



Anuario del Centro de Estudios Humanísticos

HUMANITAS

2002

Edición 29

Dr. Herón Pérez Martínez
El Colegio de Michoacán

Refranes y emblemas lenguajes del mismo mundo

Nos proponemos mostrar en este ensayo, en primer lugar, la trabazón del universo que hermana discursivamente el emblematismo argumentativo de los refranes con los emblemas y el discurso que generan, el discurso emblemático en todas sus modalidades y funciones. En segundo lugar, tras analizar ambos discursos desde el punto de vista de su funcionamiento argumentativo, avanzamos la hipótesis de que ello es posible por la cosmovisión en que ambos tipos textuales se fincan. Partimos del hecho, comprobable y comprobado históricamente, de que emblemas y refranes, en cuanto hijos del mismo mundo, son los más importantes elementos argumentativos de índole figurativa de un discurso de masas que se desarrolla en el corazón del barroco, a la par que el teatro español del siglo de oro, que sustentan una comunicación intensa entre los núcleos detentadores de sendos poderes político y religioso con masas prevalentemente analfabetas.

Emblemas y refranes comparten, en efecto, no sólo un tipo de discurso y de destinatarios sino una concepción del mundo, una lógica y un lenguaje. Emblemas y refranes son, de hecho, una herramienta de primer orden empleada para desarrollar la argumentación de masas en los siglos XVI a XVIII de las culturas hispánicas. Subyace a su funcionar argumentativo el supuesto de que ambos tipos textuales suponen un universo uniforme que hace posible las inferencias que los estructuran.

La uniformidad de este universo en sus variados ámbitos permite el tránsito de uno a otro sin saltos violentos según aquel principio de la física clásica *natura non facit saltus*. La cosmovisión que subyace a estos discursos supone, en efecto, que en la estructura de las cosas hay un afuera y un adentro según el modelo semiótico cáscara—fruto que exige que todas las cosas que pueblan el mundo sean símbolos de las realidades más altas ocultas. Así funcionaba la teoría del texto en la edad media. Según ella, todo texto consta de *res et verba* en que las palabras, *verba*, son el ropaje a través del cual hay que descubrir el verdadero contenido, lo que realmente vale, *res*.

Refranes y emblemas, además, son la base de una argumentación discursiva fácil de percibir porque invita al lector a incorporarse en el proceso de comunicación y permite que su destinatario, el público de masas,

eche mano de sus convicciones más arraigadas en el fondo de su conciencia. La textualidad resultante conforma, entonces, una argumentación híbrida —mitad figurativa y mitad verbal— que, tanto en el discurso emblemático como en el paremiológico, permite inculcar principios, por lo general de tipo performativo, expresándolos verbalmente mediante el apoyo de una figura socialmente aceptada. El acercamiento entre refranes y emblemas es metodológicamente pertinente, también, por el hecho de que ambos sacan su *vis argumentativa* de la “experiencia”.

Así, pues, el hablar lapidario es expresión de un fenómeno de comunicación de masas que florece sobre todo en el siglo XVII hispánico y que comparte una serie de rasgos con el discurso emblemático de que se ocupan cada vez más investigaciones y congresos de nuestra tradición hispánica; refranes y emblemas inculcan sus “verdades” en textos muy breves: los lemas en el caso del discurso emblemático; los refranes en el caso del hablar paremiológico. En ambos casos, se trata de textos sentenciosos, en forma de expresiones aforísticas, concisas, agudas, endurecidas por el uso, breves e incisivas, de buen arte por lo bien acuñadas; que, aunque de manera distinta, en ambos casos se trata de cápsulas situacionales y pequeñas dosis de saber provenientes de la experiencia. La diferencia fundamental, en cambio, está en el ámbito de pertenencia de cada una de esas textualidades: en tanto que la emblemática pertenece al mundo de la creación individual, como la literatura, los refranes son textos del folklore; no importa si, como decía, ambos funcionan discursivamente en la comunicación de masas para inculcar inductivamente conductas de la vida cotidiana.

Si la transmisión de los refranes tiene lugar por las vías de la tradición oral, la de los emblemas viene a lomos ya de una muy exclusiva textualidad escrita ya, como lo ha puesto de manifiesto la investigación emblemática, en productos del arte, efímeros o duraderos, que desde los ámbitos de las élites exhiben su mensaje, siempre de fácil lectura, a públicos generales. El emblema comparte discursivamente con el refrán, hoy lo sabemos, la capacidad de engastarse en discursos mayores, como los sermones, para desempeñar la función de un argumento inductivo, el *exemplum* de la retórica aristotélica. Las demás propiedades discursivas del refrán no son compartidas por el emblema: el transmitirse generacionalmente de boca en boca, el ser aprendidos juntamente con la lengua y, en fin, el que su figura esté constituida por una constelación de situaciones en que cada uno refrán es capaz de brotar de manera espontánea en cuanto alguna de esas situaciones se presenta.¹ El rasgo distintivo más importante de los refranes, empero, es de índole discursiva y se refiere a la función entimemática que el habla de una cultura les asigna en el argumentar cotidiano.²

Si los emblemas parten del supuesto hermetista de que todo es símbolo de algo, de que hay un mundo bajo la corteza del que vemos, una realidad fantástica que contiene los secretos todos del buen comportarse y, por ende de una vida mucho mejor que la que podemos llevar en la superficie; si, en suma, las cosas de que se nutre la vida cotidiana no son sino símbolo y áspera corteza que remite y oculta lo verdadero, entonces es cierto el principio hermetista de que la naturaleza es un libro que hay que aprender a leer, o de un simbolismo alegorizante universal que ve símbolos en todas las cosas, a la manera de Filippo Picinelli,³ en tanto que los refranes, en el mismo tipo de discurso, parten del supuesto de que todos los hechos de la experiencia encierran una enseñanza a la que siempre hay que atender.

Es el mismo espíritu del tiempo que inspiró a Tomasso Campanella, estando en las cárceles romanas de la Inquisición entre 1594 y 1595, el célebre soneto “Modo di filosofare” que expresa bien no sólo la cosmovisión que subyace al argumentar entimemático tanto de emblemas como de refranes, sino la referida doctrina hermetista sobre el conocimiento de Dios sino la vieja idea de que el mundo es un libro que hay que aprender a leer: el mundo es el libro donde el creador escribió sus propios conceptos, templo vivo donde pintando con gestos y con el propio ejemplo adornó cielo y tierra; en vez de leer libros muertos copiados del original con muchos errores hay que leer el original, contemplar el universo como libro vivo que ejerce su constante magisterio.⁴

El ambiente vital⁵ del emblema es, en suma, fundamentalmente el mismo que el del refrán: ambos echan mano de una superficie apoyándose, sin embargo, en lo subyacente. Nada extraño, entonces, que sean análogos los tipos de discurso que ambos generan, ni el público al cual están destinados y, desde luego, las verdades y conductas que inculcan. De allí que su vigencia discursiva sea equivalente. La capacidad argumentativa tanto de emblemas como de refranes se basa en la índole discursiva de ambos tipos textuales y, por tanto, en su estructura semiótica: se trata de principios inculcados a través de textos breves e incisivos que, para su fácil lectura e interpretación, se apoyan en una figura que argumentativamente hace las veces de un *exemplum* que siempre dice más que mil palabras: los emblemas hacen del lema ese postulado breve e incisivo que se apoya en la figura correspondiente; los refranes hacen argumentativamente las veces de lema en tanto que construyen socioculturalmente la figura de que se valen para argumentar.

