

Comer y ser

La alimentación como política de la diferenciación
en la América española, siglos XVI y XVII

To Eat and To Be

Food as Differentiation Policy in Spanish America,
16th and 17th Centuries

GREGORIO SALDARRIAGA E.
Universidad de Antioquia UdeA,
Calle 70 No. 52-21, Medellín, Colombia.
gregorio.saldarriaga@udea.edu.co

RESUMEN Este artículo muestra cómo la alimentación servía como un elemento de diferenciación social durante los siglos XVI y XVII, en la América española, no solo como un factor económico, sino asociado a la calidad o estado al que pertenecieran las personas. En este sentido, a cada uno le correspondía comer aquello que era propio de su condición estamental. Este complejo modelo de jerarquización social estaba basado en principios europeos que venían desde la Edad Media, como la gran cadena del ser y la teoría humoral. En la edad moderna, el modelo se reforzó y en América tomó nuevas características, por la forma en que se buscó diferenciar entre españoles, criollos, mestizos e indios.

PALABRAS CLAVES alimentación, diferenciación social, gran cadena del ser, teoría humoral

Recibido: 18 de agosto de 2015 | Aprobado: 22 de outubro de 2015

<http://dx.doi.org/10.1590/0104-87752016000100004>

Varia Historia, Belo Horizonte, vol. 32, n. 58, p. 53-77, jan/abr 2016

ABSTRACT This paper demonstrates that food served as a marker of social differentiation during the 16th and 17th centuries in the Spanish possessions in America, not only in economic terms but also in the sense that food was associated with the social stratum to which a person belonged. Each one was obliged to eat foods associated with his or her “natural” stratum. This complex hierarchical model of society was based on European patterns coming from the Middle Ages, such as the Great Chain of Being and humoral theory. This model was reinforced in the early modern period, and it took on new characteristics in America, where it was used to differentiate Spaniards, Creoles, Mestizos and Indians.

KEYWORDS food, social differentiation, great chain of being, humoral theory

INTRODUCCIÓN

En este artículo se busca mostrar la forma en que la alimentación, la cultura y la política se entrelazaban en la América española en los siglos XVI y XVII. Para hacerlo pretendo enfocarme en la forma en que se manifestaban la jerarquía, la diferenciación social y de grupo (o casta) en la alimentación, y en los dispositivos culturales que les permitían a las personas reclamar su identidad y pertenencia a un grupo, mediante los alimentos que consumían y las maneras como los consumían, acorde con una lógica europea, esgrimida como parte de un claro proceso de segregación social. Visto así, parece que las comidas se convertían en barreras que separaban a la gente; efectivamente lo eran, pero los muros también caían. Por lo tanto, buscaré mostrar cómo se daban esos desmoronamientos para construir nuevos cercos que separaban a las personas. En un brillante libro, R. Earle (2012) mostró cómo se concebía que la alimentación transformaba a los españoles y a los indios en los siglos XVI y XVII. En esta oportunidad, transitaré algunos caminos que ella recorrió, pero en otra vía, pues mientras ella nos mostró la preocupación por la mutación de los cuerpos, yo pretendo mostrar la forma en que

se aplicaban ideas propias de una ideología de la diferenciación social para tratar de ubicar a cada estamento en el espacio que le correspondía de una manera rígida y permanente.

Si bien se tratará de lo que podríamos llamar una experiencia colonial, la clave de análisis no es propiamente esta experiencia, sino los principios que regían una sociedad estamental o de órdenes, que era la forma clásica de organizar el mundo hasta la edad moderna, y que no se restringía a uno o a otro continente, sino que estaba presente donde el mundo occidental replicó sus sociedades.

LA SOCIEDAD ESTAMENTAL

En occidente, en la Edad Media y el mundo moderno, existía la concepción de que, con la creación del mundo, dios había establecido un orden natural inquebrantable, que iba de lo alto a lo bajo, del cielo a la tierra, de lo espiritual a lo material. Por lo tanto, era una división jerarquizada del mundo que, con base en la teoría de los cuatro elementos (fuego, aire, agua y tierra) ubicaba en una escala a cada especie animal o vegetal, incluso a los objetos inanimados, según sus cualidades y características. Esto se conoció como *la gran cadena del ser* (Lovejoy, 1960) y servía para organizar el mundo y dotarlo de sentido; una de las premisas en las que se basaba era que no podían existir dos especies que ocuparan el mismo lugar, pues siempre se mantenía un principio jerárquico que no se podía romper (Grieco, 2004, p.485; Le Roy Ladurie, 2004, p.57). Además de divino, también era un orden celestial, pues los ángeles tenían categorías que los diferenciaban, no solo en tipos de actividades, sino en primacía (Hespanha, 2010, p.60; Sanz Ayán, 1999, p.149).

Igualmente, se concebía que la sociedad era un reflejo del cosmos, en el cual se imponía un orden jerárquico que seguía los mismos principios, yendo de lo más alto a lo más bajo; por lo tanto, tal estratificación era natural, como lo mostró A. Grieco hace algunos años (2004, p.488). Para las personas de estas épocas, una sociedad estratificada y dividida en estamentos era la máxima expresión del orden (Bouza, 1999, p.222;

Hespanha, 2010, p.54). Un excelente ejemplo de este tipo de pensamiento lo registró Andrés de Valcárcel a fines del XVII, en un libro que seguía un modelo del siglo XV:

El hombre es mundo pequeño. [...] Es la desigualdad de los dedos la mayor hermosura de la mano. La mayor hermosura de las Repúblicas es la desigualdad. Todo es desordenes el infierno porque todos quieren ser iguales. Todo es concierto y armonía el cielo porque hay jerarquías desiguales. La desigualdad hace reyes y vasallos, nobles y pecheros, que se conserven las monarquías. [...] El mundo sustenta la desigualdad, pues no les hubiera sino la hubiera.¹

La base fundamental de este principio de desigualdad se organizaba en torno a los estamentos o estados, que tradicionalmente eran tres —la nobleza, el clero y los campesinos— tal como estaba señalado en las Siete Partidas de Alfonso X² y como lo ha mostrado G. Duby para Francia (1983). Pero en la práctica llegaron a ser muchos más y se conocieron con diferentes nombres, entre ellos *privilegios* y *fueros* (Le Roy Ladurie, 2004, p.54). El estado fue definido por S. Tomás como “aquella diferencia de posición de acuerdo con la cual alguien está dispuesto según el modo de su naturaleza, gozando de una cierta estabilidad.” (*Summa, theol.*, IIa- IIae, q. 183, 1 resp., citado por Hespanha, 2010, p.54). Con Nebrija podemos ampliar la idea para entenderla en su parte política: “el estado es la condición del hombre, común a varios hombres”. Equivalente a esta podremos encontrar, entonces, términos como *condición*, *disposición* y *naturaleza*. Todos estos términos equivalentes corresponden a una clasificación sociopolítica. En este contexto, las palabras *honra* y *decoro* adquieren un sentido profundo, porque ellas

1 FERRER DE VALDECEBRO, Andrés. *El porqué de todas las cosas*. Palma de Mayorca: José J. De Olañeta, 2007 [1686], p.246.

