

Palos, animales y mujeres. Expresiones misóginas, paremias y textos persuasivos

Elisa MARTÍNEZ GARRIDO
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Palos, animales y mujeres. Expresiones misóginas, refranes y textos persuasivos intenta, gracias a la semántica cognitiva, a la semiótica y al estudio folklórico-antropológico de las paremias y su relación con los mitos, leyendas y cuentos populares, poner de manifiesto el sustrato misógino que tales realidades lingüísticas y literarias esconden. Muchas de nuestras expresiones misóginas actuales transmiten, defienden e invitan al uso de la violencia contra las mujeres (representantes del Mal), porque su marco de emisión y su génesis sociohistórica, deben ser situadas en la Edad Media, momento en que los proverbios tienen lugar, junto con los sermones y los *exempla*; textos persuasivos, llamados a la educación de las mujeres, conforme a las leyes y a los dictámenes de una sociedad patriarcal y marcadamente antifemenina.

SUMMARY

Knocks, animals and women. Misogynous expressions, proverbs and persuasive texts tries to clarify the misogynous substrata lying beneath the proverbs, myths and popular tales, using the cognitive semantics, semiotics and the folkloric and anthropologic analysis of the paremias. Most of the present-day misogynous expressions transmit, defend and invite to the use of violence against women, as representatives of Evil, because its frame of emission and its sociohistoric genesis must be placed in the Middle age, a moment in which the proverbs are born at the same time as the *exempla* and sermons. They are texts that call to the violence against women as an instrument according to the laws and dictus of a patriarchal, antifeminine society.

0. CONSIDERACIONES PRELIMINARES Y JUSTIFICACIONES DE ORDEN EPISTEMOLÓGICO

En primer lugar, quisiera justificar el título de este artículo, porque de esta manera, gracias a su justificación, me será posible llevar a cabo algunas consi-

deraciones de carácter epistemológico que enmarquen la línea de esta investigación¹.

El título remeda *Women, Fire and Dangerous Things*, el famoso libro de George Lakoff publicado en 1987. Esta obra desarrollaba de forma más contundente los presupuestos de lingüística cognitiva ya iniciados en su conocidísimo *Metaphors We Live By* de 1980 y traducido en español por la editorial Cátedra en 1986. En consecuencia, mi trabajo se inscribe dentro de la línea de investigación de la denominada teoría de la metáfora, enmarcada ésta a su vez dentro de los estudios de cognitivismo lingüístico.

En el libro del 87, Lakoff se refiere a la categorización semántica de las distintas entidades del mundo llevada a cabo por la lengua *dyrbal*, una lengua indígena australiana. En *dyrbal*, los sustantivos van precedidos de una de las siguientes palabras: *bayi*, *balan*, *balam* y *bala*, según la configuración taxonómica de las distintas entidades léxicas (Lakoff, 1987: 94). De manera que *bayi*, a modo de unidad prefijal, acompaña a los sustantivos que pertenecen al área léxica de los humanos y a la mayor parte de los animales. A su vez *balan* clasifica a las mujeres, al fuego, al agua y a los animales y objetos peligrosos. *Balam* hace referencia a las plantas y a las frutas comestibles y *bala* indica que el sustantivo no pertenece a ninguna de las taxonomías precedentes. Aparece, por ejemplo, ante nombres que indican las distintas partes del cuerpo, árboles, piedras, lenguaje, ruidos, etc.

Podemos deducir, por tanto, que los procesos de categorización semántica en la lengua *dyrbal* se ven reforzados por los de categorización genérica, y en un proceso muy similar a lo que sucede en otras lenguas, por ejemplo, en el chiquito en Bolivia, en nuestras lenguas de tronco indoeuropeo, mediante los procesos de connotación semántica y mediante la pertenencia o no pertenencia a la misma familia o modelo cognitivo, el género actúa como un categorizador semántico de referencia (Violi, 1999: 17-31).

A partir de los primeros estudios de Lakoff, muchos de los denominados lingüistas cognitivos empezaron a comprender que para establecer tales categorizaciones axiomáticas, desde una perspectiva filogenética, debían entrar en juego una serie de procesos psicológicos y cognitivos que, a partir de la experiencia, permitieran al sujeto enunciador (indudablemente de género masculino) configurar modelos cognitivos idealizados, basados en el pensamiento mítico y en las creencias de una comunidad, y que, a través de las *semejanzas de familia* (Kleiber, 1995: 150-153; Lakoff, 1987: 195-96), se procedería a la categorización referencial.

Aunque al trabajar en ámbito paremiológico, no entramos estrictamente de lleno en los procesos cognitivos necesarios para el establecimiento categorial y

¹ Este trabajo ha sido realizado dentro del marco del proyecto de investigación 80/00: *Apología y transmisión del uso de la violencia contra las mujeres: refranes, dichos y textos persuasivos*, financiado por el Instituto de la Mujer y la DIGYCIT.

lingüístico *strictu sensu*, sí nos movemos en un área de conocimiento cercana. Entramos en el estudio de las frases idiomáticas, de los modismos y de los fenómenos lingüísticos de la expresividad (Cuenca-Hilferty, 1999; 116-120), cuyo estudio ha sido históricamente protagonizado por la estilística lingüística, la poética y, dentro de la escuela de cognitivismo americano, nos movemos en la línea de trabajo denominada *poética de la vida cotidiana* (Cacciari, 1994; Lakoff, 1980). Es decir, estamos nuevamente en el ámbito de la teoría de la metáfora precedentemente indicada.

De lo dicho hasta aquí podemos deducir que, mediante el estudio de las paremias, entendidas como marcos o modelos cognitivos ideales que nos enfrentan al establecimiento prototípico de la conducta humana según la diferencia genérica (Maranda, 1999), proponemos, asumimos, defendemos y propagamos representaciones de género. Dichas representaciones, basadas en un pensamiento analógico y metafórico básico, han establecido ancestralmente una comparación recíproca entre los animales y los humanos.

Es decir, a través de los enunciados metafórico-predicativos (Juan es un león, María es una víbora), de los refraneros, las frases hechas y las frases idiomáticas, se redistribuye el bestiario de forma prototípica en razón de la diferencia sexual. Así por ejemplo, el león o el toro son animales asociados a la fuerza y al poder de los hombres, por el contrario a las mujeres asociamos rápidamente tres animales prototípicos de la conducta femenina ancestral: la paloma por el misticismo y la dulzura espiritual, la pantera por la seducción erótica y la serpiente por su maldad infinita. De esta manera, gracias al establecimiento de patrones asociativos básicos, entre los que se encuentra la diferencia de género, encontramos las claves primarias de interpretación semiótica de la cultura (Maranda, 1999).

El estudio de dichas realidades expresivas vuelve a mostrarnos, desde una perspectiva lingüística, cómo el punto de vista masculino se sitúa, a través del lenguaje, como principio fundamentador y como sujeto enunciativo, mientras que lo femenino es su negación y su límite. Es, sin embargo, la condición necesaria para la existencia de lo masculino. En consecuencia, podemos decir que el lenguaje es el primer organizador de la diferencia sexual (Violi, 1990: 352).

Como ya se ha indicado precedentemente, al abordar el refranero estudiamos, mediante la idiomaticidad, el *sentido común* antropológico y mítico que configura la *doxa*, el sustrato ideológico popular, la enciclopedia y los marcos cognitivos, formados también por mitos, leyendas, fábulas, *exempla*, dichos, sentencias, proverbios y refranes (Lakoff, 1987: 94-96). Se trata de formas lingüísticas que fijan y recrean, entre otras, las representaciones cognitivas de las mujeres. Es decir, dicho en otra clave epistemológica y metalingüística, con el estudio del refranero y de las expresiones idiomáticas se procede a la revisión de los procesos de «figurativizzazione», a la interpretación de las constelaciones imaginarias y de la visión mítica e inconsciente que sustenta en primer término la asociación entre mujeres y animales domésticos, que para que sean ta-

les han debido ser previamente domados y apaleados y, en segundo lugar, la asociación entre mujeres y animales peligrosos, bestias representantes del Mal y de la Muerte, a las que hay que someter, vencer, dominar y aniquilar, porque son la Enemiga, instrumentos femenino del Demonio.