Un mundo grande, uniforme y de muchos pisos

La idea de mundo que subyace a ese discurso es la de un mundo uniforme. Coincide con lo que Northrop Frye llama en *El gran código*⁶ la

“fase hierática” cuando, apoyándose en Vico, divide la historia de la cultura en tres eras. El ciclo de la cultura empieza, según ello, por una era jeroglífica, mítica o de los dioses, en que domina el uso poético de la lengua. Esta fase es seguida por una fase hierática, a la que nos referíamos: en ella prevalece un lenguaje alegórico. Esta fase hierática constituye el *Sitz im Leben*, el ambiente vital o el universo cultural en donde surge, se desarrolla y funciona la cultura tanto de los emblemas como de los refranes. A ella seguirá una tercera era, la era del pueblo llamada por Frye demótica: en ella prevalece un lenguaje descriptivo. Terminada, el ciclo comienza de nuevo.

Para Frye, “en esta segunda etapa la lengua está más individualizada, y las palabras pasan a ser fundamentalmente la expresión externa de pensamientos o ideas internas”⁷ puesto que la palabra es sólo “reflejo” del sujeto. No sólo se distinguen sujeto y objeto en la acción de hablar sino las operaciones intelectuales, de las emocionales: el pensamiento prevalece sobre el sentimiento. El hablar deja de ser metafórico —las palabras se identifican con los pensamientos— para convertirse en metonímico las palabras reemplazan a los pensamientos se pasa de la identificación a la substitución. Hay un “interior” y un “exterior” en la palabra de manera que lo segundo es epifanía de lo primero. Pero también hay un “arriba” y un “abajo” puesto de manifiesto, por ejemplo, por el árbol de Porfirio: en los conceptos hay jerarquías. La abstracción demuestra, en efecto, que realidades como el *ente* se encuentran de distinta manera en cada uno de los planos: por la abstracción, en efecto, ascendemos de lo más inmediato a lo más “elevado” y podemos hablar **analógicamente** de lo de “arriba” en cuanto está contenido ya en lo de “abajo”: de la metonimia, pues, nos deslizamos hasta la analogía. De metonímico, el lenguaje tiende a convertirse en analógico. Ese es el universo que alimenta tanto a emblemas como a refranes: un universo sin discontinuidades como el que postula la física newtoniana bajo el ya mencionado principio *natura non facit saltus* roto por la teoría de los cuantos de Planck..

Platón emplea la mayéutica socrática que “implicaba renunciar a la posesión personal del saber para poder observarlo”:⁸ el saber está oculto y hay saber deambular por los laberintos del lenguaje para sacar a la luz lo que oculta. El saber de esta manera surge de un diálogo con Sócrates que va dirigiendo a su interlocutor hasta el mundo de las ideas. El lenguaje, pues, se hace dialéctico “en un mundo de pensamientos separado, y en algunos aspectos superior, del mundo físico de la naturaleza”⁹: Frye compara el argumentar vigente en la fase hierática con el proceso de extraer del interior lo verdaderamente válido para ponerlo a circular en el exterior social a la manera de la mayéutica socrática. Si Platón puede llevar a cabo su revolución, se debe al “desarrollo de la prosa continuada”¹⁰ en contraste con la prosa de la primera fase que es, a decir de Frye, “discontinua; se trata de una

serie de gruñidos epigramáticos y proféticos que no se discuten sino que se aceptan y se reflexionan, y su poder es absorbido por su discípulo o lector”.¹¹ Por otro lado, la “prosa continuada” tiene que ver, claro, con el nacimiento de la lógica deductiva propugnada por Platón que se presta a una textualidad etimológica, basada en lo que la palabra oculta en su interior, y por tanto menos fluida que la prosa emanada de una lógica inductiva con el raciocinio como espina dorsal. Sendos discursos, emblemático y paremiológico, se atienen a ese universo, esa lógica y esa estructura discursiva.

Platón, con su lógica deductiva basada en la causalidad múltiple, habría proporcionado, a decir de Frye, “una técnica de disposición de las palabras para realizar una marcha triunfal a través de la realidad, con los sujetos persiguiendo a los objetos a través de todos los obstáculos de los predicados”¹² como las huestes de Alejandro Magno: la idea platónica de un orden superior alcanzable sólo por el lenguaje —sea verbal, sea matemático— vendría a más tarde a fundirse con el concepto de *logos*.

En el lenguaje metafórico el concepto central “que unifica el pensamiento y la imaginación humanos es el concepto de una pluralidad de dioses o personificaciones de la identidad entre la personalidad y la naturaleza”;¹³ en el lenguaje metonímico, en cambio, “este concepto unificador se convierte en un Dios monoteísta, una realidad trascendente o Ser perfecto hacia el que apunta toda analogía verbal”¹⁴ La palabra “Dios”, dice Frye, “es casi un requisito lingüístico para el pensamiento metonímico. No tiene sentido extraer analogías de las palabras, a menos que tengamos algo con qué relacionar esta analogía”¹⁵ Este presupuesto —es evidente— sólo tiene validez en un grupo humano en donde “Dios” sea el centro y referencia de todo: en un universo así nada es imaginable sino en relación al punto de referencia hermenéutico que es “Dios”. La escolástica fue un sistema para ver así el mundo y las cosas: la escolástica es el sistema que sustenta el argumentar tanto emblemático como paremiológico.. Según Frye hay en la Biblia vestigios de la tensión entre el pensamiento metafórico y el unívoco pensamiento metonímico. De esta manera, tiene lugar —supuesta la prevalencia del lenguaje conceptual sobre el metafórico— un proceso de desmitologización ya evidenciado en Homero: “la alegoría empareja las discrepancias en una estructura metafórica, adaptándolas a una norma conceptual”.¹⁶ La semiótica de Peirce se encargará de sustituir el rígido concepto, como medio de conocimiento y de comunicación, con su muy versátil interpretante dinámico.

El resultado es una escritura sin saltos: una prosa continua que se puede construir en todas direcciones y en todos los niveles gracias a la uniformidad del mundo, a las implicaciones simbólicas de todas sus partes y, en fin, a la posibilidad de construir pasadizos en todas direcciones, como sucede con el emblema y como sucede con el refrán. Todo esto es posible, dice Frye.