2 Partida segunda, título 21. Alonso X compuso las Siete Partidas en el siglo XIII, basado en el derecho romano. Estas sirvieron de principio fundamental al derecho castellano y, por ende, al derecho indiano.

significan comportarse como quien se es, según su lugar en el orden estamental. Parte del decoro era hablar, actuar, caminar, vestir y comer según quien se era, porque en la Edad Moderna (y en parte de la Edad Media), el ser y el hacer se confunden estrechamente, en tanto que la segunda es una manifestación de la primera, una huella, un registro (Le Roy Ladurie, 2004). Por supuesto, siempre había quienes pretendían, consumían o vestían más ostentosamente de lo que correspondía a su estamento, porque buscaban ascender o simplemente porque estaban inconformes con las restricciones de su condición. Para esto existían las leyes suntuarias, que legislaban lo que era suficiente para cada grupo.³

Tal vez como en ninguna otra esfera de la vida, en la alimentación se manifiesta esa clara relación entre ser y consumir, incluso hasta el día de hoy. En las sociedades altamente jerarquizadas, es común que los pobres consuman alimentos baratos, en tanto que los ricos consuman alimentos costosos. Esto se manifestaba a fines de la Edad Media y la Edad Moderna temprana en que la dieta de las capas subalternas se caracterizaban por tener mayor presencia de panes, verduras y raíces, en tanto que la de las clases altas contaba con más proteína y especias (Grieco, 2004, p.612; Montanari, 1993). Lo interesante de estas épocas no es solo la diferencia del consumo, sino la forma en que se naturalizó y objetivó. Se asumió que los campesinos eran comedores de ajos, cebollas, nabos y puerros, no solo por sus limitaciones económicas, sino porque fisiológicamente eran los alimentos adecuados para ellos, ya que, dada su complexión, si comían algunos de otro tipo enfermarían (Grieco, 1991, p.131-135; Montanari, 2008, p.23-27). Esto, que era una ideología de la diferenciación construida socialmente desde el consumo alimentario objetivado (Montanari, 2010, p.27), estaba basada en “la gran cadena del ser”, según la cual los productos, en tanto más cálidos, más perfectos eran.

3 El tema de las leyes suntuarias y la alimentación aun no se ha desarrollado a profundidad y menos en América. Un trabajo interesante que explora esta relación en Europa, en el marco de la reforma y la contrarreforma es el de MOYER, 2011.

Esto tenía un correlación en lo social, pues las personas también estaban dentro de estas categorías: los nobles estaban más altos en la naturaleza, por lo tanto eran más calientes y perfectos que los campesinos, cercanos a la tierra, de ahí que fueran más fríos y menos perfectos (Grieco, 1991, p.133; Montanari, 2008, p.50). Por lo tanto, se daba una naturalización de la sociedad y una socialización de la naturaleza, lo que es un elemento clave para comprender este proceso (Grieco, 1991, p.136). En esta destinación de productos según la calidad de las personas, se daba que entre los animales más adecuados para los estratos altos estaban las aves y después seguía una gradación de inferioridad a medida que se acercaba al suelo. En el caso de los cultivos, las frutas son de los productos más nobles; seguían en rango las plantas que producen granos (trigo, mijo y otros cereales); luego, seguían los productos que eran más adecuados para las clases inferiores, como las herbáceas, de las que se consume su follaje superior (menta, espinacas y, de las que se comen las raíces, zanahorias, nabos); por último, aquellas que tendrían un sabor acre, que son bulbos (ajos, cebollas y puerros) (Grieco, 2004; 1991).

Si bien son aspectos europeos, es importante tenerlos en cuenta para comprender cómo se manifestó, transformó y funcionó este orden en América.

¿UN MUNDO NUEVO?

Para muchos ibéricos y europeos, la conquista de América significó la posibilidad de mejorar su situación económica, sobre todo, por las posibilidades que entrañaron el expolio y el sometimiento de la población indígena. De otro lado, cruzar el Atlántico significó para la mayoría de los españoles dejar atrás los pechos o impuestos directos que recaían sobre ellos.

Obviamente, estas posibilidades, más muchas otras que brindaban las Indias Occidentales, hicieron que miles de ibéricos se animaran buscar un nuevo destino, seguros de que el cambio de lugar implicaría una transformación en su suerte. Una vez en suelo americano, las posibilidades de participar de una economía de extracción de las riquezas

de los grupos aborígenes (principalmente objetos de oro) y luego de la minería, proporcionaron una riqueza y una circulación de metales que fomentaron un gasto conspicuo y un consumo abundante (Colmenares, 1999, p.271-273). De pronto, una población que en España había vivido en las capas subalternas, se encontró con que no solo había transformado su situación económica, sino que también se había ennoblecido de repente, convirtiéndose en benemérita, ejerciendo un dominio que le garantizaba el uso del honorífico: don. Sin duda esto se manifestaba en expresiones como “que acá no hay vos ni majestades, sino ilustre, en siendo uno señor de vasallos” (Otte, 1993, p.361). Esta frase, consignada en una carta, manifestaba un principio sencillo, algo magnificado: hay tal grado de igualdad en América, que nadie habría de tratar a nadie de vos, el pronombre clásico para indicar superioridad social en favor de quien la enuncia; ni nadie tiene que dar un trato especial y reverencial.