1. NATURALEZA Y FUNCIONAMIENTO LINGÜÍSTICO DEL REFRÁN

Los refranes, como las frases idiomáticas, son estructuras lingüísticas expresivas de composicionalidad motivada. Muchas de las que hoy parecen arbitrarias han perdido su marco cognitivo y, por lo tanto, no pueden ser interpretadas, en un estado sincrónico, en toda su profundidad. Los refranes, en unión con las leyendas, los *exempla* y los mitos, constituyen mecanismos retórico-persuasivos de modalización y de subjetividad que incorporan el punto de vista tópico del emisor (la *doxa*) y, en consecuencia, actúan como poderosos mecanismos de canalización, homologación y manipulación ideológica.

Por lo tanto, al estudiar los refranes que asocian a las mujeres con el prototipo paranomástico del Mal y con los animales, la experiencia subjetiva y la corporeidad masculina se eleva a rango de norma y de modelo de conducta, paradigma único que ha creado un acervo lingüístico y una visión de la realidad claramente misóginos y contrarios a las mujeres. Véanse los siguientes ejemplos:

1. «*La donna per piccola che sia, la vince il diavolo per furberia*».
2. «*Lo que el diablo no puede, la mujer lo hace*».
3. «*De la buena mujer te guardas y de la buena no te fíes*».
4. «*Non credere a donna, quand'anche sia morta*».
5. «*Más desvaría quien de toda mujer no desconfía*».
6. «*Chi non sa che siano malanno e doglie, se non maritato, prenda moglie*».
7. «*Dove la donna domina e governa, ivi sovente la pace non regna*».
8. «*Non vi è lino senza resca, ne donna senza pecca*».
9. «*Volpe che dorme, ebreo che giura, donna che piange, malizia so-praffine con le frangie*».
10. «*Cojera de perro y lágrimas de mujer, no has de creer*».
11. «*Donne, asini e noci, voglion le mani atroci*».
12. «*Al asno y a la mujer, a palos se han de vencer*».
13. «*La mujer y la gallina, tuércele el cuello y darte ha la vida*».
14. «*A la mujer y a la burra, todo el día una zurra*».
15. «*A la mujer y a la mula, vara dura*».
16. «*Chi vuol vivere e star sano, dalle donne stia lontano*».
17. «*Da donna in calzoni, Dio ti scampi*».
18. «*Né donna ne tela non la guardare a lume di candela*».

19. «*La donna è come le castagne, bella di fuori e dentro ha le malgne*».
20. «*Donne e ocche tienne pocche*».
21. «*Chi ha donne, ha brighe*».
22. «*Donna che prende, si vende*».
23. «*Buon cavallo e mal cavallo vuole sprone, buona femmina e mala femmina vuol bastone*».
24. «*Donne e galline per andar troppo si perdono*».
25. «*A la mujer, con la pata quebrada y en casa*».
26. «*Donne e buoi, dei paesi tuoi*».
27. «*Chi dice donna, dice danno*».

Algunos de estas expresiones paremiológicas son recientes, tal y como quedan registradas en los siguientes casos:

1. «*Donna al volante, pericolo costante*».
2. «*Mujer al volante, peligro constante*».
3. «*Donna che guida, beato chi si fida*».

La efectividad retórica y pragmática de los refranes, como en el caso de otros muchos textos de origen popular, entre los que destacan los cuentos, los *exempla* o las canciones, se debe a su naturaleza lingüística altamente persuasiva, a caballo entre la oralidad y la escritura (Cardona, 1983), entre el texto hablado y el texto escrito (Cerina, Lavinio, Mulas, 1982). Hasta el punto de configurar un repertorio amplio de lo que se ha convenido en llamar lengua de consumo y de «riuso», cuyo viaje de ida y vuelta entre la literatura y la no literatura y entre la producción hablada y la escrita, y viceversa, no siempre queda bien definido (Alfieri, 1995).

En este sentido, podemos decir que los refranes, cuyo origen último es de naturaleza folklórica y, por tanto, oral y popular, han llegado hasta el ámbito escrito de la literatura, dado el valor comportamental que su estructura moralizante encierra; es decir, los refranes son textos persuasivos, compartidos y conocidos por toda una comunidad, cuyo contenido moral y comportamental se propone como modelo de conducta.

Podemos decir, por consiguiente, que los refranes desde su condición de actos lingüísticos indirectos actúan como testimonios de autoridad (Guil Povedano, 1997: 318) y como cierre conclusivo de un discurso. Es cierto también que los refranes, aparte de cerrar conclusivamente los textos, pueden incluso abrirlos, dando en este caso lugar a una argumentación demostrativa que se mueve entorno a la ilustración detallada de la máxima comportamental que el refrán encierra. En estos casos, el hecho de iniciar discurso no impide que, desde la circularidad «quíastica» propia de todos los textos persuasivos, el refrán vuelva a cerrar el mismo discurso. Es decir, lo encontramos a modo de *exordium* y *peroratio* en la *narratio exemplaris*, tanto oral como escrita, literaria o no literaria con el fin de aumentar el logro receptivo de dicho acto lingüístico.

En función del alto rendimiento retórico y pragmático del refrán, éste posee unas marcas lingüístico-estructurales bien determinadas; marcas que permiten su inmediato reconocimiento. Son, pues, tal y como puede observarse en los casos anteriormente citados, en un altísimo porcentaje, estructuras nominales, estructuras correlativas de gran cohesión interna, frases breves de carácter rítmico bimembre (aunque pueden darse casos de ritmo trimembre) con rima que semantiza los focos semánticos del enunciado bipartito, y favorece el anclaje mnemotécnico de un discurso creado para su memorización.

En el caso de los proverbios medievales, como, por ejemplo en Sem Tom y sus famosos *Proverbios morales*, los filólogos Díaz-Mas y Mora han hablado de una posible relación entre los refranes del clérigo rabínico y la poesía hispanohebraica: los pareados, cuya estructura versificatoria, a la manera de la poesía hebrea, presentan concomitancias con los versículos del *Eclesiastés*, introducen la ornamentación adicional de las rimas internas entre los dos hemistiquios (Díaz-Más y Mora, 1998: 40-47).

En la actualidad, gran parte de nuestros refranes² mantienen la versificación en pareados con la finalidad de favorecer, desde su propia estructura binaria y correlativa, el antagonismo paralelístico que gran parte de las expresiones paremiológicas defienden.

En cualquier caso, tanto los proverbios morales antiguos como nuestros refranes más cercanos, son frases impersonales, anónimas y atemporales en las que no existe ningún responsable lingüístico de la enunciación. Los refranes actúan, por tanto, como enunciados míticos, como modelos cognitivos idealizados; verdades eternas que afianzan el sustrato ideológico profundo de una comunidad. «Esto es así porque siempre ha sido así y seguirá siendo así» (Barthes, 1978: 58).

Desde el punto de vista de la organización de la información, y, teniendo siempre presente que nos encontramos con una estructura bimembre y braquiológica (Sornicola, 1981) se produce una construcción fragmentada del discurso, basada en la distribución informativa *tema/rema*, sujeto/predicado. La estructuración bimembre y braquiológica presenta, en ocasiones, dislocaciones a la izquierda, alteraciones en el orden fijo o neutro del enunciado en función del énfasis. En estos casos se tematiza un constituyente distinto al del Sujeto (Guil Povedano, 1997: 319). Como por ejemplo en

1. «*De la buena mujer te guardas y de la buena no te fíes*».
2. «*La mujer y el viento, cambian, en un momento*».