“gracias al desarrollo de la prosa continuada, principal instrumento del pensamiento metonímico. En la prosa continuada, si A y B parecen contradecirse se pueden insertar fórmulas verbales intermedias, o volver a redactarlas en forma de comentario, de manera que A “concilie” con B: si escribimos suficientes frases intermedias, cualquier afirmación puede, finalmente, conciliarse con cualquier otra. Así, el comentario se convierte en uno de los géneros metonímicos más importantes, y las imágenes metafóricas tradicionales se utilizan como ilustraciones de un argumento conceptual”.¹⁷ Es lo que sucede tanto en la teoría argumentativa del logos, como en sendos argumentares emblemático y paremiológico.

Como lo hará después la pragmática al establecer los linderos con la nueva retórica, Frye resalta la relación existente entre lógica y argumentación en la textualidad común. La relación, a saber, entre demostración y argumentación tan discutida hoy en el seno de la pragmática. Cuando no se habían descubierto aún los conceptos, las palabras y las cosas se relacionaban de una manera directa: el *Cratilo* de Platón conserva, en la posición naturalista allí defendida, vestigios de esta manera de pensar mítica. Es la fase jeroglífica de Frye: el mundo es un discontinuo para el hombre; la causalidad es múltiple porque son muchos los dioses que operan en el mundo; la manera de hablar es también discontinua como la interlocución en que las palabras se cosifican y adquieren la dureza y realidad de la misma realidad a la que apuntan: aún no se inventa el concepto. El sistema textual de las lenguas, correspondiente a este período, es muy reducido: es el reino de la metáfora. En ausencia del concepto las palabras-objeto se desplazan para cubrir territorios vecinos. Frye señala, con razón, que la forma primera de la textualidad fué el verso: el verso nació de la necesidad de retener, conservar y transmitir textos. Los mitos, como los viejos juglares o los antiguos sabios paremiólogos, echan mano del verso: sus textos son breves —cuando son largos, son metidos en clichés—, se trata de sentencias sapienciales o proféticas que, por lo mismo, tienen autoridad en sí. La ley de organización del texto es la parataxis: la pura yuxtaposición de pequeñas escenas junto a otras, como en la vida real, sin vislumbrar conjuntos.

Descubierto el concepto, se descubre también otro tipo de textualidad: la prosa. Por la deducción, el camino para el texto está expedito hacia “arriba” y hacia “abajo”. La textualidad, además del espacio y del tiempo —estructurantes de la descripción y de la narración, respectivamente—, con el descubrimiento de la metafísica, un sistema jerarquizado de causas —como los agentes del cielo, con un Dios en la cúspide de la jerarquía—, descubre la syntaxis: el texto tiene a su disposición un magno camino con tantas ramificaciones como tipos de causalidad y con tantos niveles como el árbol de Porfirio; la metafísica de Suárez, por ejemplo, podría presentarse como el paradigma de las posibilidades por las que puede transitar la syntaxis que, sin

embargo, es lineal. La alegoría se convierte en recurso de conciliación entre la textualidad metafórica y la conceptual, como el comentario, género metonímico, por excelencia: en todo caso, la necesidad metonímica se impone a la tradición metafórica.

Según Frye, “el gran sueño medieval” fue extraer todo tipo de conocimiento de las premisas de la Revelación. Tal es la metodología de la *Summa Theologica* y tal es la concepción del mundo que subyace a la lógica del argumentar tanto emblemático como paremiológico. El mecanismo de estas substituciones, referencias y continuidades, de este discurso, en suma, es expuesto por Frye en estos términos:

el lenguaje analógico llegó a ser considerado como lenguaje sacramental, como una respuesta verbal a la revelación de Dios. Era esencial alguna forma de analogía, pues de otro modo no habría realidad que el lenguaje humano pudiera “reemplazar”, y nadie sostendría que el lenguaje humano es completamente adecuado para comunicar esa realidad.¹⁸

No deja de reconocer, sin embargo, la existencia de una corriente anti-analogista que apunta “a un misticismo no verbal” en el que Pseudo —Dionisio, Escoto Erígena o Eckhart, por ejemplo, ponen de manifiesto las insuficiencias de la analogía, puesto que Dios, no puede funcionar como analogante absoluto porque, estrictamente hablando, ninguna palabra— que es finita —se puede aplicar a— Dios que es infinito. Por tanto, “Dios está ‘escondido’, dice, más allá de todo pensamiento y, *a fortiori*, más allá de las palabras”.¹⁹ Pseudo-Dionisio, por ejemplo, tras asentar con firmeza que “las desemejanzas sirven mejor que las semejanzas para elevar nuestra mente al reino del espíritu” puesto que “figuras muy nobles podrían inducir a algunos al error de pensar que los seres celestes son hombres de oro, luminosos, radiantes de hermosura, suntuosamente vestidos, inofensivamente llameantes, o bajo otras formas con que la teología ha representado las inteligencias celestes”.²⁰ Para evitar esas confusiones y malentendidos entre gentes que tienen problemas para elevarse por encima de la hermosura que perciben los sentidos, dice Pseudo-Dionisio, ha habido teólogos que han sobrellevado ese tipo de simbolismo.

Obrando así, dice, ellos han frenado nuestra natural tendencia a lo material y el deseo de satisfacernos perezosamente con imágenes de baja calidad. A la vez, han favorecido la elevación de la parte superior del alma, que siempre anhela las cosas de arriba. En efecto, la tosquedad de esos símbolos sirve de estímulos para que incluso los aficionados a las cosas terrenas no puedan juzgar verosímil ni siquiera posible la semejanza de estas cosas triviales con las celestes.²¹

La etapa metonímica, pese a todo, seguirá teniendo vigencia, según Frye, "hasta la época de Kant y Hegel...Uno de sus puntos culminantes es el universo metonímico de Kant, donde el mundo fenoménico 'reemplaza' al mundo de las cosas mismas"²² Sin embargo, esta fase hierática con la deducción como centro de operaciones empezó a mostrar sus deficiencias. Ello coincidió con el surgimiento de las nuevas culturas europeas: de entre las ruinas del antiguo poderío romano; surgen, por ejemplo, las nuevas lenguas de carácter popular de las cenizas del vapuleado latín. Estas nuevas lenguas que traían consigo muchos de los recursos de la tradición oral como la rima, la aliteración y el ritmo acentual, por ejemplo, fueron el instrumento para surgiera un nuevo discurso popular con nuevos y frescos recursos que se integraron por tanto a una nueva corriente poética. A decir de Frye, desde hacía tiempo se sentía que el razonamiento silogístico no conducía a nada realmente nuevo, dado que sus conclusiones ya estaban contenidas en las premisas, de manera que su marcha por la realidad se parecía cada vez más a una ilusión verbal. Además un enfoque analógico de la lengua no parecía contar con el criterio para distinguir lo existente de lo existente.²³

Ello determina el fin de este universo y de este discurso. Ya Fernando Rodríguez de la Flor señaló²⁴ cómo el ocaso de la cultura emblemática coincidió con el ocaso de la escolástica. Hoy, si acaso, señalamos que la cosmovisión que permitía esa retórica hermanan al discurso emblemático con el paremiológico cuyo ocaso, curiosamente, coincidió con el de la escolástica y el de este universo sin accidentes. Si acaso, señalaremos la paradoja de que el período demótico haya visto menguar el discurso paremiológico.²⁵ Después de todo, hoy se sabe bien que es el discurso el que construye y conserva la "realidad" y no, como el orden medieval quería, es reflejo suyo. A este título, ambos, discurso emblemático y discurso paremiológico han contribuido a construir no sólo representaciones de una sociedad, hoy desaparecida, sino representaciones de unas prácticas sociales, de unos actores en una sociedad y de unas relaciones entre ellos.²⁶ Hoy se sabe que, como en las viejas mitologías, las palabras han hecho aparecer la realidad.²⁷ O, en palabras de Barthes, "el hecho no tiene nunca una existencia que no sea lingüística."²⁸ Esa es, de hecho, una de las más importantes premisas de la lingüística cognitiva.²⁹

Axiomas del argumentar paremiológico

El emblematismo argumentativo de los refranes, objeto de este ensayo, se expresa no sólo en el funcionamiento discursivo de los refranes sino en la misma estructura formal de algunos de ellos y, aún, para el caso de la paremiología hispánica, por el cultivo y desarrollo de algunas formas paremiológicas cuya función discursiva es explícitamente de tipo emblemático. Para abordar esto, voy a traer aquí brevisísimamente algunos de

los principios que hoy forman parte central de la paremiología hispánica: varios de ellos se refieren a la índole discursivo-argumentativa primaria del refrán de entre las funciones discursivas que cumple en una socio-cultura.

Por el primero de esos axiomas hoy sabemos que el refrán es una verdad del hablar cotidiano que asumida por un grupo de hablantes funciona entre ellos como punto de apoyo argumentativo o indiscutible verdad. Cada una de esas verdades en que se apoya el argumentar paremiológico está basada y tiene como punto de referencia alguno de esas verdades universales arraigadas en la lógica popular del tipo "lo que vale para lo más vale para lo menos": El refrán, entonces, es discursivamente una expresión cultural de ese tipo de axiomas o, si se quiere, de tópicos. Desde la *Retórica* de Aristóteles, se suele distinguir la argumentación de la demostración. El ámbito de sendos discursos emblemático y paremiológico es argumentativo, claro, no demostrativo: pertenece a la retórica, no a la lógica.³⁰

La argumentación, como se sabe, es una operación que se apoya en un enunciado aceptado —en nuestro caso el refrán o el lema— y que funciona como argumento para llegar a un enunciado menos aceptado, la conclusión.³¹ La "ley de paso", de la que habla Plantin, tiene como función transferir a la conclusión la aceptación que tiene el enunciado argumento.³² En palabras de Perelman,

El fin de la argumentación no es como el de la argumentación, probar la verdad de la conclusión partiendo de la verdad de las premisas, sino transferir a las conclusiones la *adhesión* concedida a las premisas. Si no quiere el riesgo de fracasar en su misión, el orador no deberá partir nunca sino de premisas que gocen del beneficio de una adhesión suficiente: si ésta no fuese suficiente, la primera preocupación de quien quiere persuadir, deberá ser la de reforzarla por todos los medios de que dispone, pues la transferencia de la adhesión no se realiza sino estableciendo una solidaridad entre las premisas y las tesis que uno se esfuerza por hacer admitir.³³

El "salto" del argumento (A) a la conclusión (C) se apoya en una especie de verdad cultural, principio aceptado por la socio-cultura, que en la *Retórica* Aristóteles de llama *τοποξ* y la tradición retórica occidental llama tópico. Por tanto, puede asumirse como argumentación el tránsito o salto discursivo de enunciados aceptados a enunciados aceptables. La fundamentación del salto argumentativo, tanto los tópicos o cuadros de inferencia en que se basa como la figuratividad en que se apoya como verdad, son de tipo socio-cultural. El refrán tiene una serie de recursos lingüísticos para adoptar la apariencia de una proposición universal afirmativa,³⁴ amén de ser un *τοποξ* asentado sobre un tópico o secuencia universalmente válida dentro de una cultura, y de apoyarse en una figura

cultural. La aceptabilidad argumentativa del lema, también cultural, se basa en la figura que, en cuanto tal, se presenta como un hecho evidente de la experiencia.

Por lo que hace a los refranes, en efecto, hoy se sabe que ello sucede por el hecho de que a cada refrán subyace la formulación cultural de un tópico argumentativo bajo el postulado de que detrás de cada relación argumentativa hay un *τοποξ* subyacente, como se llama en la propuesta pragmática de Anscombe / Ducrot, al punto de apoyo o puente que consiste en una convención admitida por en una comunidad de habla. Ello hace que el punto de apoyo del argumentar paremiológico en relación con el argumentar emblemático sea diferente: la validez del lema, en efecto, viene de la cuota de evidencia aceptada culturalmente y expresada en la figura del emblema.

Anscombe / Ducrot distinguen entre el tópico y el *τοποξ*. En efecto, hablando de los encadenamientos discursivos de pares de segmentos, A y C por ejemplo, de los cuales A se presenta como argumento y C como conclusión dicen: "consideramos aceptado ... que estos encadenamientos ponen en juego generalmente un tercer término, un *garante*, que autoriza el paso de A a C. A este *garante* de los encadenamientos argumentativos lo llamamos *τοποξ*".³⁵ Si bien el término *τοποξ* evoca conscientemente el de la retórica, a decir de A/D, el *τοποξ* argumentativo es de un alcance mucho más reducido. El *τοποξ*, pues, viene a ser una expresión de un tópico adoptada por una cultura determinada en la que, por tanto, se está de acuerdo en el hablar popular y es, a ese título, indiscutible. Ello permite considerar al refranero como una de las *tópicas* del hablar cotidiano.

