

# TRADICIÓN E IDENTIDAD EN LA CULTURA MEXICANA

Agustín Jacinto Zavala / Álvaro Ochoa Serrano

COORDINADORES



EL COLEGIO DE MICHOACÁN  
CONACYT

# Tradición e identidad en la cultura mexicana

Agustín Jacinto Zavala / Álvaro Ochoa Serrano

COORDINADORES



El Colegio de Michoacán



Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología

## ÍNDICE

Prólogo de los editores	13
José María Muriá <i>Presentación</i>	15
Introducción	19
Luis González y González <i>Los fundadores de la nacionalidad mexicana</i> Comentario: Roberto Cantú	27 39
José del Val <i>México, indigenismo e identidad</i>	47
Agustín Jacinto Zavala <i>Algunos problemas en el estudio de la identidad étnica</i> Comentario: Ramón Gil Olivo	55 83
PRIMERA RAÍZ: LOS QUE ESTABAN	
José Francisco Román Gutiérrez <i>Los chichimecas: notas sobre cacería y nomadismo</i>	89

Jean Marie Le Clézio <i>Historia y mito en el mundo chichimeca</i>	113
Ulises Beltrán <i>La identidad de los tarascos</i>	119
Comentario: Carlos Paredes	147
Moisés Franco Mendoza <i>El derecho consuetudinario entre los indígenas p'urhépecha</i>	153
Comentario: Eloy Gómez Bravo	181
J. Benedict Warren <i>Los tarascos en el siglo XVI. Algunos temas de investigación</i>	185
Comentario: Gerardo Sánchez Díaz	201
Eduardo Williams <i>Supervivencias prehispánicas en la cerámica "tradicional" del occidente de México</i>	205
Comentario: Otto Schöndube B.	235

## SEGUNDA RAÍZ: LOS QUE VINIERON

Francisco Miranda Godínez <i>El mestizaje, un proyecto de Tomás López Medel y una experiencia de Vasco de Quiroga</i>	247
Comentario: Gaspar Aguilera	267
Cayetano Reyes García <i>El altepetl y la reproducción de la cultura náhua en la época colonial</i>	271
Comentario: Ethelia Ruiz Medrano	299

Óscar Mazín Gómez  
*Culto y devociones en la catedral de Valladolid de Michoacán, 1586-1780* 305  
Comentario: Alberto Carrillo Cázarez 351

Eugenia Revueltas  
*Texto y representación: el teatro misionero y la interculturalidad* 357  
Comentario: Evodio Escalante 373

### TERCERA Y CUARTA RAÍCES: LOS QUE TRAJERON

Phil C. Weigand  
*La población negra del occidente de México según el censo de Menéndez (1791-1793)* 381

Ma. Guadalupe Chávez Carbajal  
*Negros y mulatos libres en Michoacán* 393  
Comentario: Álvaro Ochoa Serrano 407

Arturo Chamorro  
*La herencia africana en la música tradicional de las costas y las Tierras Calientes* 415  
Comentario: Gabriel Moedano 449

María Elena Ota Mishima  
*Las influencias culturales de los grupos asiáticos en México* 459  
Comentario: Cristina Barrón Soto 469

### TRADICIÓN E IDENTIDAD

Alfredo López Austin  
*Las culturas indígenas ante el cambio* 477

Herón Pérez Martínez	
<i>Semiótica de la identidad en el refranero mexicano</i>	483
Comentario: Philippe Schaffhauser	523
Robert V. Kemper	
<i>Migración y transformación de la cultura mexicana: 1519-1992</i>	533
Comentario: Rafael Diego-Fernández	549
Abelardo Villegas	
<i>Identidad y universalidad</i>	555
Comentario: Andrés Lira González	565

## SEMIÓTICA DE LA IDENTIDAD EN EL REFRANERO MEXICANO

Herón Pérez Martínez  
*El Colegio de Michoacán*

### SEMIÓTICA E IDENTIDAD

El título de este texto implica, de entrada, dos serios problemas expresados por los dos primeros nombres: “semiótica” e “identidad” son dos vocablos que, aun tomados por separado, arrastran una cauda suficientemente larga como para pretender cuerdamente juntarlos en una hipotética “semiótica de la identidad”.

El actual término “semiótica” remite, en efecto, a una muy larga y fatigosa historia de búsquedas y exploraciones en torno al complejo fenómeno de la significación o, si se quiere, de las situaciones significantes, que ha desembocado en las actuales prácticas de desmontaje, de la más diversa índole, aplicadas a distintas configuraciones culturales, interesadas en los sistemas y mecanismos de la significación. Y ya que de semiótica se trata, distinguiremos el vocablo, del concepto y de la realidad.

El vocablo semiótica, como todo mundo sabe, es de origen griego. *Semeiotiké*, en efecto, significa la observación de los síntomas. Fue acuñado en el siglo II de nuestra era por Galeno, el antepasado de los médicos, para designar, precisamente eso: el *arte de observar e interpretar los síntomas*. Sin embargo, el interés humano por los signos se pierde en los albores de la humanidad. Por razones obvias, no es la ocasión de explorarlo. *Semeiotiké*, en la lengua griega, es un derivado de *sema*, un vocablo primario tan antiguo que su uso se remonta al período oral de la cultura griega. Entre los griegos, en efecto, el vocablo *sema* se usaba desde antes de que las tradiciones orales emanadas del período micénico fueran fijadas por Homero en lo que hoy es tenido como la épica griega,

probablemente, hacia el siglo VII antes de nuestra era. Significaba tanto la señal, como el indicio, el signo, la marca. *Sema*, pues, se usó para indicar todo lo que por contraste a un continuo se diferenciaba de él. Con ese vocablo se denotaba, en efecto, todo lo que sobresalía. *Sema* fue usado, por ejemplo, para designar el montículo o cualquier tipo de elevación en el terreno como los túmulos o las sepulturas. Y de allí, en una época posterior, pasó a significar el santo y seña, el distintivo convenido, la contraseña. En una tradición empezada también por la obra homérica,<sup>1</sup> en una de las líneas de desarrollo semántico del vocablo, *sema* se empezó a usar para designar la señal en el cielo, el presagio, el augurio, el hecho portentoso. Con ello, el vocablo conquistó el universo de lo celeste en sentido tanto religioso como astronómico.

Por otro lado, el deslizamiento semántico de *sema* lo hizo llegar de una forma natural a ámbitos cercanos a los que aquí nos interesan. *Sema*, en efecto, fue usado para designar la frontera o el límite entre territorios.<sup>2</sup> Si se denominaba *sema* a las marcas que se ponían para identificar los límites entre dos terrenos contiguos, nada extraño que, andando el tiempo, por la natural tendencia a la simplificación que se observa en todas las lenguas, por mera sinédoque se empezó a utilizar el vocablo *sema* para denotar el límite mismo, la frontera. De esta manera, *sema* se fue especializando en aquel tipo de marcas que servían para diferenciar una cosa de otra: marcas de identidad. Así, por ejemplo, se llamó *sema* tanto al sello o efigie que solían llevar las monedas, como al emblema o divisa de un broquel.

Teorías aparte, se puede obtener fácilmente una muestra práctica de que la cultura está constituida por conjuntos de sistemas de significación con sólo ver las múltiples derivaciones que se fueron aglutinando en torno al vocablo *sema*: *semaía*, por ejemplo, se usó para designar la bandera, el estandarte y, en general, cualquier tipo de enseña. Y así llegamos al importante verbo *semaíno* y a su gemelo *semeióo*: compuesto del nombre *sema* y del sufijo de presente *-aíno*.<sup>3</sup> Significaba poner una

1. Por ejemplo, *Ilíada* 10.466, 23.326; *Odisea* 19.250, etc.

2. *Ilíada* 23.843.

3. Véase, por ejemplo, Pierre Chantraine, *Morfología histórica del griego*, Barcelona, Ediciones Avesta, 1974, & 282. Puede verse, igualmente, Georg Curtius, *Gramática Griega*, Buenos Aires, Ediciones Desclée, & 352,7.



marca a algún objeto; colocar un sello a algo; dar la señal para que empezara alguna cosa, por ejemplo, un combate. *Semaíno*, por tanto, se usó pronto con el sentido de dar una orden y, de allí, dar a conocer, hacer saber, revelar, explicar, hasta llegar al concepto con que, en la actualidad, se le conoce más en el mundo no bárbaro: significar, tener una significación, mostrarse como un síntoma, manifestarse. Conforme se toma conciencia del carácter semiótico de la cultura, este verbo se va haciendo abstracto: primero es el signo concreto que está adherido a una realidad en la que funciona como marca de identidad; después, es la marca sola que remite siempre a una segunda realidad.

En el primer sentido, *semaíno* denota anunciar, mostrar, dar a conocer y comunicar: así lo usan tanto la tradición homérica como las inscripciones, los papiros, los LXX y Filón y, en general, el griego *koiné* en el siglo I de nuestra era. Hay una tradición, que podríamos denominar religiosa, en que usar el verbo *semaíno* adopta un sentido futurista como dar un indicio, augurar, predecir. Esta tradición se remonta a Heráclito, pasa por Flavio Josefo y llega hasta el cuarto evangelio.<sup>4</sup> Es curioso el universo a que remite este verbo en voz media: el significado va desde el simple marcar algo para sí hasta el conjeturar. Una conjetura es, en efecto, un salto semántico en que supuestas ciertas marcas se deducen las que faltan hasta completar un cuadro de lo que sea: una conjetura es un proceso semiótico.

La familia del vocablo *sema* es numerosa y variada: *semaiofóros* es el abanderado, *semaléos* es el que hace señales o signos. *Semaléos*, dador de signos, se le llama a Zeus;<sup>5</sup> *séman* es un vocablo generador de una amplia gama de términos cuyo denominador común es funcionar como distintivo de algo, indicar algo o conducir, de la manera que sea, hacia alguna parte o dominio. Especialmente importantes para nuestro asunto son dos derivados del ya mencionado verbo *semeiôo*: *semeiôsis* y *semeiotikós*. El primero de ellos, *semeiôsis*, significa la acción de indicar, de señalar, de significar. *Semeiotikós*, de donde deriva nuestro vocablo semiótica, es el que se dedica a observar signos: la cultura es, pues, un *continuum* que tiene distintos tipos de marcas de distinta índole

4. Walter Bauer, *Wörterbuch zum neuen Testament*, Berlín, Editorial Alfred Töpelmann, 1958, *ad loc.*

5. Paus. I.32.2.

interrelacionadas entre sí de manera jerárquica. La semiótica es el arte de leerlas.

Medio milenio antes de Galeno existió entre los griegos, de hecho, un tipo rudimentario de semiótica, practicada por los estoicos que se ocupaba del complejo fenómeno de la significación en sus diferentes modalidades.<sup>6</sup> Según Sexto Empírico, quien escribió entre el año 180 y el 200 de nuestra era, los estoicos al defender la opinión de que lo verdadero y lo falso residía en lo significado, propusieron ya una teoría del signo que coincide sorprendentemente con la saussureana.<sup>7</sup> Los mismos Platón y Aristóteles se habían ocupado de distintos tipos de semiosis y, estrictamente hablando, habían hecho semiótica.<sup>8</sup>

Que esta concepción sobrevivió, lo muestra san Agustín<sup>9</sup> quien se ocupó del asunto en varias partes de su obra como lo harían, varios siglos más tarde, los *modistae* (siglo XIII), Guillermo de Ocam (1300-1350), el Brocense, Descartes y, desde luego, John Locke (1632-1704) quien en el último capítulo<sup>10</sup> de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* al hacer su propuesta de una “división de las ciencias” formula el proyecto de una ciencia llamada “semiótica” o “ciencia de los signos” que tendría por objeto estudiar “la naturaleza de los signos de los que hace uso el espíritu, ya para entender las cosas, ya para transmitir a otros su conocimiento”.