² A pesar de la pérdida de uso de muchos de nuestros refranes misóginos (sin embargo, no tan definitiva como en un principio podría pensarse), su vigencia continúa siendo un hecho real en el español y en el italiano hablado de zonas urbanas, al menos en contextos humorísticos, jocosos e irónicos, en los que el refrán misógino se utiliza indirectamente. En tales casos la misoginia, aunque camuflada, sigue estando presente desde la misma contextualización irónica y ridiculizadora con respecto a las mujeres en las que el refrán queda insertado.

3. «A la mujer y a la burra, todo el día una zurra».
4. «A la mujer y a la mula, vara dura».
5. «A la mujer y a la cabra, de día cuidadas y de noche guardadas».
6. «A la mujer brava, sogá larga».
7. «A la mujer, con la pata quebrada y en casa».

En consecuencia, podemos decir que la naturaleza, estructura y funcionamiento lingüístico del refrán obedece al alto rendimiento pragmático de estos textos argumentativos que encierran reglas de acción (Ascombe, 1997: 46). Es decir, hay que hablar del carácter prescriptivo de las paremias, compartido indudablemente con otras realidades textuales como los *exempla*, la fábula moralizante, el cuento..., etc. Es decir, estamos ante discursos laicos y religiosos que, mediante la reacción homológica entre texto y vida, se ofrecen como modelo de comportamiento para toda una comunidad.

Por otra parte, al presentarse el refrán como una verdad eterna y absoluta sin contrapartida alguna, refuerza su carácter imperativo, curiosamente más marcado en aquellos casos en los que se ha asistido a una tematización y a la correspondiente alteración del orden neutro del enunciado: «A La mujer, con la pata quebrada y en casa», «Al asno y a la mujer, a palos se han de vencer». Es decir, el refrán aconseja, exhorta e invita a la acción. En los casos que hemos seleccionado y, dado el enfoque de género de este trabajo, podemos decir que los refranes estudiados aconsejan, exhortan e invitan a la desconfianza, al miedo, al odio y a la violencia «doméstica» para con las mujeres.

2. NATURALEZA NARRATIVA DEL REFRÁN

Como hemos visto en el párrafo precedente, los refranes actúan a modo de testimonios de autoridad y constituyen actos ilocutivos indirectos. De esta realidad lingüística y retórica proviene su alto grado de rendimiento pragmático, hecho que favorece su carácter claramente prescriptivo y la invitación a la acción que todo refrán encierra. Sin embargo, lo dicho hasta aquí no podría ser entendido en profundidad si no atendiéramos a la naturaleza narrativa y ejemplificadora del refrán, texto emblemático, breve y sucinto, resumen condensado que sobreentiende en cualquier caso una *narratio* ejemplar o *exemplum*.

Los refranes, en cierta forma, actúan de forma semejante a los anuncios publicitarios, al menos los televisivos y los radiofónicos, estructurados en torno a un relato breve de naturaleza dialógica que ilustra el beneficio de la compra del producto anunciado. En el caso de la publicidad, dentro de esta *narratio* encontramos el *slogan*, generalmente situado al término de la historia publicitaria (aunque con menor frecuencia podemos encontrarlo también al inicio, y por supuesto en ambas posiciones enunciativas). En esta microunidad textual, es donde se condensa la fuerza ilocutiva de todo el enunciado publicitario. Es de-

cir, el *slogan* es el resumen temático y condensado de toda la microhistoria publicitaria y, gracias a su estructura lingüística, muy similar a la elaboración significativa de los textos poéticos (Jakobson, 1965: 99-106), se refuerza el efecto performativo buscado.

En la misma línea retórica de los textos publicitarios, el refrán puede ser entendido también como el resumen temático y condensado de todo un relato ejemplar; es decir, como el lema de todo un *exemplum*, cuya estructuración «poética» obedece en este caso a su función parenética. En este sentido, se puede afirmar que el refrán actúa también, desde su brevedad estructural y desde las peculiaridades formales recurrentes de su propia estructuración lingüística, como moraleja de todo el texto narrativo que sobreentiende. Desde esta perspectiva, el refrán visto como apertura y cierre de un *exemplum* condensa los índices de fuerza ilocutiva de todo el acto ilocutivo indirecto constituido por el relato.

En el caso de los refranes que hemos seleccionado, atendiendo a un punto de vista de género, es evidente que el relato ejemplar que queda sobreentendido, gracias a un enfrentamiento básico de orden sexual nos sitúa, como en cualquier otro texto mítico, ante la lucha y el enfrentamiento del Bien contra el Mal. Para ello, contamos con un héroe que lucha, vence y somete a un antihéroe, en este caso de género femenino. En realidad, se podría afirmar que el refrán, como todo relato ejemplar y como gran parte de los textos persuasivos, descansa en la Lucha mítica y religiosa en la que el Orden y la Ley vencen sobre el Caos y las Tinieblas; dicho de otra manera, lo Masculino vence sobre lo Femenino, lo cual es igual a decir que Dios vence sobre el Diablo (Lakoff, 1992: 126).

Dejando aparte la visión mítica y maniquea que soporta el refrán, y retomando la estrecha relación existente entre refrán y *exemplum*, en su defensa podemos esgrimir la naturaleza lingüística de todo acto comunicativo, construido a partir de la dialéctica indivisible entre *historia* y *discurso* (Benveniste, 1971). De hecho, en nuestra conversación cotidiana, conformada no sólo por turnos dialógicos, sino por narraciones referentes a nuestra propia vida y a nuestra experiencia y a las de aquéllos que nos rodean, la aparición discursiva del refrán suele tener lugar como anuncio de narración o como conclusión de la misma, nunca puede aparecer, por tanto, como texto independiente.

Es cierto, sin embargo, que, al usar el refrán nos situamos en discurso enunciativo puro, mientras que con el *exemplum* estaríamos en historia enunciada. Debemos recordar, sin embargo, que en el caso en que el refrán actúe como cierre o como apertura discursiva de relatos ejemplares, su ubicación es siempre enunciativa-discursiva y corre a cargo, por tanto, de la voz de la narración, pocas veces aparece en boca de los personajes, pero en el caso de hacerlo, estamos también ante el estilo directo; es decir, ante un simulacro enunciativo.

Se debe precisar también que, aunque la aparición de los refranes se alterne con narraciones ejemplares que actúan a modo de testimonios de autoridad, gracias a la valoración ilustrativa de comportamientos pasados, su presencia

puede darse en relatos futuribles. Debemos tener presente que el futuro también se estructura como narración, puesto que ésta es la única vía a través de la que es posible representarnos lo inexistente.

3. EL *EXEMPLUM* Y EL REFRÁN: UN ORIGEN COMÚN A CABALLO ENTRE EL ESCRITO Y EL HABLADO.

El origen del refrán, como ya hemos indicado, está estrechamente relacionado con el *exemplum* medieval, y éste a su vez lo está con la tradición parenetica de las homilías de los Padres de la Iglesia (Cátedra, 1986) y con toda la cuentística moralizante que, unida a la práctica de la predicación religiosa, invade el continente europeo entre los siglos XIII y XV a través de los «volgarizamenti» de textos latinos, inspirados en la tradición oriental de el *Libro de los siete sabios*, la *Historia de Barlaam y Josafat* o el *Libro de Calila e Dimna* (Lacarra, M. J., 1996).

Dicha tradición influyó directamente en Pedro Alfonso y en su obra de principios del XII *Disciplina clericalis* (donde recurre directamente a los refranes), o en los *Castigos e documentos* de Sancho IV o en el mismo *Conde Lucanor* de Don Juan Manuel, así como en toda la línea de «*novelle*» toscanas del XIII, las cuales, desde los *Conti Morali* (versiones toscanas de *Vitae patrum*) al *Novellino*, llegan a Francesco di Barberino, a Domenico Cavalca (otro astuto e incansable utilizador de refranes y dichos populares en su homilías), a Iacopo della Lana, a Iacopo Passavanti y a otros tantos predicadores a caballo entre los siglos XIII y XIV, incluso hasta literatos como Giovanni Boccaccio y Franco Sacchetti (Battaglia Ricci, 1989).

Estos textos narrativos de origen oriental y tardolatino nos devuelven, por tanto, al confín heterogéneo y borroso entre la tradición oral y la producción escrita (Cardona, 1983); de ahí el anonimato presente tanto en el refrán como en los cuentos populares y en muchos de los *exempla* del siglo XIII y de principios del XIV, hasta encontrarnos con la pluma de escritores como Don Juan Manuel o Boccaccio, quienes, sobre todo en el caso del italiano, serviéndose de la tradición heterogénea de la cuentística precedente (Battaglia Ricci, 1995; Delcorno, 1989)³, en la que tiene un peso relevante la tradición oral, abren la vía a lo que hoy conocemos por Literatura.

³ La filóloga italiana Lucia Battaglia Ricci recoge en su trabajo de 1995 toda la bibliografía concerniente a las fuentes tradicionales y folklóricas de los distintos cuentos boccaccianos. Se remite a los interesados, por tanto, al texto de Battaglia Ricci, dado que, al ser las referencias bibliográficas muy numerosas, consideramos imposible citarlas en este artículo. Se mencionan aquí, sin embargo, aquellos títulos básicos que, en relación a las fuentes de *Decameron* se nos muestran más significativos. No se debe olvidar por otra parte que este estudio no pretende ser un análisis literario y filológico sobre la obra de Giovanni Boccaccio. Del *Decameron* nos hemos servido, como de *El Conde Lucanor*, para ilustrar la estrecha relación semántica y pragmática entre refrán y narración breve.

Por consiguiente, con anterioridad a los genuinos creadores del hecho literario, al estudiar dichas realidades textuales de naturaleza narrativa, estamos inmersos en un continuo proceso de ósmosis recíproca entre oralidad y escritura. Se trata de una *contaminatio* difícil de analizar y de evaluar. Parece, por tanto, prácticamente imposible saber los límites precisos que existen entre los diversos subgéneros de esta común tipología persuasiva y ejemplificadora.

Con el refrán y con los *exempla*, nos adentramos, pues, en los ancestros de nuestros motivos narrativos tradicionales, muchos de ellos recreados a lo largo de los siglos por grandes autores de la literatura occidental. Es decir, con el estudio de la literatura ejemplar, ensanchamos nuestro campo de interés al mundo de las fábulas y de los cuentos maravillosos para entrar, por supuesto, en lo que en la tradición italiana se conoce como *novella*, y cuyo «creador» definitivo, durante la segunda mitad del siglo XIV, es Giovanni Boccaccio con su *Decameron*, uno de los primeros casos en donde el divertimento y el deleite textual se superpone a la lección moralizante y ejemplificadora, aunque de orden no directamente primario (Baratto, 1982; Delcorno, 1989; Picone, 1988 y 1989).

En consecuencia, dada la naturaleza narrativa del refrán, con él nos introducimos en una serie de operaciones textuales y culturales complejas; operaciones que abarcan gran cantidad de géneros narrativos y didácticos antiguos: los *exempla* medievales, el *flabiau*, la leyenda, el milagro, el *lai*, la *vida*, la *nova*, la casuística amorosa, el cuento oriental, las crónicas y las anécdotas... (Battaglia Ricci, 1989: XVIII). Es decir, estamos ante un material heterogéneo, pero acomodado a nivel estructural por la brevedad, la unidad condensada del evento narrado, el desarrollo narrativo cerrado en sí mismo y la enseñanza ejemplar, bien implícita bien explícita del texto (Battaglia Ricci, 1989: XII-XIV). Con el objetivo de lograr infundir en el auditorio la enseñanza moral que la *narratio* contiene, el refrán, podría ser entendido como una más de las estructuras lingüísticas de refuerzo persuasivo presentes en este tipo de cuentística ejemplar.

Es decir, en cierta forma se podría afirmar que el refrán, casi en igual medida que el uso del diálogo conclusivo con función ejemplificadora (la mayor parte de los cuentos del *Novellino* finalizan con un estilo directo en boca del protagonista (Battaglia Ricci, 1989: 89-189), supone un ulterior incremento pragmático del relato.

Por otra parte, no hay que olvidar que, al movernos en el ámbito de la literatura gnómica, el refrán actúa a modo de recordatorio de todo el *exemplum*, condensando a su vez, gracias a la recurrencia repetitiva de su estructura lingüística, la lección moralizante que el texto desea transmitir. Es posible afirmar, pues, que el *exemplum* se abre con una máxima, sentencia o refrán que se dilata y se expande en la *narratio*, para desembocar en la misma máxima, refrán o sentencia con la que se había abierto la historia.

4. EL USO DEL REFRÁN DENTRO DEL *EXEMPLUM* EN LA TRADICIÓN ESPAÑOLA E ITALIANA

El uso del refrán dentro de distintos *exempla* y de diferentes *novelle* es una realidad retórica y literaria muy frecuente en ambas tradiciones. En la española, basta recordar nuevamente *El Conde Lucanor* de Don Juan Manuel, compuesto en 1335. Este último texto, claramente inscrito en la línea de la literatura didáctica y moralizante medieval, se estructura, fundamentalmente en su primera parte, como un diálogo entre Don Juan Manuel y su criado Patronio, representante de la sabiduría y de la prudencia máximas. Don Juan Manuel pide consejo a Patronio acerca de diferentes asuntos de carácter moral y práctico, y su criado le responde a modo de ilustración argumentativa con un cuento, cuyo origen parte de las narraciones, anécdotas y motivos de la tradición folclórica y popular más conocida en el ámbito románico.

La primera parte de esta obra está, por tanto, compuesta por cincuenta y un «*exemplos*» (como nos dice el mismo Don Juan Manuel), cuyo cierre narrativo está formado siempre por unos «*versos*» que condensan a modo de resumen las narraciones ejemplificadoras. Aquí nos interesa señalar que cada uno de los cuentos finaliza de la misma forma:

«Et entendiendo don Juan que estos enxemplos eran buenos, fizolos poner en este libro, e fizo estos versos que dizen así: *En el prim/er/o día que omne casare deve mostrar qué vida a de fazer e cómo ha de pasar*».

Es decir, el cierre enunciativo del texto está formado por un refrán que ilustra, con todavía mayor eficacia que el resto del *exemplum*, la lección moralizante que el relato contiene.

En este caso, el refrán constituye la conclusión del cuento XXVII (Don Juan Manuel, 1969: 168), relato en el que se nos enfrenta con los dos prototipos posibles y antagónicos de conducta de la mujer casada: la maldad y la desobediencia, y la suma bondad y la sumisión. En el primer caso, se narra la desventura del emperador, probablemente de Federico II de Sicilia, casado con mujer brava, no «domesticada» a tiempo, mientras que en el segundo se cuenta la historia de doña Vascañana (casi con toda seguridad el único y verdadero ejemplo de mujer modélica de todo el libro), la dulcísima y obediente esposa de don Alvar Háñez Minaya. Tanto en este cuento XXVII, como sobre todo en el XXXV (Don Juan Manuel, 1969: 187-192), se alecciona al lector-receptor acerca del trato normativo y correcto con respecto a las esposas. Éstas, en el cuento XXXV, son comparadas a los animales domésticos en cuanto que tienen un amo y señor que les es dueño, al que deben obediencia y sumisión so pena de sufrir la violencia doméstica que puede acarrearles incluso la muerte.

En la tradición italiana, el uso parejo del refrán y del *exemplum* está también documentado en numerosas *novelle* de finales del «Duecento» y de comienzos del «Trecento», como por ejemplo en el *Testamento de Giovanni*

Gavazza, relato contenido en la versión vulgar del *Ludus scacchorum moralizatus*, perteneciente a Iacobus de Cessulis (Battaglia Ricci, 1898: 74), y puede incluso rastrearse en el *Decameron*, obra compuesta entre 1350-1355, donde el refrán inicia y concluye algunas de las narraciones, aunque desde luego no de forma sistemática como sucede en *El Conde Lucanor*.

El *Decameron* no es un texto moralizante en sentido estricto; el espíritu sensual que lo caracteriza, a la luz de la pujante cultura mercantil (Branca, 1990), elimina prácticamente el marcado escepticismo moralizante de los *exempla* de la tradición tardolatina de origen oriental, todavía presente en el siglo XIII y en la primera mitad del XIV. Tal vez por esta razón, sumada a la procedencia heterogénea de las fuentes tradicionales en las que se inspira Boccaccio para su obra, el uso y presencia de los refranes, en general, utilizados como cierre conclusivo de sus *novelle*, se hace más infrecuente. Su aparición tiene lugar, como es lógico, en los relatos donde prevalece una función persuasiva con respecto al «modelo» de vida y de comportamiento propugnado por la nueva cultura mercantil y sus correspondientes formas de entender el mundo, o bien en las narraciones que, procediendo de una tradición popular más antigua, colorean el texto con los dichos, proverbios o refranes populares de los que en cierta forma el *exemplum* ha partido. En estos casos, el hablado se convierte en una característica estilística principal que sirve incluso para perfilar, a modo de contrapunto lingüístico, social, regional y también psicológico al personaje.

Con función aleccionadora, lo encontramos, por ejemplo, en I, 10, donde *Maestro Alberto da Bologna onestamente fa vergognare una donna, la quale lui d'esser innamorato voleva far vergognare*. Esta *novella*, que crítica y ridiculiza el exceso de palabrería de las mujeres, y que, en contraposición, les aconseja el silencio, da cabida, al término del relato, al uso de un refrán, estructura que cierra el texto con la doble finalidad de reprender la charlatanería femenina y de ensalzar la prudente inteligencia de Maestro Alberto de Bologna, el verdadero protagonista de esta historia. El cuento termina así: «*Così la donna, non guardando chi motteggiasse, credendo vincer fu vinta; di che voi se savie sarete, ottimamente vi guadarete*» (Boccaccio, 1994: 86).

En II, 7 la famosa historia de Alatiel hija de Beminedadab, sultán de Babilonia (quien habiéndose visto obligada a ser amante de varios hombres, y gozando al mismo tiempo de su compañía, se hace pasar por doncella y logra casarse con el rey de Chipre), el famoso refrán toscano cierra también la *novella*. El cuento finaliza de la siguiente forma: «*E essa, che con otto uomini forse diecimila volte giaciuta era, allato a lui si coricò per pulcella e fecegliele credere che così fosse; e reina con lui lietamente poi più tempo visse. E per ciò si dice: «Bocca baciata non perde fortuna, anzi rinnuova come fa la luna»* (Boccaccio, 1994: 184). Estamos ante una nueva forma de ver la vida, donde el sexo, concebido como vitalidad, se ha impuesto al ascetismo moralizante. Por esta razón, el refrán de origen popular, le sirve al escritor toscano para afianzar su defensa de la sensualidad como forma aceptable y feliz de comportamiento.

También cierra discurso un refrán en VII, 4, la historia de Tofano y su mujer infiel. El *exemplum*, uno de los cuentos misóginos presentes en todos los relatos moralizantes de la Edad Media, desde la *Disciplina clericalis*, al *Libro de los siete sabios*, al *Alphabetum narrationis*, a las *Gesta Romanorum*, llega hasta Boccaccio. Sin embargo, en el *Decameron* se aligera considerablemente el tono de la *vituperatio* antifemenina presente en los textos anteriores, para ensalzar el divertimento causado por los efectos cómicos inherentes a la astucia (virtud boccacciana donde las haya) de la mujer infiel, pero lista. Frente a la «defensa» de la astucia femenina, se ridiculiza a Tofano y su insensatez de marido celoso. Estamos ante uno más de los maridos vencidos de la tradición italiana. La *novella* termina así « *Tofano, veggendosi mal parato e che la sua gelosia l'aveva mal condotto, sì come quegli che tutto'l suo bene voleva alla donna, ebbe alcuni amici mezzani; e tanto procacciò, che egli con buona pace riebbe la donna a casa sua, alla quale promise di mai più non essere geloso: e oltre a ciò le diè licenzia che ogni suo piacer facesse, ma sì saviamente, che egli non se ne avedesse. E così, a modo di villan matto, dopo danno fé patto* » (Boccaccio, 1994: 610-11).

En la historia correspondiente a II, 9, el refrán, situado en la enunciación narrativa, abre y cierra la *novella*. Esta vez nos encontramos con un texto que ensalza el comportamiento valeroso, fiel y de gran generosidad de la mujer de Bernabò, quien, al caer en las redes del «celoso impertinente», se convierte en engañado y en el marido brutal que cree asesinar a su esposa por «haberle sido infiel». La *novella* no sólo ensalza el comportamiento femenino (de nuevo un modelo de virtud), sino que ataca la tradicional opinión acerca de la movilidad erótica femenina. Comienza el cuentecito de la siguiente manera: «*Suolsi tra' volgari spesse volte dire un cotal proverbio: che lo'ngannatore rimane a piè dello'ngannato*» (Boccaccio, 1994: 204), para terminar con el castigo de Ambrugiuolo, el engañador vencido, y la reconciliación de los esposos: «*E così rimane lo'ngannatore a piè dello'ngannato*» (Boccaccio, 1994: 218). Cierre conclusivo de estructura circular que propone nuevamente la expresión paremiológica con la que se abrió la historia.

Sin embargo, en III, 4, el refrán lo encontramos en boca de un personaje. Estamos en la *novella* dedicada a Don Felice y frate Puccio. El clérigo, Don Felice, goza con donna Isabetta, la mujer de frate Puccio, mientras él se dedica a la abstinencia y al ayuno durante toda la noche. En un momento en que el marido se alarma por el ruido que producen las cabriolas amorosas de los amantes, la mujer le responde, desde arriba de la casa, con un refrán que, en cierta forma, puede ser visto como una venganza y una lección, más o menos indirecta, a la tontería y a la pretensión de santidad de frate Puccio: «—*Come non sapete voi quello che vuol dire? Ora io ve l'ho udito dire mille volte: "Chi la sera non cena, tutta notte si dimena"*» (Boccaccio, 1994: 270).

Otros relatos, como III, 10, no acaban propiamente con un refrán, sino con un dicho. En este caso, el *exemplum* narra la divertida historia de Alibech,

cuento que invierte el punto de vista de las precedentes historias misóginas dedicadas a la mujer tentadora, instrumento diabólico que pretende obstaculizar el camino de perfección del santo. Precedentes anteriores del mismo motivo narrativo se encuentran en los *Conti morali*, en el *exemplum*: *Un impudica femina* de Domenico Cavalca, contenido en el *Trattato della pazienza* o en *D'uno monaco che insuperbì e cadde nel vizio della carne, e di poi tornò in penitenza* de Iacopo Passavanti, perteneciente al *Specchio della vera penitenza* (Battaglia Ricci, 1989: 219-314).

En el cuento de Boccaccio, cuyo personaje femenino no es en absoluto una representante del mal, sino la ingenuidad gozosa en persona, no podemos afirmar que el refrán cierre el cuento. En esta ocasión, se cierra el texto con un dicho, aún no estructurado a modo de refrán, cuya función retórico-pragmática, sin embargo, es similar a la de los casos anteriores. Véamos cómo concluye esta *novella*. Las mujeres de la ciudad, después de haber interrogado a la protagonista para saber qué hacía como eremita, descubren qué es eso de «meter el diablo en el infierno». Ante tal hecho, la historia termina: «*Poi l'una all'altra per la città ridicendolo, vi ridussono in volgar motto che il più piacevol servizio che a Dio si facesse era rimettere il diavolo in inferno; il qual motto, passato di qua da mare, ancor dura*» (Boccaccio, 1994: 337-38).

No dejan de existir en el *Decameron*, sin embargo, historias misóginas que inviten a usar la violencia doméstica contra las mujeres, siguiendo la línea del cuento XXXV de *El Conde Lucanor*. Nos referimos a la *novella IX, 9*. Este cuento, de seguro origen oriental y rabínico, ampliamente difundido en toda la literatura medieval, se fundamenta en el aleccionamiento a las mujeres con respecto a la sumisión y a la obediencia para con sus maridos, y da también a los maridos consejos para amaestrar a sus mujeres, cuando éstas sean desobedientes y no se les supediten. En este caso, el refrán está puesto en boca de Dioneo (tal y como sucederá en X, 10), en su turno de novelar. El personaje enunciativo dedica buena parte del *exordio* de su *exemplum* a la necesidad de sometimiento de las mujeres y a los castigos represivos que los maridos deben infringir con las rebeldes. Dentro del mismo *exordio*, utiliza el refrán «*Buon cavallo e mal cavallo vuole sprone, e buona femmina e mala femmina vuol bastone*» (Boccaccio, 1994: 832), proverbio que actúa a modo de apertura de toda la argumentación posterior, formada por el *exemplum* misógino. En él se narra la historia de Giosèfo, cuya mujer rebelde y contestona sólo se convierte en mansa y sumisa, cuando el marido, siguiendo los consejos del sabio Salomón, la muele a palos, tal como vio hacer al mulero, en el Puente de la Oca, con la mula rebelde.

Existen también en el *Decameron* modelos de suma virtud y santidad femenina. Este es el caso de la *novella X, 10*, contrapunto antagónico de la anterior, cuyo personaje femenino, Griselda, sigue los pasos de la conducta martirológica de la hagiografía cristiana. Su protagonista es, en consecuencia, una víctima abnegada de las pruebas sádicas del misógino y cruel marido: Gualtieri; a decir verdad, un personaje no del todo simpático a Boccaccio. En este sen-

tido, podríamos decir que Griselda, como doña Vascañana en *El Conde Lucanor*, representa el prototipo absoluto de la total sumisión y del mayor sometimiento a la voluntad marital; máxime en este caso, donde la protagonista es una humildísima hija de porqueros, al servicio del señor feudal, hecho que incrementa considerablemente la sumisión y el vasallaje que la protagonista mantiene con Gualtieri.

5. A MODO DE CONCLUSIONES

Podemos decir, en consecuencia, que el refrán, visto, a la luz de los *exempla* y de las *novelle*, más o menos, moralizantes de los siglos XIII y XIV, como microestructura narrativa en desarrollo, desde una perspectiva de género y, por lo tanto, interpretado con una óptica cognitiva, justifica, exhorta e invita a los varones al uso de la violencia contra las mujeres. El uso de la violencia queda justificado a partir del momento en que éstas, al igual que los animales, son pertenencias masculinas para su uso y su servicio.

Por otra parte, dado que las mujeres son malas, inconstantes, infieles, alcahuetas, cotillas, derrochadoras, mentirosas, interesadas..., tal y como se pone de manifiesto en los refranes del *corpus*, están emparentadas con el mal y con el peligro, y, por consiguiente, deben ser temidas, dominadas y reprimidas. Desde tal perspectiva, la violencia es entendida como uno de los medios posibles para la «educación» femenina.

Una vez dicho todo esto, podemos afirmar, por consiguiente, que los refranes seleccionados constituyen textos apologéticos de la violencia contra las mujeres.

La razón de este «sentido común», de esta *doxa* imperante, que favorece e invita al maltrato y al uso de la violencia doméstica, a través de las diferentes expresiones paremiológicas e idiomáticas en uso, hay que buscarla, antes que en la lengua y en la literatura, en motivaciones profundas de orden religioso; motivaciones que han amparado la necesidad de someter a las mujeres, dada su profunda maldad, y que han estructurado y han dado lugar a las distintas representaciones de género que amparan dicha visión misógina. En nuestra cultura de raíz judeocristiana, la razón primera y última de este terror, de este odio, y de su correspondiente necesidad de defensa y ataque contra las mujeres, se encuentra ya en el *Génesis*, y más concretamente en 3, 16, pasaje en el que se asiste al nacimiento de Eva a partir de la costilla de Adán, al pecado por ella cometido y a la maldición divina por la que ésta es condenada a la sumisión masculina (Esteva, 1994).

Esta visión negativa del mito de Eva, unida al punto de vista misógino, ya presente en el pensamiento aristotélico y en autores cristianos como San Pablo (Archer, 2000: 55-88), fue difundida por teólogos, canonistas y predicadores medievales, y constituyó el punto de mira central del pensamiento escolástico

de los Padres de la Iglesia. Para todos ellos, las mujeres, representadas potencialmente como *instrumenti diaboli*, debían de ser reprimidas, controladas, condenadas, y, en el mejor de los casos, salvadas, gracias al matrimonio y a la maternidad, vía regeneradora que seguía el modelo de virtud y santidad de la Virgen María (Casagrande, 1993; Vecchio, 1993).

Podemos afirmar, por tanto, que, en sintonía con lo dicho hasta aquí, las mujeres medievales son vistas como las causantes primeras del pecado y como la representación misma del Mal; ellas llevan el pecado dentro de sí mismas y, a través del acto de la procreación, lo transmiten también a los hombres. De manera que la generalización eclesiástica de la maldad femenina dio lugar, en la Edad Media, a toda una corriente moralizadora y educadora con respecto a la conducta y a la vida de las mujeres, cuyo denominador común se centraba en la custodia educacional femenina, en favor del uso masculino.

Es decir, las mujeres, en cuanto que variantes subalternas del modelo masculino-humano, del que, según el relato bíblico proceden, como los animales, deben al hombre respeto, obediencia y sumisión. Aquéllas que incumplan tal mandato podrán ser maltratadas, pegadas e incluso asesinadas. Las mujeres forman, pues, parte de las pertenencias y del patrimonio del hombre y, en consecuencia, son una más de sus mercancías y de sus objetos de valor y uso; objetos que conforman la riqueza, la honra y la fama de un clan familiar.

Por tanto, al instrumentalizar a las mujeres, en la línea bíblica, religiosa y moralizante ya expuesta, éstas sólo pueden ejercer sus sagrados deberes desde la procreación y desde el mantenimiento del orden conyugal y doméstico. En razón de la defensa del orden y de la ley del P/padre, se difunden en la Edad Media códigos y normas morales que regulan la conducta femenina, según los patrones culturales al uso. Dichos códigos morales, aminorados considerablemente durante el Humanismo-renacentista, son de nuevo retomados por el pensamiento más intransigente de la Contrarreforma, ya en pleno Barroco (Esteva, 1994: 159).

Dentro de esta serie de intentos de custodia y normalización de la conducta de las mujeres, conforme a los modelos de la mejor tradición misógina de proveniencia judeocristiana, se expande a lo largo de los siglos XIII al XV, todo un arsenal de *exempla* misógino-moralizantes con respecto al arquetipo de maldad y de beatitud femenina, y sus posibles vías de regularización normativa. Como ya hemos visto, los refranes forman un todo indivisible en relación a los cuentos, las historias y le *novelle* que, desde los siglos XIII al XV, invaden la vida cultural y literaria de Occidente.

En consecuencia, los refranes, entendidos como máximas morales de conducta y como resúmenes condensados del mejor pensamiento misógino y patriarcal, cumplen perfectamente su función retórica, ya que en pocas palabras, sencillas y fáciles de recordar, con palabras que están en boca de todos, difunden una representación cognitiva de género que, aun emanada de un modelo social y cultural bien determinado, mantiene vivo el mismo modelo prototípico y discriminatorio de género en la práctica comunicativa real de millones de hablantes.

Muchos y muchas de ellos, cada vez que utilizan, incluso de forma jocosa, este tipo de expresiones, connotadas por el vituperio más despreciativo, sin saberlo conscientemente, siguen haciendo apología del terrorismo doméstico. Siguen defendiendo, pues, el uso de la fuerza y de la violencia como vía de logro del sometimiento femenino. En este sentido, es ilustrativa la frase «*la maté, porque era mía*», por desgracia todavía bastante usada en ámbito español.

Contra esta continua *vituperatio*, cruel, misógina e injusta, favorable al uso de la violencia doméstica, surgen sin embargo, desde los albores de la baja Edad Media, voces de mujeres en defensa de su propia dignidad (Segura Graiño, 1995). Precisamente contra este filón literario misógino que invade Europa durante la Edad Media, nace la respuesta feminista de las escritoras y de las místicas medievales que, en algunos de los casos más avanzados, pretenden reinterpretar el *Génesis* para exculpar a las mujeres del pecado original, como en el caso de Sor Juana Inés de la Cruz, monja española del xv.

Tal contraste de ideas entre ambas tendencias, misógina y feminista, da lugar en Francia a la famosa «*querelles des femmes*» y a la valiente respuesta de Cristine de Pisan y su famosa *Ciudad de las mujeres*, escrita contra la segunda parte del *Roman de la Rose* a cargo de Jean de Meung (Archer, 2000: 125-130). El texto de Cristine de Pisan, uno de los primeros alegatos a favor de la causa de las mujeres y uno de los primeros manifiestos de dignificación femenina (Esteva, 1994; Amorós, 1997) abre una vía de esperanza para las mujeres y supone uno de los primeros peldaños en el largo y difícil camino de liberación femenina y en la búsqueda de nuevas vías de representación de la «feminidad».

En este ambiente medieval, moralizante y misógino, se llevan a cabo las primeras recopilaciones paremiológicas de autor; tal es el caso del Marqués de Santillana, de Girardo di Patechio o de San Bartolomeo di San Concordis. Estamos, pues, inmersos en un ámbito cultural en su mayoría imbuido de religiosidad y de prevención contra el goce y el buen amor (Cátedra, 1986; Mackay, 1993; Pastor Reyna, 1994). En este contexto se recopilan, se recrean y se literaturizan muchas de nuestras expresiones paremiológicas. No corrían, pues, buenos momentos para las damas ni para las mujeres; las brujas, los bestiarios, los predicadores nos hablan en general de un considerable recelo con respecto a la vida y las costumbres femeninas.

En consecuencia, los refranes, nacidos en su inmensa mayoría en el seno de una cultura medieval y emanados de una visión del mundo misógina, y, sin embargo, vivos en nuestras hablas cotidianas y populares, continúan propagando un modelo y un marco cognitivo que ha dejado de estar vigente desde una perspectiva racional y civil. Es decir, tales expresiones paremiológicas transmiten modelos cognitivos, en teoría, superados, pero, cuya visión de género, por desgracia, sigue estando vigente en los rincones más profundos de la cognición humana. Los refranes son, por tanto, vías de propagación de modos de conducta y de aleccionamiento moral para sus usuarios, y constituyen documentos inmejorables para el estudio diacrónico e histórico de nuestras formas

de expresión y de nuestra tipología cultural en razón de la defensa de la subalternidad y de la diferenciación genérica.

Es sorprendente que, aunque dichas expresiones nacieron a la luz de unas coordenadas socioculturales pasadas, su uso y su renovación, tal y como puede ejemplificarse en los más recientes, sigan defendiendo una visión de la realidad absolutamente contraria a las formas de progreso occidental y a la incorporación de la mujer al mundo del trabajo y de la cultura.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMORÓS, C. (1997): *Tiempo de Feminismo*, Madrid, Cátedra, Sección feminismos.
- ARCHER, R. (2000): *Misoginia y defensa de las mujeres, Antología de textos medievales*, Madrid, Cátedra, Sección feminismos.
- ALFIERI, G. (1995): «La lingua di consumo», en *Storia della lingua italiana*, a. c. di L. Serianni e P. Trifone, vol. II. *Scritto e parlato*, Torino, Einaudi, pp. 161-235.
- ARREDONDO, M. S. (1994): «Las mujeres del “Heptamerón”». De la crítica tradicional a la dignificación femenina», en *La Mujer: Elogio y Vituperio*. Actas del IX Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada, tomo I, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, pp. 49-58.
- ALTHABER, A. (1996): *Dizionario comparato di proverbi e modi proverbiali~ in sette lingue (lat., it., spa., ted., ing, greco antico)*, Milano, Hoepli.
- ASCOMBRE, J. C. (1997): «Reflexiones críticas sobre la naturaleza y el funcionamiento de las paremias» en *Paremia*, n.º 6, Actas del I Congreso Internacioanal de Paremiología (Homenaje al Prof. Pedro Peira Soberón), 17-20 de abril de 1996, Madrid, Asociación Cultural Independiente, pp. 43-54.
- BARATTO, M. (1982): «Struttura narrativa e messaggio ideologico», en *Il testo moltiplicato. Lettura di una novella del «Decameron»*, a. c. di M. Lavagetto, Parma, Pratiche Editrici, pp. 29-47.
- BARTHES, R. (1978): *Mitologías*, Madrid, Siglo XXI.
- BATTAGLIA, S. (1961): *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Torino, UTET.
- (1965): *La coscienza letteraria del Medioevo*, Napoli, Liguori.
- BATTAGLIA RICCI, L. (1989): *Novelle italiane. Il Duecento. Il Trecento*, Milano, Garzanti.
- (1995): «Il Decameron: amore, beffa, avventura nelle novelle di Boccaccio. Il Problema dalle “fonti”», en *Storia della letteratura italiana*, vol. II. *Il Trecento*, a. c. di E. Malato, Roma, Salerno, pp. 800-25.
- BENVENISTE, E. (1971): *Problemi di linguistica generale*, Milano, Il Saggiatore.
- BOCCACCIO, G. (1994): *Il Decameron*, a. c. di V. Branca, Torino, Einaudi.
- BRANCA, V. (1990): *Boccaccio medievale e nuovi studi sul Decameron*. Firenze, Sansoni.
- CACCIARI, C. (1991): *Teoria della metafora*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- CALERO, M. A. (1991): *La imagen de la mujer en la tradición paremiológica española*, Barcelona, Publicaciones de la Universidad de Barcelona.
- (1999): *Sexismo lingüístico y propuestas ante la discriminación sexual en el lenguaje*, Barcelona, Narcea.
- CAMPOS, J. G.-BARELLA, A. (1995): *Diccionario de refranes*, Madrid, Espasa-Calpe.

- CARDONA, G. R. (1983): «Culture dell'oralità e culture della scrittura», en *Letteratura italiana*, vol. II. *Produzione e consumo*, Torino, Einaudi, pp. 25-101.
- CASAGRANDE, C. (1993): «La donna custodita», en *Storia delle donne in Occidente. Il Medioevo*, a. c. di G. Duby y Michelle Perrot, Roma-Bari, Laterza, pp. 88-128.
- (1994): *Prediche alle donne*, Milano, Feltrinelli.
- CÁTEDRA, P. (1986): «La mujer en el sermón medieval (a través de textos españoles)», en *La condición de la mujer en la Edad Media*, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Complutense, pp. 39-50.
- CERINA, G. (1982): «La fiaba tra oralità e scrittura», en *Oralità e scrittura nel sistema letterario*, a. c. di G. Cerina, C. Lavinio e L. Mulas, Roma, Bulzoni, pp. 115-131.
- COBOS LÓPEZ DE BAÑOS, I. (1989): *Refraneros y dichos del campo de todas las lenguas de España*, Madrid, ed. del Autor.
- CORREAS, G. (1992): *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, Madrid, Visor.
- CUENCA, M. J.-HILFERTY, J. (1999): *Introducción a la lingüística cognitiva*, Barcelona, Ariel.
- DELCORNO, C. (1989): «Metamorfosi boccacciane dell' "exemplum"», en *Exemplum e letteratura Tra Medioevo e Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, pp. 269-276.
- DÍAZ-MAS, P.-MOTA, C. (1998): *Proverbios Morales de Sem Tob. Introducción*. Madrid, Cátedra, pp. 11-115.
- DON JUAN MANUEL (1969): *El Conde Lucanor*, ed. de J. M. Blecua, Madrid, Castalia.
- ECO, U. (1982): *Lector in fabula*, Barcelona, Lumen.
- ESTEVA, M. D. (1994): «La mujer: Elogio y Vituperio a la luz de los textos medievales y renacentistas», en *La Mujer: Elogio y Vituperio*, ob. cit., pp. 155-170.
- FABBRI, P. (1991): *A passion veduta: il vaglio semiotico*, a. c. di I. Pezzini, Bologna, Progetto Leonardo, pp. 159-185.
- (1998): *La svolta semiotica*, Bari, Laterza.
- FILLMORE, CH. (1985): «Frames and the semantics of understanding», *Quaderni di Semantica*, vol. VI, n. 2., pp. 222-254.
- FRANCESCHI, T. (1982): *Proverbi e modi proverbiali italiani*, Milano, Hoepli (Ristampa anastatica di 1908).
- (2000): *Atlante paremiologico italiano*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.
- GUIL POVEDANO, P. (1997): «Cristalización de módulos orales (español-italiano)», *Paremia*, n.º 6, rev. cit., pp. 317-320.
- JAKOBSON, R. (1975): *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral.
- KLEIBER, G. (1995): *La semántica de los prototipos. Categoría y sentido léxico*, Madrid, Visor.
- LACARRA, M. E. (1995): «Representaciones de mujeres en la literatura española de la Edad Media (escrita en castellano)», en *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*, coord. I. M. Zavala, Barcelona, Antropos, vol. II, pp. 21-68.
- LACARRA, M. J. (1986): «Algunos datos para la historia de la misoginia en la Edad Media», en *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, Barcelona, Quaderns Crema, vol. I, pp. 339-361.
- (1987): «La mujer en la narrativa medieval breve», en *Literatura y vida cotidiana*. Actas de las IV Jornadas de Investigación Interdisciplinaria, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, pp. 101-108.
- (1996): «La mujer», en *Introducción a «Sendeban»*, Madrid, Cátedra, pp. 44-49.
- LAKOFF, G.-JOHNSON, M. (1980): *Metaphors We Live By*, Chicago-London, University of Chicago Press.

- (1987): *Women, Fire and Dangerous Things*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1992): «Metaphors and war: The metaphor's system used to justify war in the gulf», en M. PÜTZ (ed.), *Thirty Years of Linguistic Evolution*, Amsterdam-Filadelfia, John Benjamins.
- MACKAY, A. (1993): «Apuntes para el estudio de la mujer en la Edad Media», en *Árabes, judías y cristianas en la Europa Medieval*, C. del Moral (ed.). Granada, Universidad de Granada, pp. 15-33.
- MARANDA, P. (1999): «Los Mitos: Física Teórica y Teología», en *Discurso y Literatura*, T. A. Van Dijk (ed.), Madrid, Visor, pp. 225-234.
- PICONE, M. (1982): «Alle fonti del "Decameron": il caso di frate Alberto», en *La parola ritrovata. Fonti e analisi letteraria*, a. c. di C. Di Girolamo y I. Paccagnella, Palermo, Sellerio, pp. 99-117.
- (1983): «Dal fabliau alla novella: il caso di Chichibio («Dec.», VI, 4)», en *Genèse, codification e rayonnement d'un genre medieval. La Nouvelle*. Actes du Colloque International de Montréal, Montréal, Plato Academic Press, pp. 111-122.
- PRADES CELMA, J. L.-SANFELIX VIDARTE, V. (1992): *Wittgenstein: Mundo y Lenguaje*, Madrid, Editorial Cincel.
- RASTIER, F. (1991): *Sémantique et recherches cognitives*, Paris, PUF.
- (1997): «La sémantique et les recherches cognitives. Une perspective herméneutique sur la médiation sémiotique», en *Linguaggio e Cognizione*. Atti del XXVIII Congresso della Società di Linguistica Italiana, a. c. di M. Carapezza, D. Gambarà, F. Lo Piparo, Roma, Bulzoni, pp. 63-88.
- RIGOTTI, F. (1992): *Il potere e le sue metafore*, Milano, Feltrinelli.
- SEGURA GRAIÑO, C. (1995): «Opinión de las mujeres sobre sí mismas», en *Medievalismo*. *Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 5, pp. 191-200.
- SEVILLA MUÑOZ, J. (1988): *Hacia una aproximación conceptual de las paremias francesas y españolas*, Madrid, Editorial Complutense.
- (1993): «Correspondencia de las paremias españolas y francesas», en *Paremias*, n.º 2, pp. 11-16.
- SINTES (1982): *Diccionario de aforismos, proverbios y refranes*, Barcelona, Sintés.
- SORNICOLA, R. (1981): *Sul parlato*, Bologna, Il Mulino.
- TARTARO, A. (1984): «La prosa narrativa antica», en *Letteratura Italiana*, vol. III. *Le forme del testo. La prosa*, Torino, Einaudi, pp. 623-714.
- VAN DIJK, T. A. (1998): *Ideologías. Una aproximación multidisciplinar*, Barcelona, Gedisa.
- VECCHIO, S. (1993): «La buona moglie», en *Storia delle donne in Occidente. Il Medioevo*, ob. cit, pp. 129-165.
- VIOLI, P. (1990): *El Infinito singular*, Madrid, Cátedra, Sección Feminismos.
- (1997): «Può la semantica non essere cognitiva?», en *Linguaggio e Cognizione*, ob. cit, pp. 161-170.
- WEST, C.; LAZAR, M. M.; KRAMARAE, CH. (2000): *El género en el discurso. El discurso como interacción social*, ed. de T. A. Van Dijk, Barcelona, Gedisa, pp. 179-212.
- ZUMTHOR, P. (1973): *Semiologia e poetica medioevale*, Milano, Bompiani.
- (1976): «L'epiphonème proverbial», en *Revue des Sciences Humaines*, XLI, 163, pp. 313-28.