Este ascenso social prácticamente masivo se expresaba no solo en la posibilidad de tener a alguien por debajo en la escala social —como los indios—, lo que ayudaba a aumentar el nivel (Seed, 1988, p.22), sino en el acceso y control de los medios económicos para sustentar este ennoblecimiento y consumir acorde con sus pretensiones. Como la nobleza que pasó a América fue fundamentalmente de una hidalguía baja, mucho de los europeos en América se enfrentaban a una situación que, vivida en carne propia, era nueva; por lo tanto, tenían que recordar e imaginar cómo era ese estilo de vida que a ellos les había estado vedado y comenzar a reinterpretarlo. En muchas ocasiones, esta réplica era imperfecta porque no poseían todos los códigos culturales que les permitieran hacer una copia exacta; en otras, porque el medio y las condiciones del mercado no les proveía todo lo que ellos demandaban, aunque sí tenían claro los mínimos necesarios para garantizar la “vida humana”.

Por supuesto no todos los españoles que dieron el paso transcontinental cumplieron sus expectativas, pues las riquezas eran limitadas. Sin embargo, aquellos excluidos del reparto o con una porción menor en la etapa temprana (en algunas partes hasta 1570 y en otras incluso hasta 1620) mantenían las mismas pretensiones que quienes sí lo recibían,

y se comportaban ansiosos, acechantes, tal vez rencorosos, pero sobre todo soberbios, reclamando una categoría que se les negaba.

Tanto de unos como de otros, el judaizante León Portocarrero dejó un vivo relato:

Es tanta su locura, que el que en España fue pobre oficial, en pasando del polo ártico al antártico luego le crecen los pensamientos y le parece que merece por su linaje juntarse con los mejores de la tierra. Y por esta razón y locura que en sí conciben dan muchos en perdidos, sin se querer sujetar al trabajo.[...] Y también hay pobres soberbios que ya que no pueden morder ladran, y siempre andan con la cabeza baja mirando donde pueden hacer presa, ni se quieren sujetar ni hay razón con ellos. A esta gente tal llaman soldados no porque lo sean, sino porque son bien andantes de unos lugares para otros, siempre con los naipes en las manos, por no perder ocasión de jugar con cuantos topa, y por si acaso topan con algún novicio o chapetón que no está diestro y bien disciplinado en su malicia, o que no alcance su malicia con naipes falsos les dan mates y les quitan el dinero y la hacienda.⁴

Este crecimiento súbito de una hidalguía y de dones (muchos de los cuales tenían gran capacidad y ansias de consumo) creó un panorama aparentemente inédito: si estos hombres se habían hecho a sí mismos y se habían levantado del polvo —como lo reclamó Hernando Pizarro—, en apariencia se rompían las jerarquías, pues hasta el que tuviera el origen más humilde podía reclamarse como un gran señor. No es que fuera un mundo igualitario, pero ciertas barreras sociales parecían desmoronarse. Como se mencionó previamente, la presencia de las jerarquías era la imagen del orden de la sociedad; de ahí que la “ausencia” de esta jerarquización clara implicaba una anarquía que ponía al revés la sociedad; aunque el afectado tono de Dorantes de Carranza defendía la sociedad encomendera y atacaba el poder de los mercaderes, da una buena idea de

4 ANONIMO. *Descripción del virreinato del Perú. Crónica inédita de comienzos del siglo XVII*, edición y prólogo de Boleslao Lewin. Rosario: Universidad Nacional del Litoral, 1958, p.68-69.

cómo los moralistas podían ver ese mundo en el que parecían borrarse las diferencias y las jerarquías: “¡Oh Indias! mal francés, dibujo del infierno, tráfago de behetría, igualdad en el trato, comunidad de todos lodos con que ciegan vuestras riquezas y no hartan al mas templado”.⁵ Por supuesto que quienes pretendían ascender en la escala social no estaban pensando que había un caos; este era perceptible para los moralistas de un antiguo orden, que bien desde la península ibérica o bien en Indias, buscaban restablecer los valores de una estratificación que, en apariencia, se desvanecía bajo estas estrellas (Sánchez Belén, 1999, p.279-280).

Es preciso no perder de vista que estos discursos eran los vehículos de la ideología de la diferenciación. Además, los hombres que ascendieron o se convirtieron en beneméritos no estaban tratando de crear una sociedad igualitaria, sino que pensaban construir sus propias fronteras, para darse mayor lustre, siguiendo el principio de que una sociedad organizada era una sociedad jerarquizada claramente. Para esto, empezaron a establecer las diferencias entre grupos y estamentos: la variación fundamental era, sin duda, la que existía entre español e indio, que se estableció de muchas maneras. A este respecto, fray Miguel de Agia escribió:

El español y el indios son dos contrarios opuestos ex diámetro (...) La complexión y temple natural con que es concebida cualquiera persona para que sea quien es, no se puede perder por ninguna manera aunque se pueda alterar en cuanto a ser menos colérico o menos melancólico o menos flemático, a lo qual los manjares ayudan mucho y las maneras de vivir y los officios y cuydados en que se gasta la vida humana (...) Conforme a derecho se presume de la inclinación de uno ser proporcionada con la naturaleza de su patria natural.⁶

5 DORANTES DE CARRANZA, Baltazar. *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España, con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles*. México D.F.: Museo Nacional de México, 1902, p.113.

6 AGIA, fray Miguel de. *Servidumbres personales de Indios*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1946, p.56.

Esta cita nos habla de la sustancia y los accidentes, porque la alimentación podía cambiar o matizar aspectos del sujeto (esto sería un accidente), pero la esencia de las personas, en este caso del grupo (la sustancia), era inmutable, para Agia, por cuenta del lugar de nacimiento (“patria natural”), lo cual parece ir en contravía de la idea de la mutabilidad de los cuerpos, que fue estudiada por Earle (2012, p.215), pero más bien se podría señalar que la matiza; puede haber cambios, pero no sustanciales. Así como eran, así serían posteriormente. Si bien puede parecer poca cosa, no lo era, ya que en el fondo estaba en juego un problema importante que también se había abordado en la tradición europea: si todos los seres humanos son iguales, ¿por qué hay diferencias entre ellos? Y, sobre todo, ¿por qué pervivían las desigualdades, si el cristianismo imponía no solo la adopción de una fe, sino, fundamentalmente, la transformación de las costumbres —entre ellas las comidas—? En el fondo, la respuesta estaba marcada por la forma en que se concebía la sociedad: estaba construida sobre una base de profunda desigualdad, como lo vimos en la cita de Valcárcel; cada uno debía hacer y consumir como quien era. El cristianismo transformaba a los aborígenes americanos y africanos, entre otras cosas porque los apremiaba a que dejaran de comer carne humana y animales no aptos para el consumo según la óptica hispánica (perros, ratones y caballos). Para ello, los cristianos les entregaban los animales adecuados para el sustento humano.⁷ Además, les señalaban que había que preparar los alimentos, pues no estaba bien visto que siguieran consumiendo carne o pescado crudos, práctica impropia para un cristiano.⁸ El proceso de asimilación al orbe católico obligaba a someterse a estos principios y lo

7 Por ejemplo, con respecto a los indios de Cáceres, GASPARD DE RODAS señalaba que “Espero en dios quitarsela [la práctica antropofágica] de todo punto porque no se acaben y esto por medios contrarios proveyendolos de ganado y otras cosas nesçesarias para ello en que e de poner todas mis fuerças”. Archivo General de Indias (AGI), Audiencia de Santafé, 51, R. 1, N. 4 \ 1 \ f.3r.