Andando el tiempo, también hicieron semiótica, entre muchísimos otros, Hobbes, Hume, Berkeley y J. H. Lambert quien escribe una obra denominada, precisamente, *Semiotik. La Wissenschaftslehre* de Bolzano, publicada en 1837, con un capítulo llamado precisamente “*Semiotik*”; y, en fin, Husserl cuya *Lógica de los signos* tiene también un capítulo que se llama “semiótica”.<sup>11</sup>

6. Cfr. A. Rey, “La semiótica estoica y el excepticismo” en A. Rey, *Théories du signe et du sens*, París, Klincksieck, 1972. Puede verse también el capítulo “Naissance de la sémiotique occidentale” en T. Todorov, *Theories du Symbole*, Seuil, París, 1977.
7. En Hans Arens, *La lingüística*, vol. I, Madrid, Gredos, 1976, pp. 33-34.
8. Véase, por ejemplo, Eugenio Coseriu, “Significato e designazione in Aristotele” en *Agorà*, núm. 24-25, Japadre Editore L’aquila, 1981, pp. 5-13.
9. San Agustín se ocupó, en varias partes de su vasta obra, de los signos y su funcionamiento, tanto que llegó a formular una verdadera teoría semiótica. Puede verse, a guisa de ejemplos, el capítulo V, de su obra *De la Dialéctica* o bien *De doctrina Christiana*, II, 3.
10. Libro IV, cap. XXI.
11. Véase Jorge Lozano, “Introducción a Lotman y la Escuela de Tartu”, en J. M. Lotman/Escuela de Tartu, *Semiótica de la Cultura*, Madrid, Cátedra, 1979, pp. 9 ss.

Desde los albores del presente siglo, sin embargo, hubo una creciente sensibilidad hacia el carácter semiótico de la cultura. Se empieza a pensar en la cultura como constituida por complejos sistemas de signos que, entreverados unos con otros, son portadores de interpretaciones tradicionales y a los que, por lo demás, se atribuye una muy compleja e importante función social. Se piensa, así, en una disciplina general que se ocupe de esos sistemas, la semiótica. Este proyecto de ciencia y esta intuición tienen una doble paternidad que se atribuye tanto a Ferdinand de Saussure como a Charles Sanders Peirce. Ambas formulaciones, en efecto, aunque incompletas han inspirado, como dos corrientes, las distintas semióticas que se han calado en ese lapso de sesenta años.

La vía saussureana quedó plasmada en su célebre propuesta de una semiología:

Se puede concebir una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social. Tal ciencia sería parte de la psicología social, y por consiguiente de la psicología general. Nosotros la llamaremos semiología. Ella nos enseñará en qué consisten los signos y cuáles son las leyes que los gobiernan. Puesto que todavía no existe, no se puede decir qué es lo que ella será; pero tiene derecho a la existencia, y su lugar está determinado de antemano.<sup>12</sup>

El camino trazado por De Saussure tuvo muchos exploradores dando origen, en general, a una semiótica que bien podríamos tildar de europea.

Peirce, por su parte, inspiró varios intentos americanos de hacer semiótica disciplina que Peirce entendía como “la doctrina de la naturaleza esencial y de las variedades fundamentales de toda posible semiosis” o bien “teoría general de los signos”. *Representamen*, *interpretante*, *objeto*, *fundamento* son los nombres de los elementos que confluyen en un proceso de significación. Entiende, en efecto, por signo, “cualquier cosa que determina a alguna otra (su *interpretante*) a referirse a un objeto al que ella misma se refiere (su objeto), convirtiéndose el interpretante, a

12. Ferdinand de Saussure, *Curso de Lingüística general*, Madrid, Alianza Universidad Textos, no. 65, 1983, pp. 80s.

su vez, en un signo, y así sucesivamente *ad infinitum*".<sup>13</sup> De allí levanta el edificio de semiótica:

En consecuencia —dice—, ya que todo representamen está así conectado con tres cosas, el objeto, el fundamento y el interpretante, la ciencia de la semiótica tiene tres ramas. La primera ha sido llamada por Duns Scoto *grammatica speculativa*. Podemos llamarla *gramática pura*. Tiene como objetivo determinar lo que debe ser verdadero del representamen usado por toda inteligencia científica a fin de que pueda encarnar un significado. La segunda es la lógica propiamente dicha. Es la ciencia de lo que es verdadero de manera cuasi-necesaria en los representámenes de alguna inteligencia científica a fin de que puedan valer respecto de algún objeto: en otras palabras, a fin de que puedan ser verdaderos. O también se puede decir que la lógica propiamente dicha es la ciencia formal de las condiciones de verdad de las representaciones. A la tercera, imitando la modalidad de Kant de preservar viejas asociaciones de palabras al buscar nomenclaturas para concepciones nuevas, la llamo *retórica pura*. Su objetivo es determinar las leyes por las cuales en toda inteligencia científica un signo da origen a otro, y especialmente, un pensamiento da origen a otro.<sup>14</sup>

Peirce, pues, resaltó el carácter sociocultural de los signos concibiendo la cultura como una *semiosis ilimitada* donde el objeto de un signo es siempre el signo de otro objeto y así sucesivamente. Para Peirce, por tanto, todos los objetos de que se compone una cultura son significantes.

Como ya hemos apuntado, Peirce, como De Saussure, dejó inconclusa su formulación de la semiótica encerrada en una terminología para muchos complicada y temible.<sup>15</sup> Si para Ferdinand de Saussure la semiótica es una ciencia general de los signos de que la lingüística es una rama, en el caso de Peirce, la semiótica es una parte de la lógica: "la lógica, en su sentido general, es sólo otro nombre para la semiótica, la doctrina cuasi

13. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge Mass, The Belknap Press of Harvard University, 1965, vol. 2, & 303. La traducción está parcialmente tomada de Mauricio Beuchot, *Elementos de semiótica*, UNAM, México, 1979, pp. 141.
14. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge Mass, The Belknap Press of Harvard University, 1965, vol. 2, & 229. La traducción está parcialmente tomada de Mauricio Beuchot, *Elementos de semiótica*, UNAM, México, 1979, pp. 140.
15. Véase, por ejemplo, Mauricio Beuchot, *Elementos de semiótica*, México, UNAM, 1979, p. 138. De la misma opinión es C. K. Odgen y I. A. Richards, *El significado del significado*, segunda edición, Buenos Aires, Paidós, 1964, pp. 292 ss.

necesaria, o formal de los signos".<sup>16</sup> Pese a lo problemático de la terminología acuñada por Peirce y a lo incompleto y programático de su propuesta, varias de las semióticas contemporáneas, sobre todo norteamericanas, siguieron la senda trazada por él.

Ni estrictamente saussureanas ni, desde luego, peirceanas, hay otras semióticas, frutos maduros de ese magno movimiento que fue el formalismo ruso interesado, desde sus orígenes, en ambas literaturas: la escrita y el folclor. El árbol genealógico de esta corriente semiótica nos lleva del formalismo ruso al Círculo de Praga, del Círculo de Praga al formalismo francés a una serie de semióticas, crecidas a la sombra sobre todo de Roman Jakobson, y de todo esto a la semiótica de la cultura de la Escuela de Lotman y a las semióticas crecidas en los fértiles terrenos del denominado formalismo francés, sobre todo la greimasiana. Nuestra hipotética semiótica de la identidad deberá seguir estos pasos.

El formalismo ruso, como decía, inspiró una serie de investigaciones literarias, buscó métodos y, desde luego, exploró caminos hacia una ciencia de lo literario —hasta entonces no explorados— con la convicción de que lo que fuera válido para un sistema de signos lingüísticos debía servir como punto de referencia obligado a la hora de explorar el funcionamiento de otros sistemas de signos.

La tercera tesis del Círculo Lingüístico de Praga, sucesor del formalismo, desemboca directamente en el ámbito de la semiótica reafirmando la analogía entre el sistema semiótico de la poesía con los otros sistemas semióticos del arte:

Las cuestiones relativas a la lengua poética desempeñan —dice— en la mayoría de los casos, en los estudios de historia literaria, un papel subordinado. Ahora bien, el índice organizador del arte, por el cual este se distingue de otras estructuras semiológicas, es la dirección de la intención no hacia el significado, sino hacia el signo en sí mismo.<sup>17</sup>

16. Ch. Hartshorne & P. Weiss (editores), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, The Belknap Press of Harvard University, Cambridge, Mass., 1965, vol. 2, 227.

17. B. Trnka; J. Vachek; N. S. Trubetzkoy; V. Mathesius; R. Jakobson, *El Círculo de Praga*, segunda edición, Barcelona, Anagrama, 1982, pp. 46ss. Sobre el Círculo Lingüístico de Praga puede verse, además, Jacqueline Fontaine, *El Círculo Lingüístico de Praga*, Madrid, Gredos, 1980.

Esta tesis central del formalismo pasó intacta a la semiótica francesa: lo que importa en un sistema semiótico no son los contenidos sino el signo, cómo está estructurado y qué tipo de significaciones es capaz de producir.

Los trabajos de Vladimir Propp, miembro insigne del formalismo ruso, serán especialmente útiles para los posteriores análisis del mito hechos por Claude Levi-Strauss y para la semiótica greimasiana. De ellos saca Greimas, por ejemplo, su concepto de actante, entendido como una constante funcional que en los relatos puede ser desempeñada por actores distintos.

Máximo representante de una semiótica soviética y uno de los principales protagonistas de esta edad de oro es, sin duda, Yuri M. Lotman, heredero directo del formalismo ruso, con mucho tiempo trabajando en la universidad de Tartu sobre sistemas de signos y director de la revista *Semeiotike*.<sup>18</sup>

Según esa semiótica, los comportamientos sociales, los mitos, los ritos, las creencias, etc., son elementos de un magno sistema de significación que permite la comunicación social. En palabras de Lotman:

La semiótica de la cultura no consiste sólo en el hecho de que la cultura funciona como un sistema de signos. Es necesario subrayar que ya la relación con el signo y la signicidad representa una de las características fundamentales de la cultura.<sup>19</sup>

Lotman trabaja, como todos los formalistas, tomando como modelo de la investigación semiótica los postulados de la investigación fonológica que tan buenos resultados había dado.<sup>20</sup> En los fenómenos culturales

18. Lotman es especialista en literatura rusa del siglo XVIII y principios del XIX, varias obras suyas han recorrido con especial éxito el mundo occidental —una de ellas, fue traducida al alemán en 1972 por Rolf-Dietrich Keil bajo el nombre de *Die Struktur literarischer Texte* (Munich, 1972)—; otra, *Análisis de textos poéticos*, ha sido traducida al francés, italiano y alemán.