Un segundo axioma sobre la discursividad paremiológica, relacionado con esto, nos dice que el refrán lleva a cabo sus funciones discursivo-argumentativas insertándose casi siempre como apoyo argumentativo en un texto mayor mediante un enlace. Desde el punto de vista de su textualidad, por tanto, un refrán es un texto parásito que, sin embargo, lleva consigo una serie de virtualidades discursivas que le provienen por el hecho de ser un *τοποξ*. El ingreso al mundo privilegiado de los *τοποξ* tiene lugar mediante un enlace discursivo. Los enlaces con que tradicionalmente se inserta un refrán en un discurso mayor son del tipo de: "como dice el refrán", "como dice el dicho", "como dicen en mi pueblo [en mi rancho]", "como decía mi abuelita", "como decía mi abuelo" u otros parecidos. Resulta evidente en esta situación que los refranes así introducidos desempeñan dentro del discurso mayor en que se enclavan la función de "refuerzo argumentativo" hacia una conclusión ya perfilada argumentativamente. Con ello se desencadena la fuerza argumentativa del refrán y la fórmula de enlace en el

discurso mayor se convierte, automáticamente, en una invocación socio-discursiva del tópico ancestral correspondiente mediante *τοποξ*.

Los refranes figurativos de los refraneros hispánicos

Un tercer axioma paremiológico dice, además, que desde el punto de vista argumentativo un refrán dice más, mucho más, de lo que enuncia y que ello es posible, precisamente, gracias a que el funcionamiento discursivo-argumentativo del refrán es de índole emblemática. El refrán en funciones discursivo-argumentativas activa, en efecto, no sólo una verdad axiomática tenida como indiscutible en el seno de una cultura sino que su funcionamiento argumentativo es a la manera de un emblema cuya figura, es introducida a la manera de un *exemplum* de cuyo valor argumentativo se dice que vale más que mil palabras, en tanto que su lema es el refrán mismo. Si todo refrán funciona como una comparación explícita entre la situación por él referida y la situación en que tiene lugar la enunciación, con mucha más razón cuando explícitamente el refrán es introducido por el adverbio modal "como" que tiene la virtud de configurar e invocar un caso paradigmático que sirva de ejemplo al objeto de la discusión. En los refraneros hispánicos existen muchos refranes *exemplum*. Tal es el caso de los "refranes como" del refranero mexicano.³⁶ que condensan en sí la invocación de la figura y la enunciación del lema en la segunda parte del refrán. Por ejemplo:

- Como burro de aguador, cargado de agua y muerto de sed.
- Como cochino recién comprado, desconociendo el mecate
- Como cuchillo de melcochero: pegosteadado y lleno de abolladuras
- Como cuchillo de San Bartolo, puntiagudo y sin filo
- Como el acto de contrición, que ni peca ni da tentación
- Como el buen chocolate, que no hace asientos
- Como el buey dañero: donde no hace daño, se asoma
- Como el calendario de Galván: promete vientos y llegan lluvias
- Como el cura de Jalatlaco, que le mataban cuidados ajenos
- Como el perro del carnicero, oliendo la carne y lamiéndose el hocico
- Como el perro del herrero, que a los martillazos duerme y a los masquidos despierta.
- Como jarrito de Tlaquepaque: feo y delicado
- Como la reata del pozo: muy fregada de las puntas y reventándose de en medio
- Como la Salve Regina, siempre gimiendo y llorando.
- Como la yunta de Silao, tan malo el pinto como el colorao
- Como las bolas de billar, todo el día chocando y en la noche juntas (
- Como los frijoles viejos, que al primer hervor se arrugan (DDR 64).
- Como perro de carnicería: oliendo la carne y lamiéndose el hocico

Como perro de hortelano: ni come, ni deja comer
Como pila de agua bendita, que todos le meten la mano
Como plato de fonda, bocabajo y bien fregado
Como títeres de rancho: a huevo son las entradas

Este tipo de refranes constan de dos partes: la primera de ellas es la sección "como". La segunda, en cambio, está constituida por el punto de comparación. La sección "como" del refrán está constituida por la figura y la segunda, en cambio, por lo figurado. Este conjunto emblemático hace, argumentativamente, hace las veces de un *exemplum*.

Lo mismo puede decirse de los que en otra parte hemos llamado "dichos exclamativos". Hay, en efecto, en los refraneros hispánicos una serie de esos "dichos exclamativos" dotados igualmente de una estructura emblemática que tienen una función prevalentemente didáctica y funcionan discursivamente como *exempla*. "¿a quien le dan pan que llore?". Por lo tanto, los dichos exclamativos desempeñan, desde el punto de vista argumentativo, unas veces la función de ornato puro; otras, en cambio, la un adorno cuyas funciones semióticas dentro del discurso se atienen a otros códigos, se pegan al discurso mayor en el que funcionan, ya a partir de imágenes que funcionan en la cultura popular, ya por medio de recursos acústicos. En efecto, si bien este tipo de refranes son, generalmente, de tipo acústico y corresponden a la concepción del "sonido estupendo",³⁷ muy propia del espíritu barroco que impregna, por vocación, la cultura mexicana; sin embargo, los hay que descansan en un sistema de figuración emblemática, son connativos desde el punto de vista de la enunciación por vías distintas de la exclamatividad pura. Por ejemplo mediante la connación interrogativa.

En efecto, el sentido paremiológico, o contenido discursivo del refrán, es una estructura argumentativa en más de una acepción. Por un lado, como hoy se sabe, en el sentido paremiológico se basa la argumentabilidad inobjetable de un refrán en la medida en que se reduce, en último término y como hemos explicado, a un principio aceptado de manera indiscutible en el seno del grupo cultural en que el refrán funciona. La relación entre sentido paremiológico y significación referencial en un refrán es, como se ve, de índole semántica y puede equipararse a la relación postulada a nivel sintáctico por la gramática generativo-transformacional chomskyana: la relación, a saber, entre una estructura profunda y una estructura superficial. También a nivel semántico, por lo demás, en la estructura superficial de un refrán hay una serie de marcas que evidencian una serie de operaciones realizadas en el interior de la frase paremiológica y que remiten en último término, como ha puesto de manifiesto la semiótica greimasiana, a postulados fundamentales ya de la experiencia, ya de la ideología.

La estructura profunda de un refrán, pues, estaría constituida por su sentido paremiológico y consistiría en un principio absoluto de alta capacidad argumentativa en el medio social en que funciona reducible, en último término, a alguno de sus tópicos argumentativos en boga en el sistema discursivo de la cultura en cuestión. Esta estructura profunda de índole semántica de cada refrán se relaciona textualmente, como decía, con su respectiva estructura superficial —construida ya sobre un hecho de la experiencia ya sobre un postulado de la ideología— mediante un proceso de metaforización, de profundidad variable, cuyo referente hermenéutico es siempre la estructura profunda. Los elementos argumentativos de la estructura profunda se proyectan, en efecto, en la estructura superficial por una serie de marcas, por lo general léxicas, que son las que permiten al refrán no sólo insertarse en un contexto discursivo mayor sino, desde luego, construir su figuratividad y desencadenar con ello su eficacia argumentativa. Entre estos elementos argumentativos que funcionan a nivel superficial está, por ejemplo, la índole enunciativa de cada refrán que depende, en todo caso, de la función que ese pequeño texto desempeña en la realidad sociocultural en que funciona el refrán. El resultado de esta doble estructura es un conjunto de tipo emblemático en el que el nivel superficial hace las veces de lema mientras que el nivel profundo, que por naturaleza es de índole figurativa, hace las de figura.