8 Archivo General de la Nación de Colombia (AGNC), Colonia, Visitas de Santander, tomo 6, doc. 7, f. 599r; SANDOVAL, Alonso de. *Un tratado sobre la esclavitud*, introducción, transcripción y traducción de Enriqueta Vila Vilar. Madrid: Alianza, 1987, p.383.

que esto implicaba: la aceptación de la diferencia naturalizada, porque todos ocupaban un lugar en la creación de dios. Para los indígenas transformarse implicaba volverse subalternos en este orden hispánico.

Una parte fundamental de este proceso de introducción al orden cristiano se dio mediante la argumentación de que los indígenas eran menores de edad que debían ser instruidos, no solo en la fe, sino también en aspectos cotidianos de la supervivencia. De esta manera, los indios tenían la obligación de trabajar, principalmente en labores agrícolas y ganaderas, en tanto que los españoles parecían ser sus tutores.

En el Nuevo Reino de Granada, se construyó la idea de que los indígenas eran glotones y viciosos, capaces de comerse todas sus provisiones de maíz en poco tiempo, que sufrían carencias el resto del tiempo, o bien que eran incapaces de proveerse la comida adecuada, pues se contentaban con muy poco.⁹ Es preciso analizar estas dos ideas, que son contradictorias, pero contienen un elemento común: muestran la premisa del orden estamental, según lo que cada uno debía hacer. Comienzo con la glotonería y el consumo desordenado de los indios. Esta idea de falta de previsión para tener comida en el futuro se basa en una incomprensión española de lo que significaba la ritualización de la abundancia indígena. Parte del canon del que partían los españoles, estaba la idea de que era preciso preservar para todo el año; sin embargo, no era que los grupos aborígenes no tuvieran abastos, era que los españoles hacían énfasis excesivo en el maíz, sin contemplar las otras alternativas alimenticias de los indios, en parte porque no entraban dentro de su comprensión de lo aceptable para comer, o por lo menos no sin el acompañamiento adecuado de un carbohidrato. El consumo de la mayor parte del maíz o de todo, preferentemente en chichas (bebidas fermentadas), producía entre los españoles una imagen de destemplanza y de falta de continencia que no era adecuada para los hombres. Un libro médico de la época, seguramente siguiendo una premisa medieval, señalaba que:

9 KONETZKE, Richard. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*, 3 vols., vol. 2, tomo 1. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953-1958, p.89.

Cuanto más, que los antiguos (según algunos dicen) no comían más de una vez al día, que se llamaba cena; y así se dice que los ángeles no comen, y los santos una vez al día, y los hombres dos, y las bestias no paran en todo el día y noche. Y por eso será bien que haya templanza y no seamos semejantes a las bestias.¹⁰

En esta cita de Cristóbal Méndez se puede ver nuevamente cómo funcionaba la gran cadena del ser, pues se iba de lo más perfecto a lo imperfecto, del cielo a la tierra. Este era un llamado para que los hombres tuvieran la templanza adecuada para mantener su categoría entre lo terrenal y lo espiritual. Comer sin orden durante todo el día conllevaba la animalidad, así solo fuera por unos días, para luego vivir una austeridad obligada. Si bien podía ser un balance, no se veía así, sino como un efecto de los días de desenfreno y de falta de previsión. Por lo tanto, eran hombres que no se comportaban como tales; era necesario controlarlos para imponerles los modelos de comportamiento adecuado, pues se consideraba que ellos eran de una “nación destemplada en el uso de todos géneros de bebidas”.¹¹

No se debe pensar que esto eran solo disquisiciones teóricas de la época. Eran concepciones cosmológicas que tenían una aplicación en la vida cotidiana y regulaban relaciones sociales, especialmente a la hora de clasificar a las personas. Prácticamente desde el descubrimiento de América, los europeos comenzaron con este proceso de clasificación basada en las prácticas alimentarias de los aborígenes. De esto dejó testimonio Michele da Cuneo, quien acompañó a Colón en 1494 en su segundo viaje, e hizo una valoración clara y poco elogiosa: “viveno como proprie bestie; quando hanno fame mangiano; usano el coyto palesemente quando li ne vene voglia e, da fratelli et sorelle in fòra, tuti li altri sono comuni; non sono gilosi, et al parer mio sono freda gente,

10 MÉNDEZ, Cristóbal. *Libro del ejercicio corporal y de sus provechos por el cual cada uno podrá entender qué ejercicio le sea necesario para conservar su salud*. México: Academia Nacional de Medicina, 1991 [1553], p.325.

11 AGI, Santa Fe, 61, n. 84. (1674) (Cabildo de Santa Fe), f. 1r.

non troppo libidinosi, la qual cosa forse li procede perché mangiano male”.¹² En tan temprana descripción se establecían los prámetros básicos que siguieron sirviendo años después para clasificar a los aborígenes americanos, como seres desordenados y fríos, por lo tanto imperfectos y carentes de templanza. Surgido de este pensamiento, se daban prácticas de vejación y subordinación hacia los pueblos indígenas, tal como relataron en 1602 al visitador los indios Tonchala, cerca de Pamplona: “que no les pagan cosa ninguna por lo que hacen ni les da de comer suficientemente porque cuando lo piden les riñe su amo y les dice que si [son] cavallos o puercos que han de comer tanto”.¹³ En otro testimonio señala que, a la petición de comidas, les dice que busquen mierda de perro para que hagan mazamoras. Desde una óptica dominadora, el encomendero decide cuánto es suficiente para ser humano y qué deben comer indios. Esta “animalidad” del indio se construye desde la idea de la gran cadena del ser, pues, además del consumo que animaliza, si las personas que estaban más cercanas a la tierra eran menos perfectas y frías, se alejaban aun más del plano espiritual que debía caracterizar al ser humano. Se debe señalar que la animalidad de los hombres no fue una idea aplicada exclusivamente a los indios americanos; como lo ha mostrado P. Camporesi, era un topos recurrente en Europa, especialmente vinculado al hambre y a los campesinos (1999, p.33-34).

En el caso de la falta de industria para cultivar, se puede ver, en repetidos documentos de las visitas de la tierra que se hicieron en el Nuevo Reino de Granada, lo que los doctrineros y encomenderos hablan sobre la condición de los indios: que no se dedican a sus labranzas, sino que se contentan con unas pocas yerbas, raíces y frutas silvestres, o bien que, con un chinchorro y un poco de sal, algunos indios tenían todo lo que les hacía falta. En consecuencia, era necesario obligarlos a trabajar,

12 CUNEO, Michele da. 1495, die 15 octobris, Saone, Nobili Domino Hieronymo Annari. In: SYMCOX, G., FORMISANO, Luciano (eds.). *Repertorium Columbianum, Volume XII, Italian Reports on America 1493-1522. Accounts by Contemporary Observers*. Turnhou: Brepols, 2002, p.175-189, p.184.

13 AGN, Colonia, Visitas de Santander, 6, f.93 r.

ya fuera por la fuerza o mediante una imposición moral.¹⁴ No cultivar o que hicieran un cultivo insuficiente no afectaba tanto su subsistencia como la tributación y, más importante aún, el abasto que las ciudades requerían de productos agrícolas fundamentales (maíz, gallinas y carnes, en términos generales). Por lo tanto, los indios poco industriosos no estarían cumpliendo su papel en la sociedad estamental: tal vez pudieran pagar tributo y mantenerse saludables, pero crearían un desequilibrio entre la república de los españoles y la de los indígenas, pues la primera no contaría con el suministro suficiente de alimentos. Parte de su vida honrada era cumplir su deber moral de trabajar la tierra, según unos criterios que satisficieran a los españoles.

En la tributación impuesta por los españoles a los indígenas también se puede evidenciar los fines prácticos de las ideas cosmológicas. Tomo como punto de referencia las tributaciones que se impusieron en el Nuevo Reino de Granada, porque están bien documentadas y son las que mejor conozco. Desde el momento en que los oidores comenzaron a hacer las tasaciones de los pueblos, después de la fundación de la Audiencia en Santa Fe (1550), se empezó a aplicar la política de que los pueblos aborígenes pagasen los tributos en especie, como un excedente de su trabajo, siempre en productos de la tierra (Colmenares, 1999, p.137 y ss.). En casi todo el Nuevo Reino de Granada se mantuvieron unas constantes en los productos que entregaban los pueblos: había una parte sustancial en cereales, fundamentalmente maíz y, donde se dieran, trigo y cebada. En algunas regiones se tasó parte del tributo en yuca. Se impuso la cría de gallinas para entregar huevos y animales periódicamente. Asimismo se demandó mano de obra para que se dedicara a la cría, el levante y el engorde de ganado, vacuno y porcino principalmente, aunque hubo caprino en ciertos lugares. En la gobernación de Cartagena, hubo demanda de fauna local: torcazas, iguanas, tortugas y manatíes fundamentalmente. En ciertas zonas se le pidió a los indios frutas que variaban según la región y el clima. Quedan

14 AGN, Colonia, Historia civil, tomo 13, f. 822r.

algunos elementos locales por fuera, pero en términos generales, este era el grueso de la tributación.

Si bien la tributación se basaba en la idea de que los indios debían dar un equivalente de lo que entregaban a sus caciques en tiempos prehispánicos, es claro que los españoles hicieron unas valoraciones que les permitían estimar lo más apropiado para su consumo. De este modo, seleccionaron unos productos y desestimaron otros, que quedaron para el autoconsumo de los pueblos, o para venta e intercambio entre indígenas. ¿Cuáles fueron los criterios que permitieron estimar unos productos como aceptables para entregar en el tributo? Es evidente que había unos aspectos estructurales y ambientales que influían en la producción y que hacían posible cultivar, criar o cazar unos productos y no otros. Pero estas son solo unas de las variables, pues la facilidad no era el único motivo para definir el tipo de tasación. De ser así, hubiera sido más sencillo pedir el tributo en arracachas (*Arracacia xanthorrhiza*), ayuamas (*cucúrbita máxima*), yuyos (nombre genérico dado a diferentes tipos de herbáceas) y otras tipos de hierbas, raíces y tubérculos que se cultivaban en cada pueblo; sin embargo, no lo hicieron. Hubo un proceso de adaptación o de negociación con lo local que estaba atravesado por consideraciones relativas al gusto y al deber ser de la comida. Para entender los aspectos ideológicos que subyacían en la selección de los alimentos de tributo es importante tomar en cuenta, otra vez, “la gran cadena del ser”, en especial de los productos de la tierra. Con base en los trabajos clasificatorios de Alberto el Grande (siglo XIII) y de la simplificación que habían hecho médicos y moralistas, se distinguían cuatro grandes grupos:

- a) árboles y arbustos frutales, b) cereales, c) plantas herbáceas (espinaca, col, etc.), d) bulbos (cebolla, ajo, chalota, etc.) (Grieco, 1991, p.140-141).

De ahí se tiene que los frutales, que eran una parte mínima de la tributación, estaban en la parte más alta de la escala. Estas eran, según el principio social de la naturaleza, aptas para el consumo de los grupos más nobles (Grieco, 1991; Montanari, 2008, p.49-50). Ante la ausencia

de una nobleza al pie de la letra en Hispanoamérica, la aristocracia local la constituían los encomenderos y los personajes de las clases dominantes, especialmente los oficiales reales, y, entre ellos, virreyes, oidores y gobernadores.¹⁵ En el segundo nivel estaban los cereales, aunque, de manera más amplia, se podrían incluir los granos también. Como dos elementos no pueden ocupar el mismo lugar en la escala jerárquica, trigo, cebada y maíz no se encuentran en el mismo nivel, aunque pertenecieran a la misma categoría.

En el tercer nivel estaban las plantas herbáceas y las plantas cuyas raíces pueden comerse; en el cuarto, los bulbos. Dentro de la comida de los indios, como ya se mencionó, había arracachas, auyamas, rascaderas (planta de la familia de las *arácea*), yuyos y un largo etcétera que se ve oscurecido, en ocasiones, por el genérico “raíces” que le daban los visitantes. Prácticamente, el tercer y cuarto nivel no entraban en la tributación que tenían que hacer los indígenas, porque se consideraba comida de gente baja. La yuca (*Manihot esculenta*) era una excepción en ciertas zonas en donde se utilizaba para engordar ganado o para hacer casabe, usado en las embarcaciones durante los viajes por agua; además de eso la panificación jugaba a su favor, pues al transformarse en un pan (casabe), se convertía en un alimento básico. Sin embargo, el casabe no contaba con aceptación culinaria y se consideraba especialmente como alimento de necesidad o de grupos subalternos. Dada la importancia que tiene la papa (*Solanum tuberosum*) actualmente, es importante que la miremos de cerca. En muchas visitas, las papas, o turmas, aparecen como uno de los productos fundamentales del autoabastecimiento indígena y del trueque o venta con otros pueblos, minas o incluso ciudades. Tienen un gran movimiento entre la población aborigen, pero no en el comercio con los españoles, pues entre ellos no gozaban de mucho aprecio, por considerarlas carente de sabor, como lo expresó fray Pedro Simón: “Son de mucho sustento, para toda suerte de gente, aunque no tiene ningún

15 AGN, Colonia, Visitas del Magdalena, tomo 2, f.445v.

sabor más de aquello con que las guisan”.¹⁶ Si bien esta apreciación puede ser complicada, porque hasta el día de hoy hay quienes la pueden hallar así, hay que buscar en esta afirmación de la simpleza de la papa un valor social del grupo dominante, que se manifiesta por medio de la calificación de este tubérculo: por un lado, la papa, como tubérculo, se asociaba al consumo de personas inferiores, de ahí que fuera comida apropiada para los indígenas; por otro lado, como el sabor era un referente de calidad de los productos, la “ausencia de sabor” y su posición inferior en la escala eran coincidentes; ambos elementos hacían que la papa no fuera adecuada para el consumo hispánico (Grieco, 1992, p.905). En Europa, por ejemplo, esta idea se ponía también de los productos que crecían ras de tierra o bajo ella, así se pensaba que la calabaza “es libre de todo genero de sabor”.¹⁷

Con esto se ve cómo se tenían dos grandes grupos de comidas en la producción agrícola aborígen: las adecuadas para los españoles y las adecuadas para los indígenas. Esta división estaba asociada a una idea de consumo basado en una cosmología del orden jerárquico. En el fondo, no es muy diferente de lo que pasaba en Europa, solo que en el Nuevo Mundo los indígenas asumieron el papel del campesinado. Sin embargo, sirve para mostrar cómo se consolida, en la práctica, esa imagen de desigualdad y cómo se construyen los dos polos que, como los veía fray Miguel de Agia, eran “dos contrarios opuestos ex diámetro”. Es claro que, finalmente, hubo una buena cantidad de alimentos y preparaciones nativas e hispánicas que convergieron en ambos grupos. De eso se hablará hacia el final.

16 SIMÓN, Fray Pedro. *Fray Pedro Simón y su vocabulario de Americanismo*. Edición Facsimilar de la “Tabla para la inteligencia de algunos vocablos” de las noticias historiales. Introducción, presentación y notas por Luis Carlos MANTILLA RUIZ, O.F.M.. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1986, p.80-81.

17 SORAPAN DE RIEROS, Juan. *Medicina española contenida en proverbios vulgares de nuestra lengua*. Muy provechosa para todo genero de estados, para philosophos y médicos, para theologos y juristas, para el buen regimiento de la salud y mas larga vida. Madrid: Martín Fernández Zambrano, 1616, p.211.

CALIDADES Y CUALIDADES DE CRIOLLOS Y MESTIZOS

Thomas Gage señaló, a mediados de 1620, que en las posesiones españolas en América había dos clases de habitantes:

tan opuestos entre sí como en Europa lo son los españoles y los franceses; a saber: los que han nacido en la metrópoli y van a establecerse en aquellas regiones, y los que nacen allí de padres españoles, y que los europeos llaman criollos para distinguirlos de su clase.¹⁸

Lo interesante de la cita es que pone la diferencia en unos términos similares a los de fray Miguel de Agia, pues nos habla de opuestos, aunque con un matiz, ya que la comparación la pone en términos europeos. Sin embargo, sigue manteniendo el énfasis en la diferencia, no en la semejanza. Casi 50 años antes, Juan López de Velasco escribió en su *Geografía y descripción de las Indias*:

[los que] están en ellas mucho tiempo, con la mutación del cielo y del temperamento de las regiones aun no dejan de recibir alguna diferencia en la color y calidad de su personas; pero los que nacen dellos, que llaman criollos, y en todo son tenidos y habidos por españoles, conocidamente salen ya diferenciados en la color y tamaño, porque todos son grandes y la color algo baja declinando á la disposición de la tierra; de donde se toma argumento, que en muchos años, aunque los españoles no se hubiesen mezclado con los naturales, volverían a ser como son ellos: y no solamente en las calidades corporales se mudan, pero en las del ánimo suelen seguir las del cuerpo, y mudando él se alteran también, [...].¹⁹

18 GAGE, Thomas. *Nueva relación que contiene los viajes de Tomás Gage a la Nueva España, sus diversas aventuras y su vuelta por la provincia de Nicaragua hasta la Habana, con la descripción de la ciudad de México*, Prólogo de Artemio de Valle-Arizpe. México D.F: Ediciones Xochitil, 1947, p.25.

19 LÓPEZ DE VELASCO, Juan. *Geografía y descripción universal de las Indias*, edición de Marcos Jiménez de la Espada. Madrid: Atlas, 1971 [1572], p.19-20.