19. Véase Jurij M. Lotman, *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra, 1979, p. 75.

20. Para una idea de la investigación fonológica del formalismo ruso, pueden verse las tesis del 29. Fruto eximio de las concepciones fonológicas praguenses es, ya se sabe, la célebre obra de Nicolás S. Trubetzkoy, *Principios de fonología* (puede verse la edición de Madrid, Editorial Cincel, 1973). Para ver cómo el método fonológico se aplicó a otro tipo de investigaciones puede verse el célebre artículo de Roman Jakobson "Lingüística y poética" en, Roman Jakobson, *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral, 1975, pp. 347-395. El método fonológico aquí descrito es usado por el mismo Jakobson para analizar varios textos en *Ensayos de poética*, México/Madrid/B. Aires, 1977.

sucede lo que en las lenguas: las interpretaciones individuales del sistema, trátese del que se trate, sólo importan cuando han sido incorporadas al sistema mediante el consenso colectivo; por lo demás, “la cultura posee trazos distintivos”,<sup>21</sup> como el fonema. Por tanto,

la cultura nunca representa un conjunto universal, sino tan sólo un subconjunto con una determinada organización [...] No engloba jamás todo, hasta el punto de formar un nivel con consistencia propia. La cultura sólo se concibe, como un área cerrada sobre el fondo de la no cultura.<sup>22</sup>

La semiótica rusa de la cultura, en efecto, hiende sus raíces en la célebre hipótesis Sapir-Whorf según la cual los fenómenos culturales son “sistemas de modelización secundarios” en relación a las lenguas naturales.

La cultura —dice Lotman— puede representarse como un conjunto de textos; pero desde el punto de vista del investigador, es más exacto hablar de la cultura como mecanismo que crea un conjunto de textos y hablar de los textos como realización de la cultura. Puede considerarse una connotación esencial de la caracterización tipológica de la cultura la manera en que ella misma se define. Si es propio de ciertas culturas el representarse como un conjunto de textos regulados, otras culturas se modelizan como un sistema de reglas que determinan la creación de los textos.<sup>23</sup>

Si la cultura puede entenderse suficientemente como un magno mecanismo que crea un conjunto de textos, la semiótica tiene como tarea estudiar este mecanismo: ver cómo está hecho y cómo funciona, espiar el nacimiento del sentido. La cultura, en efecto, se identifica con el orden, la no cultura con el caos. De hecho, esta última idea está latente en varias de las mitologías para las que la creación del mundo es una ordenación del mundo.

Aunque heredera de la tradición formalista, otros problemas, otros intereses y otros métodos fundaron el nacimiento de la semiótica italiana

21. Lotman, *op. cit.*, p. 67.

22. *Ibid.* p. 68.

23. *Ibid.*, p. 77.

encarnada, sobre todo, en los trabajos de Umberto Eco. Su arribo a la semiótica fue a través de su temprano interés por la estética que ya se ve en su tesis doctoral. Desde que en 1967 publicó sus *Appunti per una semiologia de delle comunicazioni visive*,<sup>24</sup> se ocupó explícitamente de la cuestión del carácter icónico de la cultura. Por ejemplo, al año siguiente, se vuelve a ocupar de la cuestión en *La struttura assente*,<sup>25</sup> como lo hará, tres años más adelante, en *Le forme del contenuto*<sup>26</sup> y en *Il segno*.<sup>27</sup>

Toda esta trayectoria de investigación llega a su punto de madurez en su libro cumbre sobre semiótica: *Tratado de semiótica general*<sup>28</sup> publicado originalmente en inglés en 1976, bajo el nombre de *A theory of semiotics*. El *Tratado* es, en efecto, una especie de “*Summa semiótica*” de la obra de Eco bajo el significativo epígrafe de Pascal: “que no se diga que yo no he dicho nada nuevo: la distribución de los contenidos es nueva”.

La semiótica —dice Eco— se refiere a funciones, pero una función semiótica representa, como veremos, la correlación entre dos fúntivos que, fuera de dicha correlación, no son por sí mismos fenómenos semióticos. No obstante, en la medida en que están en correlación mutua, pasan a serlo y, por esa razón, merecen la atención del semiólogo. De modo, que puede ocurrir que se cataloguen ciertos fenómenos entre los estímulos, y que resulte que aquellos en algún aspecto o capacidad funcionan como signos para alguien.<sup>29</sup>

El umbral superior de la semiótica, como decía, está constituido por la cultura. Parte Eco de tres fenómenos culturales elementales que son más comúnmente aceptados en el concepto de “cultura”: la producción y el uso de objetos que transforman la relación hombre-naturaleza; las relaciones de parentesco como paradigma y núcleo primario de las relaciones sociales interinstitucionalizadas; el intercambio de bienes económicos.<sup>30</sup>

24. Milán, Bompiani, 1967.

25. Milán, Bompiani, 1968.

26. Milán, Bompiani, 1971.

27. Milán, Isedi, 1973.

28. Utilizaremos la primera edición en México, Lumen/Nueva Imagen, México, 1978.

29. *Cfr.* pp. 53-55.

30. *Tratado*, p. 57.



Tras mostrar que tanto el intercambio de bienes como el intercambio de parientes tienen un carácter semiótico, Eco concluye que la cultura es un fenómeno semiótico. Por tanto, la hipótesis de que “la cultura por entero debe estudiarse como fenómeno semiótico” hace de la semiótica una teoría general de la cultura.<sup>31</sup>

A la misma conclusión llega tras explorar la hipótesis llamada por él moderada. A saber: “todos los aspectos de la cultura pueden estudiarse como contenidos de una actividad semiótica”. Repasada con atención, dice, esta hipótesis sugiere que los sistemas de significados están organizados en estructuras que siguen las mismas reglas semióticas descubiertas por los sistemas de significantes.

En consecuencia, dice Eco, “la cultura puede estudiarse íntegramente desde el punto de vista semiótico”. Con esto, empleando un razonamiento muy hecho a la manera de la antigua filosofía escolástica, Eco deslinda tanto el objeto material de la semiótica como su objeto formal y marca tanto el límite inferior como el superior del universo estudiado por la semiótica.

Falta un tercer umbral: el epistemológico. Depende de la definición de la propia disciplina en función a la pureza teórica.

En resumen —dice Eco— se trata de decir si la semiótica constituye la teoría abstracta de la competencia de un productor ideal de signos o si es el estudio de fenómenos sociales sujetos a cambios y reestructuraciones. Por tanto, si la semiótica se parece más a un cristal o a una red móvil e intrincada de competencias transitorias y parciales. En otros términos vamos a preguntarnos si el objeto de la semiótica se asemeja más a la superficie del mar, donde a pesar del continuo movimiento de las moléculas de agua y los flujos de las corrientes submarinas, se establece una especie de comportamiento medio que llamamos “el mar” o bien a un paisaje cuidadosamente ordenado, en el que, sin embargo, la acción humana continuamente la forma de las instalaciones, de las construcciones, de las culturas, de las canalizaciones, etc.<sup>32</sup>

31. p.65.

32. Pág. 67.

Eco en su *Tratado* asume la segunda hipótesis: la semiótica se parece a un paisaje cuidadosamente ordenado, cuya apariencia, sin embargo, es cambiada continuamente por la intervención humana. Si la semiótica se parece a eso, entonces

la investigación semiótica no se parece a la navegación, en la que la estela del barco desaparece tan pronto como ha pasado la nave, sino a las exploraciones por tierra, en las que las huellas de los vehículos y de los pasos, y los senderos trazados para atravesar el bosque, intervienen para modificar el propio paisaje y desde ese momento forman parte integrante de él, como variaciones ecológicas.<sup>33</sup>

Definido el carácter de la semiótica, Eco se dedica a construir su herramienta: aproxima los conceptos de “significación y comunicación”, repasa las “teorías de los códigos” y desemboca en una “teoría de la producción de signos”, la teoría semiótica, propiamente dicha: tipos de trabajo semiótico, juicios semióticos *versus* juicios factuales, el problema de una tipología de los signos, crítica del iconismo, tipología de los modos de producción de signos, el texto estético como ejemplo de invención, el trabajo retórico, ideología y conmutación de código.

El *Tratado* termina hablando del “sujeto de la semiótica”, el sujeto humano en cuanto actor de la práctica semiótica. Dicho sujeto es denominado “semiosis” entendida por Eco como

el proceso por el que los individuos empíricos comunican los sistemas y por el que los sistemas de significación hacen posibles los procesos de comunicación. Los sujetos empíricos, desde el punto de vista semiótico, sólo pueden identificarse como manifestaciones de ese doble aspecto de la semiosis.<sup>34</sup>

La semiótica formulada por Eco, a imagen y semejanza de la escuela barthesiana, no sólo de ocupa de textos verbalizados sino que asume también la cultura como un magno conjunto de textos que actualizan distintas lenguas ya no de carácter verbal sino cifradas en otros sistemas.

33. Pág. 68.

34. Pág. 478.

La semiótica, sobre todo la europea, llega a su cúlmen sobre todo con Algirdas Julien Greimas, representante máximo de las propuestas de semiótica que surgieron en Francia en el grupo integrado en torno a Roland Barthes en los años sesenta.<sup>35</sup> En efecto, formado en la escuela barthesiana y miembro del llamado grupo *Tel quel*, por el nombre de la revista en que aparecieron los más importantes de sus trabajos, el lituano francés Algirdas Julien Greimas logró desarrollar, al cobijo del grupo, una de las más importantes y poderosas corrientes semióticas que se ha extendido, sobre todo por Francia e Italia, en estos últimos veinte años en el análisis semiótico de los textos ha conquistado territorios como el de la exégesis bíblica.<sup>36</sup>

Con Greimas, la semiótica europea llega a su máximo desarrollo. Es, en efecto, él quien más ha hecho avanzar no sólo las líneas semióticas trazadas por Barthes, en su análisis estructural del relato, sino las intuiciones de Saussure, Propp y Levi-Strauss, entre otros. El vocablo “semiótica” se convierte aquí en término técnico. La semiótica greimasiana, en efecto, tiene como objetivo explorar las condiciones de la significación de un texto para llegar hasta las raíces del sentido; hurgar en las entrañas del texto, ponerlo al revés, para ver qué es lo que hay debajo del sentido. Se interesa, en último término, por el funcionamiento del texto. Por consiguiente, su interés principal no consiste en establecer el sentido o los sentidos del texto, no interesa qué dice el texto, ni quien es el que habla en el texto, sino cómo este texto dice lo que dice; este tipo de análisis no tiene tampoco como objetivo decir cuál es el verdadero sentido del texto, ni se propone tampoco encontrar un sentido nuevo e

35. Para la exposición de este bosquejo de la semiótica greimasiana he usado, sobre todo, Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de los textos. Introducción, teoría, práctica*, Madrid, Cristiandad, 1982; J. Courtés, *Introducción a la semiótica narrativa y discursiva*, B. Aires, Hachette, 1980; A. J. Greimas/J. Courtés, *Semiótica*, Madrid, Gredos, 1982.
36. Luego de una amplia experiencia docente como de investigación en el amplio campo de la lingüística, Greimas asume la dirección de estudios de semántica general, en la sección de Ciencias Económicas y Sociales de la Escuela Práctica de Altos Estudios (Sorbona). En 1971 funda, con el apoyo de otros estructuralistas, el Centro de Semiótica y de Lingüística (Urbino). También sus publicaciones desembocan finalmente en la semiótica. Tras la aparición en 1969 del *Diccionario del francés antiguo* (Larousse), Du Seuil (1970) publica un volumen titulado *En torno al sentido. Ensayos semióticos* que aparecería en español en 1973 (Ed. Fragua). A partir de entonces, durante la década de los setenta, aparecen una serie de ensayos suyos en que los análisis semióticos de los textos narrativos pasan a otros tipos de discursos, como el discurso jurídico, el historiográfico, etc.

inédito. Lo que hace el análisis es descubrir el mecanismo que produce el sentido: qué es lo que hace posible el significado que manifiestan los textos con los que nos topamos, qué sistema organizado, cómo está hecha la fina armazón, cuáles son las reglas que rigen la aparición del sentido. Cuestiones de esta índole son las que se propone contestar la semiótica greimasiana. Con ello, se puede complementar, verificar, precisar y aun corregir el sentido obvio. En efecto, al ser puesto en evidencia por el análisis semiótico el mecanismo productor del sentido, se excluyen los sentidos que ese mecanismo no puede producir y proporciona numerosos datos que permiten fundar el contenido del texto.