Ni mujer que otro ha dejado, ni caballo emballestado: a guisa de ejemplo

En refranes como éste el emblematismo argumentativo del refrán parece claro en la medida en que el argumentar del refrán es de tipo figurativo: su valor argumentativo descansa explícitamente en la figuratividad del refrán que compara un caballo emballestado con una mujer a quien otro ha dejado. En efecto, argumentativamente, este refrán está estructurado como la confrontación entre dos casos figura: una "mujer dejada por otro", por un lado, y un "caballo emballestado", por otro. "Emballestado" es un término de la medicina veterinaria propio de los caballos. En México, en efecto, la emballestadura es una "enfermedad incurable del caballo o mula, que consiste en una debilidad de las manos, que le hace traerlas dobladas sacando las rodillas hacia adelante. Tales bestias son peligrosas de montar, porque tropiezan a menudo y llegan a caer; todas acaban por inutilizarse para el trabajo".³⁸ Sin embargo, el vocablo "emballestado" no es privativo del español mexicano, ni esa enfermedad es propia de los caballos mexicanos. María Moliner recoge el significado del vocablo en estos términos: "se aplica a las caballerías que tienen encorvado hacia adelante el menudillo de las manos".³⁹ Un caballo emballestado es, por tanto, un caballo inservible porque es peligroso para quien lo monte.

Está claro que aunque los dos casos a que se refiere el refrán se refuerzan recíprocamente desde el punto de vista de la *vis argumentativa* desde el punto de vista de la argumentabilidad del refrán, el caballo emballestado sirve de figura para reforzar el "ni" prohibitivo de la primera parte: el refrán precave de una mujer a quien "otro" ha dejado mediante la figura de un caballo emballestado. Desde el punto de vista de la estructura argumentativa, además, se puede asumir el refrán como una rotunda prohibición expresada por la secuencia "ni ... ni" basada en una doble figura. Por lo demás, esta asociación tiene una larga consistencia en los refraneros hispánicos.⁴⁰ En ellos son varios los aspectos bajo los cuales el caballo se equipara a la mujer. El trato que hay que darles a ambos es, por ejemplo, análogo: "a las mujeres bonitas y a los buenos caballos los echan a perder los pendejos"; "al caballo, con la rienda, y a la mujer, con la espuela". Hay que tener los mismos cuidados y una técnica análoga al escogerlos: "el caballo y la mujer, al ojo se han de tener"; "caballo, gallo y mujer, por su raza has de escoger"; "el caballo y la mujer, de pecho y de anca se han de escoger"; "caballo que llene las piernas, gallo que llene las manos y mujer que llene los brazos".

Esta relación entre sendas figuras aparece también en otros refraneros hispánicos. Cito, a guisa de ejemplo, el *Refranero nicaragüense* de Carlos Mántica⁴¹ del que recojo refranes como "caballo, mujer y pistola, con el dueño o sola"; "el caballo y la mujer de pechos y ancas has de escoger"; "el caballo y la mujer a nadie has de ofrecer"; "el que presta a su mujer para bailar, o su caballo para torear, no tiene nada que reclamar"; "ni mujer de otro ni patadas de potro".

Por lo demás, el refrán que nos ocupa extrema la comparación entre la mujer y el caballo hasta las mismas consecuencias: la fidelidad absoluta: el caballo tiene que ser de un solo amo y la mujer de un solo marido: "no compres caballos de muchos fierros ni cases con muchacha de muchos novios"; "no allanes nunca morada, ni te metas en laberinto, ni enamores mujer casada, ni montes caballo pinto". Como el marido lo debe ser de una sola mujer. Pues: "la que se casa con viudo rival tiene en otro mundo". De allí la conducta que hay que observar hacia ellos es análoga, no se prestan: "el caballo y la mujer a nadie se han de prestar"; "el que presta la mujer para bailar o el caballo para torear no tiene que reclamar". Hay hasta una análoga semiótica de ellos: "caballo manso, tira a penco; mujer coqueta, tira a puta; y hombre honrado, tira a pendejo". Esta cercanía entre la mujer y el caballo en relación a su dueño proviene de la convicción de propiedad: no se venden, ni se prestan; son algo muy privado. Como el amigo: "el caballo es como el amigo, si lo fastidias te tumba"; "al amigo y al caballo,

no apretarlo ni apurarlo"; "al amigo y al caballo, ni prestarlo, ni cansarlo".

Bajo la forma de una enumeración que tiene un fondo totalmente negativo, el refrán pone dos casos extremos que ni pensables son: una "mujer que otro ha dejado" y un "caballo emballestado". Las dos cosas son inadmisibles en la mentalidad que subyace al refrán. Por eso, como decía, la *vis argumentativa* del refrán descansa en un apoyo, en principio recíproco, de los dos casos que enumera que funcionan argumentativamente a guisa de figuras. Es, en efecto, producto de la mentalidad ranchera para quien el caballo y la mujer son rasgos del orgullo. Sin embargo, en el refrán no es el orgullo el punto de apoyo de la argumentación: es la desconfianza. Tanta desconfianza engendra un caballo emballestado como una mujer repudiada. El caballo emballestado porque ya no sirve para caballo y la mujer sirve porque es una mujer desechada, arrojada afuera, contra todo lo que la tradición que subyace al refranero postula para la mujer. Cabe advertir, puesto que se trata de explorar el tópico que subyace a un refrán como éste, que el refranero mexicano, en una buena parte, es un refranero que refleja la mentalidad ranchera: es, por tanto, mucho un refranero criollo y muy tradicionalista que tiene muchos vínculos con el refranero español más tradicional.

Los refraneros hispánicos, por esta razón, tienen una idea muy exacta de cuál es el lugar de la mujer y, sobre todo, de la mujer casada. Su modelo de mujer proviene del cristianismo paulino que postula para la mujer no sólo una sujeción total a su marido, sino que a lo largo de la historia le va diseñando una serie de tareas dentro de la casa, en la crianza de los hijos, en la cocina o como hilandera, a la manera de la mujer hacendosa del capítulo 31 del libro de los *Proverbios* cuyo modelo de mujer domina al refranero mexicano como domina al refranero español. Existía, de hecho, otra tradición sobre el modelo de mujer y la educación que le corresponde: una tradición que podríamos llamar humanística de la que no estaban excluidas las mujeres cristianas y a la que Sor Juana Inés de la Cruz se atiene tanto en su carta a su confesor, el jesuita Antonio Núñez de Miranda, en 1682.⁴²

El refranero mexicano, de alguna manera se atiene a la que podríamos llamar tradición bíblica sobre el papel de la mujer en la sociedad. De ella es expresión la *Institutio Foeminae Christianae*—"la formación de la mujer cristiana"— del valenciano Juan Luis Vives, publicada en 1523. En ella recurre a esta tradición bíblica sobre la mujer. Entre denigrante y brillante, la idea que el cristianismo occidental cultiva de mujer se alza sobre los restos de la civilización griega. Aristóteles, por ejemplo, basaba la felicidad de la *polis* en la educación de las mujeres cuyos deberes son los de "amas de casa". De aquí son remolcados por Vives, junto con los preceptos tanto de

Jenofonte como de Platón sobre el gobierno de la casa y de la República, hasta hacerlos pasar por lo que los padres de la Iglesia—Tertuliano, Cipriano, Jerónimo, Ambrosio, Agustín y Fulgencio— establecieron respecto a las vírgenes y viudas cristianas. Vives, en efecto, hace una larga lista de mujeres que fueron a la vez santas y doctas; pero traza las obligaciones de la mujer a partir de esta tradición bíblico-cristiana: a la mujer le compete el gobierno de la casa, al varón el gobierno de la república. Las letras sí, siempre que no descuide las cosas que como a mujer le competen: "aprenderá, pues, la muchacha, al mismo tiempo que las letras, a traer en sus manos la lana y el lino ... Pero a mi no me agrada que la mujer ignore aquellas artes en que se ocupan las manos".⁴³ En aprender música en los conventos formaba parte del cultivo de las artes en que se ocupan las manos.

La mujer cristiana y, con más razón, la religiosa—según esta tradición esbozada por Vives y convertida en ley monjil por Antonio Núñez de Miranda para la cultura femenina novohispana del siglo XVII— debe estudiar sólo las cosas que su condición de mujer le requieren: hábil de manos, la religiosa debe saber hilar y tejer, tocar instrumentos musicales y, en general, cualquier cosa de tipo manual y práctica. En cuanto a lecturas debe restringirse sólo a aquellas que le son útiles para el gobierno del hogar—en el caso de la mujer casada— o las lecturas de edificación espiritual para las monjas. Nada más. Este es el perfil femenino que, por lo demás, subyace al refranero mexicano.

La que se casa con viudo rival tiene en otro mundo.
La que luce entre las ollas no luce entre las otras.
La que es buena casada a su marido agrada.
La que tiene deseos de ver tiene deseos de ser vista.
La que trasquila y da a hilar como la que pare y da a criar.
La que no es casamentera no goza la fiesta entera.
La que no pone seso a la olla no lo tiene en la toca.
La que no pone seso a la olla no tiene cholla.
La que se enseña a beber de tierna enviará el hilado a la taberna.
La que hizo un yerro y pudiendo no hizo más por buena la tendrás.
La que se casa en su casa la soltera en dondequiera.
La mujer que mucho hila poco mira.
La que no se agacha por un alfiler no es mujer.
La que no tiene suegra ni cuñada ésa es bien casada.
La que pronto empieza pronto acaba.
La que lo aliña ésa lo hila.
La que urde y trama la tela ella misma la teja.
La que al toser te entienda tiene buena rienda.
La que a su marido quiere servir ni puede ni quiere dormir.
La que bien casada quiere ser a su costa lo ha de ser.

La que con muchos se casa a todos enfada.
La que con viejo se casa viejo se la pasa.
La que luce en la cocina no luce con su vecina ni a mala cosa se inclina.
La que en amores anduvo, cátese con quien los tuvo.
La que del baño viene bien sabe lo que quiere.
La que mucho visita las santas no tiene tela en las estacas.
La que mal marido tiene en el tocado se le parece.
La que luce entre las ollas no luce entre las otras.
La que es buena casada a su marido agrada.

De acuerdo con los rasgos distintivos que de la mujer se pergeñan en este pequeño refranero que, aunque presente en el refranero español tiene sus orígenes y referencia en el refranero español, la mujer casada tiene que ser sumisa, femenina hasta el detalle, agradar y servir a su marido hasta el sacrificio, ser experta cocinera, saber hilar y coser, estarse en un casa en la cocina o hilando, ni siquiera es conveniente que mucho en cosas de iglesia, debe ser discreta, no ser borracha porque eso afecta a su obligación de hilandera, criar a sus hijos hasta casarlos. La mujer ideal del refranero es mujer de un solo marido y viceversa no sólo porque "la que se casa con viudo rival tiene en otro mundo" sino, sobre todo, porque "la que con muchos se casa a todos enfada". De allí el consejo final: "la que en amores anduvo, cátese con quien los tuvo". En este ideal de mujer, por tanto, una mujer que otro ha dejado tiene todas las tachas que a una esposa recrimina el refranero. Es como un caballo emballestado.

Por todo lo anterior, es posible concluir dos cosas con respecto al refrán que nos ocupa. La primera de ellas se refiere al lugar común constituido por el refrán; la segunda, en cambio, se refiere al mencionado hecho de que la *vis argumentativa* del refrán descansa por igual en los dos *exempla* en que consiste el refrán, a la manera de un apuntalamiento recíproco, que funcionan argumentativamente como dos poderosas figuras evocadas por el texto que, a ese título, viene haciendo las veces del lema dentro de una estructura argumentativa totalmente emblemática.

Con respecto al lugar común, hay que insistir en lo ya dicho: puesto que de *exempla* se trata, el lugar común en que se sustenta la argumentabilidad del refrán es el que, según Aristóteles, "procede de la inducción", el décimo en la lista de su *Retórica*, y que consiste en poner una lista de casos semejantes y, a partir de ellos, realizar la simple generalización por semejanza. Aristóteles pone varios ejemplos. El segundo de ellos, el de la ley de Teodectes, dice así: "si a los que cuidan mal los caballos ajenos no se les confían los propios; ni tampoco, a los que han hecho naufragar las naves ajenas, se les confían las propias; si, por consiguiente, hay que hacer

lo mismo en todo, entonces a los que han guardado mal la de otros no es útil confiarles la propia salvación".⁴⁴

Este lugar común de la inducción que, como se sabe, procede mediante una generalización por semejanza sirve para ilustrar la argumentación del refrán que se basa, como hemos dicho, en la analogía creada por los dos casos citados. De acuerdo con esto, el refrán "ni mujer que otro ha dejado, ni caballo emballestado" conduce a una conclusión del tipo de: "hay que desconfiar de lo que otro ha desechado". Si, como hemos dicho, el refrán tiene una fuerza argumentativa de índole inductiva fincada en el *exemplum*, argumentativamente equivale a "no te cases con mujer que otro ha dejado por que es tan peligrosa como un caballo emballestado". Una argumentación de esta índole, como se ve, es de índole emblemática en cuanto que el consejo a que induce está sólidamente fincado en una figura.