Esta cita es muy interesante, porque muestra que en América la gente era diferente, según él, por el influjo de la tierra. Además, porque muestra con claridad cómo se estaba dando un proceso de rejerarquización en el seno de la sociedad, diferenciando con claridad dos grupos que podían tenerse por iguales: españoles y criollos. Si bien López de Velasco no establece de manera explícita los dos opuestos, lo hace de manera tácita, pues casi al final de la cita sitúa a los criollos más próximos a los indios que a los españoles, en una clara muestra de cómo se creaba la diferencia entre estos dos grupos, que se consideraban iguales. Lo interesante de López de Velasco, quien nunca estuvo en América, no es su capacidad analítica sino de síntesis, porque lo suyo era la recopilación documental como cosmógrafo real.²⁰

En las citas anteriores no hay una referencia clara o explícita a la alimentación, solo al cambio de las personas. Sin embargo, como ha mostrado Earle, para entender la transformación de los cuerpos y las calidades de las personas en el periodo es fundamental tener en cuenta la comida como eje explicativo de estas mutaciones (Earle, 2012). Con base en la misma idea de contrastar la diferencia entre españoles y criollos, escribió en 1635 el obispo de Popayán Diego de Montoya y Mendoza, quien comenzó a ubicar el problema nutritivo en primer lugar de esta diferencia:

Se deben preferir los hespañoles a los criollos, que la experiencia enseña quán grande es la diferencia regularmente entre los hespañoles y los que se criaron con la leche destas mugeres indias, que son todos los que nacen acá, y a toda ley siempre fue bueno aver mamado buena leche y aun los indios conocen esta diferencia y quando hallan ocasión piden doctrineros hespañoles y no criollos (citado en Lavallé, 1993, p.49).

20 Para el médico Juan De Cárdenas, los españoles era de complexión colérica (cálidos y secos) en tanto que los criollos era de complexión sanguínea (cálidos y húmedos), transformados por el calor y humedad que imperaba en buena parte de las Indias occidentales. CÁRDENAS, Juan de. *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias*. México D.F.: Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1913 [1591], p.160.

El obispo no puso el acento en dos polos, pero estos se establecen por la frontera que separa a los dos grupos: la leche de las ayas indígenas que cambiaba las calidades desde la más tierna infancia; era una mala leche que transformaba a los criollos en seres inferiores a los españoles. En el Perú existía la misma idea con respecto a las negras, según Portocarrero, para quien los hombres de Lima:

Saben más de mentir que de valentía. Es propiedad muy propia suya ser embusteros, son muy aficionados a tratar con negras, como ellas los crían a todos a sus pechos así les son más aficionados que a las españolas.²¹

Ambas leches de las amas de cría eran las responsables del cambio de los criollos, siempre para mal, porque eran las que transferían las características inadecuadas de la personalidad. En este caso, el accidente inicial transformaba la corporalidad y el ánimo, para seguir la idea de López de Velasco. La importancia que se le daba a la leche materna como sustancia transformadora del cuerpo y transmisora de valores estaba asociada a dos ideas fundamentales.

1) La infancia era el momento en el que los accidentes, como la alimentación, podían cambiar la esencia. O, para ponerlo en términos de Huarte de San Juan:

[Platón] aconsejaba que a los niños les demos alimentos y bebidas delicadas y de buen temperamento, para que cuando mayores, sepan reprobado lo malo y elegir lo bueno. La razón de esto está muy clara. Porque si el cerebro se hizo al principio de simiente delicada, y este miembro se va cada día gastando y consumiendo y se ha de reparar con los manjares que comemos, cierto es que si éstos son gruesos y de mala templanza, que usando muchos días de ellos se ha de hacer el cerebro de su misma naturaleza.²²

21 ANONIMO, 1958, p.39.

22 HUARTE DE SAN JUAN, Juan. *Examen de ingenios para las ciencias*, edición preparada por Esteban Torre. Madrid: Editora Nacional, 1976 [1575], p.363-364.

2) Por lo tanto, la leche negra e indígena sería un manjar grueso y de mala temperanza, que transmitiría calidades. Como además estas mujeres se alimentaban según su naturaleza (con comidas bajas), a los niños no les podía llegar otra cosa. Esta idea parece partir del supuesto contrario a la de fray Miguel de Agia, pues en ella sí se cree posible cambiar la naturaleza de las personas (mediante el alimento), sin embargo, se hace hincapié en un momento de la vida, donde son especialmente sensibles los seres humanos.

Este proceso de discriminación creó respuestas por parte de algunos criollos, que no parecen haber aceptado esa visión negativa, sino que afilaron sus réplicas para combatir en el mismo terreno de la ideología estamental. Así, un criollo en el siglo XVII escribió:

Para la ambición del español, no ay persona capás, todos son incapaces, aún los de la misma nación. Como no aian nacido destripando terrones y comiendo sevollas, todos son incapases, de suerte que no solamente los indios sino los españoles naçidos allá son incapases, dura emulación (citado en Lavallé, 1993, p.92).

Con esta afirmación, se vincula el pasado de las elites hispanoamericanas a uno campesino y de baja estofa, en el que hacían y se alimentaban como quienes eran. Por lo tanto, no habría de qué vanagloriarse ni por qué discriminar; si todos habían consumido alimentos “gruesos y poco regalados”, todos se ubicaban en el mismo nivel.

Dado que la presente investigación todavía está en una fase inicial, no se puede plantear con exactitud la forma como se establecieron las diferencias con los mestizos. Por ahora, todo parece indicar que fue similar a la de los criollos, solo que se marcó con más fuerza la segregación por cuenta de la sangre indígena, por la educación que recibían de sus madres —crianza en grandes vicios y libertades, educados en comer y beber sin orden, es decir, sin temperanza— y por la ilegitimidad de su origen, pues la mayoría de ellos eran hijos naturales.

CONCLUSIONES Y MEZCLAS

En esta sociedad estamental, parecía que no podían existir mezclas o que los alimentos entraban en tal grado de veda que se volvían impuros. Es preciso tener en cuenta que son discursos que portaban una ideología y que tenían un fin práctico, pero estaban lejos de ser leyes inviolables. En tanto los indios tuvieron capacidad económica y voluntad, consumieron vino, gallinas, cerdos y otros productos que eran de la esfera hispánica. Como se veía parte de una mejora de las costumbres, no era necesario justificarlo.

En cambio, para que los españoles consumieran productos destinados a las capas bajas, se necesitaba procesarlos culinaria o simbólicamente. En aras de la brevedad retomaré las papas, porque se ubicarían en el nivel más bajo de la clasificación de las plantas, según el modelo de Alberto el Grande. En buena parte, las papas se integraron a las dieta coloniales por medio del puchero en sus diversas variantes (ajiaco, estofado, loco, sancocho), forman parte constitutiva de la preparación. Sin embargo, son aditivos y no elementos centrales, como la gallina, el pescado, el cerdo o la res. Cualquiera de estos alimentos protéicos elevaba de categoría al tubérculo acompañante, que al no ser el centro del plato, adquiría el sabor de la proteína (de ahí también la simpleza que se adjudicaba a la papa). Nuevamente, se sigue el modelo de la calabaza, que “acomodase, y conformase con el gusto de cualquier cosa con que fuere guisada”.²³ Como acompañantes, ocupaban un espacio subalterno en la dieta hispánica, porque se consumen adecuadamente, no como un plato único, sino como un periférico de la preparación, y se vuelven aceptables desde la óptica de los vencedores (Montanari, 2008, p.52). Caso contrario de lo que podía pasar en el consumo indígena, que se consumía sola, o guisada con elementos que no la hicieran apropiada para el consumo.

