Productividad fraseológica y competencia metafórica (inter)cultural[1]

Antonio PAMIES BERTRÁN
Universidad de Granada
antonio.pamies@gmail.com

Recibido: 09-05-2008
Aceptado: 12-06-2008

Resumen: Este trabajo examina la relación entre lo específico lingüístico y lo específico cultural dentro del nivel fraseoparemiológico de las lenguas, destacando dos aspectos de gran productividad: los "culturemas" y las "palabras clave culturales", así como la posible inversión del mecanismo, o retroalimentación entre lo lingüístico y lo cultural. Se ilustran esos fenómenos con un estudio del culturema paneuropeo LAUREL y de las palabras clave idiosincrásicas del español *chapuza* y *compadreo*.
Palabras clave: Fraseología contrastiva. Paremiología contrastiva. Interculturalidad. Culturema.

Titre: *Productivité phraséologique et compétence métaphorique (inter)culturelle*
Résumé: Ce travail examine les rapports entre la spécificité linguistique et la spécificité culturelle au sein du niveau phraséologique des langues, en soulignant deux aspects très productifs: les « culturèmes » et les « mots-clé culturels », ainsi que la possibilité d'inversion du mécanisme ou feed-back entre le linguistique et le culturel. Ces phénomènes sont illustrés par une étude du culturème paneuropéen LAURIER et des mots-clé idiosyncrasiques de l'espagnol, *chapuza* et *compadreo*.
Mots-clés: Phraséologie contrastive. Parémiologie contrastive. L'interculturel. Culturème.

Title:Phraseological Productivity and (Inter)Cultural Metaphoric Competence
Abstract: This paper deals with the relation between linguistic specificity and cultural specificity within the phraseologic level of languages, focusing two aspects highly productive: "culturemes" and "cultural keywords", as well as the possibility or mechanism reversal or feed back between the linguistic and the cultural components. These phenomena are illustrated with the study of the pan-European cultureme LAUREL and of the Spanish cultural keywords *chapuza* & *compadreo*.
Keywords: Contrastive phraseology. Contrastive paremiology. Inter-culturalism. Cultureme.

INTRODUCCIÓN

Según la tradicional distinción entre *metáforas vivas* y *metáforas muertas*, las primeras son aquellas en las que el propio hablante establece algún tipo de analogía entre dos conceptos. Por ejemplo, en una frase como *Corea del Norte es una cárcel,* el oyente interpreta la metáfora sin tenerla almacenada previamente, porque "reconstruye" la analogía, con matizaciones contextuales que la reajustan en otra frase como *este balneario es una cárcel*. El primer caso se

[1] Texto de la intervención en el Seminario Internacional Complutense (S.I.C.) *Pragmática y transferencia intercultural en la investigación fraseológica y paremiológica* (21 y 22 de noviembre de 2007, Facultad de Filología, Universidad Complutense de Madrid).

descodifica como "Corea del Norte está sometida a una dictadura despiadada", el segundo como "el reglamento de este balneario es demasiado estricto". En cambio, las metáforas "muertas", o "congeladas", según esta dicotomía, se relacionarían, de forma "automática" con su referente, sin necesidad de analogía conceptual (esp. *las patas de la mesa*). Para este planteamiento los fraseologismos serían metáforas "muertas" que se aprenden y memorizan una por una, al igual que las palabras simples (esp. *salirse por peteneras, empinar el codo, tener la negra*). Hay por tanto, en esta visión tradicional, cierta relación entre la dicotomía formal ("combinación libre" vs. "fijación") y la dicotomía semántica "metáfora viva" vs. "metáfora muerta", que a su vez también presenta analogías con la idea, aún más arraigada en la tradición lingüística, de una frontera nítida entre lo gramatical y lo léxico (las llamadas estructuras "productivas" frente a las "no-productivas")[2].