Esta semiótica se atiene a una lógica binaria según la cual pensamos únicamente por oposición. Es principio básico del análisis semiótico que no existe sentido más que en la diferencia: sostiene que todo texto está edificado sobre una o dos oposiciones fundamentales que son las que determinan su estructuración, las que dictan el comportamiento en la superficie del texto. Es decir, de estas oposiciones se deriva el que los actores de un relato se comporten como se comportan. En otras palabras: de estas oposiciones fundamentales se produce el sentido. Estas oposiciones fundamentales son, por tanto, el resorte último del texto que mueve a todos sus otros mecanismos. El análisis semiótico tiene, pues, como objetivo dar con este resorte último del texto que es el que hace mover a todos los demás mecanismos; para ello, hay que desmontar cada uno de esos mecanismos que están más arriba hasta dar con el mecanismo que lo mueve todo: estas oposiciones fundamentales.

Este es pues, bosquejado a grandes rasgos, el camino recorrido hasta ahora por el vocablo “semiótica”. Llegados a este punto hemos de preguntarnos de nuevo si es posible una semiótica de la identidad si, en resumidas cuentas, se puede hacer semiótica de una abstracción. Nos interesa plantearnos, sobre todo, si se puede hacer semiótica de una abstracción tan escurridiza y cambiante como ha sido el concepto de identidad social. Hasta ahora la semiótica siempre ha versado sobre textos sean éstos de carácter verbal, sean de otra índole. ¿Cómo, entonces, ensayar una “semiótica de la identidad”? Y, desde luego, ¿identidad de qué tipo? El vocablo, en efecto, supone dos términos o realidades: identidad, es la cualidad que tienen dos entidades cuyas propiedades son

de tal índole que se puede decir que son idénticas; es decir, que se trata de dos expresiones de una misma realidad dado que como muy bien dice Aristóteles “las cosas son idénticas del mismo modo en que son unidad”.<sup>37</sup> En estas condiciones,

### ¿CÓMO AFERRAR EL ASUNTO DE LA IDENTIDAD?

Son muchas las disciplinas y muchos los ámbitos que a la fecha han pretendido los derechos exclusivos sobre los territorios de la identidad: los antiguos territorios otrora cultivados por los filósofos son ahora disputados por antropólogos, psicólogos, sociólogos y muchos otros “ólogos”. Hasta el discurso político mexicano de los últimos tiempos y sus filiales culturales se han interesado en explotar la energía política que desprende el vocablo “identidad” referido a grupos humanos. Se habla, por ejemplo, de nuestra “identidad” como mexicanos y se supone que existen una serie de rasgos distintivos por los que los mexicanos nos diferenciamos de los demás pueblos de la tierra. Estos rasgos distintivos que bien vistos no tienen nada de distintivos, a veces, se los relaciona con nuestras tradiciones que hay que defender —se dice— de ataques extranjerizantes, como los de las modas, las costumbres, las maneras de hablar, las embestidas de las sectas o los productos del consumismo: porque atentan, se dice, contra nuestra identidad de mexicanos; se supone, además, en el discurso político referido, que la identidad es como una invisible fuerza que nos une en momentos de peligro y de crisis.

Este modelo ha sido cultivado hasta ahora tanto por quienes como Samuel Ramos, Octavio Paz, Santiago Ramírez, Agustín Basave Fernández y Oriol Anguera/Vargas Arreola<sup>38</sup> han intentado elaborar catecismos de la mexicanidad a base de rasgos distintivos como por quienes

37. La filosofía, como bien se sabe, tiene un amplio camino recorrido en la discusión del problema de la identidad; no sólo Schelling denominó a su filosofía “*Identitätsphilosophie*” sino que una de sus preocupaciones tradicionales se centran, al menos desde Cristian Wolff en plena ilustración alemana, en el llamado “principio de identidad”. Este trabajo no tiene la menor intención de discutir el asunto. El lector interesado puede consultar un buen diccionario de filosofía, por ejemplo el de Nicola Abbagnano (México, FCE, 1974, pp. 626ss.)

38. El mexicano, México, IPN, 1983.

humorísticamente, como el escritor guanajuatense Jorge Ibargüengoitia,<sup>39</sup> al “hacer un examen de conciencia con el objeto de determinar qué es lo que más me irrita de este país cuyo nombre anda de boca de tanta gente demagógica y que sin embargo es mi patria, primera, única y final”<sup>40</sup> llega a la conclusión de que muchos de los mexicanos se distinguen por ser “acomplejados, metiches, avorazados, desconsiderados e intolerantes. Ah, y muy habladores”.<sup>41</sup>

Este modelo, aunque tentador, no sirve a nuestro propósito, en primer lugar, porque, como decía, los pretendidos rasgos distintivos no son, en realidad, distintivos en el sentido en que la fonología atribuye a este concepto. Mientras las discusiones de los filósofos, antropólogos, sociólogos, sicólogos y demás “-ólogos” continúan, se puede partir: 1) del hecho de que a la fecha no hay un concepto de identidad social estable, convincente, sólida y aceptada por la generalidad de los científicos; 2) de que la identidad social es, a la fecha, más una conciencia interna del grupo mismo basada en complicadas reglas de pertenencia que un haz exterior de rasgos distintivos observables por turistas, políticos y toda clase de “-ólogos” que suelen merodear en torno a ella; 3) de que aunque sea posible conformar desde el exterior a un grupo humano un haz de rasgos distintivos, la identidad resultante no suele coincidir con la propia conciencia interna de pertenencia al grupo de que hablamos en el número anterior. Renunciamos, por tanto, a cualquier teoría de la identidad social, por de moda que esté, y asumimos el término en la acepción vulgar que le da el diccionario: “conjunto de circunstancias que distinguen a una persona de las demás”.<sup>42</sup> Además, lo que nos proponemos ensayar es una semiótica de la identidad tal cual el refranero mexicano la entiende. Se trata, pues, de una identidad definida textualmente y de lo que se trata es, precisamente, de ver cómo se la define.

39. Véase especialmente *Instrucciones para vivir en México* (Joaquín Mortiz, México, 1990), el segundo de los tres volúmenes en que Guillermo Sheridan reunió los artículos periodísticos del escritor guanajuatense.

40. *Op. cit.*, pág. 59.

41. *Op. cit.*, pág. 59.

42. *Pequeño Larousse ilustrado*, París, Ediciones Larousse.

## EL REFRANERO MEXICANO

Todas las culturas tienen un extenso conjunto de expresiones populares, pequeñas, concisas, bien acuñadas y agudas que encapsulan situaciones, andan de boca en boca, funcionan como dosis mínimas de saber, son aprendidas juntamente con la lengua y tienen la virtud de saltar espontáneamente en cuanto alguna de esas situaciones encapsuladas se presenta. Transmitidos como herencia generacional ya de padres a hijos, ya de quienes detentan la autoridad a sus sucesores, estos textos suelen, por su carácter oral, adoptar una forma sentenciosa, didáctica, doctrinal o exclamativa y, casi siempre, apodíctica; generalmente están dotados de ritmo y a veces de rima en un lenguaje tanto directo como metaforizante.<sup>43</sup> La índole trashumante de los refranes y sus evidentes y múltiples vínculos que los ligan con las culturas orales constituyen una de sus más estables características y la más sólida explicación de sus propiedades formales más tradicionales como el ritmo, la aliteración y la rima.

Se trata de textos especialmente ligados al contexto o entorno que los produce, tanto que sólo pueden funcionar aparejados a una situación: sus contenidos son especialmente producidos por la confluencia entre las categorías de la lengua en que la comunidad interpreta la experiencia colectiva y un sistema situacional bien definido en un rango que varía de texto en texto. Cada uno de estos textos tiene, por tanto, no sólo un sentido paremiológico sino un rango contextual específico, amén de una serie de características formales típicas de los refranes.

Estos pequeños textos expresan lo más arraigado de las tradiciones de un pueblo, son de índole popular y aunque hayan sido acuñados originariamente por un individuo al ser asumidos por la colectividad se convierten en su patrimonio sapiencial. Son muchos los nombres que han adoptado a lo largo de la historia y a lo ancho de las culturas. En español se les conoce como refranes, dichos, proverbios, adagios, sentencias, máximas, aforismos, dicharachos, decires, proloquios, apotegmas, sentencias, máximas, paremias y hasta anejines o anejires. A veces, ni siquiera se les menciona por su nombre; en estos casos, se les introduce

43. Véase nuestro libro *Por el refranero mexicano*, Monterrey, Fac. de Fil. y Letras /UANL, 1988.

mediante fórmulas endurecidas de índole muy variada del tipo de “como dijo fulano”, etc.

La principal característica de estos textos es la oralidad: el andar de boca en boca, ser de las configuraciones lingüísticas que se aprenden cuando se aprende a hablar y formar parte integrante del habla cotidiana. Por ello, los griegos, desde Esquilo, Sócrates, Platón, Diódoro Sículo, el Siracides, Luciano y Filón de Alejandría<sup>44</sup> llamaban a este tipo de textos *paroimía* que etimológicamente significa “lo que está junto al camino” y que, por tanto, “se suele oír aquí y allá”.<sup>45</sup> A este carácter trashumante de los refranes alude también Corominas<sup>46</sup> quien, sin embargo, hace remontar el uso de la palabra *paroimía* a la designación de ciertos relatos que se oían camino haciendo. Bauer<sup>47</sup> recoge otro significado del vocablo griego *paroimía*. A saber, el discurso rebuscado, complicado, la palabra enigmática, cita y, tardíamente, “la palabra oculta”.

Estos textos forman, en efecto, parte de una forma antiquísima de literatura sapiencial de tipo oral. En la actualidad, cada uno de estos nombres remite a distintos orígenes. Aunque todos tienen en común la oralidad, el proverbio, el refrán, la máxima, el apotegma, la sentencia y el adagio, por citar algunos, proceden de distintos ámbitos textuales. Los proverbios, por ejemplo, son piezas textuales que se han solido mover más en ámbitos literarios; son tenidas, en efecto, entre las más antiguas piezas poéticas en culturas como la sánscrita, la hebrea o la escandinava. Entraron a la alta cultura occidental europea, saltando de texto en texto, ya a lomos de la *Biblia*, ya en las venerables espaldas de los Padres de la Iglesia, ya en los ricos caudales de los clásicos como Aristófanes, Teofrasto, Luciano o Plauto. Fue Erasmo quien con sus *Apotegmata* desencadena la inclusión de los proverbios cultos en las hablas vernáculas de occidente en el siglo XVI.

El refranero mexicano está constituido por el acervo textual de nuestra sabiduría popular conformada ya por los añejos caudales que

44. Cfr. Walter Bauer, *Worterbuch zum neuen Testament*, Berlin, Alfred Topelmann, 1963, *ad loc.*

45. Francisco Zorell. S.I., *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris, Lethielleux, 1961, *ad loc.*

46. J. Corominas, *Diccionario Critico Etimológico*, Madrid, Gredos, 1954, vol.II, p.1009.

47. Véase la nota anterior.



llegaron con el habla de los conquistadores europeos, como por los residuos de la cultura nativa, o en fin, por el variado caudal de nuevo cuño que la cultura mestiza fue haciendo circular tanto sobre los antiguos moldes paremiológicos europeos, como sobre moldes nuevos hechos a la medida de nuestra índole.