Estos principios de diferenciación social plasmados en la alimentación no eran reglas estáticas; seguían unos principios básicos y se acomodaban según el contexto y otras variables relativas a la jerarquización de la

23 SORAPAN DE RIEROS, 1616, p.211.

sociedad. Para los españoles y sus descendientes, como cabeza de una sociedad estamental, estos patrones de segregación social naturalizada les permitía pensar que mantenían su mundo en orden y equilibrio. A riesgo de parecer redundante, es importante señalar que estas ideas tenían efectos prácticos en la vida diaria: ellas estaban presente en la selección de lo que era adecuado o no para tributar, lo cual impuso transformaciones en las vidas y los sistemas productivos de los indígenas. Además de eso, regulaba el consumo de la gente, especialmente en los niveles superiores de la sociedad. Por supuesto los españoles integraron prácticas y preparaciones indígenas, así como raíces y herbáceas en sus dietas, pero lo hicieron integrándolas en estructuras de consumo que las hacían aceptable para su calidad y condición. Por supuesto, hubo casos en que los ibéricos se integraron al consumo indígena, pero estos casos se presentaron más bien como consumo contextual específico, como parte de una estrategia de aceptación, o bien por falta de una “masa crítica” social que hiciera más reactivos al cambio a los sujetos (Alberro, 2002).

Comprender una época y sus políticas pasa por entender sus lógicas, enunciados y horizontes comprensivos. Muchas cosas de la vida superan esas lógicas, ayer y hoy, con lo cual se dinamizan las formas de comprender el mundo, pero casi siempre tratando de reajustar los esquemas interpretativos. En este caso, traté de mostrar cómo una mirada estamental se había recreado en las posesiones españolas en el Nuevo Mundo, para dar sentido a las realidades que se estaba encontrando y se estaban construyendo, y para crear las barreras que separaran a las poblaciones; en este ámbito la comida era un arma política de posicionamiento en el mundo.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo fue posible gracias a la Estrategia de Sostenibilidad 2011-2011 que la Universidad de Antioquia otorgó al grupo de Investigación en Historia Social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERRO, Solange. *Del gachupín al criollo*. O de cómo los españoles de la Nueva España dejaron de serlo. México: El Colegio de México, 2002.
- ALCALA ZAMORA, José. *La vida cotidiana en la España de Velázquez*. Madrid: Tema de Hoy, 1999.
- BOUZA ÁLVAREZ, Fernando Jesús. La cosmovisión del siglo de oro. Ideas y supersticiones. In: ALCALÁ ZAMORA, José (dir.). *La vida cotidiana en la España de Velázquez*, Madrid: Tema de Hoy, 1999. p.217-253.
- CAMPORESI, Piero. *El pan salvaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- CAMPORESI, Piero. *The Magic Harvest*. Food, Folklore and Society. Malden: Polity Press, 1998.
- CAPATTI, Alberto; MONTANARI, Massimo. *Italian Cuisine*. A Cultural History. New York: Columbia University Press, 2003.
- COLMENARES, Germán. *Historia económica y social de Colombia, 1537-1719*. Bogotá: Tercer Mundo, 1999.
- DUBY, George. *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona: Argot, 1983.
- EARLE, Rebecca. *The Body of the Conquistador*. Food, Race and the Colonial Experience in Spanish America, 1492-1700. New York: Cambridge University Press, 2012.
- GRIECO, Allen James. Alimentación y clases sociales a finales de la Edad Media y en el Renacimiento. In: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo (dir.). *Historia de la alimentación*. Gijón: Trea, 2004. p.611-624.
- GRIECO, Allen James. The Social Order of the Nature and the Natural Order of Society in Late 13th – early 14th Century Italy. *Miscellanea Mediaevalia*. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, vol. 21, n. 2, p.888-907, 1992.
- GRIECO, Allen James. The Social Politics of Pre-Linnaean Botanical Classification. *I Tatti Studies: Essays in the Renaissance*, n. 4, p.131-149, 1991.
- HESPANHA, António Manuel. *Imbecillitas*. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. São Paulo: Annablume, 2010.

- LAVALLÉ, Bernard. *Las promesas ambiguas*. Criollismo colonial en los Andes. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 1993.
- LE ROY LADURIE, Emmanuel. *Sant-Simon ou o sistema da Corte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- LOVEJOY, Arthur O. *The Great Chain of Being*. New York: Harper & Row, 1960.
- MONTANARI, Massimo. *Del hambre a la abundancia*. Historia y Cultura de la alimentación en Europa. Barcelona: Crítica, 1993.
- MONTANARI, Massimo. *Il formagio con le pere*. La storia in un proverbio. Bari: Laterza, 2008.
- MONTANARI, Massimo. *Il riposo della polpetta e altre storie intorno al cibo*. Bari: Laterza, 2010.
- MONTANARI, Massimo. *La comida como cultura*. Gijón: Trea, 2006.
- MOYER, Johanna B. "The Food Police": Sumptuary Prohibitions on Food in the Reformation. In: ALBALA, Ken; EDEN, Trudy (editors). *Food and Faith in Christian Culture*. New York Chichester: Columbia University Press, 2011. p.59-82.
- OTTE, Enrique. *Cartas privadas de emigrantes a Indias, 1540-1616*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- SÁNCHEZ BELÉN, Juan Antonio. Colonos y militares: dos alternativas de promoción social. In: ALCALÁ ZAMORA, José (dir.). *La vida cotidiana en la España de Velázquez*. Madrid: Tema de Hoy, 1999. p.279-304.
- SANZ AYÁN, Carmen. Poderosos y privilegiados. In: ALCALÁ ZAMORA, José (dir.). *La vida cotidiana en la España de Velázquez*. Madrid: Tema de Hoy, 1999. p.149-168.
- SEED, Patricia. *To Love, To Honor, and Obey in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 1988.