Sin embargo esta distinción ha sido cuestionada por la teoría cognitivista de la metáfora que considera la metáfora como una forma de pensamiento, y, por lo tanto, que todas las metáforas están vivas[3]. Los hablantes interpretarían y emplearían de forma activa cualquier metáfora, trasladando mentalmente la estructura de un dominio conceptual sobre otro, gracias a unos *esquemas-imágenes* comunes a muchas metáforas aparentemente distintas[4]. Si esta hipótesis está en lo cierto, las estrategias de enseñanza de lenguas extranjeras deberían entonces desarrollar esta *competencia metafórica* en vez de limitarse a la memorización de metáforas particulares aisladas entre sí[5]. En el plano teórico convendría para ello disponer previamente de una tipología fraseológica, que, a partir de la base cognitiva de un inventario de *esquemas-imágenes*, común a muchas lenguas, tal vez universal, clasificara y agrupara las metáforas en moldes productivos. Es, por ejemplo, lo que intentamos en nuestra propuesta de jerarquización entre *modelos icónicos* y *archimetáforas* (Pamies, 2002; Iñesta y Pamies, 2002).

La *motivación* es lo que permite distinguir entre una *imagen subyacente* y los significados fraseológicos (más o menos fijados) que de ella derivan: "In the level of content of most idioms (especially if they are synchronically motivated) two aspects can be distinguished: actual meaning and image component" (Dobrovol'skij, 1998: 57). El significado literal recupera así el protagonismo que le negaba la concepción tradicional de *idiomaticidad*, y aparece como un elemento activo relevante en la construcción y comprensión del sentido figurado (Gibbs, 1994: 109). Los componentes literales de un fraseologismo serían incluso indispensables para describir su significado global: "the image component provides conceptual material that is used in constructing the actual meaning" (Dobrovol'skij, 2007: 808). Esta idea es –por definición– opuesta al principio de no-composicionalidad: "the analyzability of an idiom is a matter of degree and depends on the salience of its individual parts [...] idioms are processed in a compositional manner" (Gibbs, 1994: 278 y 286). Ante la necesidad de compromiso entre esta idea y el criterio de no-composicionalidad, Gerd Wotjak (2006: 192) distingue entre dos niveles de análisis semántico coexistentes para un mismo fraseologismo de manera que, en el primero de ellos, el sentido literal de al menos un componente sí sería un elemento activo en la interpretación de dicha unidad.

Se han hecho trabajos psicolingüísticos y experimentales (monolingües o interlingüísticos) sobre la comprensión de metáforas para indagar el papel del componente cognitivo en su comprensión (Swinney y Cutler, 1979; Glass, 1983; Nayak y Gibbs, 1990; Schweigert, 1991;

[2] Véase con respecto a este último punto el trabajo de Elvira (2007).

[3] Véanse Lakoff, 1987 y 1993; Gibbs, 1994, 1999; Kövecses & Radden, 1998; para un estado de la cuestión actualizado véanse Aparescida Marques, 2007 y Dobrovol'skij, 2007.

[4] "...it seems certain now that the study of cliché idiomatic expressions can provide significant evidence on how people think metaphorically in everyday life" (Gibbs, 1994: 318).

[5] Sobre didáctica de la paremio-fraseología, véanse p.ej. Ruiz Gurillo, 1994, 2000; Conde Tarrío, 2004; Penadés, 2004, 2006; González Rey, 2006, 2007.

Gibbs, 1994; 2007; Kövecses y Szabó, 1996; Häcki-Buhofer, 2007; Potápova, 2001). Pero es difícil llegar a resultados verdaderamente concluyentes ya que los *tests* necesitan ellos mismos del lenguaje para realizarse, el círculo vicioso de los cuestionarios es que no permiten aislar bien la variable *image component* de su correspondiente conocimiento lingüístico.

Otro escollo es que no siempre se ha distinguido bien entre lo "cognitivo-psicológico-experiencial" y lo "cognitivo-cultural", porque Lakoff y Johnson incluyen lo segundo en lo primero: "all experience is cultural through and through, that we experience the world in such a way that our culture is always present in the very experience itself" (1980:57). Discrepamos de esta apresurada identificación, ya que las diferencias entre ambos componentes son considerables, y muy relevantes para la comparación interlingüística.

