, llegar a las manos en una romería no conllevaba el empleo excepcional de la «violencia bruta» (Follain, 2016) con pólvora o puñal incorporado, sino más bien la ligereza de palos, el enmarañamiento de pelos, el bofeteo o el forcejeo de brazos con alguna que otra palabra malsonante genuina de la violencia en las sociedades preindustriales⁴³ (Ruff, 2001). Las causas que hubieron de generar la violencia en las romerías, como en las ferias, fueron variadas. Como respuesta colectiva desordenada y fuente de escándalo, los tumultos y alborotos en la antigua provincia de Santiago entre 1700 y 1834 supusieron apenas el 0,68 % de las causas atendidas por la Real Audiencia (Iglesias Estepa, 2007). Aun siendo levantamientos más grupales que colectivos, los enmarcados en una romería, rara vez excedieron de simples disturbios, muchos de ellos de motor social o defensa del honor de un grupo donde las mujeres, lejos de ser el germen principal de la

43 Sobre el comportamiento lingüístico de la mujer, como agente de violencia verbal, véase Taberero (2019).

violencia festiva y, ni incluso, la principal hostigadora, se limitaron a animar el suceso con *altas voces* y todo tipo de improperios (Taberner, 2018). Razones económicas y aún de orden público aparecen como definitivas a la hora de erradicar los excesos confraternales⁴⁴, la peligrosidad del desorden o el exceso moral sobre ermitas alejadas donde «es raro no haia desazones de no buenas resultas»⁴⁵. Ciertamente, el aislamiento de algunas ermitas produjo sobre las autoridades eclesiásticas un temor en ocasiones fundado. El cuerpo de Ignacia Martínez, vecina de Santa María de Tourón, apareció el 21 de diciembre de 1842 «sepultado en la hermita desmoronada de San Marcos con seis puñaladas dadas con instrumento cortante y punzante» después de ser asesinada en el regato de San Miguel, de Santiago de Taboadelo. Su esposo, Antonio Mariño, cantero de profesión, fue condenado a diez años de presidio «con retención en uno de los de África» y Francisco Rial, Benito Malvar, Manuel Regueira, José Martínez, Antonio Malvar, Juan Martínez y Juan Malvar, castigados con cinco ducados por «el modo notoriamente falso dirigido a oscurecer el delito». A pesar de la solicitud del fiscal de aplicar ‘pena ordinaria de muerte en garrote vil’ al asesino, y cien ducados de multa o un año de presidio correccional a cada uno de los anteriores, la causa quedó concluida por Real Auto de 27 de marzo de 1845 sin condena clara⁴⁶.

CONCLUSIONES

Mercados, ferias o romerías fueron acontecimientos encargados de romper el duro ritmo cotidiano de las labores rurales en la Galicia moderna. Los conflictos que hubo en ellas no parecen atender a una única respuesta sino más bien a un sinfín de varapalos experimentados entre la comunidad por un cambio demográfico o agropecuario, el desajuste en las estructuras familiares, el desacuerdo ante el sistema hereditario, la injerencia eclesiástica ante las formas de sociabilidad aceptadas *desde tiempo inmemorial* o el deseo de controlar al resto e imponerse sobre ellos de alguna institución o familia concreta. No hemos detectado grandes diferencias en la conflictividad romera entre hombres y mujeres en el periodo considerado.

La fiesta aparece como apartado contrario al ahorro en lo económico, la alegría supera la barrera del control sobre unas formas de relación entre hombres y

44 Sobre la depuración de excesos iniciada en Castilla a raíz de la orden circular del Consejo de 28 de septiembre de 1769 sobre «hermandades, cofradías, congregaciones, gremios y qualesquiera otra especie de gentes colegiadas que celebren una o más fiestas en el año», véanse causas y consecuencias en Arias de Saavedra y López Muñoz (1996).

45 Archivo Histórico Nacional (A. H. N.) Consejos, LEG. 7090-1. Citado en Ávila por su intendente según Arias de Saavedra y López Muñoz (1996). Sobre el papel del Estado y la Iglesia en su actividad represora sobre las más de 19.024 cofradías de la corona de Castilla, más del 74% de las españolas (25 581 contando las 6557 de la corona de Aragón), según la encuesta del Expediente General de Cofradías, A.H.N., Legs. 7090 y ss., véase Arias de Saavedra (1999).