El refranero mexicano se refiere a toda la amplia gama de cosas de que consta la vida cotidiana: la vida, la muerte, la amistad, el estudio, la estupidez, el destino, la comida, el vestido, el comprar y el vender, el amor, el matrimonio, los animales, el clima o los hijos; hay refranes religiosos y los hay referentes a los libros, a la charrería: hay, se puede decir, refranes para las circunstancias más apreciadas por una cultura. En el refranero mexicano hay, por lo demás, una variada serie de refranes que muestran la opinión que un grupo social tiene sobre otros grupos con quienes tienen que convivir.

La generación de refranes suele atribuirse a los ancianos. El origen del refrán coincide, en efecto, con el remoto origen de las más antiguas tradiciones de los pueblos: los refranes se alimentaron de los más antiguos contenidos de la tradición y constituyeron una de sus formas más distinguidas. Nada raro que entre nosotros aún se diga que “los dichos de los viejitos, son evangelios chiquitos”. Empero, estrictamente hablando, los refranes no tienen autor: en la medida en que corren de boca en boca, son como monedas que se van acuñando y bruñendo mientras pasan de mano en mano. Cada vez que se usa un refrán, no sólo da un salto en el tiempo sino que además se robustece en su forma y funcionamiento.

La multitud de nombres con que hemos visto suelen ser designados los habitantes del mundo de los refranes no sólo indica que las formas textuales de las literaturas populares rebozan imaginación, sino que, además, denotan que aunque muy parecidos entre sí, los numerosos miembros de la gran familia paremiológica gustan de reunirse en grupos más pequeños de distinto rango social.

Entre nosotros, por ejemplo, las máximas son de un rango social distinto que los vulgares dicharachos; y ni los cultos proverbios gustan de confundirse con los plebeyos refranes entre los cuales, por lo demás, hay refranes mestizos, como los hay indios, españoles, urbanos, rurales,

cultos, vulgares, de mujeres, de hombres. Se puede decir que los distintos tipos en que se divide la familia paremiológica corresponden, en general, a distintos grupos sociales y a veces étnicos.

Dado que en la actualidad carecemos de la tal teoría refrán al menos en lo que concierne al *corpus* paremiológico de la lengua española, no podemos clasificar coherentemente esta familia textual en todos sus tipos y subtipos. A falta de ello, podemos provisionalmente denominar “dichos” al género paremiológico y asignarles nombres, a partir de un *corpus* concreto como el mexicano, cada una de las especies o grupos de que consta. De esta manera, habrá entre los dichos unos que son refranes, otros proverbios, otros adagios, etc.

Los dichos, sea culta o vulgar su proveniencia, no necesitan visa para pasar de una lengua a otra. Nada raro, entonces, que en los refraneros de culturas particulares se encuentren siempre refranes universales al lado de la sabiduría proveniente de las propias tradiciones acuñada en formas paremiológicas. Por otro lado, la experiencia que los pueblos tienen de la realidad, madre de toda sabiduría, reboza en aspectos comunes basados en el hecho fundamental de la hermandad humana. Nada raro que en los acervos paremiológicos de los pueblos haya estos refranes universales que, o llegaron espontáneamente no importa de dónde, o fueron acuñados en el lugar condensando una experiencia humana universal.

Por lo demás, como se ha dicho, el refrán es un hecho de habla: se aprende cuando se aprende a hablar y se propaga en el acto mismo de habla. El nivel paremiológico de las lenguas es, por tanto, muy ligero de pies: cambia de aires fácilmente; va y viene; se emparenta; cambia de aspecto; se transforma. El *corpus* paremiológico de una cultura rica y múltiple como la mexicana tiene que ser variado por necesidad.

El *corpus* textual mexicano puede ser sujeto a una rigurosa prueba de oralidad. Normalmente se pueden distinguir entre ellos los que provienen del refranero español, los que se originan en México pero en un medio español, los de origen rural, los de origen indígena, los refranes mestizos, los que vienen de un ámbito vulgar urbano y los que tienen un origen culto, por ejemplo.

## Hacia una semiótica de la identidad en el refranero

El refranero mexicano se ocupa de muchas maneras del problema de la identidad social.<sup>48</sup> La más inmediata, aunque quizás la menos obvia, es la que emana de la textualidad misma: unos textos más que otros llevan implícitas una serie de marcas que delatan tanto al hablante como al ámbito a que pertenece. Todo signo lingüístico, en efecto, no sólo proporciona información inmediata sobre el hablante, el oyente y el mundo extralingüístico “sino que funciona al mismo tiempo en y por una red complementaria y muy compleja de relaciones, con lo que surge un conjunto igualmente complejo de funciones semánticas cuya totalidad puede llamarse evocación”.<sup>49</sup>

En concreto, el signo lingüístico funciona por su relación material y semántica con otros signos particulares y aun con series y grupos de signos; por su relación con sistemas enteros de signos, con el mundo extralingüístico, con otros textos y aun con el conocimiento empírico del mundo y, desde luego, con las distintas formas de interpretación del mundo que tienen las diferentes culturas. Pero, sobre todo, un texto funciona “por su relación con la experiencia inmediata, lingüística y no lingüística (“contextos” y “situaciones”, que constituyen un conjunto de “entornos” mucho más complejo de lo que normalmente se supone”.<sup>50</sup>

En la lengua hay una serie de elementos determinadores que hace que los textos no se refieran a objetos o personas en general sino a grupos de entes particulares. Estos elementos entran en función luego del proceso de actualización que tiene lugar en todo texto. Coseriu propone llamar “discriminación” al conjunto de operaciones determinativas que tiene lugar en los textos luego de la actualización. “Por la discriminación

48. Como ya dije más arriba, asumo “identidad” en su acepción ordinaria: el conjunto de rasgos o circunstancias que distinguen una persona o grupo de personas de los demás. Véase, por ejemplo, el diccionario *Pequeño Larousse Ilustrado*, México, Ediciones Larousse, 1975.
49. Véase Eugenio Coseriu, *El hombre y su lenguaje*, Madrid, Gredos, 1977, p. 201. Para un desarrollo de esta concepción puede verse, del mismo Coseriu, *Textlinguistik*, Tübingen, Gunter Narr, 1981. Este planteamiento ya lo había expuesto el lingüista rumano en su célebre artículo “Determinación y entorno”, *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Madrid, Gredos, 1978.
50. E. Coseriu, *El hombre y su lenguaje*, op. cit., p. 202.

—dice Coseriu— los denotados se presentan como ejemplos de una ‘clase’ o representantes de un ‘tipo’, o, también, como porciones de un objeto extenso”.<sup>51</sup>

La discriminación se puede dar en los textos ya de forma implícita como en los nombres propios, ya de forma explícita como la que se realiza por medio de entornos, ya por medio de discriminadores que son elementos de tipo lingüístico. La discriminación, además, puede ser cuantificativa, selectiva, situacional o relacional según que los discriminadores sean cuantificadores, seleccionadores, situadores o los vocablos que vinculan entre sí las personas implicadas en el texto.<sup>52</sup> De entre todas estas maneras de discriminación, la más apropiada para entender el problema de la identidad en el refranero es la situación. Coseriu la define como “la operación mediante la que los objetos denotados se “sitúan”, es decir, que se vinculan con las “personas” implicadas en el discurso y se ordenan con respecto a las circunstancias espaciotemporales del discurso mismo”.<sup>53</sup>

Otro proceso situacional no mencionado por Coseriu, es, desde luego, el que relaciona sólo las personas implicadas en el discurso. Un texto como “al mestizo el diablo lo hizo, al indito el Dios bendito” implica y relaciona varios grupos de personas: por lo pronto, mestizos e indios. Si nos preguntáramos en boca de quienes corre este refrán y en qué ámbito étnico se produjo, la conclusión más inmediata es que se trata de un refrán indígena hecho en un contexto social en que los indígenas y los mestizos conviven de mala manera. Es posible, sin embargo, otra interpretación: un tercer grupo étnico —los criollos por ejemplo— que está opinando sobre indios y mestizos y que habla de la maldad del mestizo y de la bondad del indio a quien cariñosamente el refrán llama “indito”. El refrán revela, además, que la cosmovisión del ámbito indígena en que surge y se usa el refrán es una cosmovisión cristiana. El refrán, en todo caso, emite una opinión peyorativa sobre los mestizos y los identifica como creación del diablo.

51. E. Coseriu, “*Determinación y entorno*”, *op. cit.*, p. 297.

52. Coseriu, *op. cit.*, pp. 298-304, habla sólo de los tres primeros discriminadores.

53. *Ibid.*

Un refrán puede ser asumido como un sistema semiótico que funciona en tres niveles: el nivel actual, el nivel textual y el nivel de origen. Es el nivel de todo usuario actual del refrán. En este nivel, hay un emisor, que es quien pronuncia el refrán, y un receptor que es aquel a quien se lo dice o aplica. En los refranes tanto declarativos como exclamativos del refranero mexicano<sup>54</sup> los interlocutores del refrán pueden ser distintos del grupo social aludido: A puede hacer a B una declaración sobre C.

Hay, además, el nivel textual del refrán: en el texto del refrán, independientemente de quien lo use, hay un yo, un tú o un ello o referente, dependiendo del tipo textual. Son el hablante, el oyente y el referente del refrán. Además de los actantes implicados en el proceso textual, hay que agregar los personajes o grupos de que se habla en el texto: son los protagonistas del referente. En un refrán de carácter declarativo, por tanto, no sólo aparece el hablante sino una serie de protagonistas constituyen la acción en el referente del texto: “a caballo andan los hombres y no en pinches burros ojetes”. Aquí, además del sujeto de la exclamación, el hablante, está la definición o marca de identidad del verdadero hombre: el que anda a caballo. En cambio en un refrán de tipo conativo aparecen además del hablante y el oyente, los protagonistas mencionados en el texto. Por ejemplo, en el refrán “no te fíes de indio barbón, ni de gachupín lampiño, de mujer que habla como hombre, ni de hombre que hable como niño” hay, además de los actantes de la conación, el indio, el gachupín, la mujer que habla como hombre y el hombre que habla como niño: el refrán aconseja no fiarse de ellos. Los actantes de la conación hay que buscarlos, desde luego, fuera del grupo mencionado en el referente: ambos actantes —el yo implícito y el tú de la conación— pueden identificarse como mestizos.

Hay un tercer nivel de análisis del refrán: el del compositor del texto, su interlocutor y la situación referida en él. El compositor, en el caso del refrán, puede identificarse para efectos del análisis con el grupo social que asume el texto como suyo y en cuyo interior funciona paremiológicamente. Los refranes sólo se consideran como tales hasta que son asumidos por un grupo de hablantes y se incorporan a su habla.

54. Véase nuestro libro *Por el Refranero mexicano*, Monterrey, Fac. de Fil. y Letras / UANL, 1988.

Por ejemplo, del refrán “a barbas de indio, navaja de criollo” dice Rubio:<sup>55</sup>

En el antagonismo tan grande que hubo entre indios y criollos, tiene su origen este refrán que, en sentido figurado, se emplea para dar a entender que las faltas de los indios, deben ser corregidos por los criollos, por la dureza con que éstos trataban a aquellos [...] Supongo que el sentido directo de este refrán, hecho seguramente por un criollo con la tendencia al desquite de lo que éste hubiera sufrido por sus semejantes, era que el criollo debía rasurar al indio cualesquiera que fuesen las torpezas o las malas intenciones del rapabarbas.

Huelga decir que el criollo de nuestro refrán al rasurar en sentido figurado las barbas del indio está realmente atentando contra las marcas de identidad del indígena independientemente de la índole que sean. El refrán muestra bien, en efecto, la manera como, en la lucha interétnica, se asumieron entre nosotros las diferencias: el grupo dominante, en este caso el criollo, las tomó unilateralmente y desde afuera, como simples defectos que debían ser rasurados de raíz.

Hay un cuarto nivel de análisis del sistema paremiológico mexicano: cada refrán tiene su lógica formulada en términos de oposiciones binarias fundamentales. En el anterior refrán, por ejemplo, la lógica que regula el comportamiento de los actantes en cualquiera de los niveles mencionados es simple: el criollo es bueno, el indio es malo; las diferencias que el indio tiene con el criollo son, por tanto, defectos; el criollo tiene tal autoridad sobre el indio que puede extirpar las diferencias étnicosociales que el indio ostenta y exigirle un comportamiento de criollo.

Con este pequeño instrumento de análisis es posible explorar el funcionamiento de los refranes que abordan de una manera o de otra el problema de la identidad tanto étnica como social. En nuestro análisis sí interesa qué dice este texto, quién es el que habla en él y cómo este texto dice lo que dice. Nos interesa no sólo descubrir el mecanismo que produce el sentido, sino los sentidos que ese mecanismo es capaz de

55. Darío Rubio, *Refranes, Proverbios, y Dichos y Dicharachos Mexicanos*, segunda edición, 2 tomos, México, Ed. A. P. Márquez, 1940, *ad loc.* Es importante hacer notar no sólo que la paremiología mexicana del siglo XX nace y se desarrolla en el occidente de México sino que, además es Darío Rubio el único paremiólogo que recogió y conservó en su refranero refranes étnicos.

producir. Nos interesa el cómo, pero nos interesa los quienes del texto: quién y por qué hizo el texto para quién, quién habla a quién y de qué cosa en el texto, quién dice el refrán a quién.

#### LA IDENTIDAD SOCIAL EN EL REFRANERO MEXICANO

Hay, en el refranero mexicano, varios tipos de referencias a la identidad. Aquí nos ocuparemos sólo de dos. Un primer grupo de refranes ofrecen explícitamente una serie de marcas o *semas* que permiten identificar al actante ya como miembro de un grupo social, ya como aspirante a un estado social. Se trata de refranes cuyo sentido paremiológico versa sobre un comportamiento que funciona como distintivo o señal de pertenencia a un grupo social. El conjunto de estas señales viene a conformar un verdadero sistema semiótico de índole no verbal en la medida en que constituye una especie de lengua a la que se atienen los actantes en su compleja conducta social. O si se prefiere, en el *continuum* de la sociedad mexicana funciona una variada serie de marcas de identidad que permiten orientarse a los miembros de los distintos grupos étnicos y sociales que la integran, saber quién es quién y, por ende, saber cómo comportarse en cada caso.<sup>56</sup>

56. Véase, por ejemplo, el trabajo de C. V. Civ'jan, "La semiótica del comportamiento humano en situaciones dadas (principio y fin de la ceremonia, fórmulas de cortesía)", de la escuela semiótica de Tartu, en Jurij M. Lotman y Escuela de Tartu, *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra, 1979, pp. 173-194. Civ'jan imagina el comportamiento social de los individuos de un grupo humano como un *continuum* que es roto por una serie de comportamientos particulares, los comportamientos de etiqueta, cuya función es la de establecer la posición del individuo que los practica con respecto a los demás miembros de la sociedad. El comportamiento de etiqueta consta no sólo de forma y contenido, sino que es posible distinguir en él funciones como la referencial, de acuerdo con el esquema jakobsoniano. El contenido del comportamiento de cortesía puede ser, según Civ'jan, prestar algún servicio, llamar la atención, caer bien, mostrar interés, recriminar, etc. Esta sería la función referencial de este tipo textual que es el comportamiento de etiqueta. Empero, "la función referencial de los comportamientos de etiqueta, dice Civ'jan, puede pasar a ser secundaria respecto a la que podemos llamar social". Según Civ'jan, pues, los comportamientos de cortesía, como los textos, tienen diferentes funciones jerarquizadas entre sí: por lo pronto, la función referencial está subordinada a su función social. De hecho, para Civ'jan el comportamiento de etiqueta es definido como aquel comportamiento en que la función referencial está subordinada a la función social. Para su análisis semiótico de los comportamientos de etiqueta, Civ'jan distingue entre el aspecto verbal que consiste en las palabras o fórmulas de cortesía que se pronuncian; los *gestos*—especie del género de los *kinemas*— y los *accesorios*, con que se refiere al conjunto de objetos que entran en el comportamiento de etiqueta y que adquieren un significado ritual como la indumentaria, las flores, el ornato, las insignias, los cosméticos, los menús, etc.

Son del tipo de los siguientes:

A boca de jarro, sólo la china y el charro.  
Al que es mal músico hasta las uñas le estorban.  
Al que se muere en un barco lo reclama ya el charco.  
Cobarde que de serlo te hace alarde no lo creas aunque lo veas.  
Cuando yo tenía dinero, me llamaban don Tomás; ahora que no tengo nada me llaman Tomás nomás.  
Con sólo agarrar el taco se conoce al que es tragón.  
En el modo de cortar el queso, se conoce el que es tendero.  
En el modo de partir el pan se conoce el que es tragón.  
En el modo de partir el pan se conoce el que es hambriento.  
Cuando habla la gente grande, no mete el hocico el puerco.  
Refajo salido, señal de marido.  
De que el gallo se sacude en medio del árbol canta.  
Desde lejos se conoce la vaca que ha de dar leche.  
Desde lejos se conoce al pájaro que es calandria.  
El que por su gusto es buey hasta la coyunda lame.  
El que no conoce a Dios dondequiera se anda hincando.  
El que no es agradecido no es bien nacido.  
El que es bonito jarrito es bonito tepalcatito.  
El que es buen músico con una cuerda toca.  
El que es buen muchacho es buen viejo.  
El lugar que ocupe es lo que distingue al hombre.  
El carbón que ha sido brasa fácilmente vuelve a arder.  
Me admira que siendo fraile no sepas el padrenuestro.  
Sólo es ladrón el que roba y deja al robar las uñas.  
Sólo cuando hay remolino se levanta la basura.  
Caballo manso, tira a penco; mujer coqueta, tira a puta, y hombre honrado, tira a pendejo.

---

El comportamiento de etiqueta, pues, viene siendo una lengua cuyos rasgos más importantes son tres: la *heterogeneidad* de los elementos que la constituyen; la apertura en la medida en que palabras, gestos u objetos puestos en situación de etiqueta empiezan a desempeñar su papel sin importar lo complicado que sea; la versatilidad y gran capacidad de combinación y uso de los elementos mencionados.



El que es perico dondequiera es verde y el que es pendejo dondequiera pierde.

Los pendejos y la de malas, siempre andan juntos.

El que está bajo techo cuando llueve es pendejo si se mueve y si se mueve y se moja es pendejo si se enoja.

Los tordillos y los pendejos, se conocen desde lejos.

Pulgas, frailes (coquetas) y miseria, Morelia.

En Querétaro, al poblano, bien pueden darle la mano.

Mono, perico y poblano,/no lo toques con la mano;/tócalo con un palito,/que es un animal maldito.

De Guanajuato, ni el polvo.

Mujer que quiere a uno solo/y banqueta para dos,/no se hallan en Guanajuato/ni por el amor de Dios.

Lechi, camoti y genti habladora, Zamora.

Lenguas y campanas, las poblanas.

Les gusta el trote del macho y el ruido del carretón.

Les gusta los pesos a cuatro reales.

Libre Dios nuestros panales de esos que no comen miel.

Líbreme dios de mis amigos, que de mis enemigos me cuido solo.

Líbreme Dios de un rayo, de un burro en el mes de mayo y de un pendejo a caballo.

Ah que los de Jalpa, con razón se ahogaron.

Para negociar,/de tres cosas escapar;/fraile, mujer y militar.

Refranes como éstos constituyen, decía, un sistema de señales que orientan el comportamiento social en las relaciones de unos con otros. Aunque, estrictamente hablando, no se trata siempre de grupos étnicos, desde el punto de vista biológico, normalmente se trata de etnias culturales en la medida en que siempre hay de por medio una historia compartida. Alguna vez se trata, en cambio, de simples conglomerados sociales con una fragilísima cohesión grupal que no se reconocen como comunidad y no tienen conciencia colectiva de una experiencia común. Ello, sin embargo, poco importa para nuestro objetivo: ese conjunto de señales

que propone el refranero mexicano constituyen un verdadero sistema semiótico que tiene como función principal la identidad social.

Hay suficientes marcas para identificar al auténticamente hombre, ladrón, charro, mal músico; a la mala partera y, desde luego, al pendejo: hay en el refranero mexicano una verdadera semiótica de la pendejez. Un par de grupos sociales que siempre funcionan en el refranero son los pobres y los ricos. El refranero, como se ha dicho, es más de los primeros que de los segundos; quizás por ello se percibe en él un profundo encono de los pobres hacia los ricos; el noble orgullo de ser pobre le hace ridiculizar y censurar a los pobres que se disfrazan de ricos. Entre los indicadores de identidad más frecuentes, que el refranero mexicano usa, por ejemplo, están la comida y el vestido. La comida no sólo es lo que más distingue a los pobres de los ricos sino que constituye un bien construido sistema semiótico en donde comer tal cosa es signo de pertenencia a un grupo social determinado y comer tal otra delata la pertenencia a tal otro grupo.

Con ello, el refranero no sólo contiene una escala de comidas, sino que las comidas aparecen como verdaderas marcas indicadoras del puesto que se ocupa en la escala social. Para el pueblo que subyace al refranero mexicano, por ejemplo, hay comidas de ricos y las hay de pobres que se la pasan haciéndose ilusiones y que “a cualquier taco le llaman cena” hasta a un miserable taco de sal porque, como sentencia el refranero mexicano, “el que tiene poca cena de cosa mala hace buena”. El refranero, por ejemplo, vitupera tanto a los que “comen frijoles y repiten pollo” como a los que aparentan una alta posición social advirtiendo “si comes frijoles no eructes jamón” o exclamando alburero “con esa carne, ni frijoles pido”.

Lo mismo pasa con el vestido: hay en el refranero mexicano un verdadero sistema semiótico de la identidad que funciona a base de marcas en la indumentaria. Ya se sabe, es cierto, que “el hábito no hace al monje” pero también se sabe que “bastón delgadito, reloj con bolsita y anillo en el puro, pendejo seguro”. Como ya he expuesto en otra parte,<sup>57</sup>

57. “La indumentaria en el refranero mexicano”, en Rafael Diego-Fernández, *La herencia española...*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1994.

refleja el repudio de las clases populares presentes en el refranero hacia la moda de los catrines durante el porfiriato donde también se acuñaron y circularon refranes “el que más se perfuma más apesta” y “el que mucho huele es porque mucho jiede” aludiendo a las modas de las clases altas. Algo parecido pasó con el puro: al refranero le parece sospechoso cualquiera que fume puro porque lo identifica como marca de grupo social extranjerizante. Por eso sentencia: “no a todos les queda el puro nomás a los hocicones”. Por la misma razón le parece sospechoso un indio con puro. Semióticamente indio y puro son elementos de sistemas no sólo distintos sino hasta, en ciertos rasgos, opuestos: el puro es una indumentaria que socioculturalmente no corresponde al indio. En consecuencia advierte: “indio con puro, ladrón seguro”.<sup>58</sup>

Si en la comida se da un sistema de equivalencias semióticas en que según se coma una cosa u otra es señal de que se pertenece a un grupo o a otro, un sistema análogo se da también, por ejemplo, en la función primaria del vestido que es cobijar: en el refranero mexicano no sólo hay una respetable variedad de especies del género “cobija” sino que, en algunos casos, cobijarse con una u otra de ellas indica pertenencia a un grupo social. En efecto, si sarape, cobertor, frazada, jorongo, gabán y tilma sirven para cubrirse de la intemperie, especialmente cuando se duerme, no todos tienen el mismo rango social. Según el refrán exclamativo “no completas pal gabán y quieres mercarte tilma”, en efecto, el gabán sería inferior a la tilma, por ejemplo. Por tanto, no sólo “conforme la cobija es el frío” sino conforme a la clase social es la cobija.

Los refranes de este primer tipo, reflejan un dinámico sistema semiótico que pone de manifiesto las aspiraciones, los defectos, las cualidades, la índole social, la educación, la escala de valores, las fobias y, desde luego, las filias de los miembros de una sociedad que como la mexicana es variada en cuanto a todo ello. Este sistema semiótico es de tipo no verbal, es muy simple y está conformado con elementos extraídos de la conducta social. Su sintaxis es también elemental del tipo de “si alguien se viste así, come tal cosa o hace esto, significa que es tal cosa”. La sintaxis de ese pequeño mecanismo es de tipo binario: consta de una

58. Una variante dice: “indio con puro, ateo seguro”.

prótasis que contiene el significante y una apódosis portadora del significado. La relación entre significante y significado, el signo propiamente dicho, está constituido por el refrán. Desde luego, este rudimentario sistema semiótico que funciona en el refranero mexicano se interesa, a su modo, de la identidad.

#### LA IDENTIDAD ÉTNICA EN EL REFRANERO MEXICANO

Hay, sin embargo, en el refranero un segundo tipo de sistema semiótico cuya lógica remite a una situación de pugnas interétnicas en las que los actantes representan los puntos de vista de los grupos en pugna. a) Hay, entre ellos, refranes que tratan de indios desde el punto de vista criollo o español: “indios y burros, todos son unos”; “no hay indio que haga tres tareas seguidas”; “no hay que darle la razón al indio aunque la tenga”; “para un burro, un indio; para un indio, un fraile”; “ya ese indio perdió el chimal”; “pa’ que sepas lo que es amar a Dios en tierra de indios”; “para el caballero, caballo; para el mulato, mula, y para el indio, burro”; “a barbas de indio, navaja de criollo”; “indio que quiere ser criollo al hoyo”; “indio que va a la ciudad vuelve criollo a su heredad”.

En su conjunto, este tipo de refranes refleja una situación en la que el indio no sólo debe trabajar obligatoriamente para el español o para el criollo, sino que éstos tachan al indio de haragán, imbécil, inconstante, ignorante y terco, equiparándolo con un burro. El indio es un ser inferior a quien no hay que dar la razón aunque la tenga. Son refranes de la segunda hora: ha habido tiempo suficiente para que el refrán se geste; y remiten, probablemente, a una sociedad integrada aún por españoles, criollos, mulatos e indios en la que los frailes juegan un papel preponderante; remiten, en pocas palabras, a la sociedad novohispana, aunque, estrictamente hablando, estos refranes pudieron ser acuñados por algún español, un criollo y aun por algún mestizo. En todo caso, los refranes se conservaron entre mestizos.

Desde luego, cada refrán debería ser analizado separadamente. Para mostrar nuestro procedimiento, tomamos como ejemplo el refrán “para un burro, un indio; para un indio, un fraile”. Tiene, por un lado, una estructura paremiológica que, aunque fundamentalmente tradicional, se

amestizó. Se trata de una estructura que sigue el esquema de mal y remedio bajo el supuesto de que cada mal tiene su antídoto; o, como dice el refranero tradicional de Cuba,<sup>59</sup> “para una cosa siempre hay otra”. Está conformada por la secuencia “para un x nombre, un x nombre” que se suele usar, sobre todo, en esquemas binarios y ternarios. Esta estructura, si bien tiene antecedentes en el refranero de Correas cuyos refranes son remontables al siglo XVII, apenas deja huella en los refraneros españoles posteriores. En Correas encontramos “para burlas muchas, mucho, y para veras, poco”; “para la puerta es la cerradura, y para el caballo la herradura”. Sin embargo, las diferencias formales con la estructura que nos ocupa son evidentes. La presencia de esta estructura en los refraneros americanos es también escasa: el refranero tradicional de Cuba,<sup>60</sup> por ejemplo, recoge el siguiente refrán: “para un gustazo, un trancazo”; y el *Refranero colombiano* de Luis Alberto Acuña<sup>61</sup> asienta: “para cada tiesto, hay su arepa”; también aquí, hay evidentes diferencias formales con nuestra estructura paremiológica. Su sentido paremiológico, en cambio, es muy antiguo: “mal con mal se amata, y fuego con estopa” decía ya en 1549 el *Libro de refranes* de Pedro Vallés<sup>62</sup> y el *Teatro Universal de Proverbios* de don Sebastián de Horozco, publicado en 1599, recoge el refrán: “un contrario con su contrario se quita”. Se trata, por tanto, de una estructura paremiológica acuñada en estas tierras y que, en su forma actual, es datable en el siglo XVIII novohispano. Nuestro refrán, en efecto, es recogido a principios de siglo por el guanajuatense Darío Rubio quien, como se sabe, se propuso “fijar de manera precisa los orígenes respectivos [de los refranes] para poder evitar confusiones y distinguir lo nuestro de lo ajeno”.<sup>63</sup> De Guanajuato, por ejemplo, es el refrán: “p’a lo toros de Jaral los caballos de allá mesmo”.

59. Véase Concepción Teresa Alzola, *Habla tradicional de Cuba: refranero familiar*, Miami, Asociación de hispanistas de las américas, colección ensayos, 1987, pág. 93.

60. Citado arriba.

61. Bogotá, Ediciones Espiral Colombia, 1951.

62. Zaragoza, 1549.

63. Darío Rubio, *op. cit.*, p. XXIV.

Hay otro indicio muy importante para la datación del refrán: la referencia al fraile. Nuestro refrán “para un burro un indio; para un indio, un fraile” tiene la forma de un polisilogismo en cadena o sorites.<sup>64</sup> Rubio lo comenta así: Por la paciencia que hace falta para guiar, el indio al burro, materialmente, y el fraile al indio, espiritualmente; dadas las características del uno y del otro.<sup>65</sup>

Al refrán, sin embargo, no le interesa ni la paciencia del indio ni la del fraile. Según la interpretación de Rubio sólo el indio es equiparado al burro. Si lo leemos con atención y hacemos caso a lo arriba dicho sobre esta tradición paremiológica y sobre el género textual, el refrán dice que el antídoto del burro es el indio y que el antídoto del indio es el fraile. En otras palabras, que el indio es más burro que el burro y el fraile lo es todavía más que el indio. La lectura mínima del refrán se obtiene si explicitamos las equivalencias en él esbozadas: si burro=indio e indio=fraile, entonces fraile=burro.

Esta conclusión, en efecto, está acorde con una antiquísima tradición paremiológica sobre los frailes. En el siglo XVII, por ejemplo, circulaban en España refranes como: “frailes, ratas y pardales, nuestros enemigos mortales” o bien cuídate “de la mula, por detrás; del buey, por delante; y del fraile, por todas partes”. Y Correas recoge el refrán. “ladrillazo al fraile, que le descalabre”. En la temprana tradición paremiológica española, en efecto, el fraile es equiparado a la mula porque ambos patean: “el fraile y la mula, al entrar o al salir”. Es pésima, en efecto, la imagen que el refranero español da del fraile: ladrón, mujeriego, traidor, dinerero, terco, sinvergüenza, abusivo, mal amigo, etc. Lo compara a los piojos, a las mulas, a las hormigas, a los bueyes, al diablo. Un par de refranes recogidos por Correas el siglo XVII dicen: “al fraile en la horca le menee el aire”; “gorriones, frailes y abades, tres malas aves”. Este último refrán, andando el tiempo, fue transformado en: “gorriones, mosquitos y frailes, Dios nos libre de aquellas tres aves”.

64. Véase Nicola Abagnano, *Diccionario de filosofía*, segunda edición revisada y aumentada, México, FCE, 1974, p. 1068.

65. D. Rubio, *op. cit.*, Tomo I, p. 90.

Esta tradición paremiológica es muy española. En nuestro refranero aún quedaron vestigios de ella en refranes como: “Perro, ladrón y fraile, no cierran la puerta que abren” dice un refrán recogido por Rubio. Hay, en el refranero mexicano, varios refranes en que se tipifica un lugar por sus defectos; pues bien, dos de las ciudades novohispanas más bonitas, tienen, para el refranero mexicano, el defecto de ser fraileras: “putas, frailes y miseria, Morelia”; “¿Queretano camotero?, falso, hipócrita y frailer”. Nuestro refrán, por tanto, es un refrán novohispano que sobrevivió en el refranero mexicano y refleja aún las pugnas interétnicas y las fobias vigentes en ese contexto social.

El compositor es, pues, probablemente un criollo. En todo caso, el refrán hizo fortuna en la comunidad de criollos novohispanos; en ella se usa y en ella se conserva, en el seno de alguna vieja familia criolla en alguna ciudad de las novohispanas, como Guanajuato. En el nivel textual, en primera instancia, tanto el hablante como el oyente pertenecen al mismo grupo étnico en que el refrán nació: el criollo. En el uso actual, en cambio, al cambiar las fricciones interétnicas que le dieron origen, el refrán paso al acervo mestizo y funciona, simplemente, como un insulto al indio. En los refranes, en efecto, sucede lo que en los mitos que al perder su condición de resorte social, sufren un complejo proceso de desmitologización y se rebajan a simples relatos de diversión.<sup>66</sup> De documentar una ardiente pugna interétnica el refrán vino a reducirse a un simple insulto en el uso actual en el que el emisor, el hablante y el compositor, los actantes del refrán, representan grupos étnicos que, de cualquier manera, ostentan su hostilidad al indio. El mismo tipo de animadversión y el mismo tipo de ambiente y de actantes están presentes en el refrán “indios y burros, todos son unos”.

El segundo y muy numeroso grupo está formado por los refranes que hablan de los indios emitiendo la opinión que de ellos tienen los mestizos: “está como verdolaga en huerto de indio”; “cuando el indio

66. Sobre el asunto de la desmitologización se ha escrito mucho: en el ámbito de la desmitologización bíblica son célebres los trabajos de Rudolf Bultman y las polémicas que suscitaron hasta bien entrada la década de los setenta; otras aportaciones vinieron del psicoanálisis como la de Bruno Betelheim. Para el asunto que nos ocupa, puede verse, en concreto, Vladimir Propp, *Raíces históricas del cuento*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1979; véanse, además, los trabajos de Georges Dumézil, para el caso, puede verse *Del mito a la novela*, México, FCE, 1973.

encanece, el español no aparece”; “indio, pájaro y conejo, en tu casa, ni aun de viejo”; “indio con puro, ateo seguro”; “indio que fuma puro ladrón seguro”; “la pujanza del dinero hace el indio barrigón”; “más seguro, más marrao, dijo el indio”; “naturales son los indios”; “no te fíes de indio barbón, ni de gachupín lampiño, de mujer que hable como hombre, ni hombre que hable como niño”; “no tiene la culpa el indio sino que el que lo hace compadre”; “indio que suspira no llega bien a su tierra”; “indio que mucho te ofrece indio que nada merece”; “pareces burro de indios, que hasta los tamales te cargan”; “pendejos los indios que hasta para mirar se encueran”; “si es indio, ya se murió; si es español ya corrió”; “tanto dura un indio en un pueblo, hasta que lo hacen alcalde”; “ya se acabaron los indios que tiraban con tamales”; “¡ay, Chihuahua, cuánto apache, cuánto indio sin huarache!”.

En el *corpus* actual del refranero mexicano predominan, con mucho, los refranes que conservan el punto de vista mestizo: se trata, en efecto, de un refranero de mestizos. En la anterior lista de refranes mestizos<sup>67</sup> es preciso distinguir tres tipos textuales: un primer grupo está constituido por los refranes de tipo connotativo como “pareces burro de indios, que hasta los tamales te cargan”; “no te fíes de indio barbón...”; “indio, pájaro y conejo, en tu casa, ni aun de viejo”; “indio que mucho te ofrece indio que nada merece”. Desde el punto de vista textual, en estos refranes se da una interlocución entre un hablante y un oyente mestizos cuyo referente son los indios: no te fíes, pareces burro de indios, no tengas indio en tu casa, indio que mucho te ofrece no merece nada.

No sólo hay un abierto repudio al indio sino una mordaz crítica a su modo de ser. La expresión “burro de indio”, por ejemplo, evoca el mote español-criollo “burro indio”, arriba mencionado; y si el burro es el típico animal de carga, el refrán critica ridiculizando el colmo de “cargar hasta con los tamales” tanto la transhumancia del indio como el portar

67. La expresión “refranes mestizos” puede referirse a dos cosas: a) Puede designar los refranes textualmente híbridos que, por lo demás, abundan en el refranero mexicano; los mecanismos de esta hibridación son varios y forman parte de un libro sobre paremiología mexicana en el que trabajamos: se trata de un tipo de mestizaje paremiológico en el que el refrán mexicano conserva ciertos elementos de un antepasado español —generalmente la estructura— y los adapta, combina o aplica a la realidad mexicana. b) En este texto, a no ser que se diga otra cosa, usaremos la expresión “refranes mestizos” como sinónima de “refranes de mestizos” y designa, como el nombre lo indica, los refranes que expresan el punto de vista de los mestizos.



parte del ajuar doméstico y una antigua costumbre de comerciar en tianguis mediante el trueque. Además, el *sema* “tamal” no es casual, como ya expusimos en otra parte:<sup>68</sup> el tamal en la escala jerárquica de la comida mexicana ocupa uno de los sitios más bajos. El entorno textual y el sentido paremiológico que se deduce de su uso dan bien cuenta del tono despectivo y fatalista que se desprende de la expresión “nacer para tamal”. Este menosprecio del tamal como alimento de ínfimo rango se refuerza en refranes y expresiones paremiológicas del tipo de: “¿por qué con tamal me pagas teniendo bizcochería?”. Por tanto, “cargar hasta con los tamales” equivale a decir “cargar con toda clase de chácharas”. Por lo demás, la idea de indio que subyace a estos refranes es que el indio es falso, traidor y, en fin, una molesta y contaminante carga, como los pájaros o los conejos.

Estos refranes nacieron, desde luego, en un contexto mestizo como expresiones de un compositor mestizo a un interlocutor mestizo en situaciones de contactos variados y permanentes con indios. En su nivel actual, sin embargo, esos refranes perdieron su vigencia social y sólo conservan una alta dosis de desprecio, burla y crítica hacia una manera de ser, la del indio.

A la misma conclusión se llega analizando un segundo grupo de refranes mestizos: el constituido por refranes de tipo declarativo como “cuando el indio encanece; el español no aparece”; “indio con puro, ateo seguro”; “indio que fuma puro ladrón seguro”; “la pujanza del dinero hace el indio barrigón”; “más seguro, más marrao, dijo el indio”; “si es indio, ya se murió; si es español ya corrió”; “tanto dura un indio en un pueblo, hasta que lo hacen alcalde”.

En su origen, estos refranes denotaban una serie de actitudes contradictorias de los mestizos respecto a los indios. El mestizo, por una parte, está admirado de la longevidad del indio en relación con la del español: comparado con el español, según el punto de vista mestizo, el indio es valiente, el español es cobarde. A eso se refiere el refrán “si es indio, ya

68. Véase nuestro estudio “La comida en el refranero mexicano: un estudio contrastivo” en Janet Long (compiladora), *Simposio 1492: encuentro entre dos comidas*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, en prensa.

se murió; si es español ya corrió”: el indio prefiere morir antes que acobardarse.

Por otra parte, el refranero insiste, sin embargo, en tratarlo de desconfiado, terco y falso: en la combinación semiótica “indio con puro”, donde indio y puro son elementos de sistemas diametralmente opuestos, es paradigma de la falsedad: no hay nada más falso que un indio con puro. Para indicarlo hay dos crímenes: ladrón y ateo. Si el refrán se hubiera acuñado en nuestro país en la década de los sesenta, hubiera dicho: “indio que fuma puro, comunista seguro”. Los predicados son, en efecto, formas de satanización sacadas de dos ámbitos sociales de prestigio en el momento de acuñarse el refrán: el comercial y el religioso. El archienemigo de un comerciante es el ladrón; el archienemigo de la Iglesia es el ateo. En el período novohispano ambos territorios estaban fuertemente ligados: para los comerciantes fue siempre un alivio y fuente de seguridad el que tanto la predicación como el confesionario mantuvieran vivo el “no hurtarás” como para la Iglesia constituyó un fuerte apoyo a integridad la persecución social a los ateos, sobre todo en las denuncias a la Inquisición.

En la mente del mestizo no cabe un indio con puro, ni un indio cobarde, pero tampoco cabe un indio rico: “la pujanza del dinero hace al indio barrigón”. Indio barrigón es un claro contrasentido en la mentalidad mestiza, una especie de *coincidentia oppositorum* semejante a aquella otra de la que dice el mismo refranero “no hay gavilán gordo, ni coyote barrigón”. El refrán, por tanto, dice lo pernicioso que es el dinero para el indio; vale tanto como decir que el dinero corrompe al indio. O, si se quiere, que el dinero no suele formar parte del universo en que, según la idea que el mestizo tiene de él, se mueve el indio.

En estos refranes aún es posible distinguir dos planos: el plano de origen y el plano actual. Comparados, revelan un desfase: la situación vigente al momento de ser acuñado el refrán no es la misma que la situación actual: ya no se da la misma y frecuente convivencia social entre mestizos, indios y españoles que delatan algunos de estos refranes; ni el puro funciona ya como novedad social o marca de clase. Los refranes, pues, han perdido su vigencia paremiológica y sobreviven sólo como frases graciosas o como vulgares insultos: tienden a extinguirse.

No así el tercer grupo de refranes mestizos consta de refranes exclamativos como “está como verdolaga en huerto de indio”; “naturales son los indios”; “pendejos los indios que hasta para miar se encueran”; “ya se acabaron los indios que tiraban con tamales”; “¡ay, Chihuahua, cuánto apache, cuánto indio sin huarache!”. Se trata de expresiones paremiológicas tardías que reflejan ciertas maneras de ser indígenas que quedaron gravadas en la conciencia popular mestiza. Denotan, en todo caso desprecio hacia los indios. Estrictamente hablando no son refranes y su vigencia paremiológica aún persiste casi intacta.

Otro grupo de refranes mestizos presentes en el refranero mexicano son los que se refieren a los españoles desde el punto de vista de los mestizos: “al español, puerta franca; al gachupín, pon la tranca”; “cuando el indio encanece, el español no aparece”; “español que deja España y que a México se viene, cuenta le tiene”; “si es indio, ya se murió; si es español ya corrió”. No es, si nos atenemos a ellos, nada buena la imagen que el español ha dejado en la conciencia popular mestiza: se lo identifica, como indeseable, frágil, cobarde y dinerero. En cuanto a la distinción entre español y gachupín dice Rubio: “la colonia española en México se compone de españoles y gachupines, en esta forma: los primeros son decentes y trabajadores; los segundos son ordinarios y holgazanes”.<sup>69</sup>

Entre los refranes de este grupo, hay algunos tardíos y otros que aún reflejan una convivencia social más cotidiana entre españoles, mestizos e indios. Muestra de estos últimos son los ya referidos refranes “cuando el indio encanece, el español no aparece” y “si es indio ya se murió, si es español ya corrió”. En un balance general, los indios son para los mestizos un mal menor que los españoles.

Aunque se conservan pocos refranes que hablan de los mestizos desde el punto de vista de los indios, ellos bastan para afirmar que, en cambio, los indios ven en los mestizos al mismo diablo como lo dicen expresamente estos dos refranes: “mestizo educado, diablo colorado”; “al mestizo, el diablo lo hizo; al indito, el Dios bendito”. Ambos refranes se remontan al tiempo de la colonia y aún se conservan con el mismo sentido paremiológico aunque confinado su uso, según parece, a comunidades indígenas.

69. *Op. cit.*, tomo I, p. 32.

Se conservaron en el refranero mexicano los vestigios de un grupo de refranes, desafortunadamente hoy extinguido, que expresan la actitud del indio ante el opresor español sobre todo en momentos en que la vida importada empezó a deslumbrar a algunos que para alcanzar estatus daban sus hijas en matrimonio a los españoles. El refrán advierte: “si quieres cuidar tu raza, a la india con indio casa, no te parezca mejor casarla con español”. Pasada su vigencia, el refrán quedó como adagio sapiencial. Leído desde su referente, este refrán no sólo es una opinión vertida, desde el punto de vista indio, sobre los españoles, sino la expresión de una escala de valores que prefiere la integridad, la unidad y la preservación de la raza, a la riqueza y el bienestar social.

El refranero mexicano revela, así, una compleja red de relaciones sociales en una situación en que conviven distintos grupos étnicos cuyos actores son, principalmente, los españoles, indios, mestizos y criollos. Las violencias de la convivencia cotidiana les han hecho, a unos y otros, tomarse la medida: el refranero refleja el cúmulo de defectos con que cada grupo ha quedado gravado en la conciencia colectiva de los otros, la medida tomada. Cada grupo es identificado a través de un sencillo sistema de marcas constituido por las huellas dejadas ya por los agravios, por los complejos, la intolerancia, o por mil cosas, en la conciencia social de los demás grupos. Se trata, a su modo, de marcas de identidad; y el sistema que constituyen es, también a su modo, un sistema semiótico. Lo que hemos intentado es identificar a los interlocutores allí presentes, hacerlos hablar y descubrir sus rencores, odios, roces cotidianos, solidaridades, veneno, burlas y hasta, si se quiere, su buena o mala leche.

Un sistema semiótico es un mecanismo para producir significaciones; los refranes lo son. Hemos comparado su funcionamiento original con lo que queda de él en el sistema paremiológico mexicano contemporáneo. Así, puestos de relieve sus protagonistas originales, reconstruida la situación que da pie al surgimiento del refrán y descubierta la lógica que lo mueve, tenemos en el refranero un pequeño observatorio que nos permite ver de cerca los graves conflictos de identidad en una nación donde cada uno de los grupos que la conforman se van configurando penosamente a fuerza de luchas. Cuando ese momento violento mengua

y las identidades se afianzan, el refranero conservará aún, sobre todo entre los vencidos, los polvos de aquellos lodos reducidos a veces a insultos, mal sabor de boca, a vulgares burlas o a simples menosprecios, muestra, en todo caso, de que el problema de la identidad ha dejado una huella bien visible en el que aún puede servir de pista para desandar con ojo avisador parte del camino.