Con respecto a la cuestión de si en un caso como éste la *vis argumentativa* del refrán se extrae de un apuntalamiento recíproco de los dos *exempla* del refrán, cabe observar que, como se ha dicho, el refrán no está tan interesado en el consejo de que no se monte a un caballo emballestado cuanto en aconsejar que no se tome por mujer a la que otro ha dejado. "Ni mujer que otro ha dejado, ni caballo emballestado", tiene como consejo el primer hemistiquio del refrán y como razón, el segundo.

A guisa de coda

Refrán y emblema, pues, hijos del mismo universo y de las mismas concepciones lógicas por tener un funcionamiento discursivo de naturaleza figurativa tiene una mayor capacidad de expresión bajo el supuesto de que "sobre el signo lingüístico, el signo icónico posee la ventaja de surgir de estratos más profundos de nuestra psique. El lenguaje es una habilidad adquirida en forma más tardía ... Las imágenes, en cambio, forman parte de algo quizás en relación más estrecha con el mismo inconsciente".⁴⁵

Jacona, junto al Canal de la Esperanza, septiembre de 2001

Notas Bibliográficas

- ¹.- Todas las caracterizaciones, ejemplos y observaciones que se hacen sobre el mundo de los refranes tienen como referente el corpus paremiológico mexicano, a no ser que se diga otra cosa.
- ².- Véase nuestro ensayo *El hablar lapidario. Ensayo de paremiología mexicana*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996. Una discusión sobre el rasgo de proverbialidad de los refranes puede verse en Shirley L. Arora, "The Perception of Proverbiality" en *De Proverbio. An Electronic*

Journal of International Proverb Studies, (ISSN1323-4633), Vol.1, Núm. 1, 1995. Dirección electrónica: <http://deproverbio.editor@modlang.utas.edu.au>.

³.- Este ensayo tiene como referente de base la obra del emblemista milanés del siglo XVII Filippo Picinelli *Mondo simbolico* que traducida al latín por el fraile agustino Agustín Erath bajo el título *Mundus symbolicus* llegó a las bibliotecas de la Nueva España y tuvo una gran importancia en algunos lenguajes del barroco novohispano. Esta obra está siendo traducida al español en El Colegio de Michoacán.

⁴.- En Frances A Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Ariel, Barcelona, 1983, págs. 541.

⁵.- Propongo la expresión "ambiente vital" como una traducción de la expresión alemana *Sitzim Leben* típica del método denominado "historia de las formas" que pretende descubrir formas de origen oral enclavadas en textos escritos.

⁶.- Barcelona, Editorial Gedisa, 1988, 281 páginas.

⁷ . p.31.

⁸ p.32

⁹ . *Ibid.*

¹⁰ . p.33

¹¹ . p.31

¹² . *Ibid.*

¹³ . p.34

¹⁴ .- *Ibid.*

¹⁵ .- *Ibid.*

¹⁶ .- *Ibid.*

¹⁷ .- p.35.

¹⁸ .- Frye, P. 36

¹⁹ . *Ibid.*

²⁰ .- *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, edición de Teodoro H. Martín — Lunas, Madrid, BAC, 1995, p. 127

²¹ .- *Ibid.*

²² . Frye, P. 36

²³ .- P. 37

²⁴ .- Cfr. Herón Pérez Martínez / Bárbara Skinfill (editores), *Esplendor y ocaso de la cultura simbólica*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001.

²⁵ .- Para esto, véase también a Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992.

²⁶ .- Véase Luisa Martín Rojo, "El orden social de los discursos", en *Discurso*, Otoño de 1996, Primavera de 1997, pp. 1ss.

²⁷ .- Véase Hayden White, *The Content of Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore & London, Ede Johns Hopkins University Press, 1987

²⁸ .- Roland Barthes, "El discurso de la historia", en *El susurro del lenguaje. Más allá de la escritura y del lenguaje*, Barcelona / B. Aires / México, Piados, 1994, p. 174.

²⁹ .- Véase a este propósito María Joseph Cuenca / Joseph Hilferty, *Introducción a la lingüística cognitiva*, Barcelona, Ariel, 1999.

³⁰ .- Chaïm Perelman se topa con la retórica cuando, a fuer de lógico, andaba en busca de una "lógica de los juicios de valor" (*El imperio retórico. Retórica y argumentación*, Barcelona, Norma, 1997, p. 10)

³¹ .- Cfr. Christian Plantin, *La argumentación*, Barcelona, Ariel, 1998, p. 39.

³² .- *Op. Cit.*, p. 42.

³³ .- *Op. Cit.*, p. 43.

³⁴ .- Véase nuestro *El hablar lapidario. Ensayo de paremiología mexicana*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996, pp. 359 ss.

³⁵ .- *La argumentación en la lengua*, p. 217.

³⁶ .- En otras tradiciones paremiológicas hispánicas también se los encuentra. Por razones de espacio cito, a guisa de ejemplo, *Dichos y proverbios populares* de José Luis González, Madrid, EDIMAT, 1998. De allí tomo los siguientes, a guisa de ejemplos de España, los siguientes: "como bofetón de loca, que ni sobró mano ni faltó cara"; "Como el alcalde de Dos hermanas, que derogó el Concilio de Trento"; "Como el alma de Garibay, que no la quiso Dios ni el diablo"; "Como el capitán Araña, que embarca a todos y él se queda en tierra"; "Como el gallo de Morón, sin plumas y cacareando"; "Como el merengue de Juana, que se fue en probaturas"; etc.

³⁷ .- Sobre la expresión "sonido estupendo" como característica del estilo del barroco, puede verse nuestro libro *Estudios sorjuanianos*, Morelia, Instituto Michoacano de Cultura, 1988, pp. 69 y ss.

³⁸ .- Francisco J. Santamaría, *Diccionario de mejicanismos*, México, Porrúa, 1983, p. 471.

³⁹ .- María Moliner, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1994, p. 1070

⁴⁰ .- Por ser el refranero mexicano el que más he trabajado, es obvio que la mayor parte de mis ejemplos estarán tomados de él.

⁴¹ .- Costado Este UCA, impreso en Colombia, editorial Hispamer, 1997.

⁴² .- Esta carta descubierta y publicada en Monterrey por el P. Aureliano Tapia Méndez, fue publicada luego por Octavio Paz en la tercera edición de su *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* (FCE), por Antonio

Alatorre en la *N.R.F.H.*, por Herón Pérez Martínez en sus *Estudios sorjuanianos*, entre otros.

⁴³ .- *Ibid.*, pág. 992 y sigs.

⁴⁴ .- Aristóteles, *Retórica*, Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1990, p. 436

⁴⁵ .- Arnulfo Eduardo Velasco, *El placer de las imágenes. Estudios sobre algunas formas de comunicación visual*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2001.