46 A.R.G., Real Audiencia, Causas militares, LEG.2186, n. 9.

mujeres un tanto peligrosas que persistieron, no por falta de ejercer presión desde las curias diocesanas sino por insuficiente severidad y, sobre todo, la tolerancia e incluso estímulo por parte del clero secular que, al fin y al cabo, era el que estaba al pie del atrio participando de la fiesta y no obstaculizándola. En la romería, como en la cotidianidad, la mujer de la Galicia moderna parece compartir características con sus paisanas del norte y noroeste peninsulares⁴⁷.

La actividad judicial de las postrimerías del Antiguo Régimen muestra a la mujer en posición, rara vez, incluso de testigo, siendo el testimonio generalmente copado por varones. La asistencia a las romerías pasaba por la previa aprobación y consentimiento paterno según se observa de las disposiciones normativas que, en el caso eclesiástico, obligaron incluso al acompañamiento familiar. La trasgresión ante esa amonestación repetitiva, especialmente a lo largo del setecientos, es evidente en los atrios y campos de fiesta donde las jurisdicciones no siempre se hacían efectivas sobre los *mal divertidos*, *relajados* o *pícaros* desapercibidos entre el baile colectivo siempre y cuando sus acciones, públicas y notorias, no escandalizasen al otro en igual contexto. Sólo un acto impropio o inmodesto sacaba a la luz su identidad anónima, nominada por falta de recato o conducta arriesgada, desde el punto de vista social, donde la reputación personal, en el caso femenino, pendía del honor. Las hostilidades, cambiantes en su contexto, enturbiadas por la juventud o los límites de la pobreza, son fruto de la cultura y no de los excesos de la devoción. La mujer aparece en el seno del desorden de las costumbres o en el foco de cualquier relajación moral a ojos de la Iglesia por mucho que la inacción popular sea lo general en un contexto festivo donde era transgresor, a ojos de la legalidad y moralidad pública, tanto el párroco apoyado en el atrio disfrutando de la velada, el mayordomo gastando excesivamente reales en cohetes, el músico innovando en sus toques, el sacristán revendiendo objetos donados al santo o la mujer entonando cantares, desde su profunda religiosidad, de poco recato y deferencia hacia la persona de su cura:

Nosa Señora da Barca,
ten o tellado de pedra,
ben o podía ter d'ouro
se o cura non llo comera.

Y el señor cura no baila
porque tiene su corona,
baile, señor cura, baile
que Dios todo lo perdona⁴⁸.

47 Entre otros ejemplos, véanse los estudios de Morán Corte (2018).

48 Museo do Pobo Galego, Arquivo do Patrimonio Oral da Identidade (APOI). Colección: Baldomero Iglesias Dobbarrio, Amalia Peteiro Platas e Alejandro Sandá (1983), Mesía, Castro (A

O cura do noso pueblo
 nin é cura nin señor
 ten un rebaño de fillos
 como cualquier labrador

REFERENCIAS

FUENTES

- Constituciones Synodales del Arzobispado de Santiago hechas por el Ilmo. Señor D. Cayetano Gil Taboada, arzobispo y señor de la Santa Iglesia, ciudad y arzobispado de Santiago en la Santa Synodo que Su Señoría Ilma. celebró en los días 1, 2 y 3 del mes de junio del año de 1746* (1747). Imprenta de Buenaventura Aguayo.
- Correas, Gonzalo (1571-1631), *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana*. Establecimiento Tipográfico de Jaime Ratés.
- Real Academia Española (1732). *Diccionario de Autoridades* (1732). Imprenta de Francisco del Huerto, III.
- Feijoo, Benito Jerónimo (1730). *Teatro crítico universal*. Impreso por Pedro Marín, t. IV.
- (1773). *Theatro crítico universal, ó discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes*. Imprenta Real de la Gazeta, 1773, t. I.
- Fomperosa y Quintana, Pedro de la (1683). *Eutrapelia: medio que deben tener los juegos, divertimentos y comedias...* Impreso por Benito Macê.
- Fuente, Vicente de la (1877). *Vida de la Virgen María con la historia de su culto en España*. Montaner y Simón.
- Herbella de Puga, Bernardo (1768). *Derecho práctico i estilos de la Real Audiencia de Galicia. Ilustrado con las citas de los autores más clásicos que lo comprueban*. Imprenta de Ignacio Aguayo.
- Isla, José Francisco de (1820). *Colección de varias piezas relativas a la obra de fray Gerundio de Campazas*. Imprenta del Gobierno Político Superior, t. III.
- León, Fray Luis de (1963 [1583]). *La perfecta casada*. Espasa Calpe.
- Sarmiento, Martín (1779). *Demostración crítico-apologética del Theatro Crítico Universal*. Imprenta Real de la Gazeta, t. I.
- (1775). *Memorias para la Historia de la poesía y poetas españoles*. Joachin Ibarra.
- Villafañe, Juan de (1740). *Compendio histórico en que se da noticia de las milagrosas y devotas imágenes de la Reyna de los Cielos y Tierra, María Santísima, que se*

Coruña). Consultado en <http://apoi.museodopobo.gal/id/eprint/123>.

veneran en los más célebres santuarios de España. Imprenta de Eugenio García de Honorato.

ESTUDIOS

Álvarez Urcelay, Milagros. (2012). Causando gran escándalo e murmuración: sexualidad transgresora y su castigo en Guipuzkoa durante los siglos xvi, xvii y xviii. Universidad del País Vasco.

Arias de Saavedra Alías, Inmaculada (1999). La religiosidad popular en la España del siglo XVIII: cofradías, ermitas y romerías. *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, 8-9, 5-43.

Barnes, Andrew (1993). The social transformation of the French Parish Clergy. En Barbara B. Diefendord y Carla Hesse (eds.). *Culture and Identity in Early Modern Europe (1500-1800). Essays in Honor of Natalie Zemon Davis* (pp. 139-158). University of Michigan Press.

Barreiro Mallón, Baudilio (1977). *La Jurisdicción de Xallas en el siglo XVIII. Población, sociedad y economía*. Departamento de Historia Moderna/Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela.

— (1990). El clero de la diócesis de Santiago a través de las visitas pastorales, visitas ad limina, registros de licencias ministeriales y concursos a curatos. *Compostellanum*, 35(3-4), 489-515.

Bermejo Barrera, José Carlos (2018). *Historia y melancolía*. Akal.

Blanco Prado, José Manuel (2000). Lendas sobre algúns santuarios da provincia de Lugo. *Croa. Boletín da Asociación de Amigos do Museo do Castro de Viladonga*, 10, 38-43.

Burke, Peter (1995). Urban violence and civilization. *Braudel Papers*, 11, 1-15.

Calvo Cruz, Mercedes, y Castro Pérez, Candelaria (2005). El mayordomo y la contabilidad parroquial. Control y rendición de cuentas: villa de Agüimes (1730-1830). *De Computis. Revista Española de Historia de la Contabilidad*, 3, 4-32. <https://doi.org/10.26784/issn.1886-1881.v2i3.213>

Castiñeira Castro, Víctor Manuel (1996). *Dinámica socio-demográfica del Finisterre gallego*. Tesis doctoral. Universidade de Santiago de Compostela.

Castro Díaz, Beatriz, y Rodríguez Palmeiro, Iago (2012). *A Ermida da Nosa Señora da Estrela (séculos XVI-XX): unha historia en San Tomé de Monteagudo*. Gráficas Mera.

Carré Alvarellos, Leandro (1979). *Diccionario galego-castelán e Vocabulario castelán-galego*. Moret.

Cebrián Franco, Juan José (1989). *Guía para visitar los santuarios marianos de Galicia. María en los pueblos de España*. Encuentro Ediciones, vol. II.

- Chartier, Roger (1987). *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime. L'Univers historique*. Seuil.
- Christian, William A. (2001). *Apariciones en Castilla y Cataluña: siglos XIV al XVII*. Nerea.
- (1991). *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Nerea.
- Crémoux, Françoise (2001). *Pèlerinages et miracles: à Guadalupe au XVI^e siècle*. Casa de Velázquez.
- Los estilos de la relación de milagro: algunos ejemplos de escritura diferenciada de los milagros de la Virgen de Guadalupe de los siglos XV al XVII. En Marc Vitse (ed.), *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro* (pp. 421-434). Universidad de Navarra, Iberoamericana/Vervuert.
- (2015). Resistencias femeninas a través de la religiosidad popular: una mirada desde el siglo XVI. En Mercedes Yusta Rodrigo e Ignacio Peiró Martín (coord.), *Heterodoxas, guerrilleras y ciudadanas* (pp. 17-44). Diputación de Zaragoza.
- Dubert García, Isidro (1996). Alma de curas y curas de almas. Moral y comportamientos en eclesiásticos en la Galicia interior durante el Antiguo Régimen, *Sémata. Ciências Sociais e Humanidades*, 7-8, 379-411.
- y Fernández Cortizo, Camilo (1994). Entre el «regocijo» y la «bienaventuranza»: iglesia y sociabilidad campesina en la Galicia del Antiguo Régimen. *Sémata. Ciências Sociais e Humanidades*, 6, 237-261.
- Eiras Roel, Antonio (1948). Producción y precios agrícolas en la Galicia atlántica en los siglos XVII-XVIII. Un intento de aproximación a la coyuntura agraria. En AA. VV., *Actas del Congreso de Historia Rural (siglos XV al XIX)* (pp. 393-414). Casa de Velázquez/Universidad Complutense de Madrid.
- (1990). Evolución agraria y crecimiento demográfico en España, siglos XVI-XVII. *Sémata. Ciências Sociais e Humanidades*, 3, 131-185.
- Elias, Norbert (1983). *Potere e civiltà: il processo di civilizzazione*. Il Mulino.
- Febvre, Lucien (1942). *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle: la religion de Rabelais*. Reed. 1974. Albin Michel.
- Fernández Armesto, Mónica (2020). *Las jurisdicciones especiales en la Galicia de Antiguo Régimen. Funcionamiento, identificación, características y procedimientos en las jurisdicciones de matriz eclesiástica*. Tesis doctoral inédita dirigida por Pedro Ortego Gil y Ofelia Rey Castelao. Universidade de Santiago de Compostela.
- Follain, Antoine (2016). Violence brute et violence judiciaire à l'époque moderne. Un paysan massacré et deux pendants pour l'exemple dans les Vosges en 1615. *Association d'histoire des sociétés rurales*, 45, 115-170.

- Fuertes Palomera, Andrés. (2013). *Arciprestados de Tui-Vigo: Montes-Mondariz*. Delegación de Patrimonio, vol. III.
- Garriga Espino, Ana (2012). Defensa de las mujeres: el conformismo obligado de Feijoo en la España del siglo XVIII. en *Tonos Digital: Revista de Estudios filológicos*, 22, 1-23.
- González Fernández, Juan Miguel (1996). Amancebados y mal divertidos en la Galicia rural del siglo XVIII: la labor de la justicia ordinaria local en la represión de los comportamientos sexuales heterodoxos. *Pontevedra. Revista de Estudios Provinciais*, 12, 233-264.
- González Lopo, Domingo L. (1991). La evolución del asociacionismo religioso gallego en la segunda mitad del s. XVIII. En AA. VV., *Actas VII Encuentros de Historia y Arqueología* (vol. II, pp. 27-42). Ayuntamiento de San Fernando.
- (2001). *Las mentalidades religiosas de Antiguo Régimen en la Galicia occidental*. Tesis doctoral dirigida por Antonio Eiras Roel. Universidade de Santiago de Compostela.
- (2013). Las cofradías en la formación religiosa y el control festivo en las parroquias de Galicia y el norte de Portugal en época moderna. *Obradoiro de Historia Moderna*, 22, 63-92.
- González Valencia, Sergio Andrés (2009). Los mayordomos de fábrica y la economía de quince parroquias de la diócesis de Antioquía (1825-1842). *Historia y Sociedad*, 16, 143-164.
- Henningsen, Gustav (2019). (2019). *Galicia máxica: romarías e santuarios. Gustav Henningsen. Fotografías etnográficas (1965-1968)*. Texto introductorio de Xosé Ramón Mariño Ferro; coord. de David Conde Lourido, María Xosé Fernández Cerviño y Mercedes Rosa Caiero. Museo do Pobo Galego.
- Heras Santos, José Luis de (2020). Mujer, familia y matronio en Francisco de Victoria. En Margarita Torremocha Hernández (coord.). *Matrimonio, estrategia y conflicto (siglos XVI-XIX)* (pp. 15-32). Universidad de Salamanca.
- Iglesias Estepa, Raquel (2007). *Crimen, criminales y reos. La delincuencia y su represión en la antigua provincia de Santiago entre 1700 y 1834*. Nigratrea.
- López López, Robert Javier (1995). *Ceremonia y poder en Galicia a finales del Antiguo Régimen*. Universidade de Santiago de Compostela.
- López-Guadapupe Muñoz, Miguel Luis; y Arias de Saavedra Alías, Inmaculada (1996). La política ilustrada ante la religiosidad popular. Intendentes y cofradías en el reinado de Carlos III. En Pablo Fernández Albadalejo, Virgilio Pinto Crespo y José Martínez Millán (coord.), *Política, religión e inquisición en la España moderna. Homenaje a Joaquín Pérez Villanueva* (pp. 845-105). Universidad Autónoma de Madrid.

- (2000a). Devociones y cultos marianos en Galicia durante la Edad Moderna. En David González Cruz (ed.), *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica* (pp. 49-88). Universidad de Huelva.
- (2000b). Elementos simbólicos del poder temporal del episcopado gallego en el siglo XVIII: las entradas solemnes. En Margarita Torrión (ed.), *España festejante: el siglo XVIII* (pp. 37-50). Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga.
- (2009). Fiestas y ceremonias políticas en Galicia en el siglo XVIII. En Manuel-Reyes García Hurtado (ed.), *La vida cotidiana en la España del siglo XVIII* (pp. 73-93). Sílex.
- Mantecón Movellán, Tomás Antonio (1996). Desviación, disciplina social e intervenciones judiciales en el Antiguo Régimen. *Studia Histórica: Historia Moderna*, 14, 223-248.
- (1997). *Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria del Antiguo Régimen*. Fundación Marcelino Botín.
- (2013). Cencerradas, cultura moral campesina y disciplinamiento social en la España del Antiguo Régimen. *Mundo Agrario*, 14(27), 1-29.
- Mariño Ferro, Xosé Ramón (1987). *Las romerías, peregrinaciones y sus símbolos*. Edicións Xerais de Galicia.
- Méndez, Lourdes (1988). *Cousas de mulleres. Campesinas, poder y vida cotidiana (Lugo, 1940-1980)*. Anthropos.
- Morán Corte, Alberto (2018). Conflictos, delitos y violencias en la Asturias del Antiguo Régimen. En Ofelia Rey Castelao, Rubén Castro Redondo y Camilo Fernández Cortizo (eds.), *La vida inquieta. Conflictos sociales en la Edad Moderna* (pp. 253-267). Universidade de Santiago de Compostela.
- Nubiola, Cecilia, y Turchini, Angelo (ed.) (1993). *Visite pastorali ed elaborazione dei dati. Esperienze e metodi*. Società editrice il Mulino.
- Pedraza, Pilar (1982). *Barroco efímero en Valencia*. Ajuntament de Valencia.
- Pérez Álvarez, María José (2016). Curas y amancebadas: los pleitos ante el tribunal eclesiástico de la diócesis de León en el siglo XVIII. en *Historia et ius: rivista di storia giuridica dell'età medievale e moderna*, 9, paper 32, 1-17.
- Pérez García, José Manuel (1996). *Un modelo de sociedad rural en la Galicia costera. La Península de Salnés*. Universidade de Santiago de Compostela.
- Pérez Molina, Icarío (coord.) (1994). *Las mujeres en el Antiguo Régimen: imagen y realidad (siglos XVI-XVIII)*. Icaria Editorial.
- Rey Castelao, Ofelia (1993). La Iglesia en el contexto de la sociedad gallega de Antiguo Régimen. En AA. VV., *O feito relixioso na historia de Galicia* (pp. 71-96). Asociación Galega de Historiadores.

- (1998). Niveles de alfabetización en la Galicia de fines del Antiguo Régimen. *Bulletin Hispanique*, 100(2), 271-31.
- (2014). Las campesinas gallegas y el honor en la Edad Moderna. En María Luisa Candau Chacón (ed.), *Las mujeres y el honor en la Europa Moderna*. Universidad de Huelva, pp. 417-440.
- y Rial García, Serrana (2009). *Historia de las mujeres en Galicia. Siglos XVI al XIX*. Nigratrea.
- Rial García, Serrana (1994). Las mujeres ante el tribunal de la Real Audiencia de Galicia: una reflexión. En AA. VV.; *Mujeres y ciudadanía. La relación de las mujeres con los ámbitos públicos. Preactas del II Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación Histórica de las mujeres*. Xunta de Galicia.
- (1999). Las mujeres «solas» en la sociedad semiurbana gallega del siglo XVIII. *Obradoiro de Historia Moderna*, 8, 169-197.
- Rodríguez Fraiz, Antonio (1962). *El santuario de Nuestra Señora de los Milagros de Amil*. Tip. Faro de Vigo.
- Rodríguez Iglesias, Francisco. (2001). *Galicia para soñar. Galicia de Lenda*. Hércules de Edicións, vol. VIII.
- Rodríguez Lemos, Anxo (2020). Il conflitto all'interno dei santuari del Nord-ovest della Penisola Iberica. Il caso della Galizia. En Marco Pretelli, Rosa Tamborino e Ines Tolic (coord.), *La città globale. La condizione urbana come fenomeno pervasivo. The Global City. The urban condition as a pervasive phenomenon* (pp. 415-424). AISU.
- (2021). The Economy of Devotion in Northwest Iberian Sanctuaries. *International Journal of Innovation, creativity and change*, xv(10), 379-401.
- Ruff, Julius R. (2001). *Violence in Early Modern Europe (1500-1800). New Approaches to European History*. Cambridge University Press.
- Ruiz Astiz, Javier (2014). Corregir y disciplinar conductas: actitud de la Iglesia Católica contra la violencia popular (siglos XVI-XVIII). *Hispania Sacra*, LXVI(134), pp. 481-528.
- Ruiz Ortiz, María (2014). Normas y resistencias femeninas: una mirada cotidiana a través de las sumas de confesión (ss. XVI-XVIII). En María Luisa Candau Chacón, *Las mujeres y el honor en la Europa Moderna* (pp. 165-187). Universidad de Huelva.
- Saavedra Fernández, Pegerto (1992). *A vida cotiá en Galicia de 1550-1850*. Universidade de Santiago de Compostela.
- (1994a). La consolidación de las ferias como fiestas profanas en la Galicia de los siglos XVIII y XIX. *Sémata. Ciências Sociais e Humanidades*, 6, 279-296.
- (1994b). *La vida cotidiana en la Historia de Galicia*. Crítica.

- (2021). Entre la teología y la labranza: el clero galiciano en los siglos XVI-XIX. *Cuadernos de Historia Moderna*, 46(2), 441-486.
- Sánchez Pérez, José Augusto (1943). *El culto mariano en España. Tradiciones, leyendas y noticias relativas a algunas imágenes de la Santísima Virgen*. CSIC.
- Sarrailh, Jean (1992). *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. Fondo de Cultura Económica.
- Satta, Maria Margherita (2006). Pellegrinaggi, ex voto e ideologia della promessa. Tradizione e cambiamento. En Maria Giuseppina Meloni y Olivetta Schena (ed.), *Culti, santuari, pellegrinaggi in Sardegna e nella Penisola Iberica tra Medioevo ed Età Contemporanea* (pp. 559-588).
- Sixto Barcia, Ana. M. (2020). Las mujeres en los desórdenes urbanos gallegos a través de las fuentes documentales modernas. En Tomás A. Mantecón Movellán, Marina Torres Arce y Susana Truchuelo García, S. (eds.), *Dimensiones del conflicto: resistencia, violencia y policía en el mundo urbano* (pp. 193-215). Universidad de Cantabria.
- (2021). *Letras entre rucas, redes y arados: mujeres y cultura letrada en Galicia (siglos XVII-XIX)*. Andavira.
- Sobrado Correa, Hortensio (1998). Creencias, prácticas religiosas y devoción popular en la Galicia postridentina: la diócesis de Lugo (siglos XVI al XIX). *Compostellanum*, 43, 881-926.
- Tabernero, Cristina (2018). Veceras de mal decir e infamadas: el insulto femenino en la interacción comunicativa del siglo de Oro. *Hipógrafo: revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, v6, 2, pp. 729-756.
- (2019). Pragmática del insulto: de la prescripción al uso en la agresión verbal entre mujeres. *Hipógrifo*, 7(1), 397-420.
- Tomás y Valiente, Francisco (1991). Delincuentes y pecadores. En AA. VV., *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas* (pp. 11-31). Alianza Universidad.
- Velasco Maíllo, Honorio M. (1989). Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes: un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local. En C. Álvarez Santaló, M.^a J. Buxó i Rey y S. Rodríguez Becerra (coord.). *La religiosidad popular* (pp. 401-410). Anthropos, vol. I.
- Velasco Maíllo, Honorio M. (1996). La apropiación de los símbolos sagrados. Historias y leyendas de imágenes y santuarios (siglos XV-XVIII). *Revista de Antropología Social*, 5, 83-114.
- Wiesner-Hanks, Merry E. (2000). *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna. La regulación del deseo, la reforma de la práctica*. Siglo Veintiuno de España Editores.

Zafra, Enriqueta (2015). Ir romera y volver ramera: las pícaras romeras/rameras y el discurso del viaje en el Libro de entretenimiento de la pícara Justina. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 39(2), 483-503.