> Por un lado tenemos esquemas "naturales", de base psicomotriz y propioceptiva, que el pensamiento analógico aprovecha proyectando su estructuración sobre otros dominios conceptuales más difusos:
> Image schemata emerge throughout sensorimotor activity, as people manipulate objects, orient themselves spatially and temporally, or direct their perceptual focus for various purposes mage schemas cover a wide range of experiential structures that are pervasive in experience, have internal structure, and can be metaphorically ellaborated for our understanding of more abstract domains (Gibbs, 1999: 45).

En este grupo podemos incluir esquemas como el que Lakoff y Johnson (1980) llaman UP IS GOOD / DOWN IS BAD, que son generadores universales de metáforas del tipo ing. *to feel lown down;* esp. *estar decaído; tener la moral por los suelos*, etc.

Frente a este tipo de esquemas tenemos otras imágenes muy diferentes, que son "artificiales" porque están basadas en conocimientos adquiridos socialmente y que están limitados a la comunidad que los crea y los transmite, incluidos valores, creencias y costumbres, adquiridos por transmisión interpersonal. Aunque algunos de estos elementos también puedan ser compartidos por varias culturas, ello favorece en general la diversidad interlingüística, especialmente en el lenguaje figurado, y pone de manifiesto peculiares formas de interpretación del mundo en cada cultura (véase Dobrovol'skij, 1998: 58). Metáforas como esp. *cambiar de tercio, estar como unas castañuelas, haber sido monaguillo antes que fraile* o *no se puede estar en misa y repicando* pertenecerían a este segundo grupo.

1. SIMBOLISMO CULTURAL Y ESPECIFICIDAD LINGÜÍSTICA

Elizabeth Piirainen (1998) distingue entre *metáfora* y *símbolo*. Defiende que los *símbolos culturales*, aunque se integren en las metáforas fijadas por la lengua, mantienen un valor "autónomo". Así, las expresiones que contienen la palabra *pan* (esp. *más bueno que el pan; ganarse el pan; quitarle el pan de la boca a alguien*) tienen un significado global en parte predecible a partir del valor simbólico del referente PAN en la cultura europea (en este caso PAN = BIEN/SUBSISTENCIA), y que no es exclusivo del significado global de tal o tal frasema particular, sino que tiene estabilidad en varios significados figurados y es incluso susceptible de generar otros nuevos. Como la cultura viaja y cambia más deprisa que las lenguas, puede que haya coincidencia entre dos culturas. Así, alm. *überall sein Brot finden* [*encontrar su pan en cualquier sitio] "ser capaz de adaptarse ante cualquier dificultad" se basa en los mismo valores que esp. *ganarse el pan*, aunque el significado de esas expresiones no sea el mismo (Piirainen 1998: 82). En cambio, puede que, en otras culturas, el "símbolo" equivalente sea otro. Es el caso del ARROZ en Extremo Oriente. Por ejemplo: el proverbio chino *Hablar no hace que se cueza el arroz*, o el proverbio vietnamita *Cuando estoy sano quiero arroz, cuando estoy enfermo quiero*

sopa[6], que se usa para justificar el rechazo de algo sin por ello dejar de admitir que es muy bueno, el proverbio tailandés *El arroz en tu granero es tu enemigo porque aviva la envidia de quienes no tienen*[7], la locución japonesa *ga den in sui*[8]: "echar agua a su propio arrozal", similar a nuestro *arrimar el ascua a su sardina*. En la paremiología española el arroz aparece poco, y predominantemente en su valor literal (Llorens, 1986)[9], salvo en pocos ejemplos donde -por ser "comida de pobre"- simboliza algo poco apreciable, como en *Más vale grano de pimienta que libra de arroz*, que Sbarbi (1873) glosa como "es preferible una persona o cosa pequeña, pero viva y con gracia, a una grande, sosa o sin mérito".

En las locuciones aparece mayoritariamente con valor figurado, como *este arroz ya se coció* (Mex.) "lo que deseamos se está cumpliendo"[10], o *estar de arroz y gallo muerto* "estