

Universidad Veracruzana

Centro de Estudios de la Cultura y la Comunicación



Universidad Veracruzana



CENTRO DE ESTUDIOS
DE LA CULTURA
Y LA COMUNICACIÓN

La buena mujer, pestañas de orégano. La cocina en la vida de las mujeres novohispanas del siglo XVI según la voz popular

Tesis para obtener el grado de
Maestría en Estudios de la Cultura y la Comunicación

Presenta

Martha Karina Espinosa Gutiérrez

Directores

Dr. Édgar A. García Valencia Dra. Norma Esther García Meza

Xalapa, Veracruz. Diciembre, 2013

La buena mujer, pestañas de orégano

**La cocina en la vida de las mujeres novohispanas
del siglo XVI según la voz popular**

Agradecimientos

A Raúl, a Emilio y a mis padres, Arturo y Carlota, por el amor imprescindible y el apoyo incondicional.

Al Dr. Édgar García Valencia, por su ayuda y guía para realizar esta investigación.

A la Dra. Norma Esther García Meza, por acompañarme en este trayecto y por el cariño con que colocó las “pestañas de orégano” a este trabajo.

A la Mtra. Gabriela Sánchez Medina, la Dra. Catrina Camastra y al Dr. Octavio Rivera Krakowska, por sus valiosas contribuciones a esta investigación a través de sus comentarios.

A los profesores y profesoras de la Maestría en Estudios de la Cultura y la Comunicación, por sus aportes en mi formación académica.

A todos quienes laboran en el Centro de Estudios de la Cultura y la Comunicación, UV.

Índice

1. Introducción	6
2. Discurso, representaciones sociales e imaginario:	
tres conceptos orientadores	12
2.1. El discurso y las representaciones como procesos sociocognitivos	12
2.2. Representaciones e imaginario	17
2.3. Aproximación al discurso	18
3. Antecedentes sociohistóricos	23
3.1. La religión católica y la mujer	23
3.2. Las mujeres novohispanas	33
3.3. La cocina como espacio doméstico	39
4. Antecedentes paremiológicos	44
4.1. La tradición paremiológica española	49
4.2. La obra de Erasmo en la Nueva España	52
4.3. El refranero mexicano como mestizaje paremiológico.....	53
4.4. El <i>Vocabulario de refranes y frases proverbiales</i> , de Gonzalo Correas	55
5. La mujer y la cocina en el discurso institucional:	
<i>La formación de la mujer cristiana y La perfecta casada</i>	60
5.1. La mujer y la cocina en <i>La formación de la mujer cristiana</i>	63
5.2. La mujer y la cocina en <i>La perfecta casada</i>	69
6. La mujer y la cocina en el discurso popular:	74
los refranes en el <i>Vocabulario de refranes y frases proverbiales</i>	74

6.1. La buena mujer en la cocina	85
6.1.1. La cocina como labor doméstica	85
6.1.2. Cocinar para el marido.....	90
6.1.3. Madres, hijas, tías, suegras, nueras, vecinas	91
6.1.4. La cocina y la olla	94
6.2. La cocina como espacio de poder	101
7. Conclusiones	110
8. Anexos	114
8.1. Refranes que mencionan a Las Indias.....	114
8.2. Refranes que mencionan a la brujería o hechicería.	117
8.3. Refranes que mencionan a personajes masculinos en el contexto de la cocina..	118
Bibliografía	119

1. Introducción

El siglo XVI constituye un periodo decisivo en nuestra historia. Con la conquista española de buena parte del continente americano comienza una etapa donde las concepciones de los habitantes originarios se fusionan con las recién llegadas a través de varios elementos, particularmente de la religión. La evangelización permite que los conquistadores instauren una nueva forma de concebir el mundo, inicia así la construcción de una nueva identidad de los habitantes del territorio conquistado. En el caso particular de las mujeres, ¿cuál fue la concepción de lo femenino que llegó a América? ¿Qué se pensaba sobre las mujeres en la España del siglo XVI? ¿Cuáles eran sus espacios de acción?

Diversos estudios de corte historiográfico se refieren a las mujeres de dicha época (Vigil, 1986; Garrido, 1997; Duby y Perrot, 2000; Morant, 2005). Pilar Gonzalbo (1987) detalla que, a la llegada de los españoles, en toda Mesoamérica habitaban varios millones de mujeres indígenas y, en menos de un siglo, el número se redujo a aproximadamente 600 mil. Muy inferiores en número, las españolas que llegan a

América juegan un papel preponderante en la organización de la sociedad colonial. La concepción de lo femenino en la España del siglo XVI se traslada junto con los nuevos habitantes y comienza a circular mediante ciertas prácticas, pero sobre todo a partir de fenómenos discursivos como la tradición oral, específicamente, del uso de refranes. Algunos autores refieren que este tiempo y espacio se caracterizan por la gran afición por el uso y registro de los refranes que circulaban cotidianamente (Pérez Martínez, 1993). Con temáticas diversas y por medio de frases cortas, los refranes condensan lo que la gente piensa, opina o condena. Recordemos que la cultura popular europea, previo y durante la Edad Media, era eminentemente oral. La mayoría de la población, que no tenía conocimiento de la escritura, continuaba arraigada a esta tradición, donde – de boca en boca– circulaban usos y costumbres cotidianos a manera de cuentos, rimas, cantos o refranes (Frenk, 2006).

El origen del término refrán ha sido objeto de investigación de distintos autores, por ejemplo Sebastián de Covarrubias lo define de la siguiente manera: "es lo mismo que adagio¹, proverbio; a refrendo, porque refiere de unos en otros" (Covarrubias, 1998). Y Joan Corominas afirma que el término *refranh* deriva de *refránher* "romper", vocablo originario de la lengua de Oc, al sur de Francia, que posteriormente fue utilizado en España a mediados del siglo XV (Sánchez y Vallés, 2008).

Por su parte, Martín Alonso (1978) le otorga una serie de características definatorias:

¹ Covarrubias define a adagio como "lo mismo que proverbio, conviene a saber una sentencia breve, acomodada, y trayda a propósito, recebida de todos, que se suela aplicar a diversas ocasiones. *Latine adagium. gii, et apud anticus adagio. nis. Díxose adagium quasi circum agium*, porque anda de boca en boca de todos. Es propiamente lo que en castellano llamamos refrán".

a) frase completa e independiente; b) con sentido directo o alegórico; c) se escribe, por lo general en forma sentenciosa y elíptica; d) expresa un pensamiento, una admonición, o un deseo, y recoge una experiencia sacada de la ciencia de un pueblo; e) se pueden relacionar en él al menos dos ideas; f) a diferencia de la frase proverbial, es una forma abstracta no referida a un caso particular, vale para todos, surge con fuerza hacia el porvenir, y su forma constructiva es más literaria. La frase es espontánea, circunstancial y oportuna. (p.235)

Una definición más reciente es la que nos brinda Herón Pérez Martínez en el *Refranero Mexicano* (2004). Este autor considera que el refrán es “una frase completa, conformada, por tanto, como sujeto y predicado, que además de un significado literal o directo tiene sentido simbólico o paremiológico que le permite ser aplicado no sólo a la situación que enuncia sino a otras situaciones de alguna manera a ella asimilables” (Pérez, 2004, p.12).

Pérez Martínez puntualiza también que los refranes son “textos parásitos” que sólo desempeñan su función cuando están insertos en un contexto discursivo abarcador. Son también “las verdades del hablar cotidiano, sus puntos de acuerdo culturales, en que un pueblo finca su argumentar cotidiano cuando habla, cuando defiende sus puntos de vista y, en general, cuando alega” (Pérez Martínez, s.f.).

A partir de esta definición, surgen una serie de interrogantes fundamentales: estas verdades del hablar cotidiano o la voz popular implícita en los refranes ¿está atravesada por otras voces, por otros discursos? ¿Esta voz, confirma el discurso expresado por las instituciones de la época, lo que llamo en el trabajo “discurso institucional”, o alude algunas veces a lo que dicho discurso condena? ¿Los refranes de aquella época, que quedaron registrados en un refranero, pueden proporcionarnos información sobre la mujer, tanto española como novohispana, del siglo XVI? ¿Podemos saber, a través de ellos, cuáles eran las prácticas de las mujeres en espacios tan significativos como, por

ejemplo, el de la cocina? En este trabajo intentaré responder a estas preguntas a través de distintas herramientas teórico-metodológicas que se especifican en el apartado 2.

La imagen femenina en el refranero español ha sido motivo de muchas investigaciones de corte paremiológico (apartado 4). El presente trabajo busca identificar en los refranes elementos que hablen sobre dicha imagen, pero con una particularidad: la búsqueda se centra en aquellos refranes que mencionan a la mujer en el contexto de la cocina. Durante el siglo XVI este espacio era considerado como eminentemente femenino. Las mujeres pasaban gran parte de su tiempo en la cocina, ahí interactuaban con otras mujeres, educaban a sus hijas y agasajaban a sus maridos con diversos platillos. Estas actividades, entre otras, están relacionadas directamente con lo que el discurso institucional de la época califica como una “buena mujer”: aquella que al ser buena madre y buena esposa respeta una serie de reglas que la hacen ser socialmente aceptada. De acuerdo con este planteamiento, la cocina, como espacio de acción, juega un papel sumamente importante y significativo en la vida de las mujeres. A este respecto, Luce Giard dice lo siguiente:

Con su alto grado de ritualización y su poderosa inversión afectiva, las actividades culinarias son para muchas mujeres de todas las edades un lugar de felicidad, placer e inversión. Estas cosas de la vida reclaman tanta inteligencia, imaginación y memoria como las actividades tradicionalmente consideradas como superiores, como la música o el tejido. En este sentido, tales cosas constituyen por derecho uno de los puntos más importantes de la cultura ordinaria. (Giard, 1999, p.154)

Explorar la relación que guardan las mujeres de esta época con la cocina, nos puede dar luz sobre sus actividades cotidianas –aceptadas o no– y, al mismo tiempo, saber si los refranes reproducen o no lo que expresa el discurso institucional de la época.

Para llevar a cabo esta tarea, es necesario contar con un registro de aquellos refranes que circulaban en espacios públicos y privados en la España del siglo XVI. Como se verá más adelante (apartado 4.4), el *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* de Gonzalo Correas, escrito en 1627, es una fuente de inigualable valor paremiológico, que compila un sinnúmero de refranes de la época –algunos con comentarios explicativos por parte del autor– y donde encontré algunos refranes que hacen mención de la mujer en relación con la cocina.

Durante la búsqueda de dichos refranes fui encontrando algunos otros que, sin ser parte del corpus, hacían referencia a puntos importantes del trabajo y, por ello, los incluí en tablas anexas (apartado 8). Pero el corpus principal, está conformado por 89 refranes que fueron seleccionados con base en dos criterios: primero, la mención de algún personaje femenino (mujer, tía, comadre, vecina, hornera, panadera o incluso la mención de un nombre propio) dentro del espacio de la cocina, sin importar que el sentido paremiológico² del refrán fuera otro; segundo, que el comentario hecho por Correas al refrán aludiera a situaciones de uso del mismo que tuvieran que ver con la mujer y la cocina, a pesar de que en el cuerpo del refrán no se mencionaran.

² A diferencia del sentido literal, Herón Pérez Martínez considera que el sentido paremiológico se refiere a la capacidad metafórica del refrán, es decir al “contenido que, proyectado por un refrán, expresa las intenciones y la calibración de la situación hecha por el hablante expresada tanto a través de la referencia textual a la realidad extralingüística como de los diferentes significados de la lengua en que está cifrado el texto que en nuestro caso es el español” (Pérez Martínez, 1999, 390).

Como se verá también, el *Vocabulario* de Correas ha sido publicado en varias ocasiones y algunas de estas publicaciones se han juzgado severamente en cuanto a su rigor editorial y académico. Por este motivo, utilicé la edición crítica del año 2000 para la selección del corpus, aunque, por cuestiones prácticas, también fueron consultadas las criticadas ediciones de 1906 y 1924. Sin embargo, debo señalar que ninguno de los refranes que conforman el corpus sufre modificaciones de una edición a otra, salvo algunos términos –a veces– que no alteran su sentido y, por lo tanto, siguen siendo material apto para obtener los datos que se requieren.

Por otra parte, para contrastar la voz popular en los refranes con el discurso institucional, es necesario contar con fuentes de la época que expresen dicho discurso. Como se verá en el apartado 5, las fuentes seleccionadas para este propósito fueron dos obras publicadas a inicios y finales del siglo XVI, respectivamente, que son de la autoría de dos de los personajes más emblemáticos de la época. Por un lado, Juan Vives, con *La formación de la mujer cristiana*; por otro, *La perfecta casada*, de fray Luis de León. A través de estos libros veremos que la “buena mujer” debía respetar ciertas reglas y tener características específicas para ser alguien socialmente aceptada y, con base en esto, analizaré las coincidencias y rupturas de este discurso con la voz popular representada en los refranes. En el apartado 6 y 7 detallaré, respectivamente, tanto el análisis como las conclusiones, esperando que signifiquen una aportación valiosa al estudio de la mujer novohispana desde el discurso paremiológico.

2. Discurso, representaciones sociales e imaginario: tres conceptos orientadores

2.1. El discurso y las representaciones como procesos sociocognitivos

La relación lengua-cultura se ha estudiado desde distintas perspectivas, ya sea desde la antropología en los estudios de Franz Boas, o desde la lingüística con Edward Sapir y Benjamin Lee-Whorf (Sherzer, 2000). Más allá de estas posturas relativistas, el estudio de la relación lengua-cultura adquiere una dimensión más amplia cuando se relaciona con contextos socioculturales específicos. Sherzer subraya la importancia de esta relación al concebir la lengua en su doble carácter:

La lengua es cultural y es social. Es cultural en tanto constituye una forma de organización simbólica del mundo. Es social por cuanto refleja y expresa pertenencias y relaciones de grupo. La lengua incluye la gramática, pero va más allá de ella. En tanto sistema de signos, la lengua posee la interesante propiedad de ser [...] inmotivada y arbitraria desde el punto de vista de sus propiedades como sistema formal y abstracto. Es motivada desde el punto de vista de la significatividad y adecuación que sienten los individuos con respecto a su lengua cuando se la emplea en contextos sociales y culturales concretos. Esto nos lleva al discurso. (Sherzer, 2000, p. 33).

Desde su aparición, el concepto discurso también ha formado parte de la compleja relación lengua-cultura y su contenido ha ido cambiando al pasar por diversas etapas en las que se ha estudiado desde distintas perspectivas (Schiffrin, 2011). Uno de los enfoques más productivos, desde mi punto de vista, es el interdisciplinario, que concibe al discurso más allá de la unidad oracional, relacionándolo, necesariamente, con un contexto extralingüístico. Teun A. van Dijk lo define como “una unidad observacional, es decir, la unidad que interpretamos al ver o escuchar una emisión” (van Dijk, 1980, p. 20). Es esta definición la que me permite considerar al refrán como la emisión que puede ser interpretada al momento de ser escuchada.

Van Dijk (2000) también considera que es posible entender al discurso desde varias perspectivas: como forma de uso del lenguaje o como una construcción, resultado de la inclusión de varios factores: quién lo utiliza, cómo, por qué y cuándo. Tomando en cuenta estos aspectos funcionales, dice van Dijk, podemos entonces concluir que el discurso es acción, un suceso de comunicación. Al denominarlo de esta manera, es posible identificar tres dimensiones específicas: a) el uso del lenguaje, b) la comunicación de creencias y, c) la interacción en situaciones de índole social. Al respecto, el autor plantea que:

el discurso, ya sea oral o escrito, se define, pues, como un evento comunicativo de un tipo especial, estrechamente relacionado con otras actividades comunicativas no verbales (tales como los gestos o el tratamiento de la imagen) y otras prácticas semióticas de significado, de significación y con los usos sociales de códigos simbólicos [...] Más que decir que el discurso ‘tiene’ significados, hay que afirmar que los usuarios de las lenguas le ‘asignan’ significados. Estas asignaciones, tradicionalmente llamadas

‘interpretaciones’, son de naturaleza a la vez cognitiva y social. (van Dijk, 1997, p. 68)

Este planteamiento describe un proceso simultáneo, donde la producción e interpretación del discurso va de la mano con procesos cognitivos y sociales, donde ninguno tiene un peso específico mayor, ni determina a otro, sino que son construcciones llevadas a cabo de manera coexistente e interrelacionada. Lo que sucede, dice van Dijk, es que:

las condiciones y las estructuras mismas del orden social presuponen cogniciones sociales compartidas que, a su vez, se expresan, se construyen y se cambian a través del discurso. Los grupos y las instituciones, así como las sociedades y las culturas consideradas como un todo, se constituyen muy especialmente (aunque no exclusivamente) en y por el discurso (p. 73).

En otras palabras, no es posible producir discursos –ni aproximarse a ellos– de manera aislada, sino interconectado con procesos sociales –observables a través de las prácticas– y con procesos cognitivos implícitos en normas, ideología o esquemas de conocimiento. La relación de lo cognitivo con lo discursivo y lo social puede estar contenida, entonces, en otro de los conceptos que orientan el presente estudio: el concepto de representaciones sociales.

En el texto “La concepción simbólica de la cultura”, Gilberto Giménez distingue formas interiorizadas y formas objetivizadas de la cultura³ y plantea que:

las representaciones socialmente compartidas, los esquemas cognitivos, las ideologías, las mentalidades, las actitudes, las creencias y el stock de conocimientos propios de un grupo determinado, constituyen formas internalizadas de la cultura,

³ Entiendo por cultura, junto con Gilberto Giménez, “el proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos a través de la práctica individual y colectiva, en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (Giménez, 2009).

resultantes de la interiorización selectiva y jerarquizada de pautas de significado por parte de los actores sociales (Giménez, 2009, p. 81).

Este autor considera que la “cultura realmente existente y operante es la cultura que pasa por las experiencias sociales y los ‘mundos de vida’ de los actores en interacción” (Giménez, 2009). Los mundos de vida a los que hace referencia, son aquellos elementos simbólicos que los actores sociales manifiestan en sus prácticas. Según Giménez, la cultura interiorizada puede analizarse de manera teórico-metodológica desde varias perspectivas, entre ellas, la perspectiva de las representaciones sociales⁴.

En su teoría de las representaciones sociales, Jean-Claude Abric (2001) considera que todo individuo o grupo social se apropia de su realidad y la reconstruye en su sistema cognitivo. Dicha realidad está integrada, a su vez, a un sistema de valores que depende del contexto social, histórico e ideológico que lo circunda, en otras palabras, todo grupo o individuo representa su realidad. Como una especie de definición, Abric considera que la representación es:

A la vez producto y proceso de una actividad mental por la que un individuo o un grupo reconstituye la realidad que enfrenta y le atribuye una significación específica. La representación no es así un simple reflejo de la realidad, sino una organización significativa. Esta significación depende a la vez de factores contingentes [...] –naturaleza y obligaciones de la situación, contexto inmediato, finalidad de la situación– y factores más generales que rebasan la situación misma: contexto social e ideológico, lugar del individuo en la organización social, historia del individuo y del grupo, desafíos sociales. La representación funciona como un sistema de

⁴ “[...] el estudio de la cultura interiorizada suele ser menos frecuentado sobre todo en México, por las dificultades teóricas y metodológicas que indudablemente entraña. En lo que sigue nos ocuparemos sólo de las formas simbólicas interiorizadas, para cuyo estudio disponemos de tres paradigmas principales: el paradigma del *habitus* de Bourdieu (1972, 174 ss; 1980b, 87 ss.), reformulada en términos más operacionales por Lahire (2002; 2004); el paradigma de los ‘esquemas cognitivos’, elaborado por la teoría cognitiva de la cultura (Strauss y Quinn, 2001); y el de las ‘representaciones sociales’, elaborado por la escuela europea de psicología social, que ha alcanzado un alto grado de desarrollo teórico y metodológico en nuestros días (Jodelet, 1989)” (Giménez, 2009, p. 81).

interpretación de la realidad que rige las relaciones de los individuos con su entorno físico y social, ya que determinará sus comportamientos o sus prácticas. (p. 13)

El autor considera a las representaciones como construcciones sociocognitivas, por lo tanto, su comprensión y análisis tendrá que realizarse en estos dos niveles. Al mismo tiempo, esta construcción puede considerarse como un sistema contextualizado ya que la significación, como componente fundamental de la representación, está precisamente determinada por el contexto, tanto discursivo como social.

La significación de la representación, dice Abric, está determinada –desde lo discursivo– por:

la naturaleza de las condiciones de producción del discurso, a partir del cual será formulada o descubierta una representación. En la medida en que, en la mayoría de los casos, son producciones discursivas que permiten entrar a las representaciones, es necesario analizar sus condiciones de producción, y tener en cuenta que la representación recabada se produce en situación, para un auditorio, a quien pretende argumentar y convencer y que la significación de la representación social dependerá por lo menos en parte de las relaciones concretas que se verifican en el tiempo de una interacción (p. 14).

Asimismo, la significación de la representación estará determinada tanto por el contexto social e ideológico, como por el lugar que el individuo o el grupo respectivo ocupa en la sociedad.

A partir de todas estas consideraciones es posible reafirmar la interrelación de lo social, lo discursivo y lo cognitivo. Las representaciones sociales, por tanto, podrán ser identificadas dentro de un discurso producido en un contexto social específico y tendrán consecuencias en las prácticas de los sujetos.

2.2. Representaciones e imaginario

Si las representaciones sociales son construidas y compartidas en la interacción social, conformando un mecanismo de aprehensión de la realidad a partir de un proceso cognitivo, es preciso preguntarnos acerca del papel que desempeña otro concepto central: el imaginario social, que constituye una especie de concentración de distintas representaciones que las sociedades construyen para sí mismas.

Los imaginarios sociales, según Bronislaw Baczko (2005) son referencias determinadas en el sistema simbólico que crean los colectivos y mediante las cuales ellos se perciben. De esta manera, mediante los imaginarios sociales un colectivo instauro su identidad creando una representación de sí mismo, estableciendo posiciones, creando roles o asignando determinadas creencias en común. Dice Baczko:

a todo lo largo de la historia, las sociedades se entregan a un trabajo permanente de invención de sus representaciones globales, como las ideas-imágenes a través de las cuales las sociedades se dan una identidad, perciben sus divisiones, legitiman su poder, elaboran modelos formadores para miembros, como por ejemplo el 'guerrero valiente', el 'buen ciudadano', el 'militante sacrificado', etc. Representaciones de la realidad social y no simples reflejos de ésta. Inventados y elaborados con materiales sacados del fondo simbólico, tienen una realidad específica que reside en su misma existencia, en su impacto variable sobre las mentalidades y los comportamientos colectivos, en las múltiples funciones que ejercen en la vida social (p. 8).

A partir de este conjunto de imágenes los sujetos sociales van percibiendo la realidad sociohistórica, van entrelazando valoraciones heredadas por generaciones anteriores y van delineando y modelando sus propias prácticas, esos *comportamientos colectivos* de los que habla el autor.

Considero que, mediante los conceptos teóricos expuestos, es posible identificar en los refranes distintos aspectos de la imagen de la mujer hispana y novohispana del

siglo XVI así como algunas características de “la buena mujer”, en coincidencia con el discurso emanado de las instituciones. Aunque también es posible que los refranes contengan lo que escapa de dicho discurso, lo no aprobado, lo que está fuera del orden establecido, expresándose mediante el discurso popular. Los refranes, vistos como actos comunicativos y como representantes de la voz popular, contienen y constituyen representaciones sociales que se interrelacionan con distintas prácticas de la época y que instauran en el imaginario social lo que es y lo que no es la “buena mujer”.

En el presente trabajo, el aspecto discursivo proporcionará una guía para identificar esas representaciones femeninas que conforman la imagen de la mujer en relación con el espacio doméstico, particularmente con la cocina. ¿Mediante qué perspectiva metodológica, entonces, es necesario aproximarse al discurso para obtener esta información? De responder tal interrogante me ocuparé en adelante.

2.3. Aproximación al discurso

Como se dijo en el apartado anterior, la relación discurso-cognición-sociedad es simultánea e inseparable, no solamente al momento de la producción discursiva, sino como elemento a tomar en cuenta al momento de su análisis. La propuesta metodológica de Teun van Dijk consiste precisamente en analizar al discurso sin perder de vista que éste se interrelaciona con aspectos sociocognitivos y, por lo tanto, debe analizarse inmerso en dicho contexto desde ambos niveles.

En su espacio y tiempo de circulación –España en el siglo XVI– los refranes cumplieron con su función de ser acto comunicativo, los usuarios, inmersos en un contexto social, les asignaron significados a partir de procesos cognitivos. Los refranes

en uso participaron en este triple proceso e incidieron tanto en las prácticas sociales, como en las representaciones sociales.

Vistos desde la época actual, no en circulación, sino fijados por escrito en un refranero y teniendo que construir mediante información de archivo el contexto social y cultural en el cual fueron usados, la aproximación a los refranes requiere una perspectiva de análisis que considere su carácter de discurso escrito pero que, metodológicamente, reconozca su capacidad de acción comunicativa y lo considere como un discurso proveniente de la oralidad, fijado y analizado desde lo escrito, además de relacionarlo con los procesos cognitivos y sociales.

Esta perspectiva de análisis y su correspondencia metodológica están presentes en las propuestas de Mijaíl Bajtín, cuyos planteamientos constituyen una herramienta adecuada para el análisis discursivo de los refranes del siglo XVI. Si bien, sus aportaciones están básicamente enfocadas al análisis literario, resultan sumamente productivas al subrayar la importancia de la oralidad. Oralidad y escritura para Bajtín no son consideradas diametralmente opuestas, sino unificadas, complementarias, ya que la escritura no es más que la “transcripción codificada de las voces” (Bubnova, 2006).

Por su parte, la palabra –en términos de lenguaje– será considerada por Bajtín como algo en constante circulación, de un yo a un otro, que adquirirá sentido en cuanto a su carácter dialógico, en un proceso de interacción social dentro del marco de una realidad específica. Por esta razón, Bajtín hablará de la palabra como signo, un signo que “no existe simplemente como una parte de la realidad, sino que refleja y refracta otra realidad. Por lo tanto, puede distorsionar esa realidad, o serle fiel, o percibirla desde un punto de vista especial, etc.” (Voloshinov, 1992, p. 32). De manera particular,

Bajtín/Voloshinov⁵ caracterizará al signo como ideológico, es decir, la palabra tendrá forzosamente una carga que el hablante le imprimirá de acuerdo con la intención que quiera expresar (p. 33)

Es posible considerar que los refranes responden a los planteamientos expuestos anteriormente; ya que adquirirán su sentido en cuanto a su circulación dialógica y llevarán en sí mismos una intención que sólo, a partir del contexto, podrá interpretarse. Del mismo modo, los refranes circulan a través del tiempo y van dejando su herencia de una generación a otra, creándose o modificándose con base en su contexto cultural y social, siendo producto de discursos preexistentes. A este respecto, Bajtín plantea la existencia de la *palabra ajena*, a través de la cual podemos comprender lo que se dijo antes de nosotros:

Para forjar un nuevo sentido a partir de las voces ajenas nos involucramos en un proceso de comprensión de lo que se dijo antes de nosotros, y tratamos de oír, anticipándola, la posible respuesta de nuestros interlocutores. Las palabras todas van dirigidas a alguien y son de alguien (no hay palabras neutras, que existan por su cuenta), y decir palabras propias —las que le ‘pertenecen’ a uno— sólo es posible en respuesta a algo que se dijo antes de nosotros.” (Bubnova, 2006, p. 102).

Este intercambio entre palabras propias y ajenas —algunas veces mediante los refranes— es parte fundamental de la construcción de las representaciones. Lo que se dice del otro y antes que el otro, da como resultado una pluralidad de discursos mediante los cuales es posible reflejar y refractar la realidad.

Ya mencioné que Bajtín considera a la escritura una transcripción codificada de las voces. Estas voces, lejos de ser planteadas como simples emisiones, son más bien

⁵ En el prólogo de la edición de 1992 del libro *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, de Valentin Voloshinov, Iris Zavala expresa lo siguiente: “Al parecer, si bien firmado por Voloshinov, nuestro texto pertenece realmente a Bajtín o, cuando menos, se escribió bajo su inspiración directa (p. 11).

concebidas como portadoras de memoria semántico social y de valoración social, siendo así constructoras de sentido. El concepto de voz como portadora de memoria y valoración social quedará impreso también en los refranes. Los refranes, además de constituir una unidad discursiva, constituyen la “voz popular” que porta memoria. Es a través de ella que los refranes nos proporcionan información sobre la “buena mujer” del siglo XVI, particularmente con respecto a las prácticas que lleva acabo dentro de la cocina y la relación que puede haber entre ambas, aspecto central del presente trabajo.

Por otra parte, la teoría bajtiniana también proporciona otro elemento para analizar, no sólo lo que la voz popular (expresada mediante refranes) nos dice sobre la “buena mujer”, apegándose al discurso institucional de la época, sino también algunas rupturas de las cuales da cuenta el discurso popular a través de la ironía o el humor, rupturas con respecto a la imagen del deber ser femenino. A este respecto, Bajtín considera que la risa se opone a la seriedad y a la solemnidad de la cultura oficial, tanto de la Edad Media como del Renacimiento, donde predominaba el tono religioso (Bajtín, 1987), por lo tanto, habrá una oposición hacia tal cultura a través de lo que él llama cultura carnavalesca, que puede identificarse en tres niveles: 1) formas y rituales del espectáculo, 2) obras cómicas verbales y 3) diversas formas y tipos de vocabulario familiar y grosero. En esta última categoría, Bajtín incluye a los insultos, juramentos, frases populares, etc. A este respecto, el autor señala lo siguiente:

La risa crea liturgia, hace profesión de fe, unifica los lazos matrimoniales, cumple las ceremonias fúnebres, redacta los epitafios y designa reyes y obispos. Es importante destacar que las parodias son fragmentos de un universo cómico unitario e integral. Este universalismo se manifiesta en forma sorprendentemente lógica en los ritos, espectáculos y parodias carnavalescas. Aparece también, aunque con menos brío, en los dramas religiosos, los refranes y

discusiones cómicas, las epopeyas animales, las fábulas, las bufonadas (Bajtín, 1987, p. 84).

Dice Bajtín, entonces, que en los refranes estará presente la risa, construyendo sentidos a través de la voz popular. Más adelante veremos si este elemento se hace presente en los refranes que ilustran la relación de las mujeres con la cocina, ya que su representación en el siglo XVI español y novohispano estará inmersa en un contexto donde lo femenino y la religión estaban estrechamente relacionados.

Como lo mencioné en el título de este apartado 2, discurso, representaciones sociales e imaginario son los tres conceptos que orientarán el análisis de los refranes que conforman el corpus. Mediante dichos conceptos, el análisis discursivo se complementa con los aspectos sociales y cognitivos que forman parte imprescindible del contexto en el que dichos refranes circularon hace cinco siglos. Parte fundamental de este contexto es el aspecto religioso que regía la visión de mundo de la época. En el siguiente apartado especificaré algunos puntos importantes que se refieren a ello.

3. Antecedentes sociohistóricos

3.1. La religión católica y la mujer⁶

Antes de hablar sobre el papel que desempeña la mujer en la religión católica, habrá que referirse a los principios básicos de dicha religión. Alfie, Rueda y Serret (1995) lo sintetizan en tres puntos:

- 1) El misterio de la Santísima Trinidad, donde se subdivide al Dios único en tres esencias: Padre, Hijo y Espíritu Santo.
- 2) El misterio de la virginidad de María, quien concibe al hijo de Dios conservando su esencia inmaculada. María, entonces, se convierte, tanto en un modelo a seguir, como en la contraparte de Eva, quien es la culpable del pecado original.
- 3) La resurrección de la carne, o el paso de la vida terrenal a la vida eterna.

Este último principio deja en claro que el cristianismo plantea el paso por la vida terrenal simplemente como una etapa donde el hombre podrá –o no– tener acceso a la vida

⁶ Parte de la información de este apartado está incluida en mi tesis de licenciatura “No fornicarás: la configuración de la imagen femenina en un Manual de Confesores del siglo XVI” (2005).

eterna, a la vida después de la muerte del cuerpo. Para trascender la muerte, la religión cristiana plantea algunos aspectos básicos que deben respetarse de manera estricta y que son resumidos en diez reglas o lo que se conoce como *diez mandamientos*. Al mismo tiempo, plantea también siete sacramentos y siete virtudes, que serán parte de la formación de quienes sigan los preceptos del cristianismo. Además de estos, el elemento que posee mayor importancia y en el cual se basa el sistema simbólico de la religión cristiana es el concepto de pecado. Se plantean siete pecados capitales, y conjuntamente con mandamientos, virtudes y sacramentos, se relacionan entre sí: cada uno de ellos será una especie de acción a seguir para evitar los pecados capitales.

En las Sagradas Escrituras, particularmente en el Antiguo Testamento, la primera referencia que encontramos sobre el pecado, es precisamente al llamado *pecado original*, donde se describe básicamente como un acto de desobediencia con consecuencias punitivas de Dios hacia Adán y Eva:

A la mujer le dijo: Multiplicaré tus sufrimientos en los embarazos. Con dolor darás a luz a tus hijos, necesitarás de tu marido y él te dominará. Al hombre le dijo: Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que Yo te había prohibido comer: Maldita sea la tierra por tu culpa. Con fatiga sacarás de ella tu alimento por todos los días de tu vida (Gen, 3, 16-19).

Josef Pieper define al pecado retomando la definición de Santo Tomás de Aquino⁷ y considera que el pecado remitirá siempre a algo que no está en orden (Peiper, 1985, p. 23) Por lo tanto, podemos inferir que la relación pecado-desorden / orden-virtud es sumamente estrecha. A este respecto, Michel Foucault (2001) considera al orden como

⁷ Pecado como “toda acción desordenada puede llamarse *peccatum*, bien pertenezca al ámbito natural, o artístico, o al moral” (Pieper, 1998, 25).

“lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran en cierta forma unas a otras” (p.5). Los códigos de cada cultura, que controlan su lenguaje, percepción, valores, prácticas, etc., establecen previamente para cada individuo los órdenes empíricos dentro de los cuales se reconocerá. Este orden empírico, al que se refiere Foucault, estaba conformado en la España del siglo XVI por principios religiosos cristianos, por lo cual el concepto de pecado resultaba determinante en la época, ya que es justamente éste el que se encargará de que el comportamiento humano se mantenga dentro de los límites establecidos.

Indudablemente, el pecado tiene una estrecha relación con el mal, provocando así en el creyente un permanente estado de alerta ante las consecuencias de sus actos, temiendo algún castigo de naturaleza divina, que prohíba la entrada a la prometida vida eterna. El temor constituye así un aspecto básico en la vida cotidiana de quienes profesan esta religión: miedo a Dios o, por otra parte, a la figura del Diablo en cualquiera de sus manifestaciones: idólatras, infieles, hechiceros, o mujeres.

La religión cristiana establece al mal y a las figuras del Demonio como la antítesis de Dios, creándose así una especie de base binaria bajo la cual el sistema simbólico cristiano estará regido: el bien y el mal. De manera similar, los conceptos alma y cuerpo se polarizan, y se relacionan con el bien y el mal. El alma constituirá el más importante de estos dos conceptos, y el cristiano deberá observar las reglas que impliquen un desarrollo espiritual. Por otro lado, el cuerpo constituirá un aspecto digno de desdén por parte del cristianismo, ya que constituye un elemento finito y corruptible, al contrario del alma, que posee vida eterna (Sarrión, 1994, p. 39). Con base en estos argumentos, la religión cristiana asocia de manera constante al pecado con el aspecto

corpóreo del ser humano. A este respecto, conviene recordar el catecismo del padre Jerónimo de Ripalda (1591) –que tuvo una amplia difusión⁸– donde expone que: “los enemigos del alma son tres. El primero es el demonio. El segundo es el mundo. El tercero la carne.” (Sánchez, 1909, p. 31).

También es posible identificar dos entidades opuestas que se materializan en la mujer y que se establecen de manera paralela a los conceptos de bien y mal, alma y cuerpo. Junto con la conceptualización del bien-alma, tendremos la figura de María. Por el contrario, Eva, causante del pecado original, se posicionará junto al concepto del mal-cuerpo.

Por una parte, María, nos remite a dos características que el cristianismo considera ejemplares: virginidad y maternidad. Como sabemos, María concibe al hijo de Dios por obra del Espíritu Santo, conservando su estado virginal. El estado virginal es uno de los preceptos básicos que la religión católica establece como valor imprescindible de las mujeres, quienes deben mantener su estado de pureza para lograr la aceptación social.

Aunado a la consideración de la virginidad como una característica positiva, se plantea también a la maternidad como fin último. La mujer tendrá como función principal la conservación de la especie humana, siempre y cuando respete el sacramento del matrimonio. La madre del hijo de Dios conserva estas dos características de manera conjunta: es virgen y madre.

⁸ En su « intento bibliográfico » del *Catecismo* de Ripalda, Juan M. Sánchez dice lo siguiente en la Advertencia: “Algunos [catecismos]son de indiscutible mérito; pero ninguno ha sobrepujado en el número de ediciones al del P. Jerónimo de Ripalda, el cual, no por ser breve, deja de igualarlos en profundidad teológica y pureza de doctrina” (Sánchez, 1909, V).

Por esta razón, la figura femenina terrenal en el cristianismo se ve asociada de manera general con la imagen de Eva, ya que, tanto virginidad como maternidad, solo podrán ser atribuibles, por gracia celestial, a la madre del hijo de Dios (Alfie, Rueda y Serret, 1995, p. 115).

Eva es responsable de la caída de Adán y de condenar a la humanidad al pecado original, por lo tanto, constituye una figura propensa al mal, que actúa como vehículo del demonio al instar a Adán a probar el fruto prohibido. Por esta razón, la relación de la mujer con el mal es muy estrecha y tendrá un origen principal: su sexualidad. A través de ella, las mujeres son afectas a caer y hacer caer en el pecado mortal de la lujuria, en la herejía o en la hechicería.

De manera general, podemos decir que la concepción cristiana de lo femenino va íntimamente relacionada con el concepto de pecado. Parte de esta idea radica en que el cristianismo, durante su conformación, adopta algunos elementos judaicos o pre-judaicos, provenientes de semitas, sumerios y/o de asirios (p. 107). Sin duda, el elemento judaico que tuvo una fuerte influencia en la visión femenina por parte del cristianismo, es la figura de Lilith, en quien se conjuntan las características mujer-diablo. Se dan diferentes versiones con respecto a Lilith, sin embargo, las características que se mantienen son las que la identifican como *la reina de los demonios*. Entre los siglos VII y X, a partir de un comentario a la Biblia hebrea, se considera a Lilith como la primera mujer de Adán, quien desaparece en el aire huyendo del dominio del hombre, y quien fue creada –a diferencia de Eva– de barro al igual que el primer hombre (Báez-Jorge, 2003, p. 69). Con el antecedente de Lilith, Eva también es identificada con el mal, representado en este caso con la figura de la serpiente. Posteriormente, este referente se toma también

para asociar a la figura femenina con entidades demoníacas o fuerzas malignas, como es el caso de las brujas en la Edad Media.

En uno de los textos demonológicos españoles, el *Fortalitum Fidei* de Alfonso de Espina, publicado en 1525 (Morgado, 1999), se habla de demonios en figura de hombre y en figura de mujer: íncubos y súcubos, respectivamente. En este caso, se considera a los primeros mucho más numerosos que los segundos y de los íncubos dependerá la reproducción de esta especie, con ayuda de las mujeres, ya que, el demonio se aprovechará de que las mujeres tengan siempre apetitos más descarriados que los hombres. Pero, sin duda, el texto demonológico por excelencia es el *Malleus maleficarum* (1486), texto que, en la época y con ayuda de la imprenta, circuló por gran parte de Europa: “el *Malleus maleficarum* , pieza maestra de la literatura demonológica, conoció 34 ediciones entre 1486 y 1699, lo que quiere decir que se imprimieron de 30 a 50 mil ejemplares en todo el continente” (Kramer y Sprenger, 1975, p. 11). Esta amplia difusión contribuye de manera sustanciosa a expandir el ideal de la existencia del demonio y su relación con sus “servidores”: las brujas. Las referencias que hace el *Malleus maleficarum* a las mujeres ilustran la visión de mundo de la época y dan luz sobre su relación con el mal, específicamente con la brujería. Por ejemplo, dice el *Malleus* :

Y así las mujeres, para provocar cambios en el cuerpo de otros, usan a veces ciertas cosas que van más allá de nuestro conocimiento, pero eso lo hacen sin ayuda del diablo. Y porque esos remedios sean misteriosos no hay motivos para asignarles el poder del demonio, como lo asignaríamos a los encantamientos maléficos producidos por las brujas (p. 20).

En esta afirmación se establece una diferencia entre las mujeres y las brujas, sin embargo, se las sigue relacionando con el mal. A las mujeres se les considera como ajenas al poder del demonio, a diferencia de las segundas, que actúan por motivación de él. Sin embargo, la figura misma de la bruja es en sí femenina (antes de serlo fue mujer) y, por lo tanto, reúne características generales a todas las ellas, las cuales resultan, si no diabólicas, sí degradantes y relacionadas con el mal, como veremos en el siguiente párrafo:

San Juan Crisóstomo dice en el texto: [...] ¡Qué otra cosa es una mujer, sino un enemigo de la amistad, un castigo inevitable, un mal necesario, una tentación natural, una calamidad deseable, un peligro doméstico, un deleitable detrimento, un mal de la naturaleza pintado con alegres colores! [...] Y Séneca dice en sus Tragedias: “[...] Cuando una mujer piensa a solas, piensa el mal. (p. 49)

De manera general, los autores del *Malleus* explican cuáles han sido, según sus investigaciones, las razones por las cuales existen más mujeres supersticiosas que hombres, y qué características son las que de alguna manera marcan a las mujeres como propensas al mal. Entre ellas, mencionan que son más crédulas (por lo cual es más fácil que el demonio corrompa su fe), son más impresionables y tienen *lengua móvil*:

tienen una lengua móvil, y son incapaces de ocultar a sus congéneres las cosas que conocen por malas artes y como son débiles, encuentran una manera fácil y secreta de reivindicarse por medio de la brujería. Véase Ecclesiasticus, tal como se cita más arriba: "Prefiero vivir con un león y un dragón, que habitar con una mujer malvada". Todas las maldades son poca cosa en comparación con la de una mujer. Y a esto puede agregarse que, como son muy impresionables, actúan en consonancia. (p. 50).

Esta relación entre la mujer y el mal condensa su vínculo con el pecado, particularmente con el de la lujuria. Como ya mencioné, la figura de Eva, la “primera madre”, ha estado siempre asociada con las fuerzas del mal al considerarla responsable del pecado original

y, por lo tanto, resulta amenazante para la salvación del hombre. A partir de esta idea, en los primeros concilios se designa a la mujer con términos como “tentadora”, “culpable desde el Paraíso”, “pecadora”, “aguijón de escorpión”, “camino del vicio”, “sexo maligno”, entre otros (Báez-Jorge, 2003, p. 105). La mujer, entonces, es valorada como una figura débil por naturaleza, por lo cual es un perfecto receptáculo de la maldad y se le considera como un instrumento diabólico cuya principal arma será inducir a los hombres al pecado de lujuria.

Esta consideración de la mujer como provocadora y objeto de deseo, encuentra su contraparte en otro precepto religioso, aquel que promueve la castidad absoluta mediante la ocultación del cuerpo. Esta oposición entre lujuria y castidad siempre estará presente en el discurso institucional, enfatizando a la castidad como el camino a seguir por la buena mujer. Con respecto a la relación mujer y lujuria, el *Malleus* dice lo siguiente: “Toda la brujería proviene del apetito carnal que en las mujeres es insaciable [...] tres vicios generales parecen tener un especial dominio sobre las malas mujeres, a saber, la infidelidad, la ambición y la lujuria” (Kramer y Sprenger, 1975, p. 54).

A partir de estos autores de la época podemos inferir que los apetitos carnales o la lujuria eran rasgos asociados a la conducta de las mujeres, que se relacionan también con el pecado de la avaricia.

Esta relación de la mujer con el pecado de la lujuria –o el pecado en general– según la religión cristiana, se basa en dar prioridad al aspecto sensorial, en dar placer a los sentidos. Otorgar más atención a este aspecto, implica un desequilibrio corporal y por lo tanto espiritual, ya que alma y cuerpo guardan una relación de dependencia. Por lo tanto, la acción de estimular los sentidos mediante diversos elementos, como vestidos o

perfumes, es considerada pecado ya que el uso de dichos ornamentos tiene el propósito de seducir a los hombres.

Por estas razones, la religión cristiana considera como digno de prohibición el hecho de que las mujeres permanezcan cerca de las ventanas. Una mujer que esté cerca de ellas condensa en sí toda una lista de acciones pecaminosas: el arreglo personal, exhibir dicho arreglo, permanecer ociosa, etc. En su libro *El miedo en occidente*, Jean Delumeau se refiere a este último aspecto. El ocio en general es fuente de todos los pecados, y en el caso de la mujer debe de ser combatido con las labores domésticas (Delumeau, 1978, p. 315).

Delumeau cita uno de los sermones de San Bernardin de Sienne, diciendo que estos juegan una parte muy importante en la difusión de la mirada misógina de la religión cristiana en la Edad Media. Dice San Bernardin de Sienne, en una de las partes de su sermón: “No la dejes vivir a gusto, te digo. Mientras la mantengas alerta, ella no se pondrá a la ventana, ni le pasará por la cabeza ya sea una cosa, ya sea otra.”⁹ (p. 315).

Un planteamiento similar aparece en el *Malleus*:

Las mujeres también tienen memoria débil, y en ellas es un vicio natural no ser disciplinadas, sino seguir sus propios impulsos, sin sentido alguno de lo que corresponde hacer; esto es todo lo que saben, y lo único que conservan en la memoria. (Kramer y Sprenger, 1975, p. 52)

El hecho de seguir sus propios impulsos y de tener una mala memoria, acusa a la mujer de dar más importancia al aspecto sensorial que a la razón, algo muy reprobable para la religión cristiana.

⁹ “Ne lui laisse pas ses aises, je te dis. Tant que tu la maintiendras en haleine, elle ne restera pas à la fenêtre, et il ne lui passera pas par la tête tantôt une chose, tantôt une autre...” (Delumeau, 1978, 315).

Según los planteamientos anteriores, la mujer es representada desde dos perspectivas: a) como una figura peligrosa y poderosa, capaz de provocar en el varón comportamientos pecaminosos, por lo cual resulta responsable de la virtud de éste, o b) dada esta idea de la mujer como peligro, se le señala entonces como una figura que debe ser sometida y restringida, para así evitar que ejerza su poder. Esta última idea, que constriñe la conducta de la mujer a diversas reglas, constituye la base de la visión androcentrista, que asocia a la mujer con una figura inferior, cuya función principal radica en constituirse como objeto de deseo y como objeto de posesión de la figura masculina.

Como ya se ha mencionado, la virginidad es uno de los conceptos que gozan de mayor importancia en la religión referidos a las características de “la buena mujer”. Y he dicho también, en apartados anteriores, que para esta religión la imagen de la mujer tendrá dos referentes principales: Eva y María. En el caso de la virginidad, María será la figura enigmática y ejemplar, con quienes las mujeres deben identificarse para alejarse del pecado y acercarse a la virtud de la castidad, ya que, por naturaleza, llevan implícita su relación con el pecado. A este respecto, fray Joseph de Jesús María, autor que figuró en los inicios del siglo XVII, recupera varias explicaciones del por qué la Iglesia da título de vírgenes a las mujeres y no a los hombres. En su obra *De las excelencias de la Virtud de la Castidad*, afirma lo siguiente:

El Maestro Diego Pérez (...) en un tratadillo que hizo de ejemplos de castidad, dice: que la razón por la que las mujeres se llaman vírgenes y no los hombres, es porque la conservación de la pureza les cuesta a ellas más caro que a los hombres, por ser de género más flaco para resistir los incentivos de la carne, y menos constantes para defenderse mucho tiempo de los combates de los demonios y de las persuasiones

de los hombres: y así para animarlas a la defensa de los tesoros de la naturaleza, y para premio de sus victorias se les da este glorioso apellido. (de Jesús, 1601, p. 309)

Como vemos, el propósito de idealizar a la mujer asociándola con la virginidad trae consigo el hecho de que será considerada siempre inferior al hombre, de carácter más débil y vulnerable. Todo esto implicará entonces una relación asimétrica de poder hombre-mujer, donde al hombre se le considera superior por contar con mayor fuerza emocional y espiritual.

Relacionando esta última noción con las tres anteriores, podemos construir con más claridad la correspondencia que establece el cristianismo de la figura femenina con el mal, en cualquiera de sus manifestaciones, sobre todo con el pecado.

3.2. Las mujeres novohispanas

Desde la historiografía, la vida de las mujeres en la Nueva España ha sido estudiada por investigadoras como Josefina Muriel¹⁰ o Pilar Gonzalbo¹¹, cuyas obras son fuente indispensable para el estudio de dicho tema y complemento para el análisis discursivo de los refranes referidos a la mujer.

En el contexto novohispano no es posible hablar de “mujer” como un grupo homogéneo, más bien, el término hace referencia a cuatro grupos distintos de mujeres, que se clasificaban dependiendo de su origen étnico o clase social. Omar Cangas Arreola

¹⁰ Entre sus obras más destacadas se encuentran *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas*, volumen 1 y 2 (1955 y 2005, respectivamente), *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispana* (1963), *Cultura femenina novohispana* (1982), *Las mujeres de Hispanoamérica en la época colonial* (1992), entre otras.

¹¹ Su obra *Las mujeres en la Nueva España* (1987) es un referente obligado para el estudio del tema.

(2006) hace la siguiente distinción en mujeres de élite, mestizas, indígenas y negras esclavas.

Cada uno de estos grupos se distinguirá por las funciones y labores distintas que desempeñaron las mujeres en diversos rubros. Algunos autores y autoras han profundizado en ellos, principalmente en tres contextos: educación, familia y trabajo.

En el rubro de la educación, se distinguen dos tipos: la recibida en casa y la formal o fuera de casa. La educación formal, referida a la enseñanza de disciplinas como la gramática o matemática, estaba reservada para las mujeres pertenecientes a la élite de la Nueva España. Pilar Gonzalbo (1987) afirma que algunos humanistas españoles, como Juan Luis Vives o Tomás Moro, se interesaron por reclamar el derecho a la educación para todas las personas, incluidas las mujeres, a quienes se les reconocía, en algunos casos, su habilidad para el estudio. Sin embargo, su acceso a la lectura era limitado, sobre todo en el ambiente de casa.

Para los ilustrados novohispanos, las actividades de las mujeres podrían diversificarse, siempre y cuando fueran compatibles con una vida familiar armoniosa. Incluso autores como Fernández de Lizardi, consideraban que la educación doméstica debería mantener supremacía en comparación con la escolar (Gonzalbo, 1986).

Por otra parte, Josefina Muriel (1992) plantea que para la educación de las indígenas, los franciscanos fundaron en los primeros años de la colonia (1527-1528) la primera escuela para niñas indias, donde su educación corría por parte de maestras españolas. En estas escuelas se les preparaba, de manera formal, para ser señora de su casa, esposa y madre, a lo cual se le denominaba “regir la casa”, con actividades como el

tejido, la costura, elaboración de artesanías, etc., además de recibir una educación cristiana.

Asimismo, en su obra *Cultura femenina novohispana* (1982), Muriel describe la producción artística de algunas mujeres de la Nueva España, así como su desarrollo en las matemáticas. Describe obras literarias que clasifica en literatura devota y literatura gastronómica, además de algunas obras musicales, pictóricas y escultóricas. También relata la historia de algunas mujeres cronistas y poetisas.

Como ya se mencionó, la educación de la mujer en general estaba enfocada a convertirla en el sustento familiar preparándola para ser buena madre y esposa. Con respecto al rubro de la familia, Alberto Baena (2008) trata el tema desde el análisis del control de las conductas morales, sobre todo de la mujer, para conservar el sistema monógamo familiar español y, con ello, el bien de la corona. A través de textos de autores como Juan de Palafox y Mendoza, fray Juan de Zumárraga, fray Luis de León o fray Andrés de Olmos, Baena analiza el discurso que pretende controlar la conducta femenina, encontrando elementos que la exhortan a la vida en el hogar con la familia, o la prohibición de una vida social que implique exhibirse, ya sea para asistir al teatro o incluso a la iglesia.

Por otra parte, Josefina Muriel (1986) analiza a la familia novohispana del siglo XVI a través del matrimonio cristiano, que constituye la base legal para su constitución, e identifica dos características: es monógamo e indisoluble. La autora toca el tema de la mujer indígena con respecto al matrimonio cristiano y a la poligamia. Con respecto al papel de la madre de familia, afirma que, después del padre, ella llevaba la responsabilidad moral de aquella, además de dedicarse también a la atención del marido,

cuidado del hogar y crianza de los hijos (p.120). A ellos debía enseñarles principios religiosos cristianos, además de leer y escribir; a las hijas les prestaba mayor atención en cuanto al aprendizaje de labores femeninas (p.121).

Por su parte, la investigadora Noemí Quezada (1987) también analiza a la familia novohispana a través del matrimonio pero con el propósito de estudiar la sexualidad femenina en relación con la magia. Al igual que Muriel, Quezada resalta el rol del matrimonio como recurso legal para la instauración de la familia, donde la función de la mujer es “preparar los alimentos y servir en la cama; mientras que el hombre tenía la obligación de alimentar a la esposa y cumplir con el débito” (Quezada, 1987, p. 264). La autora resalta también el hecho de que el matrimonio funciona como elemento regulador de la conducta sexual femenina, clasificando a las relaciones en lícitas e ilícitas.

A pesar de que el trabajo doméstico era parte fundamental en la vida de las mujeres, algunas otras tenían la oportunidad de llegar a espacios fuera de casa donde podían desempeñar alguna labor con una retribución económica. En su artículo *El oficio de “no trabajar”. Mujer, bigamia y trabajo en la Nueva España* (2002), la investigadora Estrella Figueras relaciona de manera interesante la educación, el matrimonio y el trabajo en el contexto femenino novohispano. Considera que, tanto la educación como la preparación laboral de las mujeres, van dirigidas a su desempeño como buena esposa dentro del matrimonio. Sin embargo, subraya que hay casos en los que la mujer se desarrolla en otros ámbitos laborales que pueden asegurar su subsistencia económica:

cuando ha tenido que solventar problemas económicos familiares, denominados de "ayuda" al sustento de la misma, ha podido recurrir a sus saberes cotidianos, es decir guisar, coser, cuidar de niños (a veces como nodrizas), enfermos y ancianos, administrar con ingenio precarias economías, etc., y reproducir el modelo que ella misma

había heredado, o sea moralizando (en la religión y "recta conducta") y socializando, en particular a las niñas en un proceder determinado, a parte, como es natural, de los requisitos prácticos en este modelo de trabajo femenino exigido. (Figueras, 2002, párr. 15)

Como ya dije, Omar Cangas (2006) divide a la mujer novohispana en cuatro grupos, según su procedencia étnica. Cada grupo, realizará distintas labores, sean en casa o fuera de ella, dependiendo también de su posición social:

Mujeres de élite. Este grupo se conformaba por aquellas mujeres llegadas de España, que algunas veces contaban con un linaje noble. Jugaron un papel crucial en la conservación del modelo peninsular: tradiciones, valores culturales y morales. En ellas recaía el cuidado de los hijos o ingresaban a los conventos. En caso de quedar viudas, las mujeres de élite podían tomar las riendas de los negocios de su marido y la administración de los bienes familiares.

Mujeres mestizas. En este caso, el rol de la mujer en el hogar no fue tan generalizado, ya que ellas tuvieron que dedicarse a distintas labores productivas, principalmente en el comercio (hilanderas, fabricantes de velas y cigarreras) y en el trabajo doméstico (sirvientas y costureras), además de en las llamadas pulperías (tiendas donde se vendían productos de limpieza, alimenticios, mercería, etc.). El matrimonio también jugaba un lugar preponderante, aunque no había en juego cuestiones de linaje, como en el caso de las mujeres de élite.

La mujer indígena. Las mujeres indígenas desempeñaron diferentes roles, según su posición social. Ellas se encargaron de transmitir los rasgos tradicionales de la cultura indígena (en las tareas domésticas, el comercio, el vestido, etc.). Como modo de subsistencia, tuvieron que incorporarse al ámbito laboral, las mujeres principalmente se emplearon como amas de casa y/o en actividades relacionadas con el comercio.

Mujer esclava negra. Las esclavas urbanas negras se desempeñaron como matronas, panaderas y lavanderas, pero su condición fue ser consideradas como propiedad de las blancas casadas, formando parte del patrimonio familiar.

Por su parte, la investigadora Ma. Guadalupe Chávez, estudia la situación de la mujer novohispana, particularmente en Michoacán, y toca el tema de la participación de la mujer indígena en espacios ajenos al hogar:

mientras que los hombres salían a trabajar por largas temporadas, ellas se quedaban al frente de “familias sin padres y comunidades vacías de hombres; las mujeres debían necesariamente ocuparse de la subsistencia cotidiana, la alimentación y educación de los hijos; se dedicaban a obtener ingresos adicionales mediante varias actividades artesanales (como la manufactura de redes y bolsos con fibra de maguey, de textiles y la alfarería), llevaban los productos al mercado, manejaban los ingresos familiares, transitaban y daban vida al espacio comunitario de cada día. Incluso se encargaban de una labor habitualmente masculina, como la elaboración del pulque, y de actividades tan prestigiosas y ‘de confianza’ como la de urendapari o maestra de doctrina, que normalmente habría debido quedar reservada a los hombres”. (Chávez, 2002, p. 2)

A pesar de estas particularidades en cuanto a trabajo, educación y papel en la familia, el discurso institucional que norma el comportamiento de las mujeres tiende a

homogeneizarla con base en lo que una buena mujer debe ser, en las características que la sociedad espera de ella. Al respecto, Pilar Gonzalbo dice:

Todas las mujeres españolas, indias, negras, etc., aprendían en sus hogares las tareas que habrían de desempeñar en su madurez, así como las actitudes que la sociedad esperaba de ellas en todos los momentos de su vida. Disfrutasen o no de una educación formalmente regulada, era indudable que consciente o inconscientemente habían asimilado una serie de prejuicios que les servían para actuar con aparente espontaneidad ante las alternativas que les ofrecía la vida cotidiana. Para decidir asuntos triviales como el modo de cocinar o de vestirse, y para resolver las cuestiones más trascendentales, como el matrimonio o la crianza de los hijos, las mujeres novohispanas no necesitaban recurrir a conocimientos especiales aprendidos en escuelas o colegios; su comportamiento respondía a patrones adquiridos por mimetismo o emulación, y se adaptaban a lo que sus circunstancias materiales les permitían y a lo que la sociedad les destinaba (Gonzalbo, 1987, p. 61).

El aprendizaje de estos patrones a los que se refiere Gonzalbo, se lleva a cabo en buena parte dentro de la cocina y a través de la oralidad. Las madres cuentan a sus hijas lo que deben ser y hacer, para insertarse en los cánones sociales y, para realizar esta labor, los refranes son una herramienta importante. Por esta razón, su estudio concentró el interés de muchos investigadores que, desde la paremiología, se han ocupado de ellos, como se verá en el apartado 4. En adelante me ocuparé de exponer lo que representa la cocina como espacio central en la vida cotidiana de las mujeres.

3.3. La cocina como espacio doméstico

La relación que busco explorar en este trabajo –a través de los refranes– es la de las mujeres con el espacio de la cocina en el ámbito doméstico. Independientemente de la cultura alimentaria de la época (que no se analiza aquí), el lugar dentro de la casa donde se preparan los alimentos es central y sumamente cercano a las mujeres. En él se llevan a

cabo muchas actividades que tienen que ver con diversos procesos culturales. Cuando Giard (1999) habla sobre el estudio de las actividades cotidianas consideradas “insignificantes” e “invisibles”, se refiere a las llevadas a cabo por las mujeres:

En este nivel de invisibilidad social, a este grado de no reconocimiento cultural, correspondió desde hace mucho y corresponde todavía, como por derecho, un lugar para las mujeres, pues a sus ocupaciones cotidianas no se presta en general atención alguna: es necesario que se hagan “esas cosas”, es necesario que alguien se encargue de eso; de preferencia, será una mujer, antaño era una mujer “buena para todo”, cuya apelación expresaba de lo mejor la condición y la función. Trabajos sin término visible, nunca susceptibles de recibir un último toque: el cuidado de los bienes del hogar, el mantenimiento del conjunto de la familia parecen caer fuera del campo de una productividad digna de evaluación: sólo su ausencia arranca una señal de interés, pero es entonces de reprobación (p. 159).

Entre estas actividades eminentemente femeninas que la mayoría de las veces son consideradas como poco significativas, está la de preparar la comida. Giard dice lo siguiente:

Las prácticas culinarias se sitúan en el nivel más elemental de la vida cotidiana, en el nivel más necesario y más menospreciado [...]

En cada caso, *hacer-la-comida* es el sostén de una práctica elemental, humilde, obstinada, repetida en el tiempo y en el espacio, arraigada en el tejido de las relaciones con los otros y consigo misma, marcada por la “novela familiar” y la historia de cada una, solidaria tanto con los recuerdos de infancia como con los ritmos y las estaciones. Trabajo de mujeres que las hace proliferar en “árboles de acciones” (Rilke), en diosas Shiva que de cien brazos, hábiles, ahorradoras: el ir y venir agitado y rápido para hacer el merengue, las manos que amasan lentamente con un movimiento simétrico, con una especia de ternura continua, la pasta para bollos. Preocupación de mujeres: “¿la pasta para bizcocho estará bastante suave?”; observación de mujeres: “estos jitomates no están jugosos; hay que remojarlos antes de cocerlos”. Transmisión de conocimientos: “mi madre (mi tía o mi abuela) siempre me recomendaba agregar una gota de vinagre a las costillas de puerco a la parrilla”. Eslabonamiento de habilidades manuales, que hay que ver hacer para luego poder imitarlas: “para despegar la crepa, debes dar un golpecito seco en la

sartén, así. Actividad multiforme que se considera muy simple o un poco boba, salvo en los raros casos en que se la eleva a la excelencia, al refinamiento extremo; pero entonces es un asunto de los grandes chefs, que son hombres, claro está.” (pp. 159-160)

Según lo afirmado por Giard, la cocina tiene que ver con un sinnúmero de actividades que, a pesar de ser poco reconocidas cuando son llevadas a cabo por mujeres, son fuente de procesos culturales, desde relaciones sociales hasta transmisión de conocimientos y construcción de memoria. Por esta razón, la cocina se constituye como un espacio emblemático en la vida de las mujeres.

Durante la época novohispana, donde la cultura alimentaria también experimenta un proceso de mestizaje¹², el espacio de la cocina tiene una importancia capital, ya que estará destinado al mantenimiento del cuerpo y a la experimentación culinaria. En la investigación sobre los espacios y ajuares domésticos en el barroco novohispano, Gustavo Curiel (2005) cuenta que, además de estas actividades, la cocina era el lugar destinado para comer, ya que el comedor, como espacio para este fin, surge hasta el siglo XVIII y, por lo tanto, comer en la cocina resultaba mucho más práctico ya que los alimentos estaban próximos.

El protagonista del espacio de la cocina, continúa Curiel, es el fogón y dependiendo la forma en que se colocaba la leña podía ser considerado como castellano o como andaluz. Este último era hecho de mampostería, sin tiro y con hornillas. Por su parte, el castellano, que se considera el más popular entre la clase alta del siglo XVII, constaba de una chimenea amplia y los alimentos se cocinaban en un brasero de hierro

¹² Véase Gonzalbo, P. (2009). Mestizaje alimentario y sincretismo cultural. *En Vivir en Nueva España. Orden y desorden en la vida cotidiana* (pp. 234-243). México: COLMEX.

colocado en la parte baja, sobre las brasas del rescoldo. Tenía también algunos ganchos donde colgaban las ollas o peroles. Además del fogón, había otro elemento de suma importancia, cuya existencia veremos reflejada también en los refranes: el horno. A veces el horno para cocer el pan se encontraba dentro de la cocina, a veces junto a ella, o también se colocaban hornos de hierro que no se integraban a la arquitectura de la casa. Si la familia disponía de recursos económicos, su cocina contaba generalmente con varios peroles y cazos de distintos tamaños, hechos de cobre, donde se preparaban dulces o conservas de frutas.

Otro de los utensilios usuales en las cocinas era el garabato, un “instrumento de hierro, cuya punta vuelve hacia arriba en semicírculo. Sirve para colgar y sostener algunas cosas, o para asirlas o agarrarlas. Sale del nombre Garra, quitada una r para suavizar la pronunciación” (RAE, 1734). Dice Curiel: “De algunas vigas del techo colgaban uno o varios garabatos en los que se resguardaban los embutidos, las cecinas y la carne seca (siempre lejos de los animales domésticos; recuérdese el sabio refrán: “un ojo al gato y otro al garabato”) (p. 104).

Curiel cuenta también entre los utensilios de la cocina de la época un almirez, que el diccionario de la RAE define como “mortero de bronce que sirve para machacar y moler especias y otras cosas” (RAE, 1726), además de:

un asador, un machete, uno o varios cuchillos grandes, varias cucharas de hierro y de madera, una espumadera para freír, uno o dos comales, un anafre de fierro, varias cazuelas y ollas (de cobre y de barro), varias chocolateras, una hacha para cortar la leña una alquitara de fierro para destilar los aguardientes de frutas y hierbas, varios cubiletes de cobre, un cucharón de cobre, un colador, un cedazo, una romana para pesar, una balanza holandesa para pesar, un sacador de aceite, varias tinas de madera para lavar los trastos, cubos y barriles de madera para conservar los alimentos en las salmueras, varios

lebrillos de cobre y una canoa de madera para el jabón en pasta. No todas las cocinas contaban con la totalidad de este instrumental, a veces los trastos eran los mínimos. Resulta curioso que no se mencionen en la documentación de la época ni metates ni molcajetes, aunque debieron existir. Lo mismo sucede con las escobas de varas. El mobiliario de las cocinas consistía en una o dos mesas de madera. También había trasteros, taburetes, escabeles, bancos, sillas y escaleras. (p. 104).

Las mujeres de la Nueva España pasaban gran parte de sus vidas acompañadas por estos utensilios en el delimitado espacio de la cocina. Sin importar su clase social o su origen –española, indígena, negra– su pertenencia a este espacio era asignado por su naturaleza y era ahí donde se llevaban a cabo diversos actos cotidianos de mucho significado. ¿Estos actos se manifiestan en los refranes? ¿Se expresan a través de ellos? Para responder tales interrogantes es preciso exponer los antecedentes referidos al estudio de los refranes y origen de la tradición paremiológica. Aspectos centrales del siguiente capítulo.

4. Antecedentes paremiológicos

El estudio de los refranes como objeto de la paremiología se ha desarrollado con la intención no sólo de analizarlos en cuanto a su forma (gramaticalmente, por ejemplo), sino también en cuanto al fondo, o sentido paremiológico. Herón Pérez Martínez ha escrito numerosos libros, ensayos y artículos sobre el refranero popular español y mexicano, por lo cual es considerado uno de los más importantes paremiólogos en México.¹³ Otro de los autores que es referencia obligatoria en el estudio de los refranes es el hispanista francés Louis Combet, quien destaca sobre todo por su estudio del *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, de Gonzalo Correas a partir del manuscrito original (Sevilla, 1994), en sus *Recherches sur le "Refranero" Castillan* (1971). Destacan también investigadores como Julia Sevilla Muñoz o Jesús Cantera

¹³ Entre sus obras se encuentran "La tradición paremiológica mexicana: Darío Rubio", en *Oralidad y escritura* coautor con Eugenia Revueltas (1992). *Refrán viejo nunca miente. Refranero mexicano* (1997). *El hablar lapidario: ensayo de paremiología mexicana* (1996), entre otras.

Ortiz de Urbina, fundadores de la revista *Paremia*,¹⁴ fuente importante para la publicación de resultados de investigaciones sobre el tema paremiológico.

En algunas investigaciones, los refranes se estudian con el propósito de conocer el contexto en el cual fueron creados y la cosmovisión de quien los usa o usó en algún momento. Tal es el caso de los estudios de la imagen femenina, a través de los refranes, en un tiempo y espacio específicos. El estudio de estas paremias ha sido objeto de algunos trabajos de investigación, obteniendo interesantes resultados con respecto a diversas temáticas, como los estereotipos, tópicos, oficios, entre otros. Una de las investigadoras que más ha explorado estos temas es Anna María Fernández Poncela, quien cuenta con numerosas publicaciones al respecto.¹⁵

Otro estudio importante es el realizado por Isabel Cebrián Sevilla, quien plantea que los refranes españoles clasifican a la mujer de acuerdo con etiquetas o estereotipos que revelan la manera en que se les mira (Cebrián, 1996). La autora menciona algunos, como mentirosa, histérica, hipócrita, parlanchina y cotilla, sucia, traidora, mudable, desdeñosa, extremada, vanidosa, contradictoria, callada, hacendosa en la casa, entre otros. De igual manera, Fuensanta Serrano dedica una parte de su artículo *Estereotipo social y refrán* a los estereotipos con los que se identifican a las mujeres, a través de valores constantes atribuidos (Serrano, 1996). Algunos de ellos son: inmadura, inconstante, despreocupada, superficial, frívola. La autora distingue algunos otros refranes –los menos– que estereotipan a la mujer como inteligente y astuta, con una

¹⁴ Paremia.org.

¹⁵ Fernández Poncela, A. (1996). Estereotipos de género en el refranero popular. *Política y Cultura* 6(1), 43-61. Fernández Poncela, A. (2002). El deber ser femenino según el refranero popular. *Cuadernos Cervantes de la lengua española* 40(1) 29-33.

connotación de malicia. Es interesante, también, el contraste que esta autora realiza entre los estereotipos femeninos y los masculinos. Estos últimos se basan en la profesión, actitudes o circunstancias particulares, pero nunca generalizan. Además, es difícil encontrar refranes que contengan imágenes negativas del varón (Serrano, 1996, p. 176).

Aparte de los estudios de refranes en español, también se han estudiado refranes en lenguas de comunidades autónomas españolas, así como otras lenguas europeas, incluso algunas africanas. Por ejemplo, Carmen Mejía Ruíz (1997), analiza refranes en gallego, con el propósito de identificar los tópicos generales que giran alrededor de la mujer; entre ellos: la mujer no puede callar nada, son difíciles de conocer, poco fiables, se deben tratar con mano dura, son interesadas y mandonas, hace uso de su físico para lograr lo que quiere, entre otros.

Existen también estudios comparativos entre refranes en español y refranes en otra lengua. Tal es el caso del artículo de Carlos Alberto Crida (2001), que compara refranes en español y en griego sobre las mujeres, identificando varios tópicos, por ejemplo, el concepto negativo de las mujeres, basado en su “inferioridad” como grupo social (a través de un paternalismo dominador, traducido en un aislamiento social). Se identifican también aspectos como la violencia física y agresión sexual contra la mujer, cosificación de la mujer y su pertenencia al hombre, la peligrosidad femenina (que relaciona a la mujer con lo demoníaco); se identifica también la mentira y la astucia como sus mayores defectos, el llanto como recurso, además de la curiosidad y la coquetería femenina, entre muchos otros tópicos presentes tanto en refranes griegos como españoles.

Otro estudio de contraste es el realizado en 2003 por Céline Magnéché Ndé, quien compara refranes españoles y refranes de la lengua camerunesa bânsoa. Magnéché incluye en un gran tema general –la mujer, víctima del machismo de los hombres– a diversos subtemas, por ejemplo, las *características positivas* de la mujer: paciente, tranquila, fiel, buena madre, callada y ciega. Incluye también otros como su inferioridad con respecto al hombre, su obligación de casarse y ser madre, su incapacidad de controlarse y comportarse bien, su poca inteligencia, entre algunos otros.

Tanto los tópicos identificados en estudios comparativos como en refranes en lengua gallega, coinciden con algunos de los estereotipos identificados en los estudios de Serrano y Cebrián.

Una de las investigadoras españolas que más ha trabajado la imagen femenina reflejada en la lengua, no sólo en refranes, es María Ángeles Calero Fernández. Su tesis doctoral titulada “La imagen de la mujer a través de la tradición paremiológica española” (1990) dio como resultado la publicación de distintos artículos que abordan el tema. Uno de ellos es “Sobre los oficios femeninos en el refranero español: la mujer y la costura” (1998), donde compila 115 refranes, los clasifica a partir de un criterio temático, y distingue la figura de la pastora, la hilandera, la costurera, la tejedora, la modista, la toquera y la lavandera, dando especial énfasis a la hilandera, presente en la mayoría de los refranes compilados.

Es común, también, encontrar refranes donde se hace la comparación de las mujeres con algún animal. Las investigaciones de Xus Ugarte se centran en los refranes que reflejan la ideología del mundo rural, donde la mujer y los animales son de la misma unidad familiar (Ugarte, 1999, p. 511). Por otra parte, Elisa Martínez Garrido, analiza la

cosificación de la mujer en los refranes y la invitación que se hace a los varones al uso de la violencia contra las mujeres: “El uso de la violencia queda justificado a partir del momento en que éstas, al igual que los animales, son pertenencias masculinas para su uso y su servicio” (Martínez, 2001, p. 93). De manera más particular, Herón Pérez Martínez (2005) analiza el papel de la mujer y del caballo en el refranero mexicano, identificando las características que los unen en el pensamiento ranchero: ambos pueden ser poseídos. Por otra parte, Juan Cascajero (2001) analiza un corpus de refranes latinos para su análisis, encontrando características de descalificación en las mujeres. Comenta, por ejemplo, “en el ámbito paremiológico latino conservado, la descalificación de la mujer no se produce tanto por la ausencia de inteligencia cuanto por la perversión de la misma” (Cascajero, 2001, p. 25).

En general, las investigaciones con respecto a la imagen o representación de la mujer en los refranes coinciden en que las características de ésta son relativas a la sumisión ya que, por naturaleza, tienden al mal.

En el presente trabajo y debido a que el corpus se deriva del refranero español, es necesario contextualizar el origen de la tradición paremiológica española, que implica el registro de miles y miles de refranes, donde la presencia de la mujer es evidente.

4.1. La tradición paremiológica española

Por tradición paremiológica se entenderá el interés que, durante el Renacimiento, se da en España por el estudio y análisis de distintas paremias,¹⁶ particularmente por los refranes. Esta tradición tiene su origen en el medioevo, cuando el acercamiento a los refranes era mayormente paremiográfico,¹⁷ (se limitaba al registro por escrito de dichas frases). Documentos como el *Romancea Proverbiorum*, en el siglo XIV o *Seniloquium*, en el siglo XV, marcan una especie de inicio en esta compilación de frases provenientes de la “sabiduría popular”. A finales del siglo XV se da a conocer la obra *Los refranes que dicen las viejas tras el fuego* de Iñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana. En esta obra, el recopilador contribuye a la conformación del vocablo refrán tal y como lo conocemos hasta hoy, además de ser una obra fundamental para que refraneros posteriores pudieran realizarse y publicarse (Sevilla, 1996, p. 641).

Ya en el siglo XVI, en España ocurre otro hecho esencial para la proliferación del estudio de los refranes: la publicación y traducción de obras de Erasmo de Rotterdam en España, consolidándose así la tradición paremiológica. A partir de la traducción al francés y publicación de los *Adagia* en el año de 1500,¹⁸ las traducciones a diversas lenguas continúan. Al respecto, Julia Sevilla considera que “los *Adagia* marcan el inicio de la paremiología moderna. Animaron a muchos eruditos a emprender la vía

¹⁶ Julia Sevilla define a las paremias como “enunciados fijos, breves, sentenciosos, engastados en el discurso y frecuentemente con elementos mnemotécnicos como la rima. Algunos tipos de paremias son los refranes, los proverbios, los aforismos o las máximas” (Sevilla, 1996, p. 641).

¹⁷ La misma autora hace una distinción entre paremiografía y paremiología como dos maneras distintas de aproximación a los refranes. (Sevilla, 1996, p. 641).

¹⁸ Antonio Bernat Vistarini considera que “el primer éxito editorial de Erasmo fueron los *Adagia*, que publicó en París en 1500 [...] Con sus continuas ampliaciones, correcciones y reediciones, los *Adagia* fueron la colección de proverbios más monumental y al mismo tiempo más influyente en Europa”. (<http://www.studiolum.com/es/cd13.htm> consultado el 22 de mayo de 2012).

paremiográfica y, a diferencia de algunos autores medievales, también la vía paremiológica; pues probablemente Erasmo sea el primero que trata de definir algunas paremias y estudiar su aporte cultural” (Sevilla, 1992, p. 105).

Según Hugo O. Bizzarri, a partir de este hecho y antes de 1549, se publican varias obras como *Refranes famosísimos y provechosos glosados* (Burgos, 1509), *Refranes glosados* por Mossén Dimas (Toledo, 1510) y *Cartas de refranes* de Blasco de Garay (Toledo, 1541) (Bizarri, 1995).¹⁹

En 1533, Juan de Valdés publica una de las obras más importantes para la lengua española: *Diálogo de la Lengua*. Este trabajo representa uno de los primeros estudios de la lengua desde un nivel estilístico, ortográfico, léxico y gramatical donde, además, Valdés opinaba sobre el estilo empleado en alguna de las obras de aquel momento y donde daba a conocer también su aprobación por el uso del lenguaje vernáculo en obras literarias, expresado en refranes (Sevilla y Sardelli, 2007, p. 97). Es así como se afirma en esta obra la idea de que los refranes son expresiones de la “sabiduría popular”, que encierran en ellos todo un cúmulo de conocimientos adquiridos por la gente de manera empírica: “para considerar la propiedad de la lengua castellana, lo mejor que los refranes tienen es ser nacidos del vulgo” (de Valdés, 1984, p. 83).²⁰

En relación con lo anterior, resulta interesante el planteamiento de Louis Combet respecto a la conformación de la tradición paremiológica española durante el siglo XVI. Combet considera que, a raíz del surgimiento del humanismo durante el Renacimiento,

¹⁹ Consultado en http://books.google.com.mx/books/about/Refranes_Que_Dizen_Las_Viejas_Tras_El_Fu.html?id=UxJ6IKrLm0IC&redir_esc=y el 28 de mayo de 2012.

²⁰ En la edición de Antonio Quilis Morales (1984), se hace una recopilación de los refranes usados por Valdés en *Diálogo de la Lengua*.

se busca contrarrestar “la sabiduría eclesiástica” con el surgimiento de “la sabiduría popular” a través de estas frases que se diseminan exponencialmente. Dice Combet: “En el siglo XVI –ya lo saben ustedes– los Humanistas y los Erasmistas no dudaron en considerar los refranes *evangelios breves*, cuyas enseñanzas debían ser tan respetables como las de los *Evangelios canónicos* de la Iglesia católica. Para los Humanistas, se trataba, entonces, de contrarrestar así la influencia de la Iglesia, oponiendo a su doctrina la ‘sabiduría popular’ (la *filosofía vulgar*)” (Combet, 1996, p. 12).

Entre 1540 y 1547, el jurista Francisco de Espinosa elaboró un manuscrito de aproximadamente cuatro mil refranes que nunca fue publicado. Tanto Bizzarri como Sevilla coinciden en encontrar una influencia directa de Erasmo en la recopilación de Espinosa y un marcado sesgo moral a través de los comentarios (Bizzarri, 1995; Sevilla, 1992).

Además de los mencionados, Luis P. Núñez considera que los compendios fundamentales de la paremiología española son el *Libro de refranes* (1549) de Pedro Vallés, los mil refranes glosados de la *Filosofía vulgar* de Juan de Mal Lara, más los de Esteban Gómez (*Refranes glossados...*, Valencia, 1602), y la obra del Comendador Hernán Núñez o el Pinciano, *Refranes o prouerbios en romance* (1555), las recopilaciones manuscritas de Sebastián de Horozco *Teatro Universal de proverbios*, fechado entre 1558 y 1580 y el *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* de Gonzalo Correas (1627) (Núñez, 2007).

4.2. La obra de Erasmo en la Nueva España

En la obra *Erasmus y España* (1966), Marcel Bataillon hace un estudio exhaustivo sobre la influencia de este humanista en el pensamiento español y dedica el apéndice a resaltar la importancia de los planteamientos erasmianos en el nuevo mundo. Bataillon considera que dicha presencia se finca, sobre todo, en el proceso de evangelización, donde las obras de corte más religioso de Erasmo llegan a la Nueva España a través de la Conquista:

Hoy se ve cada vez más claro que el erasmismo, entendido en el sentido lato de simpatía por los ideales de Erasmo, en parte se extendió al Nuevo Mundo por el mero hecho de ensancharse allí el área de la cultura española, y en parte tuvo aspectos más específicos, aunque siempre ligados a la significación profunda de Erasmo dentro de la revolución religiosa de su tiempo (Bataillon, 1966, p. 807).

Otro de los libros que llega a América es, justamente, los *Adagia*. Dicha obra, al igual que otras de Erasmo, aparece en las listas de libros prohibidos en la Nueva España por parte de la Santa Inquisición. Bataillon menciona que se recogen *Adagia* en Guadalajara y Puebla (Bataillon, 1966, p. 811). El investigador Carlos Herrejón menciona que, a pesar de ello, ejemplares de dicha obra podían encontrarse en distintos conventos:

se sigue verificando la presencia de Erasmo en bibliotecas conventuales del siglo XVI, como en la de Tlatelolco, utilizada por Sahagún, en el convento franciscano de Toluca se hallaban los *Adagios*, el *De copia verborum et rerum* y la *Paraphrasis a San Lucas*, en tanto que en el de Gayangareo-Valladolid aparecen las ediciones erasmianas de varios representantes de la patrística (Herrejón, 2000, p. 191).

Ambas afirmaciones resultan importantes para apoyar el supuesto de que la tradición paremiológica peninsular llega a América a través de la Conquista, no sólo a través de los refraneros como tales, o de la misma tradición oral, sino mediante obras que resultan

clave para el desarrollo de la tradición paremiológica española, como sería los *Adagia* de Erasmo. Lo anterior brinda elementos para continuar con el planteamiento acerca de que es factible conocer algunos aspectos de la cotidianidad de la mujer novohispana a través de los refranes peninsulares, en particular, lo referente a prácticas culinarias. Refranes del viejo mundo llegan al nuevo, se adaptan y conforman –a través de su influencia– un refranero local que lleva implícitos los mismos mensajes.

4.3. El refranero mexicano como mestizaje paremiológico

El refranero mexicano es una especie de adaptación del refranero español al contexto local, con una marcada herencia peninsular y otra prehispánica (Pérez Martínez, 1992). Este proceso de conformación es dinámico, y es posible afirmar que su punto de partida fue la Conquista. Esto no quiere decir que los refranes españoles llegaron a América a echar raíces sobre tierra virgen, sino que más bien hubo una combinación de estos con algunas frases o adagios usados en el México prehispánico, por lo tanto, se da una especie de “mestizaje paremiológico”. No solamente están los refranes registrados por Correas, sino que varios años antes, los primeros evangelizadores llegados a América identifican algunas paremias locales.

En la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, fray Bernardino de Sahagún recopila más de ochenta adagios en el capítulo XLI del libro VI, bajo el nombre de *De algunos de los adagios que esta gente usaba*. Las frases que recopiló Sahagún se referían a distintas temáticas, cada una seguida de una breve explicación sobre el contexto en que se empleaban:

Deseo irme a bañar a Chapultepec, o querría irme a bañar a Chapultepec. Este refrán dice el que ha tenido alguna gran enfermedad o algún cargo pesado, con deseo de verse libre de aquel cargo o enfermedad, dice: Ma chapultépec ninalti, que quiere decir, bañarme he ya en agua rosada cuando este cargo o enfermedad se me quitase. Chapultepec es una fuente que está cerca de México, muy buena; los que se bañan en ella piensan que les hace Dios gran merced. Así, este adagio es de los mexicanos (Sahagún, 1999, p. 412).

En el ejemplo anterior Sahagún enfatiza el origen del adagio, pero en otros casos, al hacer la traducción del náhuatl, recurre a equipararlo con un refrán español: “Al buen entendedor pocas palabras, o bien entiendo que murmuráis de mí por sumas” (Sahagún, 1999, p. 413).²¹ Pablo Escalante considera que hay una significativa semejanza entre ciertos adagios registrados por Sahagún y algunos emblemas de Alciato: “los vicios y virtudes destacados en los adagios nahuas guardan una estrecha semejanza con aquellos que figuran en los emblemas de Alciato. [...] En Alciato leemos, llanamente, ‘Que los secretos no deben divulgarse’ y en el Florentino vemos varios dichos que aluden a la gravedad del hecho de divulgarlos” (Escalante, 2008, p. 10).

A través de estos planteamientos, la idea del mestizaje paremiológico queda sujeta a dos consideraciones. Por un lado, dada la efervescente tradición paremiológica peninsular en ese momento, a los evangelizadores, como Sahagún, les resulta importante el hecho de que los habitantes del territorio recién conocido tengan, como parte de su tradición oral, el uso de refranes o adagios, al igual que ellos y por eso dedican una parte de sus crónicas al registro de dichas frases. Por otro, es importante recordar el hecho de que, desde el momento mismo de la traducción, el adagio local se imbrica con el

²¹ Herón Pérez, en su libro *Refrán viejo nunca miente* (1997), incluye más información al respecto de los adagios registrados por Sahagún y su traducción al español.

español, al ser comparado con un equivalente en el refranero peninsular, dando lugar así al mencionado mestizaje.

Gonzalo Correas incluye en el *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* algunos refranes donde se menciona a “las Indias”²², tanto en el cuerpo del refrán, como en sus comentarios explicativos. Estas menciones resultan de particular importancia, ya que representan otra muestra del trayecto de ida y vuelta de esa tradición paremiológica. Por una parte, las Indias están presentes en el imaginario de la época, dando lugar a la formación de paremias con esta temática (como en el caso de los refranes 1, 2 y 10 en la tabla anexa 8.1). Pero también están los refranes que Correas registra como propios de las Indias, donde se exponen –sobre todo en el comentario explicativo– algunos aspectos de la cultura de este territorio, traducidas en valoraciones desde el punto de vista occidental (en el caso del refrán 3 de la misma tabla, por ejemplo). Esta inclusión del vocablo “Indias” en la tradición oral peninsular (sobre todo en refranes que representan una enseñanza o consejo para quienes quieren ir al nuevo continente), ilustra de buena manera ese ir y venir de lo peninsular a la Nueva España y viceversa.

4.4. *El Vocabulario de refranes y frases proverbiales, de Gonzalo Correas*

Como se mencionó en apartados anteriores, desde finales del siglo XV hasta el XVII, algunos humanistas hispanos se interesaron por el registro de los refranes españoles en numerosos compendios. De entre todos ellos, resalta el *Vocabulario* de Gonzalo Correas.

²² Refranes contenidos en tabla anexa.

Dicha compilación, escrita en 1627, tiene como antecedente otros compendios de los cuales se nutre, entre ellos los *Refranes o proverbios en romance* (1555) de Hernán Núñez, la *Filosofía Vulgar* (1568) de Juan de Mal Lara; el *Libro de refranes copilado por el orden del abc* (1549) de Pedro Vallés, o incluso obras literarias como *La Celestina*, *El Lazarillo de Tormes*, *El Cid*, *La floresta española*, además de la influencia de la tradición clásica latina y griega condensada en los *Adagia* de Erasmo. Al tomar en cuenta estos trabajos previos e incluir aportaciones propias, se calcula que el *Vocabulario* contiene alrededor de 25 mil paremias registradas (Sardelli, 2008). En una de las ediciones del *Vocabulario*, Eduardo Mir relata en el prólogo la labor de registro de Correas de la siguiente manera:

el Maestro Correas, dejada su muceta y birrete, salía a las calles y se mezclaba con el vulgo de las gentes, metiéndose por casas, ventas, mesones, siguiendo con anhelosa curiosidad a los niños en sus juegos infantiles, a los mozos y las mozas en las lozanías de su edad, a las mujeres en sus faenas caseras, a los varones maduros en sus contratos y mercaderías, a los viejos y viejas en sus debilidades y chochees. Pendiente, digámoslo así, de sus labios, asistía a sus tratos y conversaciones, escuchaba sus disputas y querellas y recogía cuantos dichos, frases, refranes, brotaban de las lenguas de todos. Memorioso como el que más, fijaba en la mente aquellas palabras voladoras, destellos de la conciencia popular; y vuelto a su casa, iba apuntando en sus cuadernos cuanto todo cuanto había oído: refranes y frases, agudezas de ingenio, cuentos, consejas y tradiciones, chismes y malignidades del pueblo, cantares populares, pedazos de romance tomados por el pueblo nadie sabe dónde, trozos de la épica antigua que se han perpetuado en las lenguas de los humildes e iliteratos, con una curiosidad, una conciencia, con un amor cual tal vez nadie ha tenido en esta clase de investigaciones.
(Correas, 1906, p. X).

A partir de la descripción del fervoroso trabajo de Correas, puede inferirse también que los refranes eran de uso constante y común en la cultura de aquella época: “recogía

cuantos dichos, frases, refranes brotaban de las lenguas de todos”. Lo cual explica que la recopilación llegue a ser tan numerosa.

El *Vocabulario* como tal –desde el manuscrito hasta sus posteriores ediciones– recorrió un largo camino antes de ser publicado. Tanto Louis Combet (1967), como Ma. Antonella Sardelli (2008) relatan en sus respectivas obras una accidentada trayectoria del *Vocabulario* que puede resumirse en distintas etapas. En primera instancia, se tiene conocimiento del manuscrito original durante el siglo XVII, ya que el mismo Correas lo menciona en su *Arte de la lengua española castellana* (1625), en el apartado titulado “del Tropo” y subtulado “Paroima = refrán”. Al hablar sobre los refranes dice: “Mui cumplidos i declavados se verán en nuestro Vocabulario de Refranes Castellanos, el mas copioso qe ha salido” (Correas, 1903, p. 258). A la muerte de Correas en 1631, el *Vocabulario* sigue sin ser publicado y queda en Salamanca en el Colegio Trilingüe.

No es hasta 1780 que la Real Academia encarga a Tomás Antonio Sánchez hacer otro manuscrito a partir del original y, hasta 1830, se vuelve a copiar de manera parcial. Según Sardelli, en 1835, el manuscrito original es trasladado del Colegio Trilingüe en Salamanca, a la Biblioteca Nacional en Madrid. Ahí permanece en absoluto anonimato, dándose por perdido, hasta que Robert Jammes, en los años sesenta del siglo pasado, da con él en la mencionada biblioteca.

La primera edición es publicada en el año de 1906, a partir de los tres tomos del manuscrito de 1780 hecho por encargo de la Real Academia y, posteriormente, se lleva a cabo de la misma manera una reedición en 1924.

Cuando Robert Jammes lleva a cabo la hazaña de encontrar el manuscrito original²³ en la Biblioteca Nacional en Madrid, después de una larga y ardua comparación entre éste y el de 1780, llega a la conclusión de que el último contiene muchos defectos que interfieren en el valor paremiológico de la obra de Correas. Por lo tanto, permite que Louis Combet consulte el material encontrado para la primera edición crítica del *Vocabulario* publicada en 1967.

En esta edición, Combet respeta el orden y ortografía original, además de respetar las dos partes en que está dividida la obra: la dedicada a los refranes y la titulada *Fórmulas i frases en particular*. Con respecto a esta edición, Sardelli dice lo siguiente:

Basta simplemente con hojear la edición de 1967 para percatarse de la distancia que existe entre ésta y las ediciones académicas anteriores. La de Combet es sin duda la edición más completa y fidedigna al original, y sigue siéndolo hasta el principio del siglo XXI (Sardelli, 2008, p. 12).

Sin embargo, la siguiente edición del *Vocabulario* hecha en 1992 vuelve a tomar como base la elaborada por la Real Academia en 1906, ya que la edición crítica de Combet no vuelve a ser reeditada hasta el año 2000, la más reciente hasta el día de hoy.

Consciente de que, nuevamente, el *Vocabulario* había sido editado con errores que tuvieron como consecuencia trabajos académicos errados²⁴, Combet se propone

²³ Sardelli matiza el término “original” con respecto al manuscrito, ya que en su artículo llega a la conclusión de que “la elaboración del borrador se sitúe en 1627 y que, entre 1627 y 1628 o 1629 se deba colocar la fecha de la copia manuscrita realizada por algún escribiente. [...] se efectuarán las enmiendas autógrafas de Correas en los últimos años de su vida. A raíz de estas observaciones podemos afirmar con cierta seguridad que el manuscrito que hasta principios del siglo XIX se ha conservado en el Colegio Trilingüe como precioso legado de la biblioteca de Correas no es autógrafo, aunque sí tiene enmiendas y correcciones por la mano del autor” (Sardelli, 2008, p. 5).

²⁴ En la presentación de la edición de 2000, Robert Jammes se refiere así a la edición de 1992: “Esta aparición de un fantasma que se podía creer definitivamente sepultado tuvo, y sigue teniendo todavía, consecuencias desastrosas en el dominio de los estudios lexicográficos, gramaticales, literarios o folklóricos, despistando a algunos jóvenes investigadores, que se tragan de buena fe y utilizan en sus trabajos esa retahíla de fórmulas inventadas, glosas censuradas y pseudo refranes estafalarios, avalada por

hacer esta nueva versión, tomando como base la de 1967, pero adaptándola a la ortografía actual para facilitar así su consulta. Dado que es “la más completa y fidedigna al original” esta edición del 2000 fue la que consulté para seleccionar el corpus base de refranes a analizar.

Desde los manuscritos hasta las diferentes ediciones (y polémicas derivadas de ellas), el *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* de Gonzalo Correas es, indudablemente, una obra insustituible para el estudio de la lengua y tradición oral españolas, lengua y tradición que llegan a nuestro continente a partir de la Conquista y que, a su vez, forman parte de nuestra propia cultura. Los refranes registrados en esta obra conforman un compilado de datos culturales invaluable y constituyen un registro de lo que la voz de la gente, el discurso popular, expresa con respecto a un sinnúmero de temáticas cotidianas.

Antes de pasar al análisis de dicha voz y de la información que aporta con respecto a la relación de las mujeres y la cocina durante el periodo novohispano, es preciso indagar otras fuentes que nos den luz sobre lo que el discurso institucional dice sobre el mismo tema. En apartados anteriores expuse la visión que se tiene desde la religión cristiana sobre la mujer; ahora analizaré lo que las instituciones promovían como características de la mujer en relación con la cocina, en dos fuentes discursivas.

el prólogo de un universitario conocido y la ayuda económica del Ministerio de Cultura” (Correas, 2000, p. IX).

5. La mujer y la cocina en el discurso institucional:

La formación de la mujer cristiana y La perfecta casada

Así como el *Vocabulario* goza de gran renombre en términos paremiológicos, *La formación de la mujer cristiana*, de Juan Luis Vives y *La perfecta casada* de fray Luis de León, se han convertido en obras clásicas, que en su momento –y aún hasta épocas recientes– circularon de manera importante tanto en España como en el continente Americano. A pesar de que las fechas de publicación de los respectivos textos son muy distantes, la relación que hay entre ellos es estrecha por un eje temático e influencias comunes de la época.

Desde inicios de siglo, la literatura dirigida a la enseñanza de las mujeres era un tema recurrente, ambos textos corresponden a esta especie de género y es evidente que Juan Luis Vives (1492-1540) tuvo una gran influencia en la obra de fray Luis de León (1527-1591):

Estrechamente vinculada a Erasmo y su literatura matrimonial, está una de las obras más repetidamente citadas en relación con *La perfecta casada* de fray Luis. Me refiero a la *De Institutione feminae christiana*, del filósofo valenciano Juan Luis Vives. [...] Fray Luis encontró en el libro del prestigioso humanista valenciano gran parte de los materiales clásicos y patristicos que utiliza en su obra, y, lo que

es más importante, la plantilla para aplicar a la obra bíblica un comentario moral (San José, 1992, pp. 26-27).

La formación de la mujer cristiana fue una obra temprana de su autor, aunque no por esto poco reconocida:

En un periodo de dos años (1538-1540) hubo más de cien ediciones diferentes de sus libros. En la segunda mitad del siglo XVI el *Exercitatio lingua latinae* se imprimió 49 veces; el *Institutio Feminae Christiane*, treinta y dos; el *Introductio ad Sapientiam*, cuarenta y seis. (...) El *Institutio Feminae Christiane* fue traducido al español, en 1528, por Justiniano²⁵ y editado ocho veces antes del final del siglo (Noreña, 1970, p. 2).

El libro fue publicado en 1523 y responde a la obra de corte moral y pedagógico de Vives. Tres años después y en este mismo tenor publica *Los deberes del marido*, en el cual instruye a éste sobre temas como el matrimonio, la elección de la esposa, la casa, la instrucción de la mujer, entre otros. Vives escribe *La formación* en Brujas, como resultado de su etapa de permanencia en Oxford, donde comparte mucho tiempo con la reina Catalina de Aragón, a quien dedica la obra. En ella, y pensando en la reina como modelo a seguir, plantea una educación femenina regida por la virtud, tanto en su etapa de doncella como de casada y viuda. No obstante, se refiere también a la educación intelectual y recomienda que la mujer se acerque a los libros, haciendo énfasis en lecturas que ayuden a conservar las costumbres femeninas y condenando las que perjudiquen este fin.²⁶

Por otra parte, *La perfecta casada* es publicada sesenta años después, en 1583. fray Luis de León, como la mayoría de los humanistas cristianos de la época, se dedica

²⁵ Se refiere a Juan Justiniano.

²⁶ Libro primero: Las doncellas. Capítulo V: Escritores que deben leerse y escritores que deben rechazarse.

al estudio profundo de la Biblia como base para sus obras. En este contexto y con un espíritu de valoración de las lenguas vernáculas, fray Luis escribe *La perfecta casada* (Vossler, 1960), como comentarios hechos al capítulo 31 del libro de los *Proverbios* de Salomón. La obra está dedicada a doña María Varela Osorio, familiar de fray Luis, que estaba por casarse en aquel momento.

Además de su temática, ambas obras tienen otros aspectos en común: responden a la influencia de una tradición sentenciosa que proviene desde los autores clásicos grecolatinos, hasta la Biblia y los padres de la Iglesia. Moreno y Calero consideran que durante los años que Vives pasa en París (1509-1514) “se fragua su concepto de saber en cuanto a fuentes: antigüedad (autores grecolatinos) y cristianismo (padres de la Iglesia), prefiriendo los autores-fuente a los comentaristas, por grandes que fuesen” (“Estudio introductorio”, s.f.).

Como parte de esta tradición sentenciosa, otra influencia en común para ambos autores es Erasmo de Rotterdam. Durante la mencionada etapa de Vives en París, comienza a relacionarse de manera académica y personal con Erasmo, quien en ese momento ya contaba con un prestigio importante (había publicado ya los *Adagia* en 1503 y el *Enchiridion* en 1505). A partir de ese momento, el trabajo de Vives tendrá una influencia abiertamente Erasmiana (Noreña, 1970). En cuanto a la temática referida al matrimonio y a la mujer, Erasmo escribe su *Elogio del matrimonio*, que muy probablemente fue referencia obligatoria tanto para Vives como para fray Luis, al momento de escribir sus respectivas obras (San José, 1992; Beltrán, 1994).

De esta manera es posible establecer una cadena de influencias académicas desde los clásicos griegos hasta fray Luis de León, pasando por los padres de la Iglesia,

Erasmus y Juan Luis Vives. Por esta razón, *La formación de la mujer cristiana* y *La perfecta casada* son obras que contienen toda una tradición reflejada en el pensamiento de los humanistas del siglo XVI español y que son capaces de proporcionarnos un panorama muy preciso en cuanto a la concepción que en ese momento se tenía de lo femenino y qué papel jugaba la cocina en dicha concepción.

5.1. La mujer y la cocina en *La formación de la mujer cristiana*

Las instrucciones específicas que Vives da con respecto a la cocina y a la comida en la vida de una mujer, no son abundantes, sin embargo, son suficientes para señalar el valor que tiene esta actividad como parte de la formación de la mujer cristiana, tal como lo señala el título de su obra.

Vives dedica un espacio específico a la presencia de la cocina en la vida de las mujeres en el libro primero de la obra, dedicado a las doncellas. Es en esta etapa, inmediata a la niñez, donde comienza su preparación con “los primeros ejercicios”, a los cuales dedica el capítulo tercero. Casi al finalizar dicho capítulo, Vives es muy específico respecto a las características y función que debe cumplir este acercamiento y aprendizaje de lo culinario en la vida de una doncella:

aprenderá nuestra doncella el arte de la cocina, no de la cocina tabernaria, sórdida, de manjares inmoderados para el consumo de machos, como hacen los cocineros públicos, ni para el placer refinado ni para la gula, sino aquel arte de cocina sobria, limpia, templada y frugal con que aderece la comida a sus padres y hermanos mientras permanece en su doncellez, y, una vez que estuviere casada, a su marido y a sus hijos, porque así granjeará no poca estima de los unos y de los otros, si no lo dejare todo a manos de mozas, sino que ella misma, con las suyas propias, la sazondere y la aliñare, la cual será más agradable a sus padres, a su marido, a sus hijos, servida por ella que por sus criados, y tanto más si estuvieren enfermos (Vives, 1947, p. 994).

Como se puede advertir en el párrafo anterior, Vives considera importante que este aprendizaje lleve a una comida que conserve las características de la doncella en sí misma: sobria, limpia, templada y frugal. El pensamiento cristiano dicta que los excesos conducen hacia el mal, hacia el pecado y, en este caso, el autor considera que la cocina que una doncella debe aprender debe estar en el justo medio entre lo sórdido de la taberna y lo exquisito de manjares que puedan inducir a la gula. Del mismo modo, establece una distancia entre el quehacer del cocinero y la cocinera. El primero ejercerá dicha actividad como oficio, en el ámbito público, alimentando a grandes cantidades de personas y recibirá una paga por ello. La segunda establecerá mediante la comida una relación de amor y cuidado con sus familiares directos varones: padre, esposo e hijo. Las hijas aprenderán a hacer lo mismo.

A pesar de establecer diferencias entre el cocinero varón en el ámbito público y la cocinera en el ámbito doméstico, plantea también el hecho de que, de ser necesario, nadie debe negarse a acercarse a la cocina. Comienza resaltando el carácter imprescindible de la alimentación y, por ende, la importancia de cocinar, además de citar el caso del rey Aquiles:

Nadie haga ascos del nombre de cocina, que es una oficina imprescindible sin la cual no convalecemos estando enfermos, ni vivimos estando sanos. Ni desdeñó la cocina el rey Aquiles, hijo de rey y el más aventajado de los héroes, pues habiendo venido a él Ulises y Ajax y Fénix a contratar la amistad entre él y el rey Agamenón, él en persona, rodeado del aparejo del convite, entró en la cocina y aderezó los manjares, acogiendo a aquellos príncipes óptimos y amigos suyos muy estrechos con un sabroso y sobrio convite (Vives, 1947, pp. 994-995).

Posteriormente, Vives continúa relacionando a la cocina con lo femenino y con la importancia de ésta en las actividades de las mujeres. Además, la asocia también con el cuidado, la limpieza, el orden. Considera que la mujer debe cocinar dado su carácter previsor y, además, debe considerar el hecho de economizar al momento de comprar insumos para la preparación de la comida: “Importa mucho también esto a la frugalidad y al aseo, pues estando presente la señora o la hija de familia todo se hace con más aliño y limpieza y con mayor cuidado y con dispendio menor.” (p. 995). El autor cuestiona a las mujeres que no gustan de la preparación de la comida, cuando dice: “¿Qué es este amor tan extremoso de las manos o ese asco tan grande de la cocina que ni pueden poner los pies en ella ni sostener siquiera la vista de aquellos alimentos que han de tomar el ser que más quieren en el mundo, el padre, el esposo o el hijo?” (p. 995).

Con este cuestionamiento, Vives insiste nuevamente en que la importancia de la preparación de la comida por parte de las mujeres reside en el hecho de que es una actividad que reflejará el amor y el cuidado que se tiene hacia la familia, específicamente hacia los miembros varones de ésta. Además, toca un punto importante ante el cual las mujeres deben permanecer alerta: la vanidad. Cuando se refiere al “amor extremoso de las manos” posiblemente se refiera a este hecho condenado por la fe cristiana que se refiere a la contemplación y el amor al cuerpo, que podría traducirse en la vanidad. El amor extremo a las manos hará que la mujer se abstenga de preparar los alimentos y alimentar a su familia. El autor continúa:

Sepan los que tales ascos hacen que más se ensucia la mano con darla a ajeno varón que con tizarla de hollín, y que está más feo que la vean en el baile que no en la cocina, y que cosa más soez y vil manejar con destreza los dados o los naipes que no las viandas, y que menos bien parece en una mujer honesta catar en la mesa el vino

escanciado, por varón ajeno, que componer una tisana y ofrecerla al propio (p. 995).

Vives señala como impropio el hecho de que las mujeres consideren importantes otro tipo de actividades por encima de la preparación de alimentos, como el juego o el baile. Sobre todo porque estas son ejemplo de actividades públicas, que implican que la mujer salga de casa y descuide sus actividades en ella. Nuevamente encontramos la presencia del marido –en términos del “varón propio”– como a quien debe ofrecerse lo que la mujer cocina, incluso con procesos tan sencillos como la preparación de un té.

El autor continúa diciendo lo siguiente: “Yo querré que mi mujer sea ducha en este arte, con el cual obligue a cualquiera edad las voluntades de todos los suyos; con el cual, no ya con mayor limpieza y aliño, sino con más pequeña costa, vayan a la mesa las viandas” (p. 995). En este párrafo, Vives condensa nuevamente las características antes mencionadas, como la limpieza, el orden, el ahorro económico, declarando que todo lo dicho deberá ser característica de la mujer que él despose.

Prosigue esta declaración dotando a la comida y al proceso de prepararla, de una doble capacidad: por una parte, la comida preparada por la mujer para sus maridos, padres, suegros o hijos, podrá aliviarlos y sanarlos cuando se encuentren enfermos. Por lo tanto, la segunda capacidad de la comida, derivada de la primera, será la de motivar el cariño hacia quien la prepara. Si la mujer no fuera capaz de llevar a cabo esta tarea, provocará todo lo contrario: el resentimiento de quien necesita dichos alimentos, sea para superar una enfermedad, sea en el día a día:

Yo he visto aquí en Flandes, y en España, y en Francia muchos haber convallecido de graves dolencias por los guisados de mano de sus esposas, hijas o nueras, a quien después de sanos tuvieron en un

aprecio infinitamente mayor que antes. Y al revés, he visto también mujeres aborrecidas de sus maridos, y nueras de sus suegros, e hijas de sus padres por decir que no conocían el arte de guisar (p. 995).

Incluso, el autor plantea que una de las consecuencias de que las mujeres no sepan preparar alimentos es que sus maridos pasen tiempo fuera de casa, en tabernas o mesones:

Y yo me he llegado a persuadir que el motivo principal porque en esta Bélgica los hombres frecuentan tanto y se estén tanto tiempo en tabernas y mesones es el descuido y la pereza de las mujeres en cocinar los manjares que les obliga a tener horror de su propia casa y a buscar en otro sitio el bienestar que no encuentran en ella (p. 995).

Después del tercer capítulo del libro primero –donde se encuentra toda la información mencionada anteriormente– Vives vuelve a mencionar la cocina, relacionada con la salud, en el capítulo décimo del libro segundo, referente al comportamiento de la esposa en casa. En este fragmento, el autor considera que parte importante del cuidado de la casa incluye que la mujer tenga a la mano los medicamentos necesarios para combatir algunas de las enfermedades más comunes, en caso de que su marido, hijos o servidumbre lo necesiten. En este contexto, el autor plantea que parte de las labores del ama de casa es considerar la dieta como un factor importante para la salud de la familia:

Yo le aconsejo que conozca los remedios corrientes para los males de cada día [...] Añado a todo esto que debe tener cuanta de las viandas que se consumen en el yantar cotidiano, detalle éste de gran importancia para la preservación de la salud: cuáles se han de tomar; cuáles evitar; cuándo y en qué circunstancias. Esta pericia la conseguirá más de la experiencia de otras prudentes amas de casa o de los consejos de algún pariente médico, de algún recetario o libro de cocina fácil que de los grandes volúmenes que traten técnicamente del régimen dietético (p. 1135).

El autor considera importante también la circulación de este conocimiento a partir de las mismas amas de casa “experimentadas”, como figuras de autoridad, sea de manera oral, sea de manera escrita, a partir de un recetario. Y expone la relación cercana que hay entre los alimentos y las enfermedades.

Finalmente, en el capítulo noveno del segundo libro, Juan Luis Vives se refiere al comportamiento en público de las esposas y hace mención nuevamente, de la cocina, esta vez en relación con los varones y con base en sus fuentes. Citando a Aristóteles, Vives expone de manera indirecta la relación de los hombres con la cocina, a partir la poca pertinencia de la vida pública de las mujeres:

Catón, en un razonamiento que desarrolló en el Senado sobre las mujeres, quiere que las mujeres ignoren en absoluto qué leyes se promulgan o se derogan en su ciudad, y de qué se trata en el foro, y de qué en la curia. De aquí aquel refrán de los griegos: ‘la tarea de la mujer es la tela y no los discursos’. Aristóteles tiene por más perdonable en el varón conocer lo que se hace en la cocina que en la mujer estar enterada de lo que sucede fuera de casa, y por eso le prohíbe enérgicamente hablar de política y aún de oírla (p. 1123).

A partir de esta cita de Aristóteles, Vives expone la situación de la mujer en cuanto a su permanencia en el ambiente privado y doméstico, quien deberá evitar su interés en temas por demás masculinos, como los relacionados con la política y los foros públicos. La cocina, como actividad de índole privada, contribuye a que la mujer permanezca en su ambiente y se aleje de cuestiones que corresponden a los varones. Será mucho menos grave que ellos incursionen en el ambiente privado al hecho de que la mujer salga de éste y participe en el público.

5.2. La mujer y la cocina en *La perfecta casada*

Al igual que en la obra de Vives, *La perfecta casada* tiene pocas especificaciones con respecto a la cocina. Sin embargo, éstas son determinantes para conocer el aspecto cognitivo de la España del siglo XVI con respecto a la mujer y su relación con prácticas culinarias.

Desde el inicio de la obra de fray Luis, surge la primera referencia a la cocina, al utilizar la figura del cocinero como analogía para declarar lo importante que es el ser competente en el oficio que se desempeña. En el caso de la mujer, su oficio será dedicarse al hogar: “¿Tendría Vmd. por su cocinero y daríale su salario al que no supiese salar una olla y tocarse bien un discante²⁷? Pues así no quiere Dios en su casa al que no hace el oficio en que le pone” (De León, 1992, p. 75).

Por otra parte, y en coincidencia con la obra de Vives, fray Luis considera que las mujeres deben dar un cuidado a su apariencia que no caiga en lo excesivo ni en la vanidad. Compara esta afición por el arreglo personal con el vicio de comer y beber en exceso y considera que el primero es aún más grave:

Grandes vicios son los del comer y beber, pero no tan grandes con mucha parte como la afición excesiva del aderezo y afeite, porque, para satisfacer al gusto, la mesa llena basta y la taza abundante; mas a las aficionadas a los oros, y a los carmesíes, y a las piedras preciosas, no les es suficiente ni el oro que hay sobre la tierra o en sus entrañas de ella, ni la mar de Tiro, ni lo que viene de Etiopía, ni el río Pactolo, que corre oro, ni, aunque se transformen en Midas (pp. 154-155).

En este mismo tenor, fray Luis explica que el pecado de la gula en las mujeres resulta inaceptable. Además, la referencia al “calor natural” menor alude a lo que en aquel

²⁷ Según la edición de 1732 del Diccionario de Autoridades de la R.A.E., un discante es una “especie de guitarra pequeña, que comúnmente se llama Tiple”.

momento se concebía como algo propio a la mujer, y esto implicaba que ellas tuvieran menor necesidad de alimento que los hombres.

Que si decimos verdad y miramos lo natural, las faltas y necesidades de las mujeres son mucho menores que las de los hombres. Porque lo que toca al comer, es poco lo que les basta, por razón de tener menos calor natural. Y así es en ellas muy feo ser golosas o comedoras (p. 96).

Por otra parte, fray Luis especifica que el excesivo cuidado a la apariencia puede ser la causa por la que la comida no es preparada en su momento. El culto al cuidado personal y la vanidad tendrá como consecuencia la falta de alimentos al momento que llegue el marido a casa: “Otras se asientan con su espejo a la obra de su pintura, y se están en ella enclavadas tres o cuatro horas, y es pasado el medio día y viene a comer el marido, y no hay cosa puesta en concierto” (p. 180).

En el capítulo VI de la obra, fray Luis hace la mayor referencia a los deberes que la mujer debe respetar con respecto a la cocina y la preparación de los alimentos a su familia, en el contexto del deber que tienen las casadas de madrugar. En este caso, madrugar tendrá como propósito, únicamente, la preparación de alimentos:

Pues como en las casas semejantes la familia que ha de ir a las cosas del campo es menester que madrugue muy de mañana, y porque no vuelve a casa hasta la noche, es menester también que lleven consigo la provisión de la comida y almuerzo, y que se les reparta a cada uno, así la ración de su mantenimiento como las obras y haciendas en que han de emplear su trabajo aquel día (pp. 115-116).

Fray Luis continúa exponiendo las ventajas de ser la primera de la familia en levantarse, una de ellas, tener tiempo de preparar comida para la familia:

Pues como esto sea así, dice Salomón que su buena casada no encomendó este cuidado a alguna de sus sirvientas, y se quedó ella regalando con el sueño de la mañana descuidadamente en su cama, sino que se levantó la primera y que ganó por la mano al lucero y

amaneció ella antes que el sol, y por sí misma y no por mano ajena proveyó a su gente y familia, así en lo que habían de hacer como en lo que habían de comer (p. 116).

Otro elemento importante de este comentario de fray Luis es la referencia a los integrantes de la servidumbre, quienes intervendrán en las actividades del hogar pero, tratándose de la preparación de los alimentos, es mejor que se abstengan de ello. Este comentario puede relacionarse directamente con lo expuesto por Vives en cuanto a la comida como medio de transmisión de cuidado y cariño a los miembros de la familia, sobre todo a los varones. Naturalmente, este amor debe ser transmitido por la madre-esposa-hija, no por la servidumbre. Por esta razón, a fray Luis le preocupa también la alimentación de los recién nacidos en cuanto a que las madres son quienes deben amamantarlos y no las nodrizas. Este aspecto es de gran interés ya que puede ser visto desde distintas perspectivas. En primer lugar, coincide con el punto anterior, que considera la preparación de alimentos por parte de la madre como un acto de cuidado y cariño. Amamantar a un hijo constituirá lo mismo. En segundo lugar, este acto de cariño hacia el recién nacido implica que la madre permanezca en el ámbito doméstico, sin descuidar sus actividades por tener acceso al ámbito público al momento en que una nodriza la sustituya en su obligación de amamantar a su hijo. Al respecto, fray Luis dice:

Porque el cuerpo ternecico de un niño, y que salió como comenzado del vientre, la teta le acaba de hacer y formar. Y según quedare bien formado el cuerpo, así le avendrá al alma después, cuyas costumbres ordinariamente nacen de sus inclinaciones de él. Y si los hijos salen a los padres de quien nacen, ¿cómo no saldrán a las amas con quien pacen, si es verdadero el refrán español? (p. 187).

Además de lo ya mencionado, el párrafo anterior da luz sobre la relación de los refranes con el discurso moral emitido por las obras analizadas de Vives y fray Luis de León. En la edición de 1737 del Diccionario de Autoridades de la RAE, el verbo *pacere* se define como “apacentarse el ganado, comer la hierba y pastos en los prados, montes y dehesas [...] Vale también como comer, roer o gastar alguna cosa”. El diccionario ejemplifica el uso del término con un refrán, que posiblemente sea al que se refiera fray Luis en su obra: *No con quien naces, sino con quien paces*. A partir de este ejemplo, es importante resaltar el cruce que se presenta entre las dos vertientes del discurso sentencioso de la época: por una parte, el discurso escrito, de autoridad, desde las voces de Vives y fray Luis. Por otra, el discurso popular, oral, representado por los refranes.

Para terminar con las representaciones de lo femenino en la obra de fray Luis, se presenta otra referencia en cuanto al ámbito doméstico en relación con las actividades femeninas. La mujer siempre debe estar en el ámbito privado, sin importar que su destino fuera de él sea la iglesia; ella debe siempre procurar su oficio como ama de casa. La figura de la vecina aparece aquí, como en algunos refranes que se verán más adelante, con un sentido de competencia y de elemento a superar: “Pues no sea la perfecta casada costosa, ni ponga la honra en gastar más que su vecina, sino tenga su casa más bien abastada que ella y más reparada...” (De León, 1992, p. 99). O también como referencia a lo que está fuera del ámbito doméstico propio y no requiere del cuidado del ama de casa:

En las casadas hay otras que, como si sus casas fuesen de sus vecinas, así se descuidan de ellas, y toda su vida es el oratorio y el devocionario, y el calentar el suelo de la iglesia tarde y mañana; y piérdese entre tanto la moza, y cobra malos siniestros la hija, y la hacienda se hunde, y vuélvese demonio el marido (p. 76).

En este fragmento se plantea nuevamente la importancia de que las mujeres se ocupen de su oficio de manera propia, tal como también lo decía Vives. En general, esta recomendación constituye una de las partes centrales de la obra de ambos. A partir de este encomio moral se desprenderán las demás recomendaciones que harán que el oficio y la vida de la mujer, en todos los aspectos, cumpla con los cánones de la época.

Estas aproximaciones a los textos mencionados dan cuenta de lo que se esperaba de las prácticas culinarias femeninas en la España del siglo XVI, según el discurso de autoridad proveniente del humanismo (representado en Juan Luis Vives) y de la Iglesia (representado en fray Luis de León). Ambas perspectivas resaltan a una mujer que debe respetar ciertas prácticas en la cocina, concibiéndola de manera homogénea, sin ocuparse de las distintas particularidades de origen étnico o de clase social de las mujeres de la época, tanto en España como en la Nueva España.

Este discurso institucionalizado, entonces, ilustra las prácticas culinarias femeninas dentro de la norma, manifiesta que la mujer debe estar en el espacio de la cocina y da las razones de ello. Veamos ahora qué devela el discurso popular representado en los refranes.

6. La mujer y la cocina en el discurso popular:

los refranes en el *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*

En la tradición paremiológica española, incluyendo –por supuesto– los refranes registrados en la obra de Gonzalo Correas, las referencias a la mujer son numerosas. En consecuencia con las condiciones histórico sociales de la época, la mujer que aparece en el refranero español es básicamente un ser inferior y superficial, sin embargo, para ser aceptada socialmente debe ser una “buena mujer” y adoptar actitudes como el recato, la honestidad, la castidad y, entre otras virtudes, consagrarse a las labores domésticas o a oficios directamente relacionados con éstas (Calero, 1990). En el refranero español, y en la compilación de Correas, las mujeres aparecen como hilanderas, costureras, zurcidoras, labradora, tejedoras, toqueras, molineras, mesoneras, criadas, nodrizas, niñeras, lavanderas, amas de llaves, queseras, turroneiras, barrenderas, fregonas, enfermeras, incluso campesinas, escardadores, vendimiadoras, trasquiladoras y pastoras (p. 151). Además de estas actividades, la cocina y todo lo relativo a la preparación de alimentos, también forma parte de las labores de la mujer. Por lo tanto, figuras como la hornera, la panadera y la cocinera están presentes. La gran mayoría de los refranes referidos a la

cocina la relacionan directamente con la mujer (aunque identifiqué algunos que mencionan a personajes masculinos),²⁸ describiendo también utensilios o algunas prácticas culinarias de la época que las mujeres llevaban a cabo y que forman parte de lo que la buena mujer debe saber hacer.

Estos refranes, entonces, conforman el corpus principal que incluye 89 refranes que han sido sistematizados en una tabla que incluye, además del refrán, la página del refranero (edición 2000) donde se pueden ubicar, también los comentarios que Gonzalo Correas hace a los mismos. Tanto los refranes como los comentarios son materia prima para ubicarnos en el tiempo y el espacio de circulación de los mismos e identificar información que nos permita saber lo que la voz popular dice sobre las mujeres y su relación con la cocina en el siglo XVI español.

La información que puede extraerse de estos 89 refranes tiene que ver con distintos elementos: por una parte, están los que confirman que la cocina y las actividades que emanan de ella están en estrecha relación con lo que se espera de “la buena mujer”, tal como lo dice el discurso institucional. Pero, por otra parte, están algunos más que, bajo esa coincidencia superficial con el discurso emanado desde las instituciones, ocultan un sentido distinto y nos comunican aspectos que resignifican la relación femenina con la cocina. En los siguientes apartados, especificaré cuáles son los principales rasgos de dicha resignificación que he integrado en dos grupos: la buena mujer en la cocina y la cocina como espacio de poder.

²⁸ Anexo 8.3.

REFRÁN	Tabla I. CORPUS <hr/> PÁG. Ed. 2000	COMENTARIO
1. A más miedo, más misericordia; mujer, véis aquí la carne, echad a cocer la olla.	25	
2. Agradecemos, vecinas, en buena hora, que echó tocino en mi olla.	46	
3. Al marido malo, ceballo con gallina de a par del gallo.	61	Reprenden otras mujeres en esto a la que regala al marido que no lo merece. Las gallinas de a par del gallo, en el gallinero siempre son las más gordas. Otro sentido es que se le hagan caricias para salir la mujer con lo que quiere; conforme al de arriba, cegallo. Más caritativo fuera que al marido malo enfermo se le cebara y le regalara. Truécanse también las dos primeras palabras: "Al mal marido, cegallo o ceballo".
4. Al marido malo, cegallo con gallina de a par del gallo.	61	Quiere decir: engañale con regalo y halagos, para reducirle a mejor, y hacer la mujer lo que bien la esté.
5. Al verano tabernera, y al invierno panadera.	68	
6. Anda, Marina, de la cámara a la cocina.	83	
7. Aquella llamo yo dueña, que tiene harina en la duerna.	99	

8. Arreboles en Castilla, viejas a la cocina.	104	
9. Arrolláme, señora, que el horno me adorna	105	Palabras del pan masado puesto a leudar, que dan a entender que el horno sazona el pan y lo echa a perder.
10. Artemisa, la madre en guisa.	105	O altamisa; es hierba buena para saludes.
11. Buena es Maripaz, que nos da tocino.	134	Es de la Andalucía.
12. Buena prenda tiene la hornera.	135	Porque tiene todo el pan en el horno.
13. Caldo de uvas, marido, que me fino.	149	
14. Carne, ¿por qué no te cociste? Porque no me revolviste.	156	
15. Cerner y cerner, Marina, y echar poca harina; o cerner, Marina, y no echar harina.	164	
16. Colorada estáis, nuestra ama. – Vengo del horno, y díome la llama.	167	
17. Coma, señora casada, coma, que no come nada.	168	
18. Comadres y vecinas, a reveses se dan harinas; o han harinas.	168	
19. Come con él, y guárdate dél.	168	Aviso a la mujer casada con su marido.
20. Come, desposado. No come ella.	168	A rusticidad sin maña.

21. Come, marido, pan y cebolla, que porque sois ruin no os pongo olla.	169	
22. Coscorrón de hornera, no tiene pena.	190	Como ella atiende a meter y sacar la pala, sin culpa da con el cuento a los que ponen detrás.
23. Cuando el carpintero tiene madera que labrar y la mujer harina que masar, nunca les falta leña y pan.	196	Porque de las astillas hay leña, y agua nunca falta.
24. Dad os priesa, panaderas, que mi madre quiere un pan.	215	Prisa para poca cosa.
25. Diga mi vecina, y tenga mi costal de harina.	227	
26. Echa sopa, Bartolomillo, que después que madre es madre, nunca hizo tal caldillo.	248	De los puertos abajo, padre solamente, y madre vale tanto como decir nuestro padre, nuestra madre, hablando entre hermanos.
27. Echa torta, Lucía, y hornazo; y ella dábale sartenazo.	248	
28. El ajuar de la hornera, dos jarros y una hortera.	252	
29. El ajuar de la hornera, todo es palas y barrenderas.	252	
30. El pan de la ardida, amasado con agua y no con harina.	286	Dicen también el pan <i>de mi vecina, de mi hija, de mi tía</i> ; y con ironía en la vecina y ardida, o no.
31. El pan de la boba, el horno lo adona; o lo adoba.	286	
32. En invierno hornera y en verano tabernera; o de invierno.	318	

33. Entre, padre, si quiere bollo, que mi madre está en el horno.	335	
34. Escapólo Dios de piedra y niebla, y no de mano de mala hornera; y no de manos de puta vieja.	343	
35. Espaldas de molinero y puercos de panadera, no se hallan donde quiera.	348	
36. Fuego hace cocina, que no moza garrida.	360	
37. Fuíme a casa de mi comadre la Xiclada, estaba haciendo ajada. Comadre la Xiclada, ¿cómo hacéis tan clara ajada?	361	Es de los decires de antruejo para tropezar y reir.
38. Guarda la olla, Flores.	367	Un labrador era tan riguroso con su mujer, que casi cada noche que venía del campo reñía con ella, y echaba a rodar cuanto había, mesa, y la olla que había de cenar; advirtió al cabo que tenía malas cenas derramando la olla, y volviendo otra noche con su furia, y comenzando a aporrear a la mujer, lo primero que dijo al mozo, que se llamaba Flores, fue: "Guarda la olla, Flores"; divulgóse el dicho, y quedó por refrán en casos de justicia, sacar prendas y embargos avisando que se ponga en cobro lo mejor, y la persona no se deje prender.
39. Guárdelo Dios de piedra y niebla, mas no de mala hornera; o mala panadera; o mas no de puta vieja.	368	"Escapólo Dios...", en la "E".
40. Guardosa es mi hija, que derrama la harina y allega la ceniza, o que vierte la harina coge la ceniza.	368	

41. Guayas, dijo Marina, viendo vertida la cocina.	369	
42. Hacer la cuenta sin la hornera.	377	No mirarlo todo.
43. Hale dado a comer sesos de asno.	397	Dícese del que anda embobado en alguna afición, o tan sujeto a la voluntad de otro que no sale de ella, dando a entender que es bobo como asno. Mujeres tratan y trataron tal hechicería necia.
44. Harina alabada, no te la vea suegra ni cuñada.	380	Alabada es la que está fofa en la artesa, y parece mucha siendo poca.
45. Hoy putas, y mañana las ollas juntas.	398	Que mujercillas que riñen y se llaman tales nombres, presto vuelven a ser amigas.
46. La buena mujer, pestañas de orégano.	412	Dicho a desdén.
47. La cocinera de Mendoza, o sucia o golosa.	415	
48. La mujer hacera, mucha levadura y escoba cantarera.	432	Hacera es hacendosa, hacendera; la mucha levadura sazona presto a la masa; escobas cantareras llaman en Granada unas grandes, con que barre presto.
49. La mujer que no sabe cocinar y la gata que no sabe cazar, nada val.	434	
50. La mujer y la sardina, de rostros en la ceniza.	435	
51. La que no tiene doncella, sírvase ella, y la que no tiene moza, barra la casa y ponga su olla.	443	

52. La que luce entre las ollas, no luce entre las otras; o quien luce entre.	442	
53. La que no pone seso a la olla, no tiene cholla.	443	
54. La que quisiere hacer de la vaca carnero, échela a cocer en agua hirviendo; o échela en agua cociendo.	443	
55. La que quisiere hacer mejor pan que su vecina, máselo con agua y no con harina.	443	
56. La que quisiere hacer vaca de la gallina, échela a cocer en agua fría.	443	Pudiérase éste y el pasado comenzar: “Quien quiere hacer...”
57. La señora mi señora, la mujer de mi señor, en quien cocinamos.	445	Desdén a entono vano.
58. Los pollos de doña María, ellos querían trigo y ella dábalos cocina: o ellos querían pan y ella dábales agua fría.	474	
59. Los que se hubieren de casar, ellos han de tener qué comer y ellas han de traer qué cenar.	475	
60. Marta la piadosa, que daba el caldo a los ahorcados.	492	
61. Masad, panaderas, que mi madre quiere un pan.	511	
62. Mi comadre la gargantona convidóme a su olla y comióse la	520	

toda.		
63. Mi mujer, buen siglo haya, mejores caldos me daba.	522	
64. Moza, ¿para qué me hurgas, pues el culo no me mudas? Moza, ¿para qué me hurgas, pues el suelo no me mudas?	530	Dícelo la olla, que es menester para que cueza moverla y ponerla rescoldo debajo.
65. Mujer (La) que no pone seso a la olla, no le tiene ella en la toca.	434	Seso llaman a la piedra que arriman a la olla para que no se trastorne, y a la sazón de sal y lo demás.
66. No quiero más panadera, escarmentóme la primera.	581	
67. No seáis hornera si tenéis la cabeza de manteca.	590	
68. Olla sin piedra, marido sin cena.	608	Por el peligro de trastornarse.
69. Olla, ¿por qué no cociste? – Dueña, porque no me meciste.	608	
70. Olla, ¿por qué no cociste? – Porque no me volviste.	608	Palabras de la moza a la olla.
71. Pan (El) de tu vecina, amásalo con harina.	286	Dícese porque es malo echar el agua junta y dejar la masa blanda, y después con puños de harina procurarla entestecer; este echar puños llama masar con harina. Es mejor echar el agua poco a poco, y esto llaman amasar con agua.
72. Pan de panadera, hambre verdadera.	617	
73. Pan de panadera, ni harta ni llega.	617	

74. Pan de panadera, ni harta ni gobierna.	617	
75. Pan de panadera, ni harta ni medra.	617	
76. Pensé que no tenía marido y comíme la olla, y cuando le vi enmudecí, cegué y embacé.	631	Contra los que dan excusas necias de sus descuidos.
77. Pensé que no tenía marido, y comíme la olla; pensé que no tenía mujer, y queméla la boca.	630	Bien trocada razón, y obra.
78. Prenda tiene la hornera.	659	
79. Quien tal recaudo puso en la olla, mandadla vos que beba, y no que coma.	695	Este refrán se aplica contra mujeres que tienen más cuidado de regalarse a sí que a sus maridos, y contra los amigos de su comodidad, y que quieren premio por lo que merecen pena. Dásele por origen este cuento: Una mujer se comió la olla y cuando vino el marido se lamentaba que la olla se había trastornado: él la conoció y dijo: “ – No se os dé nada, mujer, que aquí traigo este cuerto de cordero: asadle y cenaremos.” Puestos a cenar, ella no comía, como estaba harta, antes tenía sed y gana del vino del marido: díjola que comiese, entendiendo que de pesar no comía; ella respondió, haciendo de la culpada: “ – Quien tal recaudo puso en la olla, mandalda vos que beba, y no que coma”, para que le convidase el jarro.
80. Regálame, madre, sopitas en vinagre; o regáleme, madre.	707	
81. Si quieres hacer mejor pan que tu vecina, masa con agua, y no con harina.	743	Que poco a poco se eche el agua, y no demasiada, porque las que lo echan junta, son forzadas a ir echando harina

		para entestecer la masa, y como va entrando de nuevo, no se cala bien y se apegostra.
82. Si tuviéramos para pan, carne y cebolla, nuestra vecina nos prestara olla.	747	
83. Solivia el pan, panadera, solivia el pan, que se quema.	754	
84. Sopa en vino, marido, que me fino.	755	
85. Tiene buena mano para quesera.	772	
86. Tiene razón la buena mujer, comióse los huevos, y dióla con la sartén.	773	Quejarse de dos daños, como tras cornudo apaleado; si dijera "y dióle con la sartén", se entendiera que ella le dio a él en venganza de haberlos comido.
87. Vecinas (Las) a veces se prestan las harinas.	457	
88. Vecinas a vecinas, a las veces se dan harinas.	807	
89. Yo señora y vos señora, quién cocinará la olla; o vos, señora, y yo señora.	828	

6.1. La buena mujer en la cocina

Como ya se mencionó, en el refranero español se representa a una mujer con características negativas de origen, abundantes defectos como ser curiosa, remilgada, colérica, histérica, avara, cobarde, despreocupada, desorganizada, chillona, traidora, ruidosa, sucia, exagerada, entre otras (Calero, 1990, p. 117). A pesar de estos defectos, la mujer tiene la capacidad y el deber de adoptar actitudes o realizar actividades que la identifiquen con la “buena mujer” descrita en el discurso institucionalizado. La permanencia de la mujer en la cocina forma parte importante de la construcción de ésta y los refranes refractan este aspecto de la realidad femenina de la época.

La buena mujer, pestañas de orégano (46)²⁹ resume lo que la gran mayoría de los refranes que mencionan a la cocina implican: quien pertenece a ese espacio es la buena mujer. La mujer aceptada por la sociedad tiene el deber de saber desenvolverse entre sartenes, ollas, cazuelas, alimentos y especias, siempre en casa y a veces como oficio fuera de ella.

6.1.1. La cocina como labor doméstica

En el ámbito doméstico, la cocina juega un papel muy importante y, por supuesto, la mujer es quien debe gobernar este espacio para atender a su familia. La gran mayoría de los refranes que se refieren a la cocina, asocian a la mujer a este lugar de manera directa

²⁹ Los números entre paréntesis colocados junto a cada refrán refieren la numeración del corpus en la tabla I.

o implícita. Sea como un lugar de pertenencia o refugio cuando las nubes anuncian frío³⁰ –*Arreboles en Castilla, viejas a la cocina* (8)– sea mencionando explícitamente la labor y la figura de la cocinera conformando un estereotipo –*La cocinera de Mendoza, o sucia o golosa* (47)– los refranes, además de enfatizar esta relación estrecha de la mujer con la cocina, harán también una valoración de la mujer a partir de su desempeño en este espacio: *La mujer que no sabe cocinar y gata que no sabe cazar, nada valen* (49). Este refrán resume, de manera general, cómo la voz popular valora a la mujer en coincidencia con el discurso institucionalizado. Su valor como persona irá de acuerdo con las actividades que realice y si, entre otras exigencias, no se consagra a lo doméstico, a la cocina en particular, será rechazada por estar fuera de los cánones de la “buena mujer”. Algo similar expresa el refrán *La mujer hacera, mucha levadura y escoba cantarera* (48). Correas comenta en este refrán: “hacera es hacendosa, hacendera; la mucha levadura sazona presto a la masa; escobas cantareras llaman en Granada unas grandes, con que barre presto” (Correas, 2000, p. 432).

La mujer, también, es quien elabora el pan en casa: *Cuando el carpintero tiene madera que labrar y la mujer harina que masar, nunca les falta leña y pan* (23). La clasificación de las actividades masculinas y femeninas es muy clara en este refrán: las mujeres serán quienes elaboren el alimento para la familia, los hombres se encargarán de trabajos que requieran más fuerza física. Pero además, la figura de la panadera tiene otro sentido fuera de las actividades de la cocina, al cual se hará referencia más adelante.

³⁰ Arrebol: “color rojo que se ve en las nubes heridas con los rayos del sol, lo que regularmente sucede al salir, o al ponerse [...] Arreboles en Castilla, viejas a la cocina. Ref. con que se denota, que estas señales indican tiempo frío” (RAE, 1783).

Siguiendo con las características o actitudes de las mujeres hacia la cocina, hay un refrán que concuerda con el discurso institucional representado en la obra de Juan Luis Vives que se analizó previamente (cap. 5). Cuando él habla de un “amor extremoso de las manos” que impide poner los pies en la cocina, alude a la tan condenada vanidad, sobre todo en las mujeres. El cuidado personal toma parte del tiempo que requiere realizar las actividades en casa, en consecuencia, el arreglo personal excesivo interfiere con el cumplimiento de las labores asignadas, entre ellas la cocina. Dice el refrán: *Fuego hace cocina, que no moza garrida* (36). La RAE define garrido (da) como “hermoso y lindo, grato a los ojos” (RAE, 1734), por lo tanto, la mujer garrida, hermosa, no podrá hacer cocina³¹, no será capaz de preparar comida.

Otra coincidencia con lo expuesto en la obra de Juan Luis Vives es la relación de la cocina con la salud. Era deber del ama de casa procurar la salud de la familia a través de la comida y, en caso de enfermedad, conocer los remedios que podría proporcionar: “Yo le aconsejo que conozca los remedios corrientes para los males de cada día”, dice Vives. En el mismo tenor, el refrán apunta: *Artemisa*,³² *la madre en guisa* (10). Como comentario, Correas explica: “O altamisa, es hierba buena para las saludes” (Correas, 2000, p. 105). La voz popular a través del refrán coincide con el discurso institucional al considerar a la madre no sólo como quien es responsable de la atención a la familia en general, sino quien particularmente debe tener un conocimiento amplio sobre qué alimentos –hierbas, casi siempre– ayudan a combatir las enfermedades más comunes. La

³¹ En una de sus acepciones, la RAE dice que cocina “vale también el caldo líquido sin sopas ni otra cosa [...] Lllaman también en algunas partes al potaje o menestra que se hace de legumbres y semillas: como de garbanzos, lentejas, espinacas” (RAE, 1729).

³² La edición de 1770 del diccionario de la RAE define a la Artemisa como “yerba semejante al axenjo”.

figura de la madre en la cocina aparece también en otros refranes que serán analizados más adelante.

Al igual que en los ejemplos anteriores donde se menciona explícitamente al género femenino, hay otros cuantos refranes que puntualizan más esta presencia de la mujer e incluyen nombres propios: *Los pollos de doña María, ellos querían trigo y ella dábales cocina* (58); *Buena es Maripaz, que nos da tocino* (11); *Echa torta, Lucía, y hornazo, y ella dábales sartenazo* (27); *Martha la piadosa, la que daba caldo a los ahorcados* (60).

Uno de los nombres de mujer que aparece con más frecuencia en los refranes seleccionados es el de Marina: *Guayas, dijo Marina, viendo vertida la cocina* (41); *Cerner y cerner, Marina, y echar poca harina* (15); *Anda Marina, de la cámara a la cocina* (6). El *Vocabulario* contiene más de 30 refranes con este nombre (Arellano y Eichmann, 2005) y el mismo Correas, en otro de los refranes, *Al buen callar, llaman Sancho; al bueno bueno, Sancho Martínez*, comenta:

Es de advertir que algunos nombres los tiene recibidos y calificados el vulgo en buena o mala parte y significación, por alguna semejanza que tienen con otros por los cuales se toman. Sancho, por santo, sano y bueno; Martín, por firme y entero; Beatriz, por buena y hermosa; Pedro, por taimado, bellaco y matrero; Juan, por bonazo, bobo y descuidado; Marina, por malina y ruin; Rodrigo, por el que es porfiado y duro, negando; decláralo el refrán: “Pera que dice un Rodrigo, no vale un higo”, y con tales calidades andan en los refranes... (Correas, 1924, p. 35)

Por tanto, no parece casual la selección de estos nombres, sino que se incluyen en los refranes a partir del sentido que la gente, previamente, les ha otorgado. En este caso,

Marina, malina y ruin, a pesar de no calificar como “buena mujer”, continúa llevando a cabo las actividades que son propias del género femenino.

Se localizó otro refrán donde se incluye una especie de sobrenombre y sobre el cual Correas comenta: “es de los decires de antruejo³³ para tropezar y reír” (Correas, 1924, p. 220): *Fuíme a casa de mi comadre la Xiclada, estaba haciendo ajada*³⁴. *Comadre la Xiclada, ¿cómo hacéis tan clara ajada?* (37). Esta especie de trabalenguas que, como dice Correas, es para tropezar, es usada especialmente durante el Carnaval (“decires de antruejo”), por lo tanto implica un sentido lúdico, festivo y humorístico. La figura de la mujer en la cocina, elaborando algún alimento, se hace presente en este juego lingüístico que conlleva un reto al decirlo y risas al escucharlo, constituyendo así un elemento de resistencia ante la cultura religiosa que supone una gran solemnidad.

Otro conjunto de refranes referidos a las mujeres en la cocina está conformado por diálogos, no entre dos personas, sino entre algún utensilio o insumo perteneciente a la cocina y las mujeres que lo utilizan, por ejemplo: *Olla, ¿por qué no cociste? –Dueña, porque no me meciste* (69); también está la variante *Olla, ¿por qué no cociste? –Porque no me volviste* (70) y Correas comenta que son “palabras de la moza a la olla” (Correas, 2000, p. 608). Correas compila también el refrán *Moza, ¿para qué me hurgas pues el suelo no me mudas?*(64), además de la variante *Moza, para qué me hurgas, pues el culo no me mudas?* y explica: “dícelo la olla, que es menester para que cueza moverla y ponerla rescoldo debajo” (p.530). No sólo las ollas toman voz, sino también los

³³ Antruejo: “así llaman en Castilla la Vieja y otras partes a los tres días que preceden a la Cuaresma, que comúnmente se llaman de Carnestolendas. Es voz baja y vulgar” (RAE, 1726, 313).

³⁴ Ajada: “especie de salsa o mojo hecho con pan desleído en agua, y ajos machacados, y sal, para comer el pescado y otras viandas. Viene del nombre ajo” (RAE, 1726).

alimentos: *Carne, ¿por qué no cociste? Porque no me revolviste* (14); o *Arrolláme, señora, que el horno me adorna* (9). En este último refrán es el pan quien se dirige a la mujer. Correas explica: “palabras del pan masado puesto a leudar,³⁵ que dan a entender que el horno sazona el pan y lo echa a perder” (p. 70). Los ejemplos confirman que quien utiliza estos artículos o ingredientes y, por ende, quien dialoga con ellos es la mujer, sea dueña, moza o señora. Estas conversaciones denotan una gran cercanía entre los participantes, a pesar de que en la mayoría haya un reclamo de por medio. Por otra parte, considero de suma importancia resaltar que los refranes dan voz a las mujeres a través de estos diálogos. A diferencia del discurso institucional, que emana desde voces y posturas masculinas, en los refranes la mujer tiene la posibilidad de ser protagonista a través de su propia voz.

6.1.2. Cocinar para el marido

Tal como lo expone el discurso institucional, las mujeres deben procurar a sus maridos a través de la cocina. Son ellas quienes deben servirles y agasajarlos con la comida que preparan: *Olla sin piedra, marido sin cena* (68); *Mi mujer, buen siglo haya, mejores caldos me daba* (63). La mayoría de los refranes se refiere a esta obligación: *Los que se hubieren de casar, ellos han de tener qué comer y ellas han de traer qué cenar* (59); *La señora mi señora, la mujer de mi señor, en quien cocinamos* (57).

Pero esta atención hacia el esposo implica muchas veces un sacrificio, el de no comer, por ejemplo, por servirle a él: *Coma, señora casada, coma, que no come nada* (17); *Come, desposado. No come ella* (20); *Pensé que no tenía marido, y comíme la olla,*

³⁵ Leudar: “fermentar la masa con la levadura” (RAE, 1803).

pensé que no tenía mujer, y queméla la boca (77). Otro de los refranes localizados que hacen referencia al marido denota una especie de peligro con respecto a él: *Come con él y guárdate de él* (19); y Correas es más explícito en su comentario a ese refrán: “aviso a la mujer casada con su marido” (p. 168). Estos refranes y otro que veremos más adelante, describen la relación comúnmente tensa entre la mujer y el marido. Al avisar que la mujer debe guardarse, cuidarse de él, implica una relación de poder desigual, donde el marido es quien ostenta una posición de autoridad. Se hace evidente, por tanto, el riesgo cotidiano al que está expuesta la mujer, la posibilidad de experimentar la violencia en su propia casa, el escaso margen de seguridad frente al ser con quien convive. La voz que *avisa* desde el refrán condensa la memoria de la desigualdad que ha caracterizado a las relaciones de género.

6.1.3. Madres, hijas, tías, suegras, nueras, vecinas

La cocina es espacio de mujeres y de convivencia entre ellas. Este rasgo de la vida cotidiana del siglo XVI novohispano quedó registrado en los refranes. Las madres heredan su experiencia y conocimiento sobre la comida a sus hijas, pero la cocina también se convierte en un espacio de competencia con otras mujeres, sean de la familia política, como la suegra o la cuñada, o sean las vecinas. Como ya he mencionado, la madre será quien cuide a la familia y prepare los alimentos: *Entre padre, si quiere bollo, que mi madre está en el horno* (33); *Regálame, madre, sopitas en vinagre* (80); *Echa sopas, Bartolomillo, que después que madre es madre no hizo tal caldillo* (26). En otro ejemplo, la madre se siente orgullosa de su hija cuando se percata de que la experiencia que le ha transmitido es aplicada y permanece: *Guardosa es mi hija que derrama la*

harina y allega la ceniza, o que vierte la harina y coge la ceniza (40). Pero cuando se trata de las mujeres de la familia política, hay que ser cuidadosas con lo que se hace o se tiene en la cocina: *Harina alabada*,³⁶ *no te la vea suegra ni cuñada* (44). La suegra y la cuñada juegan un papel de control sobre la esposa y, por lo tanto, ella deberá ser lo más meticulosa posible en su quehacer.

La presencia femenina más repetitiva en los refranes localizados es la de la vecina. Las mujeres de la familia, como vimos, tienen un papel importante, pero la vecina está presente en dos sentidos. Por una parte, hay refranes que la presentan como una figura solidaria: *Agradecemos, vecinas, en buena hora, que echó tocino en mi olla* (2); *Si tuviéramos para pan, carne y cebolla, nuestra vecina nos prestara olla* (82); *Diga mi vecina y tenga mi costal de harina* (25). Pero la mayoría de las veces, la vecina es alguien con quien se compite por ser mejor, en ese caso, en las labores de la cocina. Algunos refranes son variantes de la misma idea, donde hacer pan mejor que la vecina representa un reto: *La que quisiere hacer mejor pan que su vecina, máselo con agua y no con harina; o el pan de tu vecina amásalo con harina* (55). En esta variante, Correas explica que “dícese porque es malo echar el agua junta y dejar la masa blanda, y después con puños de harina procurarla entestecer; este echar puños llama masar con harina. Es mejor echar el agua poco a poco, y esto llaman amasar con agua” (p. 443). En la variante *Si quieres hacer mejor pan que tu vecina, masa con agua, y no con harina* (81), ahonda su comentario anterior y dice “Que poco a poco se eche el agua, y no demasiada, porque las que lo echan junta, son forzadas a ir echando harina para entestecer la masa, y como

³⁶ Correas explica el refrán y dice “alabada es la que está fofa en la artesa, y parece mucha siendo poca” (p. 233).

va entrando de nuevo, no se cala bien y se apegostra” (p. 743). Estos tres refranes que se refieren a la misma idea, denotan ese sentido de competencia hacia la vecina, pero también la importancia de saber conducirse en la cocina con algo tan cotidiano como la elaboración del pan, tanto que incluso el refrán hace referencia a ello a través de los comentarios de Correas. Esta doble configuración de la vecina deja ver, por un lado, la importancia de la solidaridad entre mujeres y, por otro, un tipo de competencia que, a diferencia de la que se produce entre hombres, obliga a ser mejores. Todo lo cual revela rasgos del mundo femenino que contrasta con el mundo patriarcal predominante.

Otros refranes que mencionan a la vecina tienen un sentido burlón, justamente haciendo alusión a esta figura bidimensional que, así como puede ser solidaria en algunos casos, casi siempre –y tal vez de manera oculta– tratará de superar en las labores del hogar a quienes viven cerca de ella. El refrán *Las vecinas a veces se prestan harinas* (y su variante *vecinas, vecinas a las veces se dan harinas*) (87) denota este sentido de dar ayuda a medias, sólo a veces. Otro refrán, que puede ser variante de este mismo, va más allá y, con un juego de palabras, refiere a esta competencia que, pareciera, algunas veces derivará en lucha: *Comadres y vecinas, a reveses se dan harinas* (18). Este juego entre *a veces* y *reveses*³⁷ hace más cruento aún este afán competitivo por ser quien mejor hace las labores del hogar, quien mejor cocina, o quien mejor hace pan.

³⁷ Revés: “se llama también el golpe que se da a otro con la mano vuelta” (RAE, 1737).

6.1.4. La cocina y la olla

La presencia de la olla en la cocina es indispensable. Sea como el utensilio para cocinar, o refiriéndose a un platillo específico,³⁸ el término olla se presenta también en los refranes como algo relacionado con las mujeres: *Yo señora y vos señora, quién cocinará la olla* (89); *A más miedo, más misericordia; mujer, véis aquí la carne, echad a cocer la olla* (1); *La que no tiene doncella, sírvase ella, y la que no tiene moza, barra la casa y ponga su olla* (51).

Hay otros refranes que también representan la relación de competitividad entre las mujeres, como *Mi comadre la gargantona convidóme a su olla y comióse la toda* (62). O incluso refiriéndose a la cocina, a través de la olla, como medio de reconciliación y espacio de convivencia a pesar de las rencillas: *Hoy putas, mañana ollas juntas* (45). Por otra parte, algunos ejemplos nuevamente denotan que el valor de la mujer, e incluso su inteligencia, depende de sus habilidades para llevar a cabo las labores domésticas, ya que cualquier descuido la hará pasar por poco lista. Mediante un juego de palabras, el siguiente refrán hace referencia a esto: *La mujer que no pone seso*³⁹ *a la olla, no le tiene ella en la toca*⁴⁰ (65), o la variante *La que no pone seso a la olla no tiene cholla* (53). El seso, explica Correas, “llaman a la piedra que arriman a la olla para que no se trastorne, y a la sazón de sal y lo demás” (p. 434). Si no hay seso en la olla, entonces no lo hay en la cabeza tampoco, ya que sería un descuido muy grande. Por otra parte, el refrán *La que luce entre las ollas no luce entre las otras* (52), denota

³⁸ Olla: “por metonimia se llama también la comida, o guisado, que se hace dentro de la misma olla, compuesto de carne, tocino, garbanzos y otras cosas: que hoy se llama también cocido” (RAE, 1732).

³⁹ El seso, además de referirse al cerebro, es también “aquella piedra, ladrillo o hierro con que se calza la olla para que siente bien” (RAE, 1739).

⁴⁰ Toca: “adorno para cubrir la cabeza, que se forma de velillo y otra tela delgada en varias figuras, según los terrenos o fines para que se usan” (RAE, 1739).

nuevamente el rechazo a la vanidad y al arreglo excesivo de las mujeres. No se debe “lucir entre las otras”, sobresalir, sino lucir en el espacio doméstico, en la cocina. Ser buena como cocinera implica pasar tiempo en dicho espacio y no empleando ese tiempo en demasiado arreglo personal.

Otro de los refranes identificados, además de mencionar a la olla, da información con respecto al papel de la mujer en la cocina y la relación con el marido. Esto lo explica Correas en el refrán *Guarda la olla, Flores* (38):

Un labrador era tan riguroso con su mujer, que casi cada noche que venía del campo reñía con ella, y echaba a rodar cuanto había, mesa, y la olla que había de cenar; advirtió al cabo que tenía malas cenas derramando la olla, y volviendo otra noche con su furia, y comenzando a aporrear a la mujer, lo primero que dijo al mozo, que se llamaba Flores, fue: "Guarda la olla, Flores"; divulgóse el dicho, y quedó por refrán en casos de justicia, sacar prendas y embargos avisando que se ponga en cobro lo mejor, y la persona no se deje prender. (p. 367).

En este, como en otros refranes, los comentarios de Correas amplían el sentido de los mismos, poniendo en contexto la frase y dando a conocer aspectos fundamentales de la visión de mundo de aquella época, donde, como ya se apuntaba, en la relación mujer-marido, era éste último quien ostentaba una posición de autoridad. En este caso particular, la autoridad se manifiesta en dos sentidos: emitiendo una orden a un subordinado: *guarda la olla, Flores*. Y por otra parte, castigando físicamente a otro subordinado, representado por su esposa.

Un ejemplo más expone un caso similar: *Quien tal recaudo puso en la olla, mandadla vos que beba, y no que coma* (79). Correas comenta:

Este refrán se aplica contra mujeres que tienen más cuidado de regalarse a sí que a sus maridos, y contra los amigos de su comodidad, y que quieren premio por lo que merecen pena. Dásele

por origen este cuento: Una mujer se comió la olla y cuando vino el marido se lamentaba que la olla se había trastornado: él la conoció y dijo: “– No se os dé nada, mujer, que aquí traigo este cuerto de cordero: asadle y cenaremos.” Puestos a cenar, ella no comía, como estaba harta, antes tenía sed y gana del vino del marido: díjola que comiese, entendiendo que de pesar no comía; ella respondió, haciendo de la culpada: “– Quien tal recaudo puso en la olla, mandalda vos que beba, y no que coma”, para que le convidase el jarro. (p. 695).

A través de este comentario tan ilustrativo, Correas no solo contextualiza al refrán en cuanto a su uso, sino también en cuanto a su origen, haciendo referencia a uno de los deberes de la mujer en la cocina: preparar alimentos para el marido, pero nunca comer antes que él. A esto mismo se refiere el refrán *Pensé que no tenía marido y comime la olla...*(77).

En los refranes anteriores se habla de una mujer que preside el espacio de la cocina dentro de casa. Veamos qué pasa con figuras como la hornera o la panadera, que preparan alimentos fuera de ella.

6.1.5. La cocina fuera de casa: hornera y panadera

La presencia de la harina y del horno es muy común en los refranes que mencionan temas relacionados con la cocina. Se asume que a quien atañe el manejo de ambos elementos es a la mujer y, en este sentido, los refranes aluden específicamente al género femenino cuando apuntan, por ejemplo, *Aquella llamo yo dueña, que tiene harina en la duerna* (7). Dueña está definida en el diccionario de la RAE como “lo mismo que señora: y en lo antiguo significó mujer principal, puesta en estado de matrimonio” (RAE, 1732). Por otra parte, la duerna es lo mismo que artesa, por lo tanto es una “vacía

grande y prolongada, la cual es hecha de un madero cavado y sirve para diferentes usos: y porque el principal es el de amasar en ellas pan, tomó el nombre del Artos Griego, que significa pan.” (RAE, 1726). Por tanto, nuevamente el valor de la mujer (casada, en este caso) dependerá qué tan preparada y diestra sea en los manejos de varias labores de casa, particularmente, las de la cocina. Si no lo fuera, no merecería siquiera ser llamada como tal.

Otro ejemplo donde se menciona al horno, no como instrumento de trabajo de la hornera, sino como elemento importante de las labores en casa y, por tanto, de la vida diaria, es el siguiente: *Colorada estáis, nuestra ama. –Vengo del horno y dióme la llama* (16).

En el caso explícito de la hornera, algunos refranes hacen mención expresa de ella, constituyendo una constancia discursiva de la existencia del oficio. *En invierno hornera y en verano tabernerera* (32) retoma dos de los trabajos femeninos fuera de casa, labores que asocia la voz popular con las estaciones del año, haciendo alusión al cambio de labor, hornera o tabernerera, dependiendo del frío o el calor en determinadas épocas del año. Aunque el sentido paremiológico del refrán no aluda precisamente a las acciones que tengan que ver con las mujeres que llevan a cabo estos oficios, la referencia a ellos nos proporciona datos discursivos sobre los ámbitos en los que las mujeres tenían oportunidad de participar.

Guárdelo Dios de piedra y niebla, mas no de mala hornera (39); *Hacer la cuenta sin la hornera* (42); *No seáis hornera si tenéis cabeza de manteca* (67) , son otros refranes donde se menciona específicamente a la mujer que realiza esta labor, refiriéndose a ella como figura presente en la cultura popular de la época.

Otros refranes describen un poco más a fondo al mencionado oficio, relatando cuáles eran los utensilios específicos que se utilizaban en este trabajo: *El ajuar de la hornera, dos jarros y una hortera* (28), o la variante *El ajuar de la hornera, todo es palas y barrendas* (29). El diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, en su edición de 1734, define a la hortera como “escudilla⁴¹ de palo, que ordinariamente usan los pobres, y la traen colgada a la cintura para recibir la comida que les dan: y en algunas provincias de España es el uso común de las casas pobres” (RAE, 1734). Dice el refrán también: *Coscorrón de hornera, no tiene pena* (22). En este refrán, Correas comenta: “como ella atiende a meter y sacar la pala, sin culpa da con el cuento a los que ponen detrás” (Correas, 1924, p. 190). Dicha pala serviría para meter y sacar alimentos del horno, por eso, en la variante del refrán referido al ajuar de la hornera, se menciona específicamente a la pala, además de las barrenderas. Según la RAE, la barrendera es, en una de sus acepciones, “barretero del horno” (RAE, 1936). No se localizaron refranes que mencionen este oficio realizado por hombres.

Al igual que la hornera, la panadera está presente en los refranes, ilustrando una de las actividades que la mujer llevaba a cabo fuera de casa, relacionada con la cocina. Una de las variantes registradas del refrán *En invierno hornera y en verano tabernera* es *Al verano tabernera y al invierno panadera* (68), usada en el mismo sentido que el primero. *Masad panaderas, que mi madre quiere un pan* (61) (o también *Daos prisa, panaderas...*); *Espaldas de molinero y puercos de panadera, no se hallan donde quiera* (35) son otros ejemplos donde el oficio de hacer pan se asigna a las mujeres. Sin

⁴¹ Escudilla: vaso redondo y cóncavo, que comúnmente se usa para servir en ella el caldo y las sopas. (RAE, 1732).

embargo, también hay en la compilación un par de refranes donde se hace mención del panadero, tal es el caso de *Daos prisa, panaderos, que mi madre quiere un pan*, variante del refrán ya mencionado, así como *Con el pan casero no se vende el panadero*. En este último, pareciera que se alude a que la preparación del pan por parte del hombre, como panadero, no pertenece al ámbito doméstico, sino fuera de casa, como un oficio y medio de supervivencia, aprobando implícitamente que esta actividad la realicen los hombres. Por el contrario, hay refranes que desacreditan a este oficio llevado a cabo por mujeres: *Pan de panadera, hambre verdadera* (72); *Pan de panadera, ni harta, ni gobierna* (o *ni harta ni medra*; también *ni harta ni llega*) (74, 75); o incluso *El pan de la boba, el horno lo adona* (o *adoba*) (31). Entonces, a pesar de que este oficio figuraba entre los que podían ser realizados por mujeres, la voz popular nos cuenta que tal vez no era del todo aceptado.

Además de estas interpretaciones sobre la existencia de los oficios y de los espacios que las mujeres podían ocupar fuera de casa, están otras basadas en la connotación de la palabra *pan* en el siglo XVI. Louis Combet (1969) afirma que, en el habla coloquial de la época, la palabra *pan* se empleaba con un sentido sexual y, tanto ésta como *bollo*, eran usadas como eufemismos para referirse al órgano sexual femenino.

Por lo tanto, el sentido de algunos refranes que se refieren a la panadera o que mencionan al pan se transforma y adquieren otro de corte burlón que, lejos de reafirmar el discurso institucional, refractan la realidad cotidiana. *Entre, padre, si quiere bollo, que mi madre está en el horno* (33), ejemplo citado por Combet, adquiere entonces un

sentido distinto, no sólo refiriéndose al deber de la mujer de cocinar los alimentos para la familia, sino con una connotación sexual implícita. Dice Combet:

La palabra *pan* o *bollo* podía recibir, en el siglo XVI, la acepción figurada de “órgano sexual femenino”. Este uso permite comprender mejor el alcance de ciertas expresiones más o menos oscuras [...] Es preciso, sin duda, ver una nueva alusión a la mala reputación legendaria de la panadera en esta seguidilla proverbializada, citada por Correas: *solivia el pan, panadera, solivia el pan, que se quema*⁴² (Combet, 1969, pp. 247-248).

La RAE define soliviar como “ayudar a levantar alguna cosa por debajo. Es tomado de la preposición *so* y el verbo *aliviar*” (RAE, 1739). Por otra parte, Combet afirma que la *panadera* u *hornera*, tenía una reputación parecida a la de la *alcahueta*,⁴³ por lo tanto, jugaba un papel de doble proveedora de “pan” (Combet, 1969); entonces, el sentido literal de pan y panadera desaparece casi por completo para otorgarle un sentido sexual al refrán.

Combet apoya su interpretación de *pan* como un término erótico dando otros ejemplos de refranes incluidos, no sólo en el *Vocabulario*, sino muy usuales en la lengua clásica y en la literatura del Siglo de Oro, donde se hace una asociación del pan con las nueces. Combet cita los siguientes ejemplos:

Un pan como unas nueces... como unas candelas... como unos piñones... como los dientes de la boca. Alabanzas que dan las mujeres al pan trigo. “Dar un pan como unas nueces”, con ironía, por: dar castigo (p. 644)⁴⁴.

⁴² “Le mot *pan* ou *bollo* pouvait recevoir, au XVI^e siècle, l’acception figurée ‘organe sexuel féminin’. Cet emploi permet de mieux comprendre la portée exacte de certaines expressions plus ou moins obscures [...] Il faut, sans doute, voir une nouvelle allusion à la mauvaise réputation légendaire de la boulangère dans cette seguidilla proverbialisée cités par Correas: *solivia el pan, panadera, solivia el pan, que se quema*”.

⁴³ Alcahuete, ta: La persona que solicita, ajusta, abriga o fomenta comunicación ilícita para usos lascivos entre hombres y mujeres, o la permite en su casa. (RAE, 1726).

⁴⁴ El número de página corresponde a la edición de 1967 del *Vocabulario*: Gonzalo Correas, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* (1627), ed. Por L. Combet, Institut d’études ibériques et ibéroaméricaines de l’Université de Bordeaux, 1967.

Dar un pan como unas nueces. Ironía y metáfora: castigar a uno con palos y golpes; y se traslada a: decir pesadumbres (p. 677).
Y hace un pan como unas nueces. Por burla y fisga añaden esto a lo que otros dicen alabando a una mujer: Tiene esto y esto bueno y hace un pan, etc. (p.157) (Combet, 1969, p. 248).

Combet considera que, dado el sentido irónico que se le otorga a estas frases, puede inferirse que eran acompañadas de un tono erótico que complementa dicho sentido, además de que estas frases están asociadas a lo femenino: son dichas por mujeres o dichas a mujeres (p. 248). Apoya esta afirmación con otros dos ejemplos mencionados en el *Vocabulario*: “No todas veces pan y nueces (p. 260). Pan y nozes saben a amores. En gallego, nozes por nueces.” (p. 458).

Otros de los refranes localizados en el *Vocabulario* pero que no son mencionado por Combet en su artículo son: *Buena prenda tiene la hornera* (12), y comenta Correas, “porque tiene el pan en el horno” (Correas, 2000, p. 135); y *No quiero más panadera, escarmentome la primera* (66). A pesar de que Combet no lo usa para apoyar su afirmación, el comentario puede ser susceptible de dicha interpretación de tono sexual e irónico al cual se refiere Combet con los ejemplos anteriores. Por lo tanto, en estos refranes y otros que se mencionaron anteriormente, como *Fuíme a casa de mi comadre la Xiclada, estaba haciendo ajada. Comadre la Xiclada, ¿cómo hacéis tan clara ajada?*, se percibe un giro humorístico que hace que el refrán adquiera un sentido distinto, no necesariamente similar al paremiológico, menos al literal.

6.2. La cocina como espacio de poder

En el apartado anterior, a través de varios refranes que conforman gran parte del corpus, se encontraron muchas coincidencias entre el discurso institucional y el discurso popular

con respecto al papel que deben tener las mujeres en el espacio de la cocina. Se asume que la mujer es quien debe gobernar dicho espacio a través de la mención específica de personajes femeninos, de oficios, de actitudes y obligaciones hacia el marido y la familia, entre otras muchas actividades. También, otros refranes que mencionan a la mujer en relación con este espacio, adquieren un sentido erótico, irónico y humorístico a través de juegos de palabras que van más allá de su sentido literal. Hornera y panadera no sólo gobernarán la cocina fuera de casa sino que, estarán sujetas a ser nombradas, juzgadas o valoradas por ejercer su sexualidad, manteniendo siempre una posición de sometimiento. Sin embargo, como lo vimos en el contexto histórico, el ejercicio de la sexualidad femenina equivale también a un ejercicio de poder sobre los hombres. La línea que divide a la “buena mujer” de quien no lo es, se torna efímera a través de la sexualidad y también a través del dominio de la cocina.

En refranes anteriores se hablaba del poder que el marido ejerce sobre la esposa, siendo él una figura de autoridad en el espacio doméstico, tal como lo plantea el discurso institucional. Sin embargo, hay un refrán dentro del corpus que muestra una discontinuidad con dicho discurso, dándole posibilidad a la mujer de ejercer también poder sobre su marido a través de la cocina, espacio que ella gobierna: *Come, marido, pan y cebolla, que porque sois ruin no os pongo olla* (21). Poner olla, preparar la comida, tener esa tarea indispensable e impostergable en sus manos, le otorga a la mujer también una posibilidad de control sobre quien alimenta. El marido, a quien en otros refranes también se representa como ruin, podrá ser castigado a través de la falta de alimento. Considero que este refrán en particular, se escapa del sentido erótico que menciona Combet con respecto al pan, manteniendo un sentido literal, que se refiere a

uno de los alimentos básicos y más comunes, siendo así la única posibilidad de alimento al que un hombre puede tener acceso si su mujer se niega a prepararle otro tipo de comida.

En un sentido similar va otro de los refranes: *Al marido malo, cebalo con gallina de a par del gallo* (4). La RAE define cebar, en su primera acepción, como “dar o preparar viandas o alimentos con abundancia a animales o a personas, para que engorden.” (RAE, 1729). En el refrán anterior se dilucidaba un empoderamiento de la mujer a través de la cocina al contar con el recurso de negarle alimento al marido. En este refrán nuevamente se percibe la posibilidad de actuar en contra de él, personificado nuevamente como alguien malo, pero no negándole alimento, sino al contrario, dándole comida en exceso. Cebar al marido constituye entonces un recurso, un pequeño acto de resistencia, que permite salir a “la buena mujer” de su estado sumiso, pero –lo más importante– sin ser descubierta. En otras palabras, la mujer seguirá acatando las actividades que le corresponden pero, a través de ellas, de manera velada, tomará acciones en contra de quien es ruin con ella. No sólo provocará que su marido engorde, sino que hará que cometa uno de los siete pecados capitales, el de la gula, que, como todo pecado capital, tendrá una seria consecuencia en la vida de todo cristiano.

Como podemos ver apenas con este par de ejemplos, la voz popular registra, no solamente lo que sucede en un tiempo y un espacio específicos, sino que además, lo expresa a manera de recomendación. A diferencia del discurso institucional, que enlistaría este tipo de acciones femeninas como prohibidas o como no correspondientes a la “buena mujer”, la voz popular hace que estas prácticas circulen y permanezcan a través del tiempo tomando la forma de consejo con el siguiente mensaje: mujer que

permaneces en casa sometida a un marido malo y ruin, tienes dos recursos para tomar acciones en su contra: no lo alimentes o aliméntalo de más. La cocina, entonces, comienza a tomar tintes distintos: de ser uno de los espacios domésticos de mayor importancia y de exclusión por excelencia, se convierte en un espacio desde el cual se pueden llevar a cabo manifestaciones de resistencia a través de actos tan cotidianos como preparar alimentos. Los actos de resistencia, dice Pilar Calveiro, siempre se refieren a “formas laterales o subterráneas de oposición del débil” (Calveiro, 2003, p. 93), que, generalmente ocurren “en las esferas de lo cotidiano y en los espacios sociales y privados” (Calveiro, 2003, p. 93).

Por otra parte y como ya he mencionado, el empoderamiento femenino está en estrecha relación con su sexualidad y en algunos refranes se erige como un recurso para tratar de equilibrar su lugar en el mundo de los varones o como un medio de emancipación y empoderamiento, pero en el discurso institucional el ejercicio de la sexualidad de las mujeres siempre tiene dos matices: uno permitido en tanto que se realiza dentro del matrimonio y con fines reproductivos, y otro reprobable en tanto que implica dar placer a los sentidos y controlar a los hombres. Como expuse en apartados anteriores, la asociación de la mujer con el mal en la religión católica, parte justamente de su sexualidad, y se considera a la mujer como propensa al pecado por naturaleza por la misma razón. En consecuencia, no sólo las mujeres harán uso de estos recursos, sino también las brujas, quienes no solamente son malignas, sino también diabólicas.

Brujas y mujeres tienen en común el ejercicio de su sexualidad. ¿Cuál es el recurso que vincula a las hechiceras⁴⁵ y a las mujeres? Sin duda la cocina y la preparación de alimentos. En los refranes anteriores queda constancia del uso de este espacio como recurso de empoderamiento por parte de las “buenas mujeres”. En el caso de las hechiceras, la cocina, particularmente la olla, será un elemento de vital importancia para llevar a cabo conjuros mediante los cuales podrán ejercer control sobre los hombres modificando sus conductas. En el *Vocabulario* hay diversos refranes (o comentarios de Correas) que mencionan a hechiceras o hechizos (anexo 8.2), aunque en el refrán mismo no queda constancia de una relación directa entre la cocina o la preparación de alimentos con la hechicería.

En el corpus obtenido, solamente se encontró un refrán que sí hace alusión directa a una de las prácticas más comunes de hechicería hacia el marido, tanto en España como en la Nueva España: *Hale dado a comer sesos de asno* (43). Con respecto a este refrán, Correas comenta lo siguiente: “dícese del que embobado en alguna afición, o tan sujeto a la voluntad de otro que no sale de ella, dando a entender que es bobo como asno. Mujeres tratan y trataron tal hechicería necia” (Correas, 2000, p. 397). A través de

⁴⁵ Solange Alberro considera que las brujas no son una presencia tan común en la Nueva España, como sí lo fueron en la España peninsular: “la hechicería novohispana se dedica, en la gran mayoría de los casos, a la magia erótica. Sin adentrarnos aquí en la descripción de las prácticas usadas [...] se puede decir que tales artes tienen por fin principal conseguir la adecuación simbólica entre los deseos y la realidad. La hechicera, que proporciona o usa sustancias para favorecer las relaciones amorosas entre un hombre y una mujer, que resultarían altamente improbables cuando no imposibles por medios lícitos u oficiales –por ser uno de los dos casado, o porque pertenecen a estatus sociales demasiado dispares-, no hace más que corregir y eludir las reglas del juego social vigente [...] Si la hechicera, experta en hierbas y conjuros capaces de atraer a la prenda amada, es un personaje familiar del mundo colonial, la curandera no lo es tanto, quizá porque suele ser indígena y por tanto, no aparece en los registros inquisitoriales. Tampoco se encuentra a las satánicas brujas, que por esas mismas fechas alborotaban la campaña europea y para quienes se prendieron allá tantas hogueras. El aquelarre novohispano, poco común, carece del espantoso aparato que reseña la literatura especializada, todo en él es sencillo y llano, y el macho cabrío, que encarna al Príncipe de las Tinieblas, no es más que un bruto bastante gracioso (Alberro, 2004, pp. 91-92).

este comentario es posible inferir que dar de comer sesos de asno a alguien era una práctica común en la España peninsular, el refrán da constancia discursiva de ello.

Además, se encuentra también registro de dicha práctica en los archivos inquisitoriales en la Nueva España. Solange Alberro establece una especie de definición de la hechicería y sus prácticas en la Nueva España y considera que la meta que perseguía la hechicería era modificar la realidad, ya fuese para mejorarla o para empeorarla, lo cual se trataba de lograr mediante el empleo de métodos específicos. Estos incluían, generalmente, el uso de sustancias medicinales, hierbas de origen europeo y amerindio; y también sustancias que tenían un valor ilusorio y simbólico: sesos de burro, corazones, sangre, etcétera (Alberro, 1988, p. 305).

En el abanico amplio de hechicerías que tienen que ver con las relaciones hombre-mujer (hechicerías amorosas), existen unas cuyo fin es “amansar” al marido, en otras palabras, la mujer quiere mantenerlo tranquilo para frenar los abusos cometidos contra ella. Al analizar hechos procesados por la inquisición en la Celaya del siglo XVII, Alberro menciona lo siguiente:

En la magia amorosa es donde más numerosos y más variados casos se dan, como ya lo indicamos al advertir la preponderancia del elemento femenino en los acontecimientos que sacuden a la Celaya de 1614. La mujer, cuando está integrada en la sociedad de los españoles, aunque no lo sea personalmente, se halla tan condicionada por su entorno que el factor sexual es lo único que le queda para acceder a alguna forma de afirmación personal, por sumaria que sea. En todos los sectores sociales las mujeres intentan amansar a sus maridos, que frecuentemente les dan malos tratos o andan “distráidos” con otras. (Alberro, 1987, pp. 300-301).

En la lista de reprehensiones por el Santo Oficio de la Inquisición durante el mes de febrero de 1615, en Celaya, son denunciadas 21 mujeres y cinco hombres, existen dos donde se indica que el hechizo consistió en dar a comer sesos de asno:

Mariana Vázquez, tresalva, ha de ser reprehendida de aver puesto a su marido tierra de un muerto debaxo de las almohadas para no ser sentidos ella y un hombre con quien andaba, y averle dado sesos de asno y puesto entre los colchones de la cama raíces para el mismo efecto de no ser sentidos, y haber hecho que echasen suertes con granos de maíces envueltos en algodón, en una xícara de agua para ver si se ausentaría su marido; y para el mismo efecto, le echó unas raíces en la comida, y de las que puso debaxo de los colchones, echadas en agua con su sangre menstrual, la dio de beber a su marido y trajo al cuello una nómina con manto de niño recién nacido para tener paz con él (p.338)

Catalina González, viuda de Gonzalo Díaz, ha de ser reprehendida de haver encargado a un compadre suyo le matase un burro y truxese los sesos para amansar a un yerno suyo (p.339)

En el recuento que hace Raquel Martín (2004) sobre la magia amorosa en Colima durante el siglo XVII, aparece una clasificación donde habla de “magia para evitar los malos tratos y el acoso sexual-amoroso”. En este recuento, se mencionan los procesos inquisitorios incluidos en la obra de Juan Carlos Reyes⁴⁶, donde consta que, dice Martín: “Teresa Llano y Bárbara López [...] mataron un burro para darles (los sesos) a sus respectivos maridos para asimplarlos, además de sahumarlos con unas hierbas” (p.75).

Por otra parte, hay registro de un proceso inquisitorial en la ciudad de Xalapa, en 1628, donde también se hace uso de la cocina y los alimentos para llevar a cabo hechicerías hacia el marido. En este caso no se trata de dar de comer sesos de asno, como dice el refrán, sino moco de guajolote:

⁴⁶ Reyes, J. (1993). El Santo Oficio de la Inquisición en Colima. Tres documentos del siglo XVIII. Colima: Colección Documentos Colimenses, Gobierno del Estado de Colima.

En 1628 Melchora de los Reyes fue denunciada ante la Inquisición por haber dado de comer a un hombre moco de guajolote para que no maltratara a su mujer. Resulta que esta mujer era su nieta y el hombre el marido de la misma. Melchora era casada con un vaquero llamado Pedro García y tanto ellos como los testigos eran vecinos del pueblo de Xalapa [...] Al preguntarle una vecina cómo iba con el marido, María habría respondido que “bien porque desde que una abuela suya le había dado a comer el moco de los gallos de la tierra que les cuelga sobre el pico se había amansado y que no estaba tan bravo...” (Spinoso, 2009, p. 162).

Los tres refranes mencionados, que ilustran la práctica de la hechicería o de la cocina en la vida cotidiana, son una constancia discursiva de que las prácticas femeninas en este espacio doméstico no siempre correspondían a lo que el discurso institucional consideraba correcto. Los espacios femeninos por naturaleza, como la cocina, eran utilizados no sólo para cumplir con las actividades que se esperaban por parte de las mujeres, sino como un espacio donde la mujer podía ejercer cierto poder.

Al asumirse como un espacio gobernado por mujeres, en el que éstas desempeñan las obligaciones propias de su género, la cocina se transfigura en escenario de posibilidades en el que se despliegan acciones diversas que, sin abandonar el propósito central de alimentar, le permite a las mujeres un cierto margen de poder que va desde *no poner olla y dar sólo pan y cebolla*, *cebarlo con gallina* o preparar “platillos especiales” con el fin de evitar los malos tratos o apaciguar la ira del marido.

Por todo lo anterior, el refrán que da título al presente trabajo no sólo condensaría el deber ser femenino promovido por el discurso institucional, como lo mencioné al inicio del apartado 6.1, sino también las rupturas provocadas por la voz popular mediante el sentido irónico que se advierte si imaginamos a la responsable de todas estas acciones de empoderamiento rociándose las pestañas de orégano para que nadie dude de

su condición de buena mujer. Esta posibilidad se subraya si consideramos que el comentario de Correas contiene un matiz de rechazo: “Dicho a desdén” (Correas, 2000, p. 412). *La buena mujer, pestañas de orégano*, dicho con un sentido de desaire, representa irónicamente a una mujer que trata de ocultar las acciones de resistencia (a las cuales me referí en líneas anteriores) mediante el uso del orégano como una máscara que las encubre.

7. Conclusiones

Como lo planteé al inicio del trabajo, el refrán, además de constituir un discurso que implica una acción comunicativa inmerso en un proceso sociocognitivo, es también expresión de una voz popular. Esta voz, portadora de memoria y constructora de sentido, “habla” desde breves pero profundas frases conocidas como refranes. Cada uno de ellos, los 89 del corpus, expresan distintos aspectos que tienen que ver con la forma en que se representa a la mujer del siglo XVI desde el discurso en cuanto a su relación con el espacio de la cocina. Esta representación sociocognitiva de la buena mujer, en coincidencia con lo que expresa el discurso institucional, puede resumirse en los siguientes puntos:

-La mujer debe permanecer en el espacio doméstico y será condenada por participar en el espacio público.

-Ella debe ser quien presida el espacio de la cocina, por lo tanto, debe tener conocimiento a fondo de él: desde los utensilios, hasta cada uno de los alimentos y secretos de su preparación (ollas, palas, sartenes, harinas, carnes, etc.)

-Será calificada según sus aptitudes para desenvolverse en dicho espacio. En general, consagrarse a las labores domésticas (incluyendo la preparación de comida), será característica indispensable para ser aceptada socialmente.

-La mujer no debe ser vanidosa, ya que el arreglo personal excesivo distrae de las labores domésticas en general, la cocina en particular.

-A través de la cocina, la mujer debe procurar la salud de su familia, sea padre, esposo o hijos. Alimentarlos es su deber y hará sacrificios por ello. Una de las faltas más condenadas es comer antes que el marido.

Por otra parte, la construcción del sentido en los refranes se modifica a través del uso de elementos como el humor, la ironía o el erotismo y, por lo tanto, se producen fracturas en la representación de la mujer que reproduce el discurso institucional. Los juegos de palabras o la dimensión erótica de algunos términos, como el pan, representan a una mujer que sale de la norma institucional: a través de la cocina se relaciona y compite con otras mujeres y, además, es un ser que ejerce su sexualidad. La voz popular alude a esta mujer que se escapa de la norma, a veces condenándola, otras –a través del erotismo– confirmándola como objeto de deseo masculino.

Otros refranes (dos, solamente) parecieran emitidos desde la voz femenina, y su sentido también cambia: al ser estructurados en forma de consejo (en tercera persona) o de amenaza (en primera persona), representan a una mujer que no solamente se escapa de la norma y de lo dictado por el discurso institucional, sino que hace uso del poder que le otorga ser quien preside la cocina. Así, la relación entre la mujer y este espacio da un giro, deja de ser un lugar de sometimiento, de servicio a los demás, y se convierte en otro que la empodera y donde puede tomar medidas que, hasta cierto punto, le otorgan control –principalmente– sobre su marido, personaje que en los refranes casi siempre es caracterizado como cruel, maligno y ruin.

Finalmente, uno de los refranes del corpus hace referencia a otro elemento que también resignifica la relación de la mujer con la cocina: la hechicería. Ser la responsable de alimentar al marido le otorga la posibilidad de llevar a cabo acciones contra él. Dar a comer sesos de asno, moco de guajolote, entre muchos otros ingredientes, con el propósito de “amansarlo”, provee también una posibilidad de acción en su contra, escapando así del sometimiento que plantea el discurso institucional. Sin embargo, la representación de la mujer a través de este refrán es en dos dimensiones: por un lado confirma la inferioridad de la mujer al subrayar la violencia a la que está expuesta, pero por otro, le otorga la capacidad de contrarrestar tal violencia a través de pequeños actos de resistencia mediante la hechicería.

A pesar de que los refranes del corpus tienen su origen en el siglo XVI español, es importante preguntarse si el discurso permanece. Anna María Fernández Poncela, con respecto al refranero mexicano afirma lo siguiente:

En la cultura popular, los dichos y refranes son mensajes orales que transmiten “el saber popular” y la tradición cultural. La función central de sus sentencias es concretar situaciones para aconsejar y recomendar actitudes y comportamientos, y para señalar problemas sociales concretos de la realidad cotidiana[...] Describen, interpretan, orientan, evidencian y prescriben, con característica agudeza y brevedad, las formas de hacer o de pensar de determinado grupo social o de un sistema sociocultural en su conjunto [...] Su transmisión oral de generación en generación hace que a veces sus lejanos orígenes se pierdan para los más jóvenes y que vocablos o ideas parezcan trasnochadas. Sin embargo, el mensaje y su intencionalidad readaptada permanece viva, hasta cierto punto y en un grado relativo [...] en la memoria colectiva de las gentes (Fernández, 2009, p. 28).

Según esta afirmación, las prácticas cambian, pero el discurso permanece. Habrá que estudiar a fondo esta afirmación en el caso de la relación de la mujer con la cocina. Evidentemente las prácticas han cambiado, sin embargo, el discurso institucional que justifica lo cercano de dicha relación, ¿tendrá permanencia aún? ¿Permanece también lo que la voz popular expresa en cuanto al relativo empoderamiento de las mujeres a través de la cocina? Espero que este trabajo represente un punto de partida para tratar de dar respuesta a tales cuestionamientos.

8. Anexos

8.1. Refranes que mencionan a Las Indias

REFRÁN	PÁG Ed. 1906	COMENTARIO
1. Alzarse como Pizarro con las Indias.	43	El otro día comenzó este refrán, y ya es muy notorio y su historia muy sabida; con que me excuso de alargarme en él, si bien habrá ocasión de dolernos del valor tan mal logrado de aquellos conquistadores y su mala fortuna.
2. Anda, que no andáis, que á las Indias vais; toma que llevéis, para que traigáis.	49	Quiere decir, que es menester llevar caudal para granjear y ganar, ó gobierno.
3. Ande la gente alegre y no coma, chupe y remude.	51	Es de las Indias, adonde salen á matar reses baldías y jarretar toros y vacas con medias lunas, y no hay espacio de pararse á comer; avísaselo el refrán y que anden briosos los jinetes y que chupen tabaco y la raíz de y muden caballos descansados ó yeguas.
4. Antes sin cena, que sin candela.	52	Este refrán cumplen bien en las Indias, porque usan dejar una vela encendida cuando se acuestan, para toda la noche; también es dicho de viejo que quiere más la lumbre que la cena.
5. Aguates, padre.	58	Son frutas de las Indias, provocativas a la lujuria, como acá piñones, o caracoles, o cantáridas. Confesándose una mulata, hizo escrúpulo de haber comido aguates para cierta ocasión, Y en el discurso de la confesión y al cabo de ella; el confesor la preguntó veces para tener memoria, qué fruta era aquella que había comido, y ella respondió: "Aguates, padre"; tanto que ella notó malicia de hacer él memoria, si para otro tal fin era. Aplícase a propósito de tales curiosidades en Indias, por la gana que él mostró de conocer la fruta y su propiedad.

6. Apagóseme el tabaco.	64	Dicen esto en Indias, cuando uno cansa hablando, para dejarle con achaque de ir á encender la cazoleta con que se toma en humo.
7. El salto de Alvarado.	82	En Méjico saltó Alvarado, con una pica, huyendo de muchos indios que le seguían, una acequia de tanta anchura, que se atribuye á milagro ó portento, más que á fuerzas humanas. En las historias es celebrado, y hoy día le tienen señalado, aunque no traen por allí el agua.
8. El salto de Hernandillo.	82	Dícese de los grandes saltos; fué también en las Indias, como el de Alvarado.
9. El salmo de Lancero.	82	Díjose en las Indias por un soldado así llamado, de los primeros que allá pasaron, que con unas palabras buenas que decía, haciendo la señal de la cruz sobre las heridas, sanaban luego; atribuyese á la voluntad de Dios para fundar allá la fe en los indios, más que á ensalmos inciertos. Aplícase á cosas útiles que parece se obran ú obraron por milagro.
10. El que va á las Indias es loco, y el que no va es bobo.	94	O al trocado.
11. El tiempo, tela vende.	101	Esto atribuyen al Corso de Sevilla, que lo decía en ocasión que vendía algo más caro que otras veces; imítase el hablar extranjero, por “El tiempo te lo vende”. También el Corso hace refrán para decir que uno es muy rico: “Es un Corso de Sevilla”; “Es más rico que el Corso”. Alcanzó este tal Corso y dejó mucha hacienda, y fama de muy bueno, por sus buenas y pías obras. Fue natural de Córcega, y en Sicilia enriqueció mucho con embarcaciones a Indias, sin perderséle cosa jamás en el mar.
12. Empacarse, o estar empacado.	125	Lo que enterriarse, amularse, resistir, no se reduciendo con ruegos; es refrán de las Indias, que se causó de los pacos, carneros rasos que sirven de carruaje, y si se enojan se

		echan en el suelo con la carga y no hay remedio de levantarlos aunque los maten. El remedio que tienen los indios es sentarse junto a ellos dos y tres horas, y hacerles halagos hasta que se desenojan: de aquí se dice empacado el hombre que está duro con enojo y no reducible.
13. Ojo de tomate y diente de Guinea.	157	Para decir grandes ojos y dientes; es de Indias.
14. La luna de Paita.	169	Por luna muy hermosa y clara. Es refrán de las Indias, y la de Paita es tenida por famosa, porque da en unos arenales que la hacen más clara.
15. Salamanca a unos sana, y a otros manca, y a todos deja sin blanca.	242	Hay en Salamanca la insigne Universidad adonde acuden al estudio de lo más de Europa e Indias, y en ella se hacen hombres famosos en letras con que valen; algunos mal aplicados se aprovechan mal y unos y otros gastan sus dineros.
16. Gánalo en España, gástalo en Italia, y vivirás vida larga y descansada.	299	Los que de allá vienen como a Indias.
17. Beba, padre, que la vida le da.	307	Este es dicho de Garay, tirano en las Indias; fueron a tratar con él medios de paz dos religiosos, y él dudaba si eran fingidos, y paa saberlo convidólos a comer, y púsoles delante sus porcelanas, pareciéndoles que si las tomaban a dos manos como los religiosos en su convento, no eran fingidos, y al beber, viendo a un fraile que tomaba la taza con las dos manos, dijo: “beba, padre, que la vida le da”, y porque si eran fingidos, tenía intención de colgarlos, como él lo declaró después, y quedó por refrán.
18. Peladillas por antruejo.	388	Refrán de Méjico y las Indias, a donde usan tirar puños de peladillas a las damas, como acá huevos con agua de olor; aplícase a franqueza, gentileza y abundancia.

19. Más puta que una gallina.	450	Usanle en las Indias.
20. Más valen dos bocados de vaca que siete de patata.	456	Que lo que tiene peligro y dificultad no se ha de estimar tanto como lo seguro aunque valga menos; patatas son buenas, vinieron de Indias; ya las hay en Andalucía.
21. Es un Cortés.	526	Para decir que es valiente y animoso, como lo fue Hernán Cortés en las Indias, en donde le honran con este refrán, y de un muchacho atrevido dicen: es un Cortesillo.
22. Está en dari.	532	Dícelo cuando uno está cogido y atajado, como con el silogismo de dari, figura principal en la dialéctica; de estudiantes comenzó, y es muy usado en las Indias.

8.2. Refranes que mencionan a la brujería o hechicería.

REFRÁN	PÁG. Ed. 1906	COMENTARIO
1. Con la yerbalán y la ruda, no se muere criatura.	351	Porque están seguras de brujas, según opinión de mujeres, si las cogen la mañana de San Juan. Yербalán parece decir yerba de San Juan, corruptamente.
2. Si callara la picuda, supiera para qué era buena la ruda.	256	Hablaban unas brujas de las cosas que impiden sus brujerías, y sin saberlo las oía una mozueta, y por informarse para qué era buena la ruda, descubrióse y preguntólo; entonces callaron y respondió una esto, dándola a entender que entre sí lo dijeran, y lo oyera si callara; dicen es buena en la cuna contra brujas, para la madre, y sahumeros y males de mujeres; reprende acelerados que se anticipan.

3. Si no fuese por la ruda, no habría criatura.	254	Dicen las mujeres que tienen virtud contra brujas que no entran adonde la hay, y la ponen en la cuna a los niños, y dicen que cantan este refrán las brujas en las danzas de sus juntas, y responde el cabrón: “El órgano es bueno, el órgano es bueno”.
4. Si supiese la mujer que cría las virtudes de la ruda, buscarla hía de noche a la luna.	255	Este cantan también las brujas como el otro.

8.3. Refranes que mencionan a personajes masculinos en el contexto de la cocina

REFRÁN	PÁG. ED. 1906	COMENTARIO
1. Bueno está de sal, que lo saló mi padre.	317	
2. Hijo Gómez, si bien te lo guisas, bien te lo comes.	498	
3. Hijo Gómez, tú te lo guisas, tú te lo comes.	498	
4. Macha los ajos, Pedro, mientras yo rallo el queso.	459	
5. Ni para el mozo hay mal cocinero, ni para viejo fiel despensero.	213	

Bibliografía

- Abric, J. C. (2001). Las representaciones sociales: aspectos teóricos (pp. 11-32). En *Prácticas sociales y representaciones*. México: Ediciones Coyoacán.
- Alberro, S. (1988). *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700*. México: FCE.
- Alberro, S. (2004). Herejes, brujas y beatas, en Ramos Escandón, Carmen, (coord.), *Presencia y transparencia: la historia de la mujer en México*. México: COLMEX
- Alfie, M., Rueda, M. y Serret, E.(1996). *Identidad femenina y religión*. México: UAM-A
- Alonso, M. (1978). *Ciencia del lenguaje y arte del estilo*. Madrid: Aguilar.
- Baczko, Bronislav. (2005). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Baena, A. (2008). La mujer española y el discurso moralista en Nueva España (s. XVI y XVII). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Coloquios*. Recuperado de <http://nuevomundo.revues.org/22012>.
- Báez-Jorge, F. (2003). *Los disfraces del diablo*. México: Universidad Veracruzana.
- Bajtín, M. (1987). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza
- Beltrán, J. (ed.) (1994). *La formación de la mujer cristiana*. Valencia. Ajuntament de València.
- Bizarri, H. (ed.) (1995). *Refranes que dicen las viejas tras el fuego*, Edition Reichenberger: Kassel.

- Bubnova, T. (2006). Voz sentido y diálogo en Bajtún. *Acta Poética* 27(1), 97-114
- Calero, M. A. (1990) *La imagen de la mujer a través de la tradición paremiológica española (lengua y cultura)* (Tesis doctoral). Disponible en la base de datos Tesis Doctorales en Red <http://www.tdx.cat/>
- Calero, M. A. (1998). Sobre los oficios femeninos en el refranero español: la mujer y la costura. *Paremia* 7(1), 43-52.
- Calveiro, P. (2003). El uso del tiempo como forma de la resistencia. *Revista Internacional de Filosofía Política* 22(1), 91-107.
- Cangas, O. (2006). El amor se volvió mujer. Las mujeres y el amor en el México Colonial. *Avances* 132(1), 1-28.
- Cascajero, J. (2001). La descalificación de la mujer en la Paremiología latina. *Paremia* 10(1), 23-30.
- Cebrián, I. (1996). ¿Qué he hecho yo para merecer esto?: la mujer y el refranero. *Paremia* 5(1), 5-27.
- Chávez Carbajal, M. G. (2002). Visión y condición de la mujer en la Nueva España: el caso de Michoacán. *Historia y espacio* 19(2), 5-19.
- Combet, L. (1969). Lexicographie et sémantique : quelques remarques à propos de la réédition du «Vocabulario de refranes» de Gonzalo Correas. *Bulletin Hispanique*, 71(2), 231-254.
- Combet, L. (1996). Los refranes: origen, función y futuro. *Paremia*, 5(1), 11-22.
- Correas, G. (1903). *Arte grande de la lengua castellana, compuesto en 1625 por el maestro Gonzalo Correas, catedrático de Salamanca*. Madrid: Conde de la Viñaza de la Real Academia Española.
- Correas, G. (1906). *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana en que van todos impresos antes y otra gran copia* (1627). Madrid: Establecimiento tipográfico de Jaime Ratés.
- Correas, G. (1924). *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* (1627), Madrid: Tip. de la Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos.
- Correas, G. (2000), *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* (1627), Madrid: Castalia.

- Covarrubias, S. (1998). *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), Martín de Riquer (ed.), Barcelona: Alta Fulla.
- Crida, C. A. (2001). La mujer en los refraneros español y griego. Estudio sociocultural a través de paremias contrastadas. *Paremia* 10(1), 99-110.
- Curiel, G. (2005). Ajuares domésticos. Los rituales de lo cotidiano. En Rubial, A. (coord.) *Historia de la vida cotidiana en México: la ciudad barroca* (pp. 81-108). México: FCE.
- Duby, G. y Perrot, M. (2000). *Historia de las mujeres en Occidente*. Madrid: Taurus Minor /Santillana.
- Escalante, P. (coord.) 2008, *El arte cristiano-indígena del siglo XVI novohispano y sus modelos europeos*, CIDHEM, Cuernavaca.
- Fernández, A.M. (2009). Transformaciones en las prácticas, permanencias en el discurso. *Casa del tiempo* 22(2), 27-34.
- Figueras, E. (2002). El oficio de “no trabajar”. Mujer, bigamia y trabajo en la Nueva España. *Scripta Nova* 119(21). Recuperado de <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn119-21.htm>.
- Frenk, M. (2006). *Los espacios de la voz*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: Alicante.
- Garrido, E. (Ed.) (1997). *Historia de las mujeres en España*. Madrid: Síntesis.
- Giard, L. (1999). Artes de alimentarse. En de Certau. M. (Ed.) *La invención de lo cotidiano 2. Habitar, cocinar* (pp. 153-175).. México: Universidad Iberoamericana
- Giménez, G. 2009, La concepción simbólica de la cultura (pp. 25-51), en *Identidades sociales*. México: CNCA/IMC
- Gonzalbo, P. (1987). *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*. México: El Colegio de México.
- Herrejón, C. 2000, Marcel Bataillon y el humanismo mexicano en el siglo XVI, *Relaciones* 81(2), 187-200.
- Jesús María, J. (1601). *De las excelencias de la virtud de la castidad*, Alcalá de Henares: Vda. de Juan Gracián.

- León, L. de 1992, *La perfecta casada* (1528 -1591). Madrid: Espasa-Calpe.
- Kramer, H. y Sprenger, J. (1975). *Malleus Maleficarum* (1486). Buenos Aires: Orión.
 Recuperado de http://www.reflexionesmarginales.com/biblioteca/Malleus_Maleficarum.pdf
- Magnéché Ndé, C. (2003). Imágenes de la mujer en los refranes bânsoa y españoles: enfoque contrastivo, *Paremia* 12(1), 115-124.
- Martín, R. (2004). La magia amorosa en Colima del siglo XVIII: un camino para afrontar preocupaciones propias del cuerpo femenino. *Géneros* 34(1), 65-80.
- Martínez Garrido, E. (2001). Palos, animales y mujeres. Expresiones misóginas, paremias y textos persuasivos, *Cuadernos de filología italiana* 8 (1), 79-98.
- Mejía, C. (1997). Visión de la mujer en los refranes gallegos, *Paremia* 6(1), 373-376.
- Morant, I. (Coord.) (2005). *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Madrid: Cátedra.
- Moreno, V. y Calero, F. (s.f.). *Estudio introductorio*, en Juan Luis Vives Digital. Recuperado de http://bv2.gva.es/es/estaticos/contenido.cmd?pagina=estaticos/vives/vives_introduccion#arriba
- Morgado, A. (1999). *Demonios, magos y brujas en la España moderna*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Muriel, J. (1955). *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas, vol. 1. Fundaciones del siglo XVI*. México: UNAM.
- Muriel, J. (1963). *Los recogimientos de las mujeres: respuesta a una problemática social novohispana*. México: UNAM, IIH.
- Muriel, J. (1982). *Cultura femenina novohispana*. México: UNAM, IIH.
- Muriel, J. (1986). De la familia novohispana del siglo XVI a la mexicana del XIX. *Anuario Jurídico* 13(1), 113-126.
- Muriel, J. (1992). *Las mujeres de Hispanoamérica en la época colonial*. Madrid: MAPFRE.
- Muriel, J. (2005). *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas, vol. 2, Fundaciones de los siglos XVII, XVIII y IX*. México: UNAM.
- Noreña, C. (1970). *Juan Luis Vives*. El Haya: Martinus Nijhoff.

- Núñez, L. 2007, Colecciones de refranes españoles y su uso lexicográfico en autores extranjeros de los siglos XVII y XVIII. Recuperado de http://digital.csic.es/bitstream/10261/18473/1/7AJIHLE_ColeccionesRefranesXVIII.pdf
- Pérez Martínez, H. *Refranero mexicano*, Recuperado de <http://www.academia.org.mx/refranero.php>
- Pérez Martínez, H. (1992). La tradición paremiológica mexicana. En *Oralidad y escritura*, COLMICH, Zamora.
- Pérez Martínez, H. (1993). *Refrán viejo nunca miente*, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Pérez Martínez, H. (1999). Estructuras argumentativas en refranes mexicanos. *Paremia* 8(1). Madrid, 387-396.
- Pérez Martínez, H. (2004). *El refranero mexicano*, México: FCE, Academia Mexicana.
- Pérez Martínez, H. (2005). El caballo y la mujer en el refranero mexicano, *Relaciones* 104(2), 170-187.
- Pieper, J. (1998). *El concepto de Pecado*. Barcelona: Herder.
- Quezada, N. (1987). Sexualidad y magia en la mujer novohispana. Siglo XVI. *Anales de antropología* 24(1), 263-287.
- Real Academia Española (1732). *Diccionario de Autoridades*. Recuperado de <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.2.0.0.0>.
- Sahagún, B. 1999, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa.
- San José, J. (ed.) (1992). *La perfecta casada*. Madrid, Espasa-Calpe.
- Sánchez, A. y Vallés, P. 2008, *La que de amarillo se viste... La mujer en el refranero mexicano*, UAM, CONACULTA, México.
- Sánchez, J. (1909). *Doctrina Cristiana del P. Jerónimo de Ripalda e intento bibliográfico de la misma. Años 1591-1900*. Madrid: Imprenta alemana.
- Sardelli, M^a A. (2008). Las ediciones del Vocabulario de refranes y frases proverbiales (1627) de Gonzalo Correas, *Culturas Populares. Revista Electrónica* 6(1), 16 pp.
- Sarrión, Adelina. (1994). *Sexualidad y Confesión: la solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*. Madrid: Alianza.

- Schiffrin, D. (2011). Definiciones de discurso. *CPU-e, Revista de investigación educativa*, 13(2). Recuperado de [http://www.uv.mx/cpue/num13/practica/Schiffrin-Definiciones de discurso.html](http://www.uv.mx/cpue/num13/practica/Schiffrin-Definiciones%20de%20discurso.html).
- Serrano, F. (1995). Estereotipo social y refrán. *Paremia* 5(1), 175-181.
- Sevilla, J. 1992, Fuentes paremiológicas francesas y españolas en el siglo XVI, *Revista de Filología Románica* 9(1), 103-123.
- Sevilla, J. 1996, Sobre la paremiología española, *Euskera*, 41(2), 641-672.
- Sevilla, J. y Sardelli, M. (2007). Las concordancias paremiológicas del *Diálogo de la lengua* de Juan de Valdés y el *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* de Gonzalo Correas, *Criticón* 99(1) 67-91.
- Sherzer, J. (2000). Una aproximación a la lengua y a la cultura centrada en el discurso. *Forma y Función* 13(1). 31-54.
- Spinoso, R.M. (2009). *Pensamiento religioso y poder: brujería, hechicería y superstición femenina en Xalapa. Siglos XVII- XVIII*. Niterói 9(2), 153-170.
- Ugarte, X. (1999). A la galga y a la mujer no la des la carne a ver: traducción, misoginia y equivalencia. *Paremia* 8(1), 511-516.
- Valdés, J. (1984). *Diálogo de la lengua*. Barcelona: Plaza & Janes.
- Van Dijk. T. (1980). *Estructuras y funciones del discurso*. Madrid: Siglo XXI.
- Van Dijk, T. (1997). Discurso, cognición y sociedad, *Signos. Teoría y práctica de la educación* 22(1), 66-74. Recuperado de [http://www.discursos.org/oldarticles /Discurso%20cognicion%20y%20sociedad.pdf](http://www.discursos.org/oldarticles/Discurso%20cognicion%20y%20sociedad.pdf).
- Van Dijk, T. (2000). *El discurso como interacción social*. Madrid: Gedisa.
- Van Dijk, T. (2003). La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: un alegato a favor de la diversidad (pp. 143-177), en Wodak R & Meyer M, *Métodos de análisis crítico del discurso*, Barcelona: Gedisa.
- Vigil, M. (1986). *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Siglo XXI
- Vives, J. (1947). *Obras completas*, tomo 1. Madrid, Aguilar.
- Vives, J. (1994). *La formación de la mujer cristiana*, Valencia: Ajuntament de València.
- Voloshinov, V. (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza.
- Vossler, K. (1960). *Fray Luis de León*. Madrid, Espasa-Calpe.