

FRASEOLOGÍA Y CONCIENCIA SOCIAL EN AMÉRICA LATINA

Alberto Zuluaga (Tübingen)

“Language is heuristic, ... its forms predetermine for us certain modes of observation and interpretation. This means of course that as our scientific experience grows we must learn to fight the implications of language.” Edward Sapir.

0. Me propongo ahora presentar a continuación un ensayo de interpretación histórico-cultural de dos grupos de unidades fraseológicas (=UFs) de uso actual frecuente en Hispanoamérica, a saber, las que tienen por temas las leyes y los indios. Interesan aquí los enunciados fraseológicos, caracterizados por su autonomía semántico-sintáctica —por ello se les llama también minitextos—, y, eventualmente, locuciones, sobre todo locuciones proverbiales, las cuales requieren tan sólo una conexión deíctica, catafórica o anafórica, con el contexto verbal inmediato para constituir un enunciado completo.

0.1. Ante todo, quisiera r e p e t i r, brevemente, algunos principios básicos del análisis:

(1) El rasgo constitutivo, definitorio, de estas unidades es algún tipo y algún grado de fijación. Ésta es resultado de procesos de reproducción, es decir, repetición sin alteración de la forma material.

(2) La repetición conduce a la institucionalización o convencionalización. Un teórico de la cultura, Klaus P. Hansen (1995) habla, en un contexto similar al nuestro, de estandarización, término que prefiere al de formación de estereotipos y de clichés. Hansen define la cultura como la totalidad de usos propios de una colectividad (“die Gesamtheit der Gewohnheiten eines Kollektivs”) o, en palabras de Edward B. Tylor (1871): ‘cultura es el conjunto de saberes, creencias, arte, moral, leyes, hábitos y todas las demás disposiciones y costumbres que se apropia el hombre como miembro de una comunidad’ (Hansen 1995, 15).

(3) Así, pues, los fraseologismos —como expresión de saberes colectivos— constituyen parte importante de la cultura de una comunidad.

(4) La convencionalización lingüística produce diferentes clases de unidades, tales como lexicalizaciones (*pelirrubio*, *hombre-rana*), perífrasis gramaticales (*ir haciendo*, *andar diciendo*), perífrasis léxicas (*atender - poner*

atención, *acariciar - hacer caricias*), colocaciones (*literatura universal, comercio internacional*) y fraseologismos o UFs (*tomar las de villadiego, a pie juntillas*).

(5) En las UFs, además de la fijación, observamos con frecuencia otros rasgos formales típicos, por ejemplo, paralelismos, repeticiones de unidades de vocabulario, rimas, disposición rítmica, aliteraciones, paronomasias, gradación silábica, que he analizado detalladamente (Zuluaga 1980) en el capítulo “Figuras fónicas de UFs”.

(6) Estos rasgos no las definen, pero son frecuentes en ellas y contribuyen a estructurarlas; en la conciencia lingüística de los hablantes se consideran como propios de tales unidades. Por esto, dichos rasgos pueden, entre otras cosas, ayudar a resolver problemas de traducción (1).

(7) Me parece legítimo poner las UFs —especialmente los refranes y las locuciones— en relaciones de intertextualidad con otros textos e, incluso, con otras clases de textos. Tendremos en cuenta la intertextualidad restrictiva, tal como la define Broich 1985: “adopción de elementos (en nuestro caso, el contenido) de un texto previo en un texto nuevo (mejor sería decir, ‘posterior’)”. No siempre podemos considerar al fraseologismo como texto previo (pre-texto). A la relación intertextual, en cambio, la entendemos como no indispensable, no siempre intencional, pero sí pertinente desde el punto de vista del contenido, gracias, en nuestro caso, al referente sociohistórico común.

(8) Los refranes y las locuciones proverbiales constituyen análisis, interpretaciones, de un sector de la experiencia y encierran en sí mismos un mensaje o un predicado completo; pero están a disposición del hablante para ser utilizados, como verdaderas unidades lingüísticas, en la producción de otros textos más amplios (2).

(9) Aunque se tienen nociones claras de enunciado fraseológico —cuyo prototipo es el refrán— y de locuciones —cuyo prototipo es la locución verbal—, en la realidad de los hechos no se dan límites tajantes entre las dos cla-

(1) Por ejemplo, el refrán *mujer enferma, mujer eterna* no parece tener correspondiente en francés, pero la traducción *femme alitée, femme pour l'éternité* de un texto garciamarqueziano que lo utiliza, es excelente, entre otras razones, por la estructuración binaria, la repetición del lexema *femme* y la rima consonante. También de la traducción al español del refrán alemán “*wo Könige bauen, haben Kärner viel zu tun* (lit.: donde los reyes construyen, los carreros tienen mucho que hacer), *do construyen reyes, labor hay para bueyes*, puede decirse algo similar: la disposición rítmica, la rima consonante, el arcaísmo y la estructuración binaria la hacen perfectamente aceptable. También cumple funciones propias de fraseologismos en textos (la de garantía de comunicabilidad, la de realce, la lúdico-poética, etc.), V. Zuluaga 1997 y 1999.

(2) Sobre estructuras, idiomaticidad e imágenes de refranes —meteorológicos—, V. Calzacorta Elorza, Javier 1999. Para un análisis general, detallado, de enunciados fraseológicos, V. el capítulo correspondiente en Zuluaga 1980; allí se aprovechan, entre otras, las esclarecedoras observaciones de E. Benveniste sobre proverbios del tipo *omnia praeclara rara, varium et mutabile semper femina* y las conclusiones de los análisis estadísticos de J. Felixberger.

ses de unidades. Veamos, de paso, algunos casos: (9^a) Puede darse una locución con una variante en forma de enunciado completo, por ejemplo, *salir (le a alguien) el tiro por la culata – el tiro salió por la culata*. (9b) Un enunciado, como *aquí fue Troya*, puede no ser más completo y autónomo, desde el punto de vista semántico, que una locución verbal, por ejemplo, *ir por lana y volver trasquilado*. (9c) Mediante cita interrumpida, un enunciado puede alternar con y, a la postre —mediante estandarización y convencionalización— evolucionar a locución, por ejemplo, *el perro del hortelano no come ni deja comer al amo – el perro del hortelano*. Maria Conca i Martínez 1999 ha presentado un interesante estudio al respecto, sobre el catalán, *Amor de donzella, aigua en cistella – agua en cistella, no és tan brau el lleó com el pinten – brau com un lleó*, son dos de sus numerosos ejemplos (3). (9d) En la fraseología contrastiva puede presentarse, a veces, una locución como correspondiente de un enunciado fraseológico, por ej. Dimitrij Dobrovol'skij (2000, 368) presenta la locución rusa *doxlyj nomer* (“número muerto”) como correspondiente al enunciado fraseológico alemán *das kannst Du vergessen* (“de eso puedes olvidarte”); ejemplo que induce a Dobrovol'skij a la formulación, quizás exagerada, de que “the morphosyntactic structure (sentence vs. noun phrase) does not impact deep semantic and functional properties of an idiom”. Valerii Mokienko 1986=2000 señala que los refranes —entre otras construcciones compuestas— son fuente de fraseologismos. Este autor dice excluir de la fraseología a los refranes, así como las citas, las nomenclaturas y los términos compuestos fijos; sin embargo, con no poca frecuencia, incluye en sus análisis verdaderos refranes, como *bog dal – bog bzjal* (Mokienko 1986=2000, 193), que es, originariamente una cita del Libro de Job (“Javeh dio, Javeh quitó”, 1. 21). Su correspondencia en alemán es *wie gewonnen, so zerronnen*; en inglés *easy come, easy go*; y en español hispanoamericano, *lo que por agua viene, por agua se va*.

Las observaciones anteriores, de 9a a 9d, no sólo muestran la gradualidad y falta de límites tajantes entre locuciones y refranes, sino que también justifican el hecho de que, para el objetivo del presente ensayo, consideremos juntas las dos clases de unidades.

1.0. Mi ensayo de hoy se sitúa en una línea de investigación de sobra conocida: En 1996, Kimberly J. Lau, de la Universidad de Pennsylvania, publicó un sugestivo estudio de los diez enunciados fraseológicos (“proverbs”) más usados entre 1975 y 1995 en los periódicos —diarios y semanarios— y en las noticias de radio y de televisión de los Estados Unidos de Norteaméri-

(3) Comentando su propuesta de clasificación del “universo fraseológico”, dice G. Corpas Pastor 1998a, 186: “No estamos ante tipos discretos, perfectamente separables... se dan unidades de una esfera que evolucionan hasta convertirse en unidades de otra esfera: piénsese en el paso de muchas paremias a locuciones, por ejemplo”. En otro estudio de la misma renombrada autora (Corpas Pastor 1998b) encontramos tratado este aspecto de la fraseología, con ejemplos como *a enemigo que huye, puente de plata – poner (a alguien) puente de plata*.

ca. El punto de partida de dicho estudio es la conocida aseveración de que los refranes dicen algo acerca de “la visión del mundo” y del “carácter nacional” de la comunidad que los emplea (4). Se trata de los siguientes:

1. Enough is enough.
2. Time will tell.
3. First come, first served.
4. Forgive and forget.
5. Time is money.
6. History repeats itself.
7. Time flies.
8. Better late than never.
9. Out of sight, out of mind.
10. Boys will be boys.

Éstos forman parte de una lista de 315 refranes, elaborada siguiendo el concepto de “mínimo paremiológico”, establecido en 1973 por G. L. Permiakov y refrendado más tarde por paremiólogos como Matti Kussi y Wolfgang Mieder (Ib., 136-137). Y confirman, ciertamente, la presuposición de que su frecuencia de uso se da en relación directa con valores y actitudes muy propios de la sociedad estadounidense actual. Dicha interpretación se establece sobre la base tanto de la forma material como de los significados de los enunciados fraseológicos mismos: Todos son breves, lo que se aviene perfectamente con la economía de la expresión de un periodismo que se propone ofrecer el máximo de información en el menor espacio posible a lectores que, probablemente, también disponen —o creen disponer— de poco tiempo.

En cuanto a la relación de los significados con valores y actitudes propios de la sociedad norteamericana, es interesante constatar que casi todos tematizan el tiempo, no sólo como sucesión en sentido irreversible —lo que Lau llama “time as a linear passage”— y como mercancía o materia prima de toda actividad humana, sino también en relación con la historia, la cultura y la psicología de esa sociedad.

La concepción del tiempo cuantificado como mercancía con valor monetario ha quedado acuñada en la frase de Benjamin Franklin en 1748, “Remember that time is money”, Nr. 5 de la lista. (Sabemos muy bien que el dinero es el móvil fundamental de las actividades humanas en la sociedad

(4) “The very proverbs which people choose to use with the greatest frequency imply certain understanding about the culture in which they are found”, Lau 1996.

estadounidense y en otras que se le parecen). La conciencia de la escasez de tiempo, muy propia de la sociedad postindustrial de consumo, se manifiesta directamente en el número 7. El Nr. 3 enfatiza el ideal de la competencia como como una carrera contra el tiempo (y contra los demás), componente esencial de la "North American way of life". El Nr. 8 da expresión al ideal de la participación. El Nr. 2 y el Nr. 4 manifiestan, con la orientación hacia el presente y el futuro, la preocupación concreta por el progreso y por la planificación; todo lo cual es muy propio de la ideología norteamericana. Kimberly J. Lau observa expresamente que la compleja relación entre tiempo, dinero, progreso y éxito se arraiga probablemente en la ética puritana del trabajo, componente esencial de la cultura norteamericana.

Desde luego, no es fácil aceptar sin salvedades las interpretaciones, marcadamente optimistas, y algunas un tanto forzadas, de Lau. Por ejemplo, sostiene que el Nr. 10, *boys will be boys*, se relaciona, también, con la concepción norteamericana del tiempo, a saber, la devaluación del tiempo de las mujeres frente al tiempo de los hombres (Ib., 144). Así como también afirma que la intolerancia hacia los inmigrantes ilegales, hacia la burocracia y la inactividad política, y hacia el sistema de beneficencia social, han motivado la búsqueda de cambio, proclamada con el enunciado Nr. 1. Por lo demás, la concepción estadounidense del tiempo no puede considerarse solamente como un valor positivo; como veremos más adelante, tiene manifestaciones poco gratas.

Me he detenido en la presentación de este trabajo de Kimberly J. Lau, porque los valores que destaca van a ser contrastados, más adelante, con los de otras culturas muy diferentes de la estadounidense, y porque, por otra parte, lo considero ejemplar desde el punto de vista metodológico, pues su interés principal no es la presentación de listas, sino el esfuerzo por ahondar en la interpretación, aprovechando para ello textos de otras disciplinas, como la psicología social, el folclore, la antropología, la historia y la filosofía.

1.1. No quisiera, sin embargo, dejar sin mencionar el hecho gratísimo de que en nuestro ámbito también se vienen presentando contribuciones importantes en esta línea de la investigación fraseológica: P. ejemplo, la de Patxi Juaristi Larrinaga, "Investigación sociológica sobre las relaciones con los bienes en el Repertorio de locuciones del habla popular vasca, de Justo Moko-roa". Juaristi Larrinaga postula, ante todo, tres modelos diferentes de apreciación de la relación con los bienes en Euskal Herria: (1) el de la existencia de un modo autóctono, propiamente vasco, según el cual "no ha existido tradicionalmente propiedad privada"; (2) el de coexistencia de dos modos diferentes, p. ej., propiedad privada sobre la casa y las tierras de labor, y propiedad comunal sobre bosques y prados; y (3) negación de un modo autóctono y afirmación de relaciones feudales durante la Edad Media, con existencia de clases sociales distinguidas por el poder, la riqueza y la autoridad que ostentaban. Para superar las contradicciones dadas entre los tres modelos, Juaristi

Larrinaga hace un análisis convincente del Repertorio de unas 92.167 locuciones y refranes, de Justo Mokoroa, como fuente de información sobre el pasado. No sobra observar que dicho análisis nos parece, a trechos, más semiótico que sociológico. Por ej., nos dice que los conceptos *gure* (“nuestro”) y *zuen* (“vuestro”) predominan sobre los conceptos *nire* (“mío”) y *zure* (“tuyo”) en una relación de 80,7% *gure* frente a 19,3% *nire*. Otro ejemplo, las designaciones de las relaciones con los bienes (*jabe, nagusi, jaun, buru* y *ugazaba*) significan, propiamente, “responsable” y no “propietario”, indica Juaristi Larrinaga. El autor termina enumerando 3 conclusiones de su análisis: (1) En la realidad social que se refleja en el Repertorio de Justo Mokoroa sobresale el carácter colectivo de los bienes. (2) Los individuos aparecen pocas veces como propietarios. Y (3) en las relaciones con los bienes se destaca el sentido de la responsabilidad. En otras palabras, Patxi Juaristi Larrinaga sostiene, con su análisis fraseológico, la validez histórica del primero de los tres modelos antes enunciados: la existencia de un modo autóctono, propiamente vasco, en el cual no se presentaba tradicionalmente la propiedad privada.

También es interesante el trabajo de la estudiosa cubana Antonia María Tristá, “La fraseología como reflejo de aspectos socio-histórico-culturales de una sociedad”: Con fraseologismos como (*alguien*) *viene de Ampanga, engañar como a un chino, tener un chino atrás*, Tristá documenta el racismo vigente hasta hace poco en Cuba y llama la atención sobre la procedencia de grupos inmigrantes a la isla en el pasado. En esta misma línea de investigación se sitúa el artículo “Elementos religiosos en las expresiones fijas del español”, de Hans-Martin Gauger 1998. Este autor observa que “lo religioso se ve instrumentalizado idiomáticamente para significar otra cosa. Y sirve, pues, como metáfora”. Para él, la ruptura de tabúes, dada en ciertos fraseologismos, muestra la normalidad de la valoración positiva, pues “la voluntad blasfémica indica que el uso positivo es normal.”. Gauger documenta, además, la proliferación sinonímica entre los fraseologismos de la esfera religiosa.

En mi sentir, quien más ha avanzado en las investigaciones de fraseología y cultura en nuestra lengua es la estudiosa de Lérida, María Ángeles Calero Fernández, siempre con abundante documentación, y casi siempre desde el ángulo feminista. En su tesis doctoral, *La imagen de la mujer a través de la tradición paremiológica española* (5), sigue expresamente los postulados etnolingüísticos de las relaciones entre lengua, pensamiento y cultura, es decir, las relaciones entre mentalidad, condiciones sociales y materiales de la comunidad y el sistema lingüístico que sus miembros crean y utilizan para comunicarse, interpretar su realidad y transmitir su interpretación a nuevas

(5) Esta contribución, así como los ya numerosos estudios contrastivos alemán – español de Carmen Mellado Blanco, por ejemplo, “Formas estereotipadas de realización no verbal en alemán y español: los cinegramas desde un enfoque contrastivo-histórico” y “Fraseologismos alemanes y españoles del campo de las emociones”, y el de Blanca Segura García, *Kontrastive Idiomatik: Deutsch-Spanisch*, se colocan en el primer plano de la fraseología europea actual.

generaciones. En el capítulo quinto de este estudio, Calero Fernández analiza las paremias españolas referentes a la mujer (sus cualidades morales y físicas, las etapas de su vida, estados civiles, relaciones de parentesco sanguíneo y político, oficios, etc. etc.). En otras palabras, “presenta la imagen de la mujer que se transmite a través de la tradición paremiológica española, su condición social y familiar, el papel que se le asigna y el comportamiento que se espera de ella, en contraposición a la figura del varón” (Pág. 112). Su hipótesis inicial es la de que “los refranes españoles han de reflejar y, al mismo tiempo, mediatizar la concepción que los hispanohablantes han tenido y tienen de la mujer; y, por otro lado, que nuestra cultura patriarcal y androcéntrica ha debido dejar una impronta profunda en las paremias, como lo ha hecho en la lengua misma” (Pág. 161). Baste la somera mención anterior para llamar la atención sobre ése y otros interesantes estudios de Calero Fernández, como *El mundo de la prostitución en el refranero*, *Sobre los oficios femeninos en el refranero español: la mujer y la costura*, publicados en *Paremia*.

2.1. Vamos a considerar en primer lugar UFs que expresan, entre nosotros, saberes colectivos, ‘estandarizados’, sobre las leyes:

1. Nuevo rey, nueva ley.
2. Hecha la ley, hecha la trampa.
3. El que hace la ley, hace la trampa.
4. Allá van leyes, do quieren reyes.
5. La ley se acata, pero no se cumple / se obedece, pero no se cumple.
6. La ley es para los de ruana.
7. La ley del embudo.
8. La ley del talión.

Se trata, ante todo, de las leyes emanadas del Estado para regular la vida pública de los ciudadanos. Por ello, podríamos prescindir de la UF Nr. 8 y de la Nr. 7 y de otras locuciones como *la ley de la selva*, *la ley del más fuerte*. Aunque en relación con la Nr. 7, me parece oportuno citar el comentario respectivo de Gregorio Doval 1995, 352: “La (ley) que se emplea con desigualdad, aplicándola estrictamente a unos y ampliamente a otros. Proverbial e hipotética ley que establece que todo es favorable para el que la dicta y perjudicial para el que la ha de cumplir”. Retengamos de este comentario la distinción entre quienes dictan las leyes y quienes las tienen que cumplir, y sus diferentes actitudes e intereses frente a ellas. También podemos prescindir aquí de consideraciones referentes a la estructura formal, pues las unidades de la lista no presentan rasgos peculiares que las diferencien de las demás UFs. Al respecto, baste con lo dicho anteriormente. El análisis de las relaciones de significación, nos permite una primera observación general: estamos

ante enunciados transparentes; no se trata de fraseologismos idiomáticos ni semi-idiomáticos. Aparte de la metáfora implícita en 4: *allá van leyes...*

La Nr. 1, con su variante *rey nuevo, ley nueva*, está recogida en la obra de Julia Sevilla et al. 1998, y definida de la siguiente manera: “Se producen cambios cuando llega alguien nuevo al poder, por lo que conviene adaptarse a ellos. Se le asigna como sinónimo *a nuevos tiempos, nuevas costumbres*”. Esta unidad no nos interesa mayormente aquí. Además, la considero de uso más peninsular que hispanoamericano.

Las Nros. 2, 3 y 4 pertenecen, evidentemente, al mismo campo semántico; sus diferencias de significación son mínimas (6); expresan con toda crudeza y concisión una realidad política y social que afecta desde siempre nuestras comunidades históricas: quienes tienen el poder político y económico no se consideran obligados a cumplir sus propias leyes. Baste un solo ejemplo: es difícil o imposible encontrar en América Latina un solo país en que el Estado no esté afectado y debilitado por la evasión de impuestos y la corrupción de los poderosos, incluidos los gobernantes mismos. Con razón Carlos Monsiváis 2000 habla de la “desconfianza ante la política (que declara turbio todo lo relacionado con el poder)”.

La Nr. 2, *hecha la ley, hecha la trampa*, se comenta en el Diccionario Espasa en los siguientes términos: Dice que la malicia halla en seguida el medio para quebrantar las leyes. Es refrán común a todas las lenguas,...” Esto último no parece cierto; no creo que exista, para esta unidad hispánica, alguna correspondencia en francés. Anoto la observación de una filóloga, hablante nativa de esta lengua, Maryse Privat 1998, 288: “En français, aucun proverbe ne traduit, à ma connaissance, cette idée de détournement de la loi immédiatement consécutive à la création de celle-ci. Ce qui ne veut pas dire, là non plus, que la pratique démasquée par un tel proverbe est inconnue des français”. Tampoco parece existir en vasco; Sevilla et al. no la registran.

La Nr. 6, *la ley es para los de ruana*. Es, en cierto sentido, el reverso de 2, 3, y 4. La ruana es una especie de capa de algodón o de lana, con hueco para la cabeza, como el poncho. Forma parte de la indumentaria popular, especialmente campesina, en Colombia y en Venezuela. En el refrán, *ruana* funciona como designación metonímica de gente humilde. Toda la unidad quiere decir que el rigor de la ley recae, normalmente, sólo sobre los desposeídos, los que carecen de recursos para obtener justicia o eludir la ley. Monsiváis (2001, 13) dice: “Marcos distingue entre la democracia de nosotros y la de los de abajo, entre la libertad de ellos y la de nosotros, entre la justicia de ellos y la de nosotros: “...la justicia de ellos es una prostituta; además, está muy

(6) La Nr. 4 es más peninsular que hispanoamericana; la Nr. 3 se emplea en Cuba casi con exclusión de las otras.

mal pagada. A ver cuántos banqueros están en la cárcel, cuántos industriales, cuántos terratenientes, cuántos casatenientes... No señor, las cárceles están llenas de pobres, de indígenas, de obreros, de empleados: ésa es la justicia de ellos; la justicia de arriba tiene un precio y el no poder pagarla es el delito". Es decir, 'la ley es para los de ruana'.

La Nr. 5, *la ley se acata, pero no se cumple*, con su variante (*la ley se obedece, pero no se cumple*), le da expresión fraseológica a una de las constantes más funestas de nuestra historia desde hace más de quinientos años, a saber, el desajuste entre el ordenamiento jurídico y la realidad social y política. Desde la creación de las colonias hispanoamericanas, este adagio viene siendo un análisis conciso y certero de ese desajuste. Bastaba y basta, con no poca frecuencia, simular el respeto a la ley, para quedar impune frente a su manipulación o su violación. En el período colonial las distantes Leyes de Indias que pretendían amparar un poco al indio derrotado y subyugado fueron, en general, inoperantes ante la brutalidad y la codicia de conquistadores, encomenderos, curas y colonos. De ello dan testimonio no sólo los discursos y escritos de frailes, como Montesinos y Las Casas, sino prácticamente de todos los cronistas de Indias. (Véase, al respecto, por ej., Todorov 1982). Hace apenas un año Peter Waldmann, jurista y científico social alemán, refiriéndose al problema de la cotidianización de la violencia en Colombia y de la debilidad crónica del Estado en ese país, decía que probablemente la mayoría de los colombianos establece una clara diferencia entre promulgación de la ley y su realización (7). No vacilo en afirmar que si Waldmann hubiera conocido este refrán, *la ley se acata, pero no se cumple*, y su valor como expresión de conciencia colectiva, no hubiera necesitado formular su observación como mera conjetura. De hecho, no es raro encontrar este refrán citado en ensayos periodísticos para referirse a la conciencia y a la realidad jurídica nuestra (8). El fenómeno no es exclusivo de Colombia: "En una encuesta realizada por la Fundación Mirna Mack en 1997 se establece que un 88,8% de los guatemaltecos no confía en la aplicación de la justicia, frente al 7,8% que opinó lo contrario. Entre las causas que motivan esa falta de confianza se citan la corrupción (14,7%), el exceso de burocracia (11,2%), la ineficiencia de quienes imparten justicia (15,5%) o el alto coste de un proceso (9,5%)" (V. El País, 15 de marzo de 2001, pág. 6).

(7) „Möglicherweise —Untersuchungen in dieser Frage stehen noch aus— trifft die Mehrzahl der Kolumbianer eine deutliche Unterscheidung zwischen Rechtssetzung, d.h. dem Gesetzgebungsverfahren, und Rechtsdurchsetzung", Waldmann 1999, 270.

(8) Para la muestra, un botón: "Als Reaktion auf die von Fremden aufgezwungene Normativität entwickelte sich in der Bevölkerung die Einstellung, dass ethische und juristische Gesetze zwar formell befolgt, aber nicht inhaltlich erfüllt werden: 'Se obedece, pero no se cumple'" (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 29. 12. 99, Pág. 7) A esta afirmación hay que observar, sin embargo, que la vigencia del refrán se debe no tanto a que la normatividad se aprecie como extraña o foránea, sino a que se sabe, de antemano, que es "para los de ruana".

2.2. Tenemos, pues, que un rasgo común, implícito en todas las UF que venimos considerando, exceptuando la Nr. 1, que es neutral al respecto, es el excepticismo o desconfianza frente a la ley y, por ende, frente al Estado que la promulga y debe, o debiera, vigilar su cumplimiento. En otras palabras, en dichos fraseologismos se cuestiona la legitimidad del Estado. Aquí nos parece pertinente traer a colación la siguiente observación de Jorge Luis Borges, 1960, pues corrobora esta visión y constituye un esfuerzo de explicación: “El argentino, a diferencia de los americanos del Norte y de casi todos los europeos, no se identifica con el Estado. Ello puede atribuirse a la circunstancia de que en este país, los gobiernos suelen ser pésimos o al hecho general de que el Estado suele ser una inconcebible abstracción; lo cierto es que el argentino es un individuo, no un ciudadano... El Estado es impersonal: el argentino sólo concibe una relación personal. Por eso, para él, robar dineros públicos no es un crimen.” Esta observación borgeseana puede aplicarse, sin más, a toda Latinoamérica.

Esa visión colectiva negativa del Estado es consciente en Latinoamérica. Comentando en una entrevista su libro *Construcción de una nueva sociedad*, 1999, el economista colombiano Luis Jorge Garay, decía: “se requiere instituir el sentido social y la responsabilidad frente a la ley y la justicia. La propuesta es crear una nueva cultura ciudadana donde la justicia en derecho sea el principio rector de todos los comportamientos” (El Tiempo, Dic. 11 de 1999, Bogotá). Instituir el sentido social y la responsabilidad frente a la ley y la justicia significaría, en mi sentir, rehacer todo ese subcontinente. Aunque Latinoamérica no es la región más pobre del planeta, sí es la más injusta. Se diría que, desde sus orígenes, ha venido siendo el reino de la injusticia. Al respecto, vale la pena citar el diagnóstico del politólogo latinoamericanista Manfred Mols: ‘en casi todos los Estados y sociedades al Sur del Rio Grande tenemos que habérnoslas con una irritante injusticia que domina allí desde hace siglos (9)’la irresponsabilidad social de la mayor parte de las élites latinoamericanas nunca ha sido seriamente corregida; y constituye, hasta el día de hoy, el peor mal de las sociedades y Estados de esa región’, dice Mols 1997.

3.0. Otro conjunto de UF que quisiera comentar aquí, así sea brevemente, es el de las que tienen como tema al indio. Unos ejemplós:

1. El indio acata a los tres días.
2. Indio comido, indio ido (indio mal agradecido).
3. El indio al final da la patada.

(9) “Anstößig an Lateinamerika ist weniger, daß vieles nicht stimmt, sondern daß wir es in fast allen Staaten und Gesellschaften mit einem seit Jahrhunderten ungebrochenen Ärgernis „vitaler Ungerechtigkeit“ zu tun haben Die soziale Verantwortungslosigkeit eines großteils der lateinamerikanischen Eliten ist historisch nie gebrochen worden und bis zur Stunde das Grundübel der lateinamerikanischen Gesellschaften und Staaten“ (Mols 1997).

4. El indio no la hace limpia.
5. ¡Qué desgracia de pueblo, en el que hasta el cura es indio!
6. Indio, mula y mujer, si no te la han hecho, te la van a hacer.
7. Ni burro es bestia ni indio es gente ni cazabe sirve de bastimento.
8. Primero me pierdo una Pascua que perderme una guahibiada.
9. El que con indios anda, anda solo.
10. El que afloja tiene de indio.
11. Hacer el indio.
12. Salfrsele (a alguien) el indio (10).

En la UF Nr. 1, *el indio acata a los tres días*, el verbo *acatar* tiene el sentido arcaico de “caer en la cuenta”, “considerar bien una cosa”, “percatarse de ella”. El enunciado quiere decir que el indio es lento para pensar, es tonto, estúpido. Precisamente así se lo consideró y trató desde la Conquista y comienzos de la Colonia. Transcribo aquí el juicio de Francisco de Vitoria, siglo XVI, uno de los precursores del derecho internacional moderno, pero también uno de los teóricos de las guerras de colonización: “Su imbecilidad -decía Vitoria hablando de los indios- es mayor que la de los niños y los locos de otras regiones”... “Aunque estos bárbaros no son tontos del todo, no están lejos de serlo.... No pueden, o a duras penas pueden, gobernarse por sí mismos como los animales salvajes”. (V. Todorov 1982). Este prejuicio racista, que afirma, como una verdad obvia, la ingenuidad y la estupidez del indio se ha conservado a través de los siglos. V., por ejemplo, Arguedas (1941 [1977], 52): “Nuestro gobierno, señores, cumpliendo su llamamiento de protección al indígena desvalido y de retrasado cerebro, ha dictado esa inteligente medida...”.

La Nr. 2, *indio comido, indio ido*, con la variante *indio comido, indio ido, indio mal agradecido*, y las Nos. 3 y 4 (*El indio al final da la patada, El indio no la hace limpia*) quieren decir que el indio es poco cortés, poco elegante en su comportamiento social, es oportunista, desvergonzado, desagradecido. En el siglo XVI el fraile dominico Tomás Cortés, escribía al Concejo de Indias: “Ellos, los indios, andan desnudos, no respetan ni el amor ni la virginidad: Son estúpidos y frívolos. No respetan la verdad, salvo cuando les con-

(10) Las unidades de la lista anterior forman parte del saber lingüístico de los colombianos -y, seguramente, también de otras comunidades lingüísticas en Latinoamérica-. Pueden encontrarse dispersas en diferentes compilaciones fraseológicas y paremiológicas, véase, por ejemplo, León Rey, J. A. 1985; García, C. / Muñoz, C. 1996; Buitrago Jiménez, A. 1996. En el artículo sobre el español de Colombia de Montes G., J. J. 1995 encontramos, entre otras cosas, una lista de UF referentes al indio y al negro, con la observación de que expresan conciencia social.

viene; son muy ingratos y amigos de curiosidades” (Ib.). Es interesante observar aquí que, contra el viejo estereotipo colonial de la ingratitud del indio, protesta con cierta insistencia la primera novela indigenista peruana de denuncia social, de la segunda mitad del siglo XIX, cito ampliamente: “Y volviendo a recordar al pobre Juan, ¿sabes, hija, que ese indio me ha despertado aún mayor interés después de su muerte? Dicen que los indios son ingratos, y Juan Yupanqui ha muerto por gratitud”. “Juan creía de nuevo en el bien, estaba rehabilitado, e iba a entrar en la faena de la vida con nuevo afán, para probar gratitud eterna a sus bienhechores” (Clorinda Matto de Turner 1889, 96 y 80).

La Nr. 5, *¡Qué desgracia de pueblo, en el que hasta el cura es indio!*, es transparente. Sugiere un poblado más desolado que Huancapi (11) y quizás tan miserable como Tomachi: “Atardecía cuando la cabalgata entró en el pueblo de Tomachi. El invierno, los vientos del páramo de las laderas cercanas, la miseria y la indolencia de las gentes, la sombra de las altas cumbres que acorralan, han hecho de aquel lugar un nido de lodo, de basura, de tristeza, de actitud acurrucada y defensiva. Se acurrucan las chozas a lo largo de la única vía fangosa ; se acurrucan los pequeños a la puerta de las viviendas a jugar con el barro podrido o a masticar el calofrío de un viejo paludismo; se acurrucan las mujeres junto al fogón, tarde y mañana, a hervir la mazamorra de mashca o el loco de cuchipapa; se acurrucan los hombres de seis a seis, sobre el trabajo de la chacra, de la montaña, del páramo, o se pierden por los caminos tras de las mulas que llevan cargas a los pueblos vecinos; se acurrucan el murmullo del agua de la acequia tatuada a lo largo de la calle, de la acequia de agua turbia donde sacian la sed los animales de los huasipungos vecinos, donde los cerdos hacen camas para refrescar sus ardores, donde los niños se ponen en cuatro para beber, donde se orinan los borrachos” (J. Icaza, 1934 = 1985, 15).

La Nr. 6, *Indio, mula y mujer, si no te la han hecho, te la van a hacer*, tiene incorporada la locución *hacérsela (a alguien)*, “engañarlo, traicionarlo, incumplirle”. Compara al indio (y a la mujer) con la mula, símbolo animal de terquedad e impredecibilidad. Este refrán previene y expresa arrogante desconfianza machista contra el indio (y contra la mujer).

El Nr. 7, *Ni burro es bestia ni indio es gente ni cazabe sirve de bastimento*, es transparente. Le niega al indio la condición de persona, tal como lo hacía ya en 1550 el erudito Ginés de Sepúlveda, en la célebre controversia de Valladolid con el obispo de Chiapas, Bartolomé de Las Casas. También la No.

(11) “La capital de provincia más humilde de todas las que he conocido. Está en una quebrada ancha y fría, cerca de la cordillera. Todas las casas tienen techo de paja y solamente los forasteros: el juez, el telegrafista, el subprefecto, los maestros de las escuelas, el cura, no son indios”, Arguedas, J. M. 1958, 23.

9, *El que con indios anda, anda solo*, es expresión transparente del secular desprecio hacia el indio: se piensa que su compañía no significa nada.

La Nr. 8, *Primero me pierdo una Pascua que perderme una guahibiada*, considera a los indios objetivo de cacería, como animales silvestres. Esta práctica parece que se realizó en algunas regiones suramericanas hasta hace pocos años. Yo mismo recibí un testimonio de ello por parte de un peón ganadero, en una correría por los Llanos de Casanare en 1966, cuando realizaba encuestas para el Atlas Lingüístico-Etnográfico de Colombia. Aquel peón mestizo me contó, muy divertido, cómo uno de los entretenimientos especiales en esa región era la cacería de indios, contra quienes se disparaba con escopeta “como cazando conejos”. El enunciado Nr. 8 significa que es más divertido participar en una tal cacería que en unas fiestas de Pascua. Los guahibos son una etnia de los Llanos Orientales, antesala de la selva amazónica colombiana. En el ya citado estudio patrocinado por las Naciones Unidas y el Instituto Nacional Indígena Mexicano, Rodolfo Montes (2001, 5) nos informa que “en Chiapas, antes del día 1 de enero de 1994, se hablaba de más de 100 líderes indígenas y campesinos asesinados en un lapso menor de diez años, además de miles de campesinos indígenas vejados y asesinados cotidianamente por el Ejército Mexicano y por las policías judiciales (3062 –tres mil sesenta y dos–, entre 1988 y 1993, según el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro)” (12). No exageran, pues, los personajes de Arguedas 1958 [1970], quienes dicen “Yo no acepto... Prefiero matar. Y voy a matar, carajo, como mi padre ... Pero ahora no se trata de indios que a uno le pertenecen y de los que a nadie hay que dar cuenta. Hay que matar gente que dicen ‘alta’, ...” (I, pág. 231). “La hacienda de ese viejo terrateniente produce la centésima parte de su potencial. Lucas mata de hambre a sus indios. A los viejos los mata metiéndolos a la barra o azotándolos. De esos indios, que apenas tienen figura de seres humanos y que casi han perdido el entendimiento, yo puedo hacer obreros formidables” (II, pág. 127).

La No. 10, *El que afloja tiene de indio*, condensa otro estereotipo agresivo contra los indígenas: el considerarlos cobardes, pusilánimes. Desde luego, también lo encontramos testimoniado en la literatura, por ejemplo: “Los aborígenes del bohío eran mansos, astutos, pusilánimes, y se parecían como las frutas de un mismo árbol...”, Rivera 1924 = 1974, 104.

La No. 11, *Hacer el indio* y sus variantes *hacer el oso*, *hacer el ganso* están definidas en Buitrago 1996 en los siguientes términos: “Hacer el tonto; comportarse en forma ridícula”.

(12) En ese mismo país, a fines del siglo XIX, durante la dictadura de Porfirio Díaz, parece haber tenido vigencia el enunciado *el mejor indio es el indio muerto*. (Agradezco a Gloria Corpas Pastor el haberme llamado la atención sobre este dicho).

La No. 12, la locución *salírsele el indio (a alguien)* significa irritarse ese alguien hasta perder el control emocional. El Nuevo diccionario de americanismos la registra en el tomo I, *Nuevo diccionario de colombianismos*, como *subírsele el indio (a alguien)*, y en el tomo III, *Nuevo diccionario de argentinismos*, como *despertarse el indio*: “aflorarle a una persona instintos o sentimientos que normalmente están controlados o reprimidos”. Variantes peninsulares de estas UF latinoamericanas son *subírsele a alguien la sangre a la cabeza*, *estar uno que se sube por las paredes*, *estar uno que bota* (Ejemplos de Mellado Blanco 1999).

3.1. En todas las UF de la lista anterior constatamos el desprecio por los indígenas. Es tanto ese desprecio que hasta la mera designación *indio*, en una especie de degradación semántica, en el lenguaje coloquial hispanoamericano es empleada como un insulto supremamente irritante: *¡indio!*, *¡qué indio éste!*, (o *¡Pinche indio!*, véase la película documental *Las cenizas del volcán*, de Pedro Pérez Rosado 2000). Ellos fueron los derrotados en la conquista y la colonización más mortíferas de la historia humana. (Véase Ribeiro 1982 y Todorov 1982). También es un lugar común llamarlos “la raza vencida» (V., por ejemplo, Rivera 1924, 112, Asturias 1949, 229 y Jácome 1979, 99). Sus descendientes integrados al sistema dominante vienen siendo humillados y explotados; aun las llamadas microetnias, marginadas de las sociedades nacionales, hasta hace poco han sido objeto de colonización, desplazamientos y masacres. Siempre han ocupado el escalón más bajo en la pirámide social y nuestro repertorio fraseológico da testimonio de ello. En la Colonia se les tenía en menos que a un esclavo subsahariano, pues éste costaba dinero y si se enfermaba o moría ocasionaba una considerable pérdida material. No sobra transcribir aquí el desajuste entre status legal y status social de las principales castas en la época colonial (Véase Mörner, M.1967):

Status legal

1. Españoles
2. Indios
3. Mestizos
4. Mulatos, zambos y negros libres
5. Esclavos

Status social

1. Españoles peninsulares
2. Criollos
3. Mestizos
4. Mulatos, zambos y negros libres
5. Esclavos
6. Indios

Quizás el mejor comentario a ese desajuste entre legislación y realidad social sea el enunciado ya traído a colación, “la ley se acata, pero no se cumple”. La causa de dicho desajuste se encuentra, desde luego, en las funciones económicas y sociales propias de cada casta. Los indios siempre han sido labriegos campesinos o mano de obra barata en diferentes tipos de trabajo no calificado y pesado.

3.2. Hay que observar expresamente que en el llamado período republicano, es decir, el surgido de la llamada independencia política hispanoameri-

cana realizada a principios del siglo XIX, la suerte de las etnias indígenas no mejoró sustancialmente; los fraseologismos racistas siguieron teniendo validez. Abundan los documentos de este período en que se les considera “un gran obstáculo para el progreso”. Por ejemplo: “Salinas (Carlos Salinas de Gortari) busca deshacer “la mentalidad improductiva” del mexicano, el que se representa típicamente como un indito en cuclillas, con el sombrero y el sarape junto al nopal. “Mientras seas nativo nunca progresarás” (Monsiváis 2000, Págs. 14 y 109-110). En algunos casos la legislación republicana, como la del indio Benito Juárez en México, en 1857, significó un empeoramiento de la situación de las comunidades indígenas: esas leyes suprimieron la protección a las propiedades comunales, desmembraron a las respectivas comunidades y sometieron a sus miembros a la mísera condición de jornaleros (V. Montes, Rodolfo 2001, pág. 18). Lo mismo ocurrió en la región andina: “El carácter individualista de la legislación de la República ha favorecido, inquestionablemente, la absorción de la propiedad indígena por el latifundismo”, observó Mariátegui 1928. En un libro de historia ecuatoriana, al evaluar un gobierno de corta duración en la década de los 20 del siglo pasado, se lee lo siguiente: “El balance de realizaciones ...es negativo...ni se fomentó, como se quiso, la educación primaria, ni se consiguió nada en la legislación obrera, ni en la reorganización del ejército, ni, por último, en aquello que siempre prometen los políticos: la dignificación de la raza indígena” (Pareja Diezcanseco 1979, 351 —subrayado por mí, A.Z.—). Testimonios como éste comprueban que existe conciencia colectiva del envilecimiento de las naciones indígenas sojuzgadas por un sistema inmisericorde con ellas.

3.3. Finalmente, quisiera agregar que los fraseologismos que acabamos de comentar no sólo reflejan un aspecto racista inicuo de la conciencia social, sino que también han venido contribuyendo a su reproducción. El lenguaje refleja, expresa, la conciencia y, también, la crea, la reproduce y provoca formas de comportamiento social. (A la creación de conciencia por el lenguaje, se refirió claramente uno de los padres de la etnolingüística: “Language is heuristic,... its forms predetermine for us certain modes of observation and interpretation” (Sapir 1949, 7)). Repitamos: el lenguaje y los hechos sociales e históricos se presentan inextricablemente relacionados: determinadas situaciones producen formas de lenguaje, y éstas a su vez, pueden provocar hechos sociales e históricos. Nuestros fraseologismos se revelan, pues, como verdaderos ideogramas que no sólo contienen sino que también pueden provocar una visión y un comportamiento racistas que cimentan determinadas estructuras de dominación tradicional. El lenguaje también puede funcionar como un ‘aparato ideológico del Estado y de la sociedad dominante, como “les appareils idéologiques de l’État”, de que habló Althusser 1970, la lengua y la llamada producción cultural, la familia, la escuela, la religión, la moral, etc., y que, por su actuación velada o inconsciente, Althusser consideró, con razón, más eficaces que los aparatos directamente represivos, tales como el gobierno, la administración, la policía, etc. Al explicar cómo la experiencia herme-

néutica llega a ser crítica de la ideología, Jürgen Habermas 1971 ha dicho que el lenguaje también puede ser un instrumento de dominio y de poder social. Puede servir de legitimación de relaciones de represión organizada (“Sprache ist auch ein Medium von Herrschaft und sozialer Macht. Sie dient der Legitimation von Beziehungen organisierter Gewalt”). Ello es lo que acabamos de observar. Las UFs analizadas aquí reflejan una mentalidad de castas propias de una época histórica —la Colonia—, reflejan una intención de dominio político y social, y han venido siendo, desde aquella época, portadoras de esa ideología clasista y discriminadora.

3.4. La función manipuladora y farsante de estos fraseologismos se haría más evidente con una reflexión, así sea somera, acerca de la superioridad ética de la civilización indígena —señalada por antropólogos lúcidos, como Bonfil Batalla 1979 y Edward Sapir 1949 (13)— sobre la civilización occidental: Ésta presenta como valor fundamental, la acumulación de riquezas materiales, con la que se mide el éxito, el avance, el progreso. Ya hemos visto al comienzo de esta exposición que hasta el tiempo se cuantifica como una mercancía —*time is money*— (14). El individualismo y aun el egoísmo y el engaño, la soledad, la ambición y aun la codicia y la voracidad, el saqueo y destrucción de la naturaleza en aras de la productividad, son rasgos propios de la civilización urbana occidental.

La civilización indígena, por el contrario, presenta valores esenciales diferentes: sentido comunitario, solidaridad, sobriedad y frugalidad, respeto por la naturaleza, considerada como madre protectora que alimenta y es fuente de la vida. Queda, pues, clara la enorme superioridad ética de la civilización india, además de sus admirables logros en agricultura, astronomía, medicina, urbanismo, artes, etc., que fueron cortados de tajo por la invasión, la conquista militar y la colonización represiva. También la conciencia del tiempo en las culturas indígenas es diferente de la del Mundo Occidental: por su concepción cíclica, están más afincados en el pasado y más orientados hacia el presente que hacia el futuro, pues al final de cada ciclo se da un retorno. Tampoco otorgan mayor importancia a la planificación a largo plazo y (como anota von Barloewen 1995, 14) a la fragmentación del tiempo en tiempo libre, tiempo de trabajo, tiempo para la religión. El profundo contraste, pues, con la civiliza-

(13) Este autor, después de señalar la falacia cultural de la forma actual de industrialización norteamericana, declara abiertamente su admiración por la integración del ser humano en otras culturas: “It is perhaps the sensitive ethnologist who has studied an aboriginal civilization at first hand who is most impressed by the frequent vitality of culture in less sophisticated levels. He cannot but admire the well-rounded life of the average participant in the civilization of a typical American Indian tribe; the firmness with which every part of that life —economic, social, religious, and aesthetic— is bound together into a significant whole in respect to which he is far from a passive pawn; above all, the molding rôle, oftentimes definitely creative, that he plays in the mechanism of his culture”, Edward Sapir 1949, 96.

(14) Una de las manifestaciones concretas más antipáticas de esa mentalidad es el llamado “*fast food*”, que no nutre bien el organismo ni tiene buen sabor, pero llena y economiza tiempo.

ción *time is money* salta a la vista. “Es muy otro el tiempo de los indígenas” advierte Monsiváis 2001 en un contexto diferente al que venimos tratando. Sólo tres valores propios de la civilización india hubieran bastado para enderezar el curso de la historia occidental y salvar al mundo de las catástrofes humanas y ecológicas que ya avisoramos : el sentido comunitario de la producción y el consumo —quizás similar al de los antiguos vascos—; la sobriedad, de la que da testimonio sencillo y elocuente Bartolomé de Las Casas 1542, 80: “no suelen (los indios) tener más de lo que ordinariamente han menester” (15), y la veneración hacia la naturaleza, de la que se consideran parte integrante y con la que venían viviendo en armonía. Esa armonía fue destruida por La Conquista y no se ha reestablecido hasta nuestros días. Por el contrario, la transferencia de ‘modernidad’, de industrialización, ha venido teniendo efectos cada vez más destructivos en los ciclos ecológicos.

3.5. Por fortuna (quizás no sea demasiado tarde) en las dos últimas décadas ha habido un resurgimiento promisorio, cada vez más vigoroso, de los movimientos indígenas en Latinoamérica. Varios países —Colombia, Venezuela, Ecuador, Bolivia, por ejemplo— se han redefinido como multiculturales y plurilingües, y consagran en su Carta Fundamental el respeto y la preservación de las etnias y culturas originarias. En algunos de esos países, como Guatemala, Ecuador, Bolivia, Colombia, existen organizaciones indígenas a escala nacional, que luchan con toda decisión por autoafirmarse y superar el apocamiento y la autominusvaloración que las condiciones coloniales les han inoculado. Ya están convencidos de que solamente ellos mismos deben ser los actores y artífices de su propia liberación, como lo pregonaba González Prada 1908: “el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores”. Al respecto y a vía de ejemplo, merece destacarse la organización, los principios y la evolución de la CONAIE (=Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador), fundada en 1986 sin influencias directas de algún partido político o de alguna confesión religiosa (V. Christiane Ströh 2001) (16) para coordinar y representar a las diez etnias ecuatorianas. En la nueva Constitución, de 1998, Ecuador se definió como un Estado multiétnico y multicultural. Las luchas recientes de la CONAIE han demostrado repetidamente que en su país no se puede gobernar sin tenerla en cuenta, efectivamente, en los procesos de decisión.

4.0. Con el anterior análisis de algunas UFs referentes a la ley y al indio se ha comprobado, una vez más, el principio etnolingüístico de la pertinencia de la lengua en la comprensión de la cultura de cada comunidad. Se ha señalado el carácter clasista de la concepción (y ¿la práctica?) de la ley y de las

(15) V. también Asturias 1949, 208: “Y todo este cultivo tenían los indios, además del méiz que es el pan diario; en pequeño, si vos querés, pero lo tenían, no eran codiciosos como nosotros, sólo que a nosotros, Hilario, la codicia se nos volvió necesidad...”.

(16) Ströh destaca, por otra parte, el papel de la teología de la liberación en el proceso de toma de conciencia de las comunidades indígenas.

relaciones con las etnias originarias en América Latina. Se ha demostrado que el acervo fraseológico -no sólo las paremias- es un interesante objeto de las ciencias sociales. Se ha mostrado la ayuda que pueden aportar la antropología, la filosofía, la historia, la sociología y la literatura en este tipo de análisis del lenguaje (17). Con frecuencia mediante citas de textos de estas disciplinas se ha contribuido a explicar el contenido de UFs, a confirmar su vigencia, a indicar su origen y, sobre todo, a subrayar su carácter de expresión de conciencia colectiva. Por otra parte, sabemos que el tratamiento de nuestro tema, "Fraseología y conciencia social en América Latina", queda inconcluso mientras no se analicen e interpreten también, entre otras, las UFs referentes al negro y a las relaciones entre los sexos en esa parte del mundo. Espero que ese estudio se lleve a cabo pronto. Si fuera a formular alguna conclusión práctica (o, mejor, algún deseo) de mi contribución parcial, seguramente no encontraría mejores palabras que las de una parte de un saludo reciente del colega y amigo Xesús Ferro Ruibal, poeta y luchador empedernido de la lengua y la cultura gallegas: "Que o novo século traia un clima novo de respecto á biodiversidade, no que xerminen non só unha gandeiría e unha agricultura ecolóxicas, senón tamén un maior respecto ós pobos, con discriminación positiva ós que máis levan sufrido. Que o seu pobo teña, por fin, a sorte que merece.... As boas cousas, para que existan, primeiro hai que soñalas. Así que, algo xa temos andado".

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis** 1970: *Sur la reproduction*. Presses Universitaires de France, 1995.
- Asturias, Miguel Angel** 1949: *Hombres de maíz*. Buenos Aires, Losada.
- Arguedas, José María** 1958 : *Los ríos profundos*. Biblioteca Ayacucho, 1980.
- Arguedas, José María** 1965 [1970]: *Todas las sangres*, I y II. Buenos Aires, Losada.
- Arguedas, José María** 1941 [1974]: *Yawar Fiesta*. Buenos Aires, Losada.
- Barloewen, C. von** 1995: *Latinoamérica: cultura y modernidad*. Círculo de Lectores.

(17) Concedemos importancia especial a la novelística hispanoamericana en el conocimiento de los contextos sociales, históricos, culturales y aun geográficos de esa región. Se apoya en ellos y, a su vez, ayuda a entenderlos. Al fin de cuentas, una novela es 'una transposición literaria de un sector de la realidad' (formulación de García Márquez); como quien dice: Matto de Turner, Icaza, Arguedas, Asturias, Jácome, etc. imaginan, pero no mienten.

- Bonfil Batalla, Guillermo** 1979 : *La nueva presencia política de los indios: un reto a la creatividad latinoamericana*, en *Casa de las Américas* 116, 65-80.
- Borges, J. L.** 1960: *Nuestro pobre individualismo*, en *Otras inquisiciones*. Buenos Aires.
- Broich, Ulrich** 1985 : *Formen der Markierung von Intertextualität*, en Broich, U et a.(Hrsg.) *Intertextualität, Formen, Funktionen, Anglistische Fallstudien*. Tübingen, Niemeyer, 31-48.
- Buitrago Jiménez, A.** 1996: *Diccionario Espasa de dichos y frases hechas*. Madrid.
- Calero Fernández, M. Ángeles** 1991: *La imagen de la mujer a través de la tradición paremiológica española (lengua y cultura)* Barcelona, edición en microfichas.
- Calero Fernández, M. Ángeles** 1998: "Sobre los oficios femeninos en el refranero español: la mujer y la costura", en *Paremia* 7, 43-53.
- Calero Fernández, M. Ángeles** 1999: "Jesús y María en la fraseología religiosa del español y del catalán", en *Paremia* 8, 77-84.
- Calzacorta Elorza, Javier** 1999: "Estructuras, idiomatidad e imágenes de refranes", en *Paremia* 9, 95-102.
- Conca i Martínez, Maria** 1999: "Relacions interactives entre unitats fraselògiques", en *Paremia* 8, 137-141.
- Corpas Pastor, G.** 1998: *Criterios generales de clasificación del universo fraseológico de las lenguas, con ejemplos en español y en inglés*. En Manuel Alvar Ezquerro et al. (Coords.), *Diccionarios, frases, palabras*. Málaga, Univ. De Málaga, 157 – 187.
- Corpas Pastor, G.** 1998b: *El uso de Paremias en un Corpus del Español Peninsular actual*, en G. Wotjak (ed.) *Estudios de fraseología y fraseografía del español actual*. Frankfurt am Main, 365-390.
- De las Casas, Bartolomé** 1542 = 1987: *Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias*. Edición de André Saint-Lu. Madrid, Cátedra. Letras Hispánicas.
- Dobrovolskij, Dimitrij** 2000: *Idioms in contrast: a functional view*, en G. Copras Pastor (Ed.): *Estudios de fraseología, fraseografía y traducción*. Granada, Ed. Comares, 367-388.
- Doval, Gregorio** 1995: *Del hecho al dicho*. Madrid, Ediciones del Prado.
- García, Carlos / Muñoz, César** 1996 : *Refranero antioqueño*. Edit. Univ. de Antioquia.

- Gauger, Hans-Martin** 1998: *Elementos religiosos en las expresiones fijas del español*, en *Festschrift für Heinrich Bihler zu seinem 80. Geburtstag*, hrgs. von D. Brisenmeister und A. Schönberger. Berlín, Domus Editoria Europea.
- González P., Manuel** 1908: *Nuestro indios*, en *Horas de lucha*. Lima
- Habermas, Jürgen** 1971: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt a. M.
- Haensch, G. y Werner, R.** 1993: *Nuevo Diccionario de Americanismos*. T. I *Diccionario de colombianismos*. T. III *Diccionario de argentinismos*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.
- Hansen, Klaus P.** 1995: *Kultur und Kulturwissenschaft*. Tübingen, Franke Verlag.
- Icaza, Jorge** 1934 = 1985: *Huasipungo*. Bogotá, La Oveja Negra.
- Jácome, Gustavo A.** 1979: *Porqué se fueron las garzas*. Barcelona, Seix Barral.
- Juaristi L., Patxi** 1998: "Investigación sociológica sobre las relaciones con los bienes en el Repertorio de Locuciones del habla popular vasca de Justo Mokoroo", en *Paremia* 7.
- Lau, J. Kimberly** 1996: "It's about time: The Ten Proverbs Most Frequently used in Newspapers and Their Relation to American Values", en *Proverbium* 13.
- León Rey, J. A.** 1985: *Del saber del pueblo*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.
- Mariátegui, José Carlos** 1928 [1976]: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Barcelona, Editorial Crítica.
- Matto de Turner, Clorinda** 1889 = 1995: *Aves sin nido*. Editorial Mantaro.
- Mellado Blanco, Carmen** 2000: *Formas estereotipadas de realización no verbal en alemán y español: los cinegramas desde un enfoque contrastivo-histórico*, en Corpas Pastor, G. (Ed.): *Las lenguas de Europa: Estudios de fraseología, fraseografía y traducción*, 389-410.
- Mellado Blanco, Carmen** 1999: "La metáfora en la formación de fraseologismos alemanes y españoles: las metáforas locales", en *Paremia* 8, 333-339.
- Mellado Blanco, Carmen** 1997: "Fraseologismos alemanes y españoles del campo de las emociones", en *Paremia* 6, 383-388.
- Mörner, M.** 1967: *Race Mixture in the History of Latin America*. Boston, Little Brown.

- Mols, Manfred** 1997: *Zur Einleitung: Lateinamerika – die ungerechte Gesellschaft*. En *Lateinamerika: die ungerechte Gesellschaft*, Hrgs. von M.Mols und R. Öhlschläger.
- Mokienko, Valerii** 1986: *As images da lingua rusa. Ensaio históricos, etimológicos e etnolingüísticos sobre fraseoloxía*. Santiago de Compostella, Xunta de Galicia.
- Monsiváis, Carlos** 2000: *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*. Barcelona.
- Monsiváis, Carlos** 2001: *El indígena visible*, en *Proceso* 04. 03., págs. 10-13.
- Montes G. José Joaquín** 1995: *La identidad de las regiones colombianas reflejada en la lengua*, en *Estudios de literatura y cultura colombianas y de lingüística afro-hispánica*. Konter P. et al. (ed.) Frankfurt, Peter Lang, 89-102.
- Montes, Rodolfo** 2001: “Radiografía del México indígena”, en *Proceso* 04. 03., págs. 14-19.
- Pareja Diezcanezo, A.** 1979: *Ecuador. La República de 1830 a nuestros días*. Quito.
- Privat, Maryse** 1998: *A propos de la traduction des proverbes*, en R.de F. R. 15.
- Rivera, José Eustasio** 1924 = 1974: *La vorágine*. Buenos Aires, Losada.
- Sapir, Edward** 1949=1970: *Culture, Language and Personality*. Univ. of California Press.
- Sevilla Muñoz, Julia et al.** 1998: *877 refranes españoles con su correspondencia catalana, gallega, vasca, francesa e inglesa*. Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias.
- Ribeiro, Darcy** 1982: “Nação Latinoamericana”, en *Horizonte* 82. Berlin.
- Ströh, Christiane** 2001: *El mestizo y el concepto de mestizaje en el contexto ecuatoriano*. Manuscrito presentado en un curso sobre civilización latinoamericana en el Seminario de Lenguas Románicas en la Universidad de Tübingen.
- Todorov, Tzvetán** 1982: *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Éd du Seuil.
- Tristá, Antonia María** 1999: *La fraseología como reflejo de aspectos socio-histórico-culturales de una sociedad*. Ponencia en el Congreso Lingüística 99, La Habana.

- Waldmann, Peter** 1999: *Veralltäglicung von Gewalt. Der Fall Kolumbiens, en Kolumbien, Land der Einsamkeit?*, en R. Sevilla et al. (Hrsg.). Bad Honnef, Horlemann, 259 – 282.
- Zuluaga, Alberto** 2001: *Análisis y traducción de unidades fraseológicas desautomatizadas*, en PhiN 16, 67-83 [PhiN = Philologie in Internet: www.phin.de].
- Zuluaga, Alberto** 1999a: “Aspectos de la traducción de expresiones fijas”. Conferencia en el Congreso *Lingüística 99*, La Habana.
- Zuluaga, Alberto** 1997: *Verwendungsverfahren und Funktionen phraseologischer Einheiten in El Quijote*, en *Praseme im Text*, Sabban, A. (Hrsg.), Bochum, Brockmeyer, 237-258.
- Zuluaga, Alberto** 1980: *Introducción al estudio de las expresiones fijas*. Frankfurt, P. Lang.