

ISSN: 1139-0107

ISSN-E: 2254-6367

MEMORIA Y CIVILIZACIÓN

ANUARIO DE HISTORIA

18/2015

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE HISTORIA,
HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Eva Mendieta

*Del silencio al alboroto: el control del lenguaje de la mujer en la Edad
Moderna*

From Silence to Scandal: the Control of Women's Language in Early Modern Era
pp. 127-162

DOI: 10.15581/001.18.127-162



Universidad
de Navarra

Del silencio al alboroto: el control del lenguaje de la mujer en la Edad Moderna

From Silence to Scandal: the Control of Women's Language in Early Modern Era

EVA MENDIETA

Indiana University Northwest (United States of America)
emendiet@iun.edu

RECIBIDO: NOVIEMBRE DE 2015

ACEPTADO: DICIEMBRE DE 2015

Resumen: El objetivo de este trabajo es analizar la ideología sobre el lenguaje de la mujer, según se refleja en los tratados de los moralistas españoles de la Edad Moderna. Comenzamos prestando atención a las actitudes y creencias sobre el silencio y la palabra heredadas de la tradición bíblica, para repasar a continuación los estereotipos del habla femenina y su censura y estigmatización en las obras de los tratadistas. Cuando otras formas más directas de poder y control sobre la propia vida no están a su alcance, la mujer encuentra en el lenguaje una herramienta esencial para progresar y proteger sus propios intereses. La participación de la mujer en la vida de la comunidad, con sus comentarios, críticas, acusaciones y murmuraciones, constituye una actuación lingüística con posibilidad de erosionar las estructuras patriarcales de la sociedad y da lugar al gran recelo y la inquietud que estas obras ponen de manifiesto.

Palabras clave: Lenguaje de la mujer. Edad Moderna. Moralistas. Murmuración. Estereotipo. Control.

Abstract: This article analyzes the ideology about women's language that is reflected in the treaties of the Early Modern Spanish moralists. I start by paying attention to the attitudes and beliefs about silence and speech inherited from the biblical tradition, to go on to then review the stereotypes about women's speech, its censorship and stigmatization as reflected in the works of these writers. When direct forms of power and control over one's life were not within reach, women found in language an essential tool to progress and protect their own interests. The participation of women in the life of the community, with their comments, criticisms, accusations and gossip, becomes a linguistic performance that can erode the patriarchal structures of society, thus leading to the great suspicion and concern about women's language that these works pointedly manifest.

Keywords: Women's language. Early Modern Era. Moralists. Gossip. Stereotypes. Control.



1. HABLAR Y CALLAR: DE LA TRADICIÓN BÍBLICA A LA EDAD MODERNA

Mucho se ha hablado del ideal de mujer sumisa, enclaustrada y silenciosa bosquejado por los preceptistas de la Edad Moderna, y la ausencia de voz en la mujer es, como veremos, un elemento central en los postulados lingüísticos recomendados por estos autores. Sin embargo, antes de entrar a considerar los límites y las restricciones que se postulan para el habla de la mujer, creo que es necesario ampliar nuestra perspectiva y considerar el valor de la palabra y el valor del silencio desde nuestra tradición más antigua. Con esta tradición entronca la preocupación lingüística que nos interesa en este trabajo, la que se observa en la vida comunitaria de la Edad Moderna española. La preocupación por el control del lenguaje es un tema central en la tradición judeocristiana, que dedica numerosos textos a describir la forma correcta de hablar, y a combatir los vicios de la palabra, que se consideran serias afrentas a Dios. Nos interesa en concreto lo que la tradición comunica con respecto al hecho mismo de hablar, a la palabra contrapuesta al silencio.

En el tratado talmúdico sobre principios de conducta ética y moral *Pirkei Avot*, leemos que Shimon, hijo de Raban Gamliel, dice lo siguiente: «Toda mi vida he crecido entre sabios y no he encontrado nada mejor para uno mismo que el silencio; lo más importante no es el estudio, sino la práctica; y quien habla demasiado incita al pecado»¹. El mensaje central de esta máxima, que se repetirá en muchos otros textos de la tradición bíblica judeocristiana, es que se debe hablar lo justo, y lo justo suele coincidir con lo mínimo. Similar alegato en favor del silencio recoge Maimónides en su obra *Mishné Torá*: «El silencio es la salvaguarda de la sabiduría», «Se debería de cultivar siempre el silencio, y callar, excepto cuando se tratan temas de sabiduría o de cuestiones que son necesarias para el bien corporal». Incluso de las necesidades corporales es mejor no hablar demasiado porque en esta materia: «Quien mucho habla, suscita al pecado» y «No hay nada mejor para una persona que el silencio». Tampoco se relajan los consejos a la hora de hablar de temas elevados, como las escrituras sagradas o los temas de sabiduría; el maestro debe hablar de forma calmada y pausada, sin levantar la voz ni hablar proli-

¹ *Pirkey Avot*, Cap. 1, Mishna 17.

jamente, según nos indican los sabios: «Siempre ha de enseñarse a los discípulos el camino breve». Maimónides hace de nuevo referencia al uso de la palabra en el libro de máximas morales *Eclesiastés*, donde se lee: «El sueño viene con la multitud de tareas y la voz del necio con multitud de palabras»². La enseñanza de estos textos es que la sabiduría nace del silencio y se nutre de él y es de necios apresurarse a responder, o alargarse demasiado en las respuestas. El libro de *Proverbios* del rey Salomón, dedica varios de sus versos al uso del lenguaje, y en ellos la alabanza al silencio es una constante:

«El que mucho habla, mucho yerra; callar a tiempo es de sabios (10:19)».

«El imprudente habla mal de su amigo; el prudente guarda silencio (11:12)».

«Cuidar las palabras es cuidarse uno mismo; el que habla mucho se arruina solo (13:3)».

«De todo esfuerzo se saca provecho; del mucho hablar, solo miseria (14:23)».

«Es de sabios hablar poco, y de inteligentes mantener la calma (17:27)».

«Hasta el necio pasa por sabio e inteligente cuando se calla y guarda silencio (17:28)».

«La vida y la muerte dependen de la lengua; los que hablan mucho sufrirán las consecuencias (18:21)».

«El que guarda su boca y su lengua, guarda su alma de angustias (21:23)».

El silencio se presenta como la mejor medicina para el cuerpo y el alma, pues afina el cerebro, purifica el intelecto y guarda el alma de angustias. Declaraciones y enseñanzas similares se repiten durante siglos

² *Eclesiastés*, capítulo 2: 4-6.

en las tradiciones judía y cristiana. En el *Teatro Universal de Proverbios* de Sebastián de Horozco (1510-1580), podemos constatar la continuidad histórica de los proverbios salomónicos en los dichos y refranes vigentes en la España del siglo XVI. En esta obra, Sebastián de Horozco, padre del célebre Sebastián de Covarrubias, se propone «collegir y glosar los mas y mejores proverbios adagios vulgares que comúnmente llaman refranes» reuniendo un total de 3.146 proverbios. Los siguientes siguen de cerca el modelo de los proverbios bíblicos:

«El necio callando es tenido por discreto

Demasiado hablar
entre sabios y discretos
es dino de reprobare
pues sabemos que el callar
encubre muchos defetos.

El hombre mucho hablando
no puede ser tan perfecto
como si de quando en quando
e aun el muy necio callando es
tenido por discreto»³.

«En boca cerrada no entra mosca

En el publico lugar
donde hobiere quien te entienda
debes mucho ponderar
lo que hobieres de hablar
que nadie te reprehenda

Y quando no te va nada
ni al hablar estas astrito
ternás tu lengua callada
porque en la boca cerrada no
entra mosca ni mosquito»⁴.

«Hablar a muchos peso y haber callado a ninguno

Habla el hombre fácilmente
a las veces sin mirar
de que después se arrepiente
y viene a entender y siente
que fuera mejor callar.

De donde collijo yo
y ha de entender cada uno
que según se vio y leyó
hablar a muchos peso
y haber callado a ninguno»⁵.

³ Horozco, 1986, p. 236.

⁴ Horozco, 1986, p. 248.

⁵ Horozco, 1986, p. 281.

«Oír y ver y callar

Para poder hoy vivir
entre tan diversas gentes
debes callar y sufrir
sin declarar y decir
todo lo que ves y sientes.

Y si quiés vivir en paz
procura disimular
y sordo y ciego te haz
y como cuerdo y sagaz
oír y ver y callar»⁶.

«Quien no sabe callar, no sabe hablar

Saber callar es cordura al
tiempo que es menester y
en aquella coyuntura
el hablar sería locura
y echar la cosa a perder.

Sus tiempos debe aguardar
cualquiera que sabio fuere
que quien no sabe callar
diz que no sabe hablar
cuando hablar se requiere»⁷.

«Si quisieres vivir en paz, oye, mira y taz

Hemos de estar advertidos
que el callar es santo y bueno
y que no dio Dios sentidos
dos ojos y dos oídos
y una lengua con su freno.

Y el que es prudente y sagaz
esto tendrá ya entendido
si quieres vivir en paz
oye bien y mira y taz
y quitarte has dél»⁸.

En su *Refranero general ideológico español*, Luis Martínez Kleiser recoge también casi 400 refranes relacionados con el habla, todos ellos procedentes de obras que datan de 1386 a 1675. En los apartados dedicados a «Hablar poco», a los «Peligros de habla» y a «Hablar y callar», aparecen refranes, que como en el caso de los que glosaba Horozco, ahondan en la virtud del silencio y repiten la heredada advertencia sobre el peligro que conlleva el habla:

«Habla poco y bien, y tenerte han por alguien

⁶ Horozco, 1986, p. 455.

⁷ Horozco, 1986, p. 533.

⁸ Horozco, 1986, p. 557.

Alquimia muy probada, tener la lengua refrenada
Habla poco y oye más, y noerrarás
Mucho escuchar y poco hablar buena fama te han de dar
Bien dijo, el que sólo lo necesario dijo
De sabios es hablar poco y bien
Quien callar no puede, hablar no sabe
Lo que se calla, se puede decir; lo que se dice, no se puede callar
Charlar es licencia; callar es prudencia
El pajarillo se pierde por su pico»⁹.

En todas estas recopilaciones se repiten y continúan en gran medida los presupuestos de los textos bíblicos y la tradición clásica griega y latina, cuya filiación invocan repetidamente nuestros preceptistas. Así, por ejemplo, el teólogo navarro Martín de Azpilcueta en su *Tratado de alabanza y murmuración* (1572) se apoya en fuentes clásicas en su alabanza del callar:

«Y como dice el Latino [...] seguro está el galardón del callar. Porque según Horacio [...] callando nadie peca. Menandro dijo [...] no ha su par el callar. Simónides (...) a nadie dañó el callar, a muchos el hablar. Xenócrates [...] del hablar muchas veces me arrepentí, del callar nunca»¹⁰.

Siguiendo con la tradición religiosa, pensemos también en el silencio monástico y conventual como estado ideal para quienes persiguen una más elevada vida espiritual; este silencio se crea para propiciar la conexión con lo divino, y se considera, por tanto, como un estado superior. Es importante notar que el silencio «sabio» que nos recomiendan los textos sapienciales, es un silencio activo, un mutismo inteligente que implica pararse a pensar, analizar, reflexionar, y luego, cuando sea apropiado o necesario, tomar la determinación de hablar, y entonces hacerlo con claridad, concisión, y sabiduría. Este es el ideal que queda articulado con claridad como comportamiento modélico; así se comportarán las personas más elevadas a las que todos debemos imitar.

⁹ Martínez Kleiser, 1989.

¹⁰ Azpilcueta, 1572, p. 8.

Si el hablar con juicio y moderación es el estado ideal para todos, aún lo es mucho más para las mujeres, quienes, por su «propia naturaleza», no son capaces de controlar su lenguaje. En los tratados dedicados a modelar la vida de la mujer que se publican en estos siglos, se incluyen testimonios que dictan cómo, cuándo y cuánto debe hablar la mujer. Podremos entonces comparar la cultura del silencio que prescriben los moralistas de la Edad Moderna con los presupuestos que acabamos de repasar y que presentan el poco hablar como conducta ejemplar para todos los seres humanos. Aunque el control de la palabra había sido postulado como ideal de conducta para ambos géneros desde los tiempos antiguos, el valor social de ambos silencios (el de todo ser humano vs el de la mujer) es del todo diferente. Como hemos visto en el caso de los textos de la tradición bíblica y luego en el refranero, se incita al silencio a hombres y mujeres porque éste es, al mismo tiempo, creador y manifestación de sabiduría, la sabiduría a la que se llega tras la reflexión y la contención que precede a la palabra. Pero ¿es a este silencio al que se hace referencia cuando se pide a la mujer que calle en los tratados de la Edad Moderna? Evidentemente, no. En el caso de las mujeres, el silencio se exige no para que las palabras sean más sabias, sino para asegurar que la esfera de acción social de la mujer quede circunscrita a los parámetros de dependencia y sometimiento que caracterizan los paradigmas socioeconómicos, políticos y religiosos que operan en la Edad Moderna. En el primer caso el lema era «pensar antes de hablar» o decidir que lo más sabio es callar, mientras que ahora simplemente se manda «callar» con una doble intención: plasmar la asimetría en la relación entre hombres y mujeres, donde el hombre es el elemento superior y la mujer el inferior, y a la vez evitar o entorpecer un discurso que puede resultar disidente o conflictivo para el ordenamiento social establecido. El silencio servirá también para acallar toda una serie de defectos lingüísticos que, según la tradición, caracterizan el habla de la mujer. Entramos así en contacto con los estereotipos del habla femenina, entre ellos la idea de que la mujer habla torrencialmente, una superabundancia verbal que se presenta como característica de la mujer y antítesis del silencio sabio que describíamos.

2. EL HABLA DE LA MUJER EN LOS TRATADOS MORALISTAS DE LA EDAD MODERNA

Estos principios sobre silencio y lenguaje se recogen en la Edad Moderna española en una serie de tratados dedicados a la educación de la mujer, obras que gozaron de gran difusión y popularidad. Georgina

Dopico Black relaciona la aparición en Europa de este tipo de obras con el paso a la Edad Moderna, momento en el que surge un nuevo entendimiento de cómo se generan los significados y las identidades; aparece ahora una «flexibilidad del ser» que en este tipo de literatura se relaciona «with an early modern subjectivity, with the ability, in other words, to fashion and, more importantly, refashion the Self»¹¹. A través de estos tratados será posible instaurar un modelo revisionista «that seeks to convert an imperfect wife into a perfect one through various forms of discipline»¹². Sin embargo, esta capacidad de cambio y perfeccionamiento de la mujer, se enmarca en la vigilancia a la que se ve sometida, y que busca que la mujer sea «lo que es de verdad»; así, por una parte se exhorta a la mujer a que se defina y perfeccione a sí misma, pero por otra se censura la fuerza creativa que demuestra. Esta dicotomía se hace patente en los textos que surgieron tanto para marcar el «camino recto» en lo que respecta a cuánto, dónde y cómo debe hablar la mujer, como para acallar los defectos lingüísticos que se representan como propios de su sexo.

Uno de los tratados moralistas más influyentes fue la *Instrucción de la mujer cristiana* (1523) de Juan Luis Vives, obra concebida como un manual para la educación de vírgenes, casadas y viudas; entre sus admoniciones encontramos interesantes observaciones y consejos relacionados con el habla. Vives comienza su exposición citando las palabras de Pablo en varias de sus *Cartas*, donde se justifica y cimienta la presencia del silencio como una virtud necesaria para la mujer. Pablo apela a los mandamientos de la ley divina para pedir que la mujer calle «en la iglesia» y luego alude a la transgresión de Eva para argumentar que la mujer debe callar ante el varón:

«El apóstol San Pablo, vaso de escogimiento, dando forma a la iglesia de los de Corinto, dice: “Las mujeres callen en la iglesia, ca no les es permitido hablar, sino ser sujetas, conforme al mandamiento de la ley divina. Y si quieren saber algo, pregúntenlo en casa a sus maridos”. En otra parte el mismo apóstol escribe a Timoteo, su discípulo, en esta forma: “La mujer aprenda callando con toda su subjeción. Enseñar ella yo no lo permito, ni que tenga autoridad sobre el varón, sino que esté en silencio, porque es notorio que

¹¹ Dopico Black, 2001, p. 14.

¹² Dopico Black, 2001, p. xvi.

Adán fue primeramente formado que no Eva y él no fue engañado y ella sí, y traspasó el mandamiento de Dios”»¹³.

Bien distinta es la interpretación que de estas palabras de Pablo hace Sor Juana Inés de la Cruz. La autora explica cómo en la iglesia primitiva, las mujeres se reunían en los templos y se enseñaban doctrina unas a otras, de forma que el murmullo de estas conversaciones confundía a los apóstoles cuando predicaban. Y es por eso que Pablo les manda callar. Según explica Ludmer: «... A partir de una circunstancia concreta y dada, se erigió un dogma autoritario y eterno, una ley trascendente sobre la diferencia de los sexos»¹⁴. Al final, Sor Juana aceptará que las mujeres no hablen «en los púlpitos y en lecturas públicas», pero la ciencia y la literatura caben también en el campo «propio» de la mujer, la esfera privada, y desde ahí se niega «la división sexual». «Como si una madre o ama de casa dijera: acepto mi lugar pero hago política o ciencia en tanto madre o ama de casa... siempre es posible anexar otros campos e instaurar otras territorialidades»¹⁵. Ferrús estudia la ruptura del silencio en los textos de las monjas del Barroco de Indias y apunta que lejos de entender, como los moralistas, la relación silencio-mujer en un sólo sentido, estas autoras dotan esa relación de una realidad polisémica. El silencio femenino se acompaña «de una polifonía de estrategias que taladran la posición-mujer legada desde el patriarcado»¹⁶.

Tras esta introducción de las palabras de Pablo, Vives comienza la primera parte de su obra, dedicada a la instrucción de las doncellas. El silencio se presenta como el estado ideal para la mujer soltera, que solo se debe perturbar cuando callar pueda dañar su «bondad». Se recuerda aquí nuevamente, la idea de que hablar mucho es de necios: «Y acuérdense que como los vasos vacíos resuenan mucho, así los que tienen poco en la cabeza hablan mucho»¹⁷. En defensa de estos planteamientos, los humanistas españoles se apoyan tanto en textos bíblicos como en autores clásicos griegos y latinos; por ejemplo, Juan de la Cerda en su *Vida política de todos los estados de mujeres* cita a Plutarco, Aristóteles, Eurípides, Virgilio, Pontano, y todos coinciden en pedir a las mujeres que guarden

¹³ Vives, 1936, pp. 27-28.

¹⁴ Ludmer, 1985, p. 53.

¹⁵ Ludmer, 1985, p. 53.

¹⁶ Ferrús, 2006.

¹⁷ Vives, 1936, pp. 25-26.

silencio, porque o «es su sabiduría propia», «es muy honroso», «es una cosa hermosísima en ella», o es «propio de las mujeres honestas», sobre todo en ausencia del marido:

«Cuenta Plutarco que Fidias, escultor noble, hizo a los elienses una imagen de Venus que afirmaba los pies sobre una tortuga, que es animal mudo y que nunca desampara su concha, dando a entender que las mujeres han de guardar siempre la casa y el silencio; porque verdaderamente el saber callar es su sabiduría propia. Aristóteles afirma ser muy honroso en la mujer el ser callada y Eurípides dice que la modestia y silencio es una cosa hermosísima en ella. Virgilio introduce a la reina Dido hablando con muy pocas palabras y el rostro inclinado, y esto mismo aconseja Pontano a su mujer. Virgilio y Estacio representan a Juno, presidenta de las honestas mujeres, muy encerrada y acompañada del silencio. Plutarco escribe que Numa Pompilio, segundo rey de los romanos, mandó que las mujeres guardasen silencio, y que en ausencia de los maridos no moviesen pláticas, ni aun de las cosas que fuesen necesarias»¹⁸.

Como se puede ver, la filiación de la idea de que el silencio es el estado propio natural de la mujer, viene de lejos. Por una parte, según Pablo, lo ordena Dios, y por otra, según la tradición grecolatina, es su estado natural ideal y su «sabiduría propia».

Además de tomar el silencio como conducta ejemplar, Vives resalta otro aspecto importante que la doncella debe considerar (y aquellos que la educan): qué es lo que se dice sobre ella. Se articula aquí el poder del lenguaje para herir la honra y la reputación de la mujer. Vives advierte a la doncella sobre lo frágil de su reputación, y llama la atención sobre el daño que pueden causar en su honra las habladurías, lo que la gente murmure sobre ella. Es el temor al «qué dirán», sobre el que hay que estar siempre alerta, pues una vez cae «una gota de aceite» en su fama, es difícil, si no imposible, borrarla. Cuando la doncella sale de casa, con su presencia «pone en el peso de las lenguas» todo su ser: hermosura, crianza, saber, bondad, toda su honra y reputación «paresce estar colgando de un cabello»¹⁹. Esta idea de la fragilidad de la honra, que se asemeja metafóricamente a un cristal, aparecerá luego repetidamente en toda la literatura.

¹⁸ Cerda, 2010, p. 331.

¹⁹ Vives, 1936, pp. 63-64.

tura del Siglo de Oro y en refranes como «la mujer y el vidrio siempre están en peligro» o «la honra y la mujer son como el vidrio, que al primer golpe se quiebran». En *Don Quijote* la misma mujer, identificada con su honra, es de cristal:

«Es de vidrio la mujer,
pero no se ha de probar
si se puede o no quebrar
porque todo podría ser.

Y es más fácil el quebrarse,
y no es cordura ponerse
a peligro de romperse
lo que no puede soldarse»²⁰.

La idea es que una vez que se ha roto o «manchado» la honra, ya no hay forma de recomponerla. Sin embargo, esta idea, tan popular en la literatura, no parece siempre corresponderse con la realidad²¹. En su estudio sobre los crímenes sexuales y el honor en la Vizcaya de la Edad Moderna, Renato Barahona documenta que mujeres que han sido víctimas de ataques sexuales, con pérdida de la virginidad, pueden recuperar la reputación y el honor perdidos a través de procesos legales que buscan una reparación económica. El estudio de la realidad histórica presenta el honor como algo «more flexible and less delicate than has been commonly believed», con un significado muy diferente del que reflejan las idealizaciones literarias o los comentarios políticos y religiosos. En el extremo opuesto a la honra como delicado cristal estará el honor como «tangible commodity that can be quantified, repaired, and partially restored»²². A diferencia de las mujeres de la *comedia*, que persiguen restaurar su honor a través de la venganza física, las mujeres vascas estudiadas por Barahona siguen el curso de la batalla legal, y tratan de recuperar el honor de una forma práctica y no violenta. Las sumas adjudicadas permitirán a la mujer casarse y volver a un estado de relativa respetabilidad y honor. Estos procesos judiciales son iniciados por mujeres con recursos econó-

²⁰ Martínez Kleiser, 1934, p. 25.

²¹ Usunáriz, 2003.

²² Barahona, 2006, p. 39.

micos y sociales muy inferiores a los de sus asaltantes pero, contra lo que cabría esperar: «Plaintiffs were able to hold offenders responsible for damages nearly ninety-three percent of the time»²³. El hecho de que estas mujeres consiguieran reparaciones resalta tanto la importancia de las cortes españolas de la época, como la iniciativa de estas mujeres: «That they eventually prevailed in a patriarchal society speaks volumes about the significance of the early modern Spanish courts for these women, but equally so about the unquestionable agency and initiative of these resolute women»²⁴. Vemos así que hay un largo camino entre la frágil honra de la doncella sobre la que teoriza Vives, y la realidad de las doncellas vizcaínas quienes, tras ser deshonradas, hallan vehículos de reinserción social. Este ejemplo es importante porque nos recuerda que la vida femenina ideal que prescriben los moralistas tiene a menudo poco que ver con la compleja y diversa situación vital de las mujeres reales.

El poder social de la palabra para comprometer reputaciones halla un claro exponente en los abundantes litigios relacionados con crímenes de naturaleza verbal que llenan las cortes de la Edad Moderna española: se multiplican los delitos de injurias, infamia, falsas acusaciones, insultos, etc., y muchos de ellos se demoran en largos y costosos procesos judiciales, lo que nos da una idea de la seriedad con que se tomaban estas ofensas de tipo verbal. En una sociedad basada en el honor, como la de la Edad Moderna, la reputación, el buen nombre de una persona tiene un valor precioso, pero es a la vez terriblemente vulnerable pues, como observa Peter J. Wilson, «stems from the fact it is held and conferred by people other than the person who is said to possess it, and that it has no tangible substance, it consists entirely of words»²⁵. La murmuración, el difundir historias difamatorias sobre una persona es una forma de amenazar su honor en la comunidad y la existencia de esta amenaza opera como un instrumento que presiona hacia la conformidad moral en la sociedad. En su estudio sobre género y difamación en Maryland en el siglo XVII, Mary Beth Norton define *gossip* como «a community's method of identifying misbehaviour and singling out misbehavers»²⁶, acertada definición pues resalta el aspecto de control de los estándares comunita-

²³ Barahona, 2006, p. 43.

²⁴ Barahona, 2006, p. 43.

²⁵ Norton, 1987, p. 5.

²⁶ Norton, 1987, p. 5.

rios: la murmuración identifica las conductas reprochables y el que murmura, al condenarlas, ensalza su reputación a costa de la persona difamada; así se desarrolla el escenario diario de la política local, vecinal, en el que todos participan y en el que se libran importantes batallas para el papel social de una persona. Como señala Laura Gowing, en la construcción del insulto a la persona difamada, es importante hacer mención de todo lo que la aparta de los cánones del modelo de comportamiento que, por su parte, es el que profesa el difamador; la comparación entre «lo bueno» y «lo otro» se erige así como un recurso muy útil en esta construcción²⁷.

En este sentido es importante notar que, para que la injuria surta efecto, para que el honor quede dañado, la injuria debe ser pública. Por lo tanto, sería interesante profundizar en la importancia de los testigos, tanto a la hora de dañar el honor, como a la hora de recomponerlo.

Tradicionalmente, las mujeres han tenido el doble papel de víctimas y agentes en este proceso: por una parte las mujeres socialmente más vulnerables han sido víctimas de las murmuraciones, al ocupar espacios sociales que se sentían marginales y que inquietaban a las estructuras patriarcales y, por otro, han sido las agentes en la producción de los rumores. Tres cuartas partes de los casos de difamación presentados ante la corte eclesiástica de Londres entre 1570 y 1640 fueron presentados por mujeres y en más de la mitad del total, difamador y difamado eran mujeres²⁸. En su estudio de los delitos verbales en Maryland en el siglo XVII, Mary Beth Norton documenta una alta participación de mujeres: un 54.5% de los juicios por difamación presentan una participación femenina, cifra sorprendentemente alta si pensamos que la población femenina representaba entre un cuarto y un tercio de la población total.

Las cifras españolas corroboran también la elevada participación femenina en los delitos verbales. En el Madrid de la época moderna (1580-1930), la injuria se convierte en el delito con una mayor presencia femenina, en este caso del 30% de los encausados por injurias²⁹. Asimismo, en Cataluña (siglo XIV) las mujeres protagonizaron dos de cada tres casos de insultos. Las cifras en el territorio vasco son algo inferiores, con

²⁷ Gowing, 1993, p. 6.

²⁸ Gowing, 1993, p. 2.

²⁹ Mendoza, 2006, p. 101.

presencia de mujeres en el 25.58% de todos los casos de injurias³⁰. En Castilla, Mendoza halla mujeres implicadas en 10 de las 22 causas por injurias, con lo que «en el uso de la violencia verbal la mujer podría equipararse prácticamente al hombre»³¹.

En estas sociedades eminentemente orales las mujeres jugaron un rol central al retener o hacer circular información que podía afectar la reputación moral de una persona. Ese contar historias y hacer juicios sobre la moral, convirtió a las mujeres en auténticos agentes del honor de una persona y las dotó de capacidad de ejercer un control social sobre su entorno³². Así, este proceso de control y refuerzo de la moral tuvo por fuerza que contar con la participación de la mujer.

No podemos olvidar tampoco la participación de las mujeres de las clases trabajadoras en las revueltas sociales de la Edad Moderna; como señala Bazán, «son estas clases inferiores las que tienden a buscar un mínimo equilibrio y zafarse de la situación depresiva en la que viven por medio del desorden y la violencia»³³. Me refiero aquí a disturbios sociales en los que las mujeres toman la calle, o el puerto, y llevan la voz cantante en las reivindicaciones y las protestas. Un ejemplo del País Vasco nos ayudará a ilustrar esta situación. En este caso (como en muchos otros), el conflicto surge en torno a la carestía o la falta de alimentos básicos. En 1672, tras la llegada a Bermeo de un barco francés cargado de trigo y cebada, las mujeres acuden al puerto a comprar los cereales, productos que escasean en el territorio. Los pregones habían anunciado el precio del grano y el horario de venta al público: «Muchos vecinos, mujeres sobre todo, fueron al muelle para comprar pero el capitán dijo “que tenía orden del señor don Juan Ignacio de Aróstegui alcalde y juez ordinario de la dicha villa para no vender a ninguna persona ninguna fanega de haba de la que había en el dicho navío porque la poca que había la tenía para su merced”»³⁴. Los vecinos pensaban que el alcalde pretendía hacerse con el género para luego revenderlo a precios más altos, y así se lo hicieron saber cuando acudió al puerto con la intención de evitar que se produjeran disturbios. «Las personas que se encontraban allí le recriminaron “por no querer repartir los dichos géneros de cebera con igualdad y proporción

³⁰ Bazán, 2006, p. 52.

³¹ Mendoza, 2006, p. 101.

³² Villa-Flores, 2006, p. 120.

³³ Iñaki Bazán, 1995, p. 206.

³⁴ Bernal, 2012, p. 200.

entre todos los vecinos de la dicha villa y su jurisdicción” y por permitir que se vendiera el grano “solamente a personas de su devoción y negando a los demás que no lo eran”». Las malas cosechas en territorio vasco eran frecuentes, con lo que la escasez de alimentos, por sí sola, no era la causa del descontento popular; sin embargo, cuando era evidente que ciertas personas se beneficiaban en los tiempos de carestía, la comunidad se sublevaba³⁵. Sabemos que era ocupación de las mujeres ir al puerto a comprar alimentos y otros artículos necesarios, y ahora el texto reitera su presencia y protagonismo en la revuelta: «para evitar más protestas, el alcalde decidió disolver a las mujeres “valiéndose para este medio de su algoacil con cuya vara daba palos a mujeres casadas y personas nobles, unas veces y otras con la espada sacándola de la cinta con su vaina y con un cabo de maroma del dicho navío hasta tanto que con un golpe entre los muchos que dio rompió la cabeza a María de Areylea mujer legítima de Joan Ochoa de Garalde”. El alcalde ordenó la detención de una mujer y dos varones por injurias y resistencia a la autoridad, que a su vez le denunciaron por agresión»³⁶. La actuación de las mujeres, que defienden la subsistencia alimenticia de sus familias, es verbalmente violenta, y a ésta responde la autoridad a palos. El hecho de que sean mujeres, y mujeres «casadas», no parece ser motivo de indulgencia, sobre todo al ser mujeres gran parte de las manifestantes. Vemos entonces, que más allá de la actuación social de la mujer como agente de la reputación de vecinos y familiares, nos encontramos aquí con un grupo de mujeres que desestabilizan el espacio público mediante un discurso reivindicativo y acusatorio que las autoridades tildan de «injurioso»; desde el punto de vista lingüístico y jurídico, el rumor deja paso ahora a la injuria, que como hemos visto se constituye en uno de los delitos femeninos por excelencia en la Edad Moderna. De una manera u otra, la participación de la mujer en la vida colectiva a través de la palabra es evidente.

Vives continúa su disertación lamentando que las mujeres conversen con caballeros cuando van a misa y a vísperas; de qué podrá estar hablando una doncella, se pregunta, «que no sabe si es viva o muerta», obviamente no puede estar hablando de nada bueno y santo. Hay un tono burlesco en la caracterización de la conversación de la doncella: «¿cuál puede ser el discante de tan largo razonamiento?». Cuando la

³⁵ Enríquez, 1989, p. 210.

³⁶ Bernal, 2012, p. 200.

doncella no sigue la rectitud ejemplar en el hablar por la que aboga Vives, al final, ella y el caballero acabarán hablando de lo que no deben:

«¿Cómo será posible que ardiendo entrambos de un mismo fuego no sean forzados, aunque se les salte el ojo, decir de qué arden? A estas llámanlas después mujeres de palacio. Créolo: de los palacios de hogaño»³⁷.

Si bien la doncella en general ha de hablar poco, cuando se trata de hablar con hombres, el control debe de ser aún más férreo: si la conversación no se puede evitar, entonces aconseja que por lo menos se hable en público y de forma breve. Ante la duda de que la mujer pueda parecer poco juiciosa al obrar así, el moralista asevera que, al callar, no parecerá menos juiciosa, sino «más sabia», y aconseja que mejor es parecer poco juiciosa que poco honesta³⁸. María se utiliza como modelo de silencio: «cuántas palabras hallas que dijese María virgen en toda la historia de los cuatro evangelios»³⁹. La limitación en el uso de la palabra por parte de la mujer es un elemento crucial en la representación de los ideales de domesticidad, caridad y virtud, que deben de regir la vida de las mujeres en una sociedad bien ordenada; por ello, el hablar con un hombre, sobre todo en privado, hace entrar espacios de libertad en la vida de la mujer, que solo pueden poner en peligro su reputación y alejarla de los valores que como doncella debe representar. Y, al final, nos dice el moralista, mucho más le vale a la doncella parecer buena que lista, porque los valores que se precian en ella son los relacionados con la castidad, la obediencia y el enclaustramiento, mientras que el hablar y parecer «discreta» solo le pondrá más cerca de la condena social y la pérdida de su buen nombre.

En la sección dedicada a la instrucción de las casadas, Vives resalta algunos aspectos diferentes. Ahora no es tanto querer modelar el discurso femenino en cuanto a temas, interlocutores y frecuencia, como advertir a las casadas que no caigan en los defectos lingüísticos propios de su sexo: «no hay cosa que más ajene el ánimo y voluntad del marido que las voces y riñas y acedías de la mujer». Vives alecciona a la mujer contra la ira, la cólera y su expresión verbal: levantar la voz, reñir, usar «malas

³⁷ Vives, 1936, p. 67.

³⁸ Vives, 1936, p. 67.

³⁹ Vives, 1936, p. 67.

palabras»; uno y otro, sentimiento y verbalización, se presentan como característicamente femeninos.

«De la discordia nace el desasosiego, la ira, las villanías, el perdimiento de la honra, la destrucción de la hacienda y a veces la muerte, porque hay algunas que son de suyo tan ásperas y mandonas y tan acedas y briosas que a casa cosa resurten para atrás de la voluntad del marido y por cualquier ocasión por liviana que sea se dejan sin freno arrebatar de la ira y con aquel ímpetu y aceleramiento desgobernado corren a malas palabras y villanías contra sus maridos, tal que muchas veces la cosa va a parar en grandes odios y muertes, porque no hay cosa que más ajene el ánimo y voluntad del marido que las voces y riñas y acedías de la mujer, a quien Salomón compara a la casa llovediza, diciendo que es muy mejor habitar en un yermo que morar en compañía de una mujer iracunda y litigiosa... Mucha parte de la concordia está en mano de la mujer, mucho va en ella que haya paz en casa»⁴⁰.

Como ejemplo de las consecuencias de estas «acedías» de la mujer de las que habla Vives, tenemos el caso que recoge María Teresa López Beltrán en Málaga a comienzos de la Edad Moderna. Aldonza Ramírez, mujer del mercader Pedro de Illescas, tuvo un enfrentamiento verbal con el bachiller Juan Alonso Serrano porque éste no quería hacer efectiva la concesión de una hacienda que los reyes habían otorgado al matrimonio⁴¹. Aldonza es arrestada «porque algunos vecinos se quejaron de que era de mala lengua» y acaba sufriendo el destierro «por deslenguada»⁴².

Según expone Vives, la ira se apodera del juicio de las mujeres y esto sucede no solo en el caso de la raza humana, sino con todos los animales. El razonamiento es que los hombres (o los machos), al ser más fuertes y violentos, son también más simples, generosos y menos engañosos: «solo en el linaje humano, más en todos los animales, entre los cuales, como los machos son más animosos y más feroces, así son más simples y menos engañosos porque son de ánimo más generoso»⁴³; por el contrario,

⁴⁰ Vives, 1936, p. 67.

⁴¹ López Beltrán, 2003-2004.

⁴² López Beltrán, 2004, p. 207.

⁴³ Vives, 1936, pp. 112-13.

la mujer (o la hembra) suple la falta de fuerza física con la malicia y la propensión a la cólera:

«Mas las hembras, como son de menos ánimo, así son más maliciosas y más puestas en males y asechanzas, de donde procede que por muy livianas sospechas se dejan arrebatar, quejándose, y las más de las veces sin razón o causa, encendiendo a los ánimos de sus maridos con fuego que echan de aquella boca»⁴⁴.

Como responsables de que en el hogar reine un lenguaje piadoso, las mujeres con sus «palabras encendidas» o incluso blasfemas, dan mal ejemplo a los hijos y empujan al marido hacia comportamientos similares; por el contrario, el control de su lengua garantizará «la paz en el hogar, el decoro de la mujer cristiana, la preservación de la jerarquía de género y el orden social»⁴⁵.

Algo similar postula Juan de la Cerda cuando hace entrar en su discurso sobre el lenguaje las realidades que se observan en el mundo natural. Para él, cuanto más pequeño y débil es el animal, más ruido hace: «Los animales y aves de poca potencia son de mayores y más sonoras voces»; mientras que, por el contrario, a los animales fuertes apenas se les oye «y los animales robustos apenas algunas veces son oídos, como los leones, osos y onzas». Entre los perros, ladran más los que no son para pelear «mas los lebreles de buena casta no saben echar la voz, aunque los pisen». La analogía llega luego a las mujeres que, como los viejos y los niños «no son para las manos», y como resultado, hablan mucho y con aguda voz «adviértase, cuán agudas voces les da naturaleza y cuánto se dan a la parlería»⁴⁶. La identificación entre «flaqueza» y «habla» es directa: los pecados «de la lengua» son los pecados típicos de quienes no tienen fuerza física natural: «Por la mucha flaqueza de la mujer le es como natural el pecado de la lengua, porque, aunque todos los pecados son de flacos, el de la lengua es de flaquísimos»⁴⁷. Y que el mucho hablar es algo que toca a todas las mujeres, no deja lugar a dudas: «Así, una mujer muda es un milagro, porque todas son parleras»⁴⁸.

⁴⁴ Vives, 1936, pp. 112-13.

⁴⁵ Villa-Flores, 2006, p. 109.

⁴⁶ Cerda, 2010, p. 331.

⁴⁷ Cerda, 2010, p. 332.

⁴⁸ Cerda, 2010, p. 332.

Juan de la Cerda cita también el libro de máximas éticas *Libro del Eclesiástico*, como fuente que asocia cordura y silencio y previene contra la ira y las pasiones que se dan cita en el corazón de la mujer y que tienen como resultado que su lengua resulte ingobernable: «El *Eclesiástico* dice que la mujer cuerda y callada es don de Dios: en un mismo cuento pone la cordura y el silencio, porque el seso de la mujer está en callar»⁴⁹. La identificación de la mujer con la malicia y la ira aparece ampliamente representada en el *Eclesiástico*:

«¡Cualquier herida, menos la del corazón! ¡Cualquier maldad, menos la de una mujer!» (25: 13).

«No hay peor veneno que el de la serpiente, ni peor furia que la de la mujer (25: 15)».

«Preferiría habitar con un león o un dragón antes que vivir con una mala mujer (25: 16)».

«Su marido se va a sentar en medio de sus vecinos y no puede reprimir sus amargos gemidos (25:18)».

«Toda maldad es pequeña comparada con la de la mujer: ¡que caiga sobre ella la suerte del pecador! (25:19)».

«Cuesta arenosa para los pies de un anciano es la mujer charlatana para un esposo apacible» (25:20).

La idea de la incapacidad de la mujer para controlar su lengua y sus sentidos está basada en la teoría fisiológica de los humores. Según esta teoría, en los hombres predominan los humores caliente y húmedo, que se relacionan con la valentía, la generosidad y el optimismo, mientras que las mujeres tienen humores fríos y húmedos, relacionados con la pereza, la indiferencia y el temperamento cambiante y engañoso. Asimismo, la irracionalidad, la debilidad mental, la locuacidad o el apasionamiento excesivo se relacionan con el útero y con el natural frío de la mujer. En definitiva, «the alleged difficulties women experienced in restraining their tongues were closely related to their physiological and

⁴⁹ Cerda, 2010, p. 332.

moral inferiority»⁵⁰. Y, dada esa inferioridad, es sobre los hombres sobre quienes «recae» la obligación de imponer que la mujer se someta a los ideales cristianos de temperancia y silencio.

A continuación veremos un ejemplo en el que las mujeres hacen oír su voz en una confrontación callejera, en la que hay insultos y escándalo; como en otras sociedades de la Edad Moderna, en la española este tipo de enfrentamientos se tolera en mayor grado cuando se produce entre hombres que entre mujeres. Conocemos por ejemplo el caso de Inglaterra (Kent), donde no hay acusación cuando el difamador es un hombre, a no ser que la agresión se haya cometido contra «officeholders or social superiors», mientras que si quien difama es una mujer no hay tal restricción y se persiguen también las ofensas de tipo menor y aquéllas en las que «the targets of many women described as scolds were their social equals»⁵¹. En nuestro caso se describe el proceso por injurias verbales que Pedro de los Heros y su mujer Josefa de Roateche inician contra la viuda Catalina de Biovide, todos ellos vecinos de Bilbao. El enfrentamiento sucede primero en casa de Josefa, donde Catalina roba un plato de estaño en compensación por una deuda mal pagada y continúa otro día con una confrontación en la calle entre las dos mujeres. Catalina se enfrenta a Josefa y la insulta, en palabras de su marido: «públicamente y a presencia de diferentes personas» la llama «puerca, cochina y cantona», «contra ella, su honor y crédito y el mío, profirió unas innumerables suciedades y palabras injuriosas y ofensivas [...] a contaminar y violar el pundonor, buenas formas y opinión en que comúnmente marido y mujer hemos vivido y vivimos, causando en ello notable y manifiesto escándalo». Pedro pasa a describir a su esposa en términos que la definen como exponente de conducta ejemplar, pues en ella se dan cita «circunstancias y cualidades que en ella conocen de noble, hijadalgo, y notoria... virtuosa, honesta, y recatada, y nada inclinada a ruidos, quimeras, ni discusiones, maldecir, ni tratar mal de obra ni palabra, a persona alguna», y la contraponen a una mujer que no ha mostrado el mismo decoro y que, además, al ser viuda, no tiene a un hombre que la represente en la corte. Las declaraciones de los testigos abundan en expresiones que resaltan el alboroto creado en la calle por el fuerte enfrentamiento verbal entre las dos mujeres, durante el cual, al parecer, llegan a las manos: «la tarde del día sábado

⁵⁰ Villa-Flores, 2006, p. 107.

⁵¹ Jones, 2006, p. 94.

próximo pasado, a cosa de las seis horas hallándose la testigo en la calle de Barrencalle la primera oyó que dicha presentante decía a Catalina de Beibide viuda vecina de esta villa recordase de pagarla los cuartos que la debía a cuya proposición prorrumpió dicha Catalina en injurias contra la presentante tratándola de puta de francés, puerca, cochina y que fue a hablar con sus compañeras y que saliese fuera del cantón donde se hallaba a lo cual ofendida dicha Josefa presentante dijo a la dicha Catalina no fuese escandalosa pues antes había dado bastante escándalo por haberla hurtado un plato de estaño al segundo día que parió una criatura»⁵². Catalina acabará en la cárcel y con sus bienes embargados hasta pagar las costas del proceso judicial.

De acuerdo con Luis Vives, para evitar las palabras fogosas que se reprenden, hijas de la ira o de cualquier otro estado extremo del ánimo, es menester que la mujer comience refrenando su sentir, para poder después controlar también su lengua: «la causa de ser algunas mujeres desgobernadas de la lengua no procede sino del desgobierno del ánimo, dejándose desquiciar de la ira o otra pasión que las saca de sí mismas sin dejar en ellas hilo de razón ni de juicio natural, y de aquí salen las riñas y villanías y el fuego que abrasa toda la paz y concordia»⁵³. Las pasiones se describen como desbordadas, la pasión puede a la razón, y lo que sigue son las producciones verbales que se reprenden: riñas, villanías, discursos pasionales que ponen en peligro la paz y la concordia. Nos encontramos aquí con la conocida noción que contrapone lo masculino racional y espiritualmente superior a lo femenino, pasional o instintivo e espiritualmente inferior. Vives presenta ahora estas actuaciones lingüísticas, este «deslenguamiento», como comportamiento típico de todas las mujeres, incluso de mujeres «cuerdas» «buenas» y «honestas»:

«De aquí nasce la rabia grandísima y deslenguamiento que muchas veces me hizo maravillar de verlo en mujeres cuerdas y no faltándoles bondad ni honestidad ni vergüenza, ni otra virtud conveniente a mujer honesta, fui forzado echar menos en ellas la templanza y moderación de su ira y lengua»⁵⁴.

⁵² Archivo Histórico Foral de Bizkaia (AHFB), JTB 0076/067. Alcalde de Bilbao. 1749-06-23/1750-05-12.

⁵³ Vives, 1936, pp. 114-115.

⁵⁴ Vives, 1936, p. 115.

La medicina que se recomienda será la «templanza» y la «moderación». En este contexto, parece que Vives no se queja tanto de la superabundancia verbal (del hablar demasiado), como del hablar movido por la pasión, en el que la mujer se deslengua y hiere con las palabras. Sin embargo, esta situación se nos describe en el ámbito de la mujer casada, no de la soltera, lo que apunta a que a través del matrimonio la mujer adquiere un estatus social que le dota de mayor seguridad en cuanto a la capacidad de expresarse y ejercer un control social a través del lenguaje. En este mundo que Vives prescribe, la doncella está demasiado preocupada por su reputación y su honor, como para dar rienda suelta a sus sentimientos y palabras. A través del matrimonio, la mujer adquiere estatus jurídico para la Iglesia y el estado, y entra en la esfera del discurso público. Ya casada, la mujer se convierte «en la reproductora, la que engendra y cría un hijo, en la que, por ello, transmite la herencia. Por eso mismo la mujer casada era la organizadora del grupo doméstico, compartía o dividía con su marido (de diversas maneras) responsabilidades y poder interno»⁵⁵, y esta mayor estabilidad social libera la expresión pública de sus sentimientos.

A continuación Vives pasa a aconsejar cómo debe la mujer hablar al esposo: en primer lugar deberá evitar «encender el ánimo» de su marido «con fuego que echan de aquella boca», porque al fin y al cabo, como dice el refrán, más se consigue con miel que con hiel. Con el habla dulce de la mujer, el hombre se ablandará.

«Y así hay algunos que con malas palabras no harán jamás cosa a derechas y a buenas son tales que buenamente haréis dellos todo lo que quisiéredes. Y hablando generalmente, no hay hombre tan duro que las blandas palabras no le mitiguen. Y como dice Menandro, las dulces palabras son medicina del ánimo enfermo y apasionado»⁵⁶.

Es particularmente importante que la mujer recuerde estos consejos cuando sea víctima de la agresión física del esposo. Cuando esto suceda, la esposa no responderá a los insultos o malas palabras de su esposo, no le hablará de forma irrespetuosa o desvergonzada, sino con «mucha cordura y reposo», para así evitar echar más leña al fuego. El silencio es aquí

⁵⁵ Pastor, 2004, pp. 31-68.

⁵⁶ Vives, 1936, p. 116.

el vehículo de la sumisión que se exige a la mujer, como persona inferior al marido, sobre todo teniendo en cuenta que si el marido está «alterado» o «airado», por el motivo que sea, el mismo hecho de hablar puede ser interpretado como rebeldía.

«Por tanto considerando la buena mujer todo esto, haga un deliberación en sí misma que si por caso su marido riñere con ella, por mucho que le diga y la maltrate, nunca ella responderá ni se tomará con él papo a papo ni a dime y dirte ni le hablará con enojo, sino con mucha cordura y reposo, porque la ira nunca jamás se apacigua con otra ira, así bien como nunca el fuego se apaga con otro fuego...»⁵⁷.

El control que se pretende ejercer sobre el lenguaje es grande, porque grandes son los peligros que se asocian con el uso «indiscriminado» de la palabra femenina. Los tratadistas nos advierten de lo peligroso que puede ser hablar para la mujer: no solo su reputación y honor quedan en entredicho cuando habla más de la cuenta, con quién o dónde no debe, sino que su misma integridad física dependerá de que sepa callar o hablar como debe.

Aunque me he detenido especialmente en la obra de Vives, similares afirmaciones se recogen en los tratados de autores como Fray Luis de León, Antonio de Guevara, o Juan de la Cerda. Otra obra de especial popularidad fue *La perfecta casada* (1583) de Fray Luis de León, editada cinco veces en tan sólo cinco años; en ella, Fray Luis postula un vez más el valor del silencio para la mujer: «Y así solía decir Demócrito que el aderezo de la mujer y su hermosura era el hablar escaso y limitado»; se vuelve a repetir la asociación entre hablar y tener poco juicio en el caso de la mujer: «Porque una mujer nescia y parlera, como lo son de continuo las nescias, por más bienes otros que tenga, es intolerable negocio». Las «palabras y razones» de la mujer son limitadas, pues su lugar es el espacio más simple y doméstico; se recomienda el silencio porque, al hablar, la mujer o descubre lo que no sabe, o desvergonzadamente descubre lo que sabe (y no debería, si fuera discreta, descubrir), de modo que el silencio es recomendable para todas.

⁵⁷ Vives, 1936, p. 116.

«Mas, como quiera que sea, es justo que se precien de callar todas, así aquellas a quien les conviene encubrir su poco saber, como aquellas que pueden sin vergüenza descubrir lo que saben; porque en todas es, no sólo condición agradable, sino virtud debida, el silencio y el hablar poco».

Cuando hayan de hablar, el consejo es entonces, como en Vives, que hablen dulcemente, pues el hablar «dulce», contribuye a la vida «apacible» en el hogar:

«Dos cosas hacen y componen este bien de que vamos hablando: razón discreta y habla dulce. Lo primero llama sabiduría, y piedad lo segundo, o, por mejor decir, blandura [...]. Y, ni más ni menos, la que es brava y de dura y áspera conversación, ni se puede ver ni sufrir»⁵⁸.

Pero no hay que confundir esta «dulzura» de habla que se pide, con las dulces palabras de las mujeres ociosas. Ahora la blandura del lenguaje se entroncará con el estereotipo de la mujer que manipula y embauca a través del habla. Las mujeres, por naturaleza, son más dadas a la indolencia, «de suyo es la mujer más inclinada al regalo y más fácil a enmollecerse y desatarse con el ocio» y los vicios que acechan a estas «muelles y regaladas mujeres» son muchos y muy graves: «Porque no hay agua encharcada y corrompida que críe tantas y tan malas sabandijas, como nacen vicios asquerosos y feos en los pechos de estas damas delicadas de que vamos hablando». Como ejemplo, Fray Luis hace referencia a uno de los *Proverbios*, para luego darnos su propia interpretación del texto: «Los labios de la mujer extraña destilan miel, y su paladar es más blando que el aceite» (Proverbios 5:3). Las palabras dulces de esta mujer indolente y regalada arruinarán moralmente al hombre que la escuche:

«Vio un mancebo, y llegose a él, y prendiole, y díjole con cara re-lamida blanduras: “Hoy hago fiesta y he salido en tu busca, porque no puedo vivir sin tu vista, y al fin he hecho en ti presa. Mi cámara he colgado con hermosas redes y mi cuadra con tapices de Egipto; de rosas y de flores, de mirra y lináloe está cubierto el suelo todo y

⁵⁸ León.

la cama. Ven, y bebamos la embriaguez del amor, y gocémonos en dulces abrazos hasta que apunte el aurora”»⁵⁹.

El no tener una ocupación propicia que la mujer ociosa caiga en todos los vicios y debilidades que le son propios; de su larga lista los que se refieren al habla se relacionan con el estereotipo de la mujer «parlera y chismosa» que se entromete en los asuntos ajenos y donde no hay chismes, los inventa:

«Forzado es que, si no trata de sus oficios, emplee su vida en los oficios ajenos [...] de su casa olvidada y de las casas ajenas curiosa, pesquisidora de cuanto pasa, y aun de lo que no pasa inventora, parlera y chismosa, de pleitos revolvedora»⁶⁰.

Como hacía Vives al advertir a la doncella el daño que las habladoras podían causar en su honra, las afirmaciones de Fray Luis evidencian también la importancia del impacto que el chisme, la murmuración puede tener para la mujer, particularmente al crear una vía de acción y participación pública que no tiene por otros medios. Las mujeres de la Edad Moderna estaban excluidas de la participación formal en la vida pública, pero mientras que la política «con mayúsculas» estaba fuera de su alcance, las mujeres sí podían hablar y murmurar sobre las personas a las que temían, odiaban, o de las que desconfiaban. Los rumores que se hacen circular afectan sobre todo a la vida colectiva del vecindario y pueden crear serios conflictos familiares, como el caso de Inés Fernández, vecina de Vélez, Málaga, «que pasaba mala vida con su marido y se temía que la fuera a matar porque su vecina Catalina Mexía “por enemistad que a ella tenía... y por hacerle mal y daño le levantó que hacía maldad a su marido”»⁶¹. Por supuesto, los hombres podían hacer lo mismo, pero mientras que para los hombres este recurso era uno más de los que tenían a su disposición, para las mujeres era una herramienta esencial «perhaps the most valuable and reliable means of advancing or protecting their own interests»⁶².

En su estudio sobre el crimen en las cortes eclesiásticas y seculares de Kent entre 1460 y 1560, Karen Jones señala que, después de los delitos

⁵⁹ León.

⁶⁰ León.

⁶¹ López Beltrán, 2004, p. 207.

⁶² Norton, 1987, p. 6.

de orden sexual, los delitos verbales son los más frecuentes entre las mujeres, que tienden a preferir la agresión verbal a la física⁶³. El delito verbal *scolding* (calumnia, difamación), que implica un comportamiento verbal violento y descontrolado con alteración del orden y la paz públicas, se considera una ofensa típicamente femenina, de hecho aunque el término *scold* puede usarse referido tanto a hombres como a mujeres, para el siglo XIV ya se usaba casi únicamente en referencia a mujeres. Se castiga a mujeres por inventar y contar historias sobre vecinos para crear odios y celos o «for brawling and scolding openly in the streets, with honest and quiet women»⁶⁴. Como argumenta Jones, la yuxtaposición de «honest» y «quiet» dice mucho de cuál es el ideal femenino del siglo XVI. De la misma forma, en los procesos por delitos verbales españoles vemos que quien se define como ejemplo de virtud cívica a menudo se describe con epítetos como «recatada, y nada inclinada a ruidos», «buenos cristianos quietos pacíficos», en fin, todos calificativos alejados del escándalo y el ruido en la vida pública. Jones vuelve a señalar la importancia trascendental de la palabra como vehículo de afirmación de la mujer, en un momento en el que «were excluded from the legal process and from all positions of authority, had no control over property, did not bear weapons». Más aún, es en cierta medida irrelevante cuál fuera el comportamiento concreto que merecía el calificativo de delito, pues la idea de la mujer que injuria verbalmente existe ya como un estereotipo femenino negativo que se puede utilizar para intimidar a las mujeres «to intimidate women into a submissive role and operated to the detriment of all women»⁶⁵.

En su discusión de *La perfecta casada*, Dopico Black propone una relación entre el cuerpo femenino (en especial, el de la mujer casada) y la casa que, a mi juicio, puede extenderse al uso del lenguaje de la mujer en general. La reclusión del cuerpo femenino en el interior de la casa, como la prohibición de la penetración en el interior «sacrosanto» del cuerpo femenino «is anatomically grounded in the relation of identity [...] that the text repeatedly endorses between the house and body of the *perfecta casada*». En toda la literatura moralista, el cuerpo femenino queda conscripto al interior de la casa:

⁶³ Jones, 2006, p. 95.

⁶⁴ Jones, 2006, pp. 108-09.

⁶⁵ Jones, 2006, p. 173.

«because of the perceived violability of another interior spaced housed within it. Like the house to which she is spatially confined, the woman's body [...] must be protected against (sexual) traffic between interior and exterior»⁶⁶.

La mujer debe permanecer en un lugar privado porque también su cuerpo contiene un lugar privado que debe de protegerse en el seno del matrimonio, el adulterio es entonces un «allanamiento de morada» en el cuerpo de la mujer, por el que pasa de ser una propiedad particular a ser propiedad «común»⁶⁷. En palabras del rey Salomón, la buena mujer cuida de su casa, pero el camino de la ramera es errante, pues hoy está en casa y mañana en la calle, va de lugar en lugar y de persona en persona, y su boca está «llena de palabras». La mujer que abandona el enclaustramiento del hogar se convierte en mujer «pública» y su boca, como su cuerpo, deja de ser un lugar contenido. Según Juan de la Cerda, la mujer hablará pocas veces porque «así como la naturaleza hizo a las mujeres para que, encerradas, guardasen la casa, así las obligó a que cerrasen la boca»⁶⁸. Podemos establecer entonces una asociación entre el recinto contenedor de la casa y el del cuerpo de la mujer, un recinto contenedor de su honor sexual, pero también de lo que podríamos llamar su castidad oral. Las muchas palabras en boca de la mujer van mano a mano con el salir fuera de la casa y con la puesta en peligro del honor sexual, en ambos casos se ha roto el enclaustramiento y la consecuencia es que ese lugar que antes era el lugar privado por excelencia, pase a percibirse como público. En palabras de Dopico Black:

«Perhaps the most critical anatomic boundary between inside and outside [...] is the wife's mouth, which, in accordance with the Pauline dictum condemning woman to silence, must remain closed. Noting the inescapable homology between the closed female mouth and genitals, on one hand, and the closed confines of the house, on the other, Peter Stallybrass writes: "Silence, the closed mouth, is made a sign of chastity. And silence and chastity

⁶⁶ Dopico Black, 2001, p. 91.

⁶⁷ Dopico Black, 2001, p. 247.

⁶⁸ Cerda, 2010, p. 330.

are, in turn, homologous to woman's enclosure within the house"»⁶⁹.

En su última correspondencia, estas asociaciones sugieren «that female garrulity (the open mouth) (...) can be equated with harlotry (the open sex)»⁷⁰. Medir las palabras, hablar lo justo o mejor, el silencio, es otra actualización de la castidad en el cuerpo de la mujer, la boca es un lugar que hay que vigilar porque como el sexo, como la casa, puede ser la vía por la que la mujer salga al exterior del cerco de control que se postula como su lugar de existencia.

3. PALABRAS DE MUJER Y ANSIEDAD SOCIAL: RAZONES E IMPLICACIONES

Hemos visto que, en gran medida, los textos de los moralistas vienen a formalizar creencias que se recogen desde antiguo; la pregunta que nos hacemos después de leer las estrictas limitaciones al habla que postulan estos textos, así como tantas y tan agrias censuras y críticas al habla de la mujer es: ¿qué es lo que tanto preocupa a estos moralistas? ¿qué hay detrás de esta ansiedad? García Mouton nos proporciona una primera respuesta tomando en consideración una aproximación antropológica:

«Según los antropólogos, los estereotipos sirven para proteger el orden social establecido, y estos que hemos visto se dan en sociedades patriarcales que tienden a evitar que la mujer utilice la lengua para trastocar ese orden; de ahí que traten de relegarla a un uso mínimo de la palabra lo más cercano posible al silencio. Por eso los proverbios, los cuentos y la tradición religiosa amonestan a la mujer habladora y elogian a la discreta y callada»⁷¹.

Detrás de estos estereotipos está la voluntad de silenciar a la mujer, pues se reconoce que su lengua puede resultar una amenaza al orden social establecido, en palabras de María Jesús Buxó, se reconoce el «temor al carácter conflictivo potencial del comportamiento lingüístico de la mujer»⁷². Tanta regulación y estereotipo nos indican que hay una actuación lingüística femenina que tiene una importancia social, y esta capaci-

⁶⁹ Dopico Black, 2001, p. 93.

⁷⁰ Dopico Black, 2001, p. 94.

⁷¹ García Mouton, 1999, p. 61.

⁷² Buxó, 1988, p. 89.

dad de repercusión social es lo que se pretende acallar. Habrá que ver qué evidencia hay de las repercusiones sociales del habla de la mujer, y qué es exactamente lo que se teme. Para ver este proceso en la microhistoria, harán falta investigaciones que se centren en delitos de carácter verbal, protagonizados por mujeres, que nos permitan ver toda la dimensión social de la actuación lingüística de la mujer (y las consecuencias penales), en particular en lo que se refiere a la introducción de elementos desestabilizadores de la realidad socio-política, cultural o religiosa. Estudios de este tipo se han realizado para la Edad Moderna inglesa, con resultados que arrojan luz sobre la «infrapolítica» de los grupos subordinados en la Inglaterra del siglo XVII.

La ideología que ha perdurado y que se transmite en los proverbios, refranes y textos que hemos analizado es que «la mujer debe hablar de un modo sociolingüísticamente correcto, pero, a la vez, es mejor que no hable demasiado porque puede ser peligroso y conflictivo»⁷³. Por una parte es conflictivo porque, como hemos dicho, es potencialmente un desafío a las estructuras del patriarcado. Por otra parte, si bien la mujer conoce y resiente la asimetría que la coloca por debajo del hombre, ha desarrollado sin embargo unos mecanismos de defensa y unas estrategias adaptativas que potencian el desarrollo de un tipo de discurso indirecto; el poder que ejerce la mujer es indirecto y, en él, la importancia de lo lingüístico es fundamental: «Las técnicas habituales son la persuasión, la intriga, y en general aquellas formas en las cuales la lengua, como generadora de nuevos significados y valores, matices y expresiones, tiene un papel relevante»⁷⁴. Y son precisamente estas actuaciones las que, como hemos visto, se critican en los comentarios de los moralistas. Visto desde este punto de vista, la persuasión, la intriga, el «rumor», el «cotilleo», se erigen como actos de habla de primera magnitud que, al margen de la censura moral, evidencian la efectividad con la que la mujer puede hacer presión y ejercer poder sobre la comunidad. Cuando, como en la Edad Moderna, otras formas más directas de poder y control sobre la propia vida no están a su alcance, el poder de la palabra se agudiza y su censura y estigmatización nos puede dar un índice de su eficacia.

De la misma forma que Vives advertía a la doncella sobre el peligro de lo que se diga sobre ella cuando sale de casa y se pasea por la calle,

⁷³ Buxó, 1988, p. 67.

⁷⁴ Buxó, 1988, p. 76.

también hay que pensar que es en la calle donde la mujer, gracias a la variedad y riqueza de comportamientos lingüísticos, puede ejercer un control social informal del que se puede beneficiar. Una forma de amenazar el estatus social de una persona en la comunidad es el rumor y el difundir historias que pongan en peligro su reputación. La difamación de la reputación pública de una persona no la llevaban a cabo las mujeres exclusivamente, claro está; como señala José Luis Martín Rodríguez:

«No faltan hombres que amenazan a las mujeres con difamarlas para conseguir su propósito, y la presión puede llegar a ser insoportable [...] especialmente si el marido es celoso y está dispuesto a dar crédito a cuanto se le diga sobre su mujer»⁷⁵.

Como ejemplo, veamos el caso de Josefa Zabala, vecina de Bilbao. Josefa, «doncella honesta y recogida» y teniendo boda ajustada «con sujeto de calidad y condición», ve cómo sus planes de boda se vienen abajo por los rumores que un tal Juan de Aldecoa Ulibarri ha hecho circular sobre su honor y reputación: «la injuriaron grandemente dilacerando su honor y reputación con expresiones de que es mujer perdida y que la han habido y conocido carnalmente para con este modo impedir la boda que tenía ajustada». Juan hace correr la voz de que «como con ella había dormido la noche del día cuatro de diciembre último pasado, y la hizo lo que podía y por lo mismo debía casarse con él y no con otro alguno y que de lo contrario ningún cura lo haría y el ponía en cuenta para que no tuviese en su casa a otro pretendiente». Josefa, que se hallaba en cama «enferma de pesadumbres originadas de la difamación divulgada», lo niega en rotundo, pero el daño está hecho. Una vez han corrido los rumores, las perspectivas de boda desaparecen. La petición del abogado nos da una idea de cómo la ley reconoce la débil situación en la que queda la mujer:

«Y porque conforme a daño el que difama a una doncella la ha de dotar competentemente al arbitrio de los señores Jueces, y porque siendo mi parte vizcaína, noble, hijadalgo, descendiente de una casa infanzona la corresponden a lo menos por la difamación y conveniencias perdidas cuatrocientos ducados de vellón».

⁷⁵ Martín Rodríguez, 2004, p. 144.

La falsedad de la acusación parece patente, pues una vez puesta la denuncia, el acusado huye a Castilla: «hace patente dicha falsedad su ausencia y rebeldía a las partes de Castilla, sin quererse sujetar a los llamamientos y citaciones judiciales». Vemos aquí claramente las graves consecuencias que pueden tener para la víctima, los rumores que ponen en duda en la comunidad vecinal su «honra y crédito»⁷⁶.

Otro caso lo proporcionan los numerosos procesos inquisitoriales relacionados con la brujería. Iñaki Reguera realiza un detallado estudio sobre la brujería en el País Vasco en la Edad Moderna y presenta testimonios de un buen número de personas, mayormente mujeres, acusadas de brujería: «Puede observarse que los meros rumores sobre una persona eran suficientes para engendrar una sospecha colectiva e iniciar un proceso de brujería»⁷⁷. Los rumores calaban incluso entre amigos o miembros de la misma familia, que habiendo oído que un familiar practicaba la brujería, llegan a presionar tanto a la acusada que ésta acaba «autodenunciándose»:

«María de Garbisu, de 16 años, declaró ante los comisarios de Fuenterrabía que reconoció ser bruja porque en su casa la decían que habían oído que era bruja y que lo confesase: “y así por aquietarse y de miedo lo confesó levantándose a sí y a todos los que declaró por cómplices falso testimonio”»⁷⁸.

Las simples acusaciones de niños eran motivo suficiente para iniciar una causa: Catalina de Echeverría acude a Logroño a denunciarse ante la Inquisición:

«[...] habiendo la justicia y regimiento de esta villa procedido a verificación y castigo de algunas personas brujas por voz y común dicho de muchos niños, informaron a ésta que lo era, y afligiéndose de verse infamar sin culpa ni delito ni hallar camino para remediarlo, [...] se fue derecha a Logroño donde se presentó y dijo su inocencia»⁷⁹.

⁷⁶ Archivo Histórico Foral de Bizkaia (AHFB), JTB 0936/009 Teniente general. 1744-04-17/ 1753-07-23.

⁷⁷ Reguera, 2012, p. 269.

⁷⁸ Reguera, 2012, p. 269.

⁷⁹ Reguera, 2012, p. 269.

A Magdalena de Eraso, joven de 15 de años de Fuenterrabía, la encerró su padre y la amenazó con matarla si no confesaba ser bruja:

«[...] viene a decir y declarar cómo habiendo testificado ciertos niños pequeños de la dicha villa de Fuenterrabía que ésta era bruja y que como tal la habían visto acudir a los aquelarres en tiempo que ésta servía a Juanes de Lizarra, el dicho su padre y parientes la sacaron de aquella casa y, poniéndola en un aposento muy retirado y encerrado en la suya, el dicho su padre y otros parientes con mucho furor y violencia la amenazaron diversas veces que la habían de matar con un cuchillo que tenían si no confesaba el ser bruja»⁸⁰.

Lo que circula en sociedad se da por válido y pesa más, como hemos visto en estos casos, que la lealtad a los lazos de parentesco. En 1503, el cura de Orozco denuncia a María Martínez de Santa María por difamación, pues ella va diciendo que «él había “encantado” a María de Uribarri, y que gracias al encantamiento había tomado ésta un hierro caliente sin quemarse»⁸¹.

Steve Hindle ha definido la murmuración como una etapa formativa en el desarrollo de la opinión pública «over a whole range of issues, local and national, private and public, personal and political. To ignore gossip is to ignore one of the few channels of participation in this “public sphere” which was open to women», en la Edad Moderna europea⁸². Las opiniones y juicios expresados a través de la murmuración constituyen, en palabras de Hindle «the “infrapolitics” of subordinate groups», son las opiniones, juicios e ideas de quienes, aunque carentes de voz formal o autoridad, consiguieron articular en el «guión escondido» del cotilleo, el rumor y el escándalo, su propia política⁸³.

CONCLUSIONES

Comenzamos este artículo con los elogios al silencio presentes en los textos bíblicos, para luego comparar este silencio, con el que prescriben los moralistas españoles del siglo XVI en su descripción del compor-

⁸⁰ Reguera, 2012, p. 270.

⁸¹ Reguera, 2012, p. 278.

⁸² Hindle, 1994, p. 393.

⁸³ Hindle, 1994, pp. 395-396.

tamiento lingüístico ideal para la mujer. En su *The art of Conversation*, Peter Burke señala que el significado del silencio varía «according to the occasion when silence occurs, according to the person who is silent, and also according to the “audience”, if that is the appropriate word»⁸⁴, es decir «de quién es el que calla, de qué es lo que se calla y ante quién se actúa así»⁸⁵. Creo que esta aclaración nos puede servir de mucho a la hora de caracterizar la fundamental diferencia entre un silencio y otro. En su estudio sobre el silencio en el ámbito social cortesano de la Edad Moderna, Pablo Orduna pasa revista al valor del silencio en manuales de corte-sía europeos de la Edad Moderna y recoge «el valor de la moderación y del silencio en el diálogo entre gente cultivada»⁸⁶. El silencio cortesano, como el bíblico, tiene valor de signo, y como tal, lleva asociada una significación en cada caso en que aparece: puede significar deferencia ante el oyente, reflexión, concentración, paciencia, «retiro y sentido filosófico de la vida», está, en definitiva, «cargado de matices morales, ideológicos, prácticos y regulados en la educación de todo grande»⁸⁷. Sin embargo, cuando dejamos el ámbito masculino y cortesano y pasamos al ámbito femenino, vemos que el silencio «natural» prescrito para la mujer, pierde el poder de significación en el habla y pasa a ser un mutismo o ausencia de palabras que carece de un valor significativo asociado a cada ocurrencia. El silencio de la mujer es similar al silencio obligado del estudiante ante el maestro «fuera cual fuera la diferencia de calidad y rango social entre ellos»⁸⁸, es decir, es el silencio obligado del inferior ante el superior y es por esto que no se pueden buscar matices significativos detrás de él. Por supuesto, el papel de la voluntad, del silencio voluntario *versus* el involuntario, tiene mucho que ver en estas distinciones. El silencio del cortesano era algo más que el cese de la palabra:

«La noción de silencio implicaba una cercanía-oposición entre la palabra y el significante explícito, que se daba por sobreentendido. Así, el cortesano se veía en la obligación de descifrar la actitud de su compañero, aunque al mismo tiempo podía cifrar su mensaje en

⁸⁴ Burke, 1993, p. 125

⁸⁵ Orduna, 2005, p. 61.

⁸⁶ Orduna, 2005, p. 63.

⁸⁷ Orduna, 2005, p. 66.

⁸⁸ Orduna, 2005, p. 67.

un lenguaje de gestos y maneras o en un secretismo absoluto. Estos silencios, que ya diferenciamos como implícitos y explícitos, permitiesen aumentar la incomunicación o crear un nuevo tipo de comunicación con una estructura más funcional»⁸⁹.

El silencio del cortesano, como el bíblico, está cargado de significado y ese significado cambia según el contexto concreto; el femenino, sin embargo, podría mejor describirse como un «enmudecimiento» impuesto por las nefastas consecuencias que podría conllevar su ruptura. Cuando el silencio no es la opción correcta o viable, los moralistas describen cómo y cuánto han de hablar las mujeres.

Sin embargo, tanto los tratados como los proverbios y refranes, nos describen a la mujer como todo lo contrario, como locuaz y apasionada hablante. Las mujeres no solo no guardan silencio, sino que la mujer utiliza el lenguaje como instrumento para ejercer control sobre su entorno, lo que crea una notable ansiedad en los estamentos reguladores de la sociedad. La mujer se ha criado en un entorno en el que el cooperativismo y la crianza favorecen los contextos de comunicación extensa, sobre todo entre mujeres. Esta práctica, junto con la reconocida capacidad y sensibilidad hacia el lenguaje que postulan los resultados antropológicos y sociolingüísticos, colocan a la mujer en una situación en la que el uso del lenguaje es su más natural y accesible instrumento de cambio y control social. Si consideramos estas realidades conjuntamente, podemos llegar a la conclusión, de que el orden patriarcal se empeña tan a fondo en controlar el uso del lenguaje de la mujer, porque conoce y reconoce que a través del habla, la mujer tiene una capacidad de acción disidente. La actuación lingüística de la mujer, con sus comentarios, críticas, acusaciones, anuncios, y murmuraciones, posibilita la erosión de las estructuras patriarcales de la sociedad y por ello se censura y estigmatiza. El estudio de procesos judiciales concretos relacionados con este tipo de delitos verbales, arrojará mucha luz sobre el desarrollo concreto de estos procesos y sobre la «infrapolítica» de las mujeres españolas de la Edad Moderna.

⁸⁹ Orduna, 2005, p. 68.

DEL SILENCIO AL ALBOROTO: EL CONTROL DEL LENGUAJE DE LA MUJER

BIBLIOGRAFÍA

- Azpilcueta, Martín de, *Tratado de alabanza y murmuración, en el qual se declara quando son merito, quando peccado venial, y quando mortal*, Adrian Ghemart, Valladolid, 1572 [fecha de consulta: 5-10-2015]. Disponible en: <https://books.google.com>
- Barahona, Renato, «Between Ideals and Pragmatism: Honor in Early Modern Spain», en *Approaches to Teaching Early Modern Spanish Drama*, coord. L. R. Bass y M. R. Greer, New York, MLA, 2006, pp. 39-44.
- Bazán, Iñaki, «Mujeres, delincuencia y justicia penal en la Europa Medieval. Una aproximación interpretativa», en *Mujer, marginación y violencia entre la Edad Media y los Tiempos Modernos*, coord. R. Córdoba de la Llave, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2006, pp. 29-74.
- Bazán, Iñaki, *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la Moderna*, Vitoria, Servicio de Publicaciones del Gobierno Vasco, 1995.
- Bernal, Luis María, «Responsabilidades y conflictividad de las mujeres en las localidades portuarias (Vizcaya, 1550-1808)», *Itsas Memoria. Revista de Estudios Marítimos del País Vasco*, 7, 2012, pp. 197-210.
- Burke, Peter, *The Art of Conversation*, Cambridge, Polity Press, 1993.
- Buxó, María Jesús, *Antropología de la mujer*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- Cerda, Juan de la, «Vida política de todos los estados de mujeres», *Lemir*, 14, 2010. Disponible en: http://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista14/1_Estados_de_mujeres.pdf [Fecha de consulta: 6/8/2015].
- Dopico Black, Georgina, *Perfect Wives, Other Women. Adultery and Inquisition in Early Modern Spain*, Durham, Duke University Press, 2001.
- Eclesiastés*. Disponible en: http://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/16462 [Fecha de consulta: 7/10/2015].
- Enríquez, José Carlos, «Matxinada», en *Enciclopedia General ilustrada del País Vasco. Diccionario Enciclopédico Vasco*, San Sebastián, Auñamendi, 1989, vol. XXVII, pp. 209-219.
- Ferrús, Beatriz, «Porque fuimos monjas. Mujer y silencio en el Barroco de Indias», *Voz y letra: Revista de literatura*, 2006, 17-2, pp. 59-76.
- García Mouton, Pilar, *Cómo hablan las mujeres*, Madrid, Arco Libros, 1999.
- Gowing, Laura, «Gender and Language of Insult in Early Modern London», *History Workshop*, 35, (Spring), 1993, pp. 1-21.
- Hidle, Steve, «The Shaming of Margaret Knowley: Gossip, Gender and the Experience of Authority in Early Modern England», *Continuity and Change*, 9:3, 1994, pp. 391-419.
- Horocho, Sebastián de, *Teatro Universal de Proverbios*, ed. José Luis Alonso Hernández, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1986.
- Jones, Karen, *Gender and Petty Crime in Late Medieval England. The Local Courts in Kent, 1460-1560*, Woodbridge, The Boydell Press, 2006.
- León, Fray Luis de, *La perfecta casada*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor-din/la-perfecta-casada--0/html/01e93f60-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html#l_0 [Fecha de consulta: 20/9/ 2015].
- López Beltrán, María Teresa, «Casados "a ley y bendición": Las fisuras del requisito matrimonial en la repoblación del Reino de Granada», en *Mujeres, familia y linaje en la Edad Media*, coord. C. Trillo San José, Granada, Universidad de Granada, 2004, pp. 191-228.
- López Beltrán, María Teresa, «Los inicios de la Inquisición en Málaga y su obispado», *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 30, 2003-2004, pp. 213-236.
- Ludmer, Josefina, «Tretas del débil», en *La sartén por el mango*, coords. P. González y E. Ortega, Río Piedras, Ediciones Huracán, 1984, pp. 47-54.
- Maimónides, *De'ot*, Disponible en:

- http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/910314/jewish/Deot.htm [Fecha de consulta: 27/8/2015].
- Martín Rodríguez, Luis, «Efectos sociales del adulterio femenino», en *Mujeres, familia y linaje en la Edad Media*, coord. C. Trillo San José, Granada, Universidad de Granada, 2004, pp. 137-190.
- Martínez Kleiser, Luis, *La mujer en el refranero*, Madrid, Asilo de huérfanos del S. C. de Jesús, 1934.
- Martínez Kleiser, Luis, *Refranero general ideológico español*, Madrid, Editorial Hernando, 1989.
- Mendoza Garrido, Juan Miguel, «Sobre la delincuencia femenina en Castilla a fines de la Edad Media», en *Mujer, marginación y violencia entre la Edad Media y los Tiempos Modernos*, coord. R. Córdoba de la Llave, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2006, pp. 75-126.
- Mitkova, Adriana, «Estereotipos del habla femenina en el refranero español», *Paremia*, 16, 2007, pp. 89-97.
- Norton, Mary Beth, «Gender and Defamation in Seventeenth-Century Maryland», *The William and Mary Quarterly*, 44-1, 1987, pp. 3-39.
- Orduna, Pablo, «El silencio en la corte. El “arte de callar” y sus formas de conducta en el ámbito social cortesano, siglos XVI, XVII y XVIII» en *Aportaciones a la historia social del lenguaje: España siglos XIV-XVIII*, coords. R. García Bourrellier y J. M. Usunáriz, Madrid, Iberoamericana, 2005, pp. 57-84.
- Pastor, Reyna, «Mujeres en los linajes y en las familias. Las madres, las nodrizas. Mujeres estériles. Funciones, espacios, representaciones», en *Mujeres, familia y linaje en la Edad Media*, coord. C. Trillo San José, Granada, Universidad de Granada, 2004, pp. 31-68.
- Pesajim*. Disponible en: <http://masuah.org/?s=pesajim> [Fecha de consulta: 14/10/2015].
- Pirkey Avot*. Disponible en <http://masuah.org/?s=pirkei+avot> [Fecha de consulta: 15/10/2015].
- Reguera, Iñaki, «La brujería vasca en la Edad Moderna: aquelarres, hechicería y curanderismo», *Revista Internacional de Estudios Vascos*, Cuaderno 9, 2012, pp. 240-283.
- Usunáriz, Jesús M., «“Volved ya las riendas, porque no os perdáis”: la transformación de los comportamientos morales en la España del XVI», en *El mundo social y cultural de «La Celestina»*, coords. I. Arellano y J. M. Usunáriz, Madrid, Iberoamericana, 2003, pp. 295-321.
- Villa-Flores, Javier, *Dangerous Speech: A Social History of Blasphemy in Colonial Mexico*, University of Arizona Press, 2006.
- Vives, Juan Luis, *Instrucción de la mujer cristiana*, Madrid, Signo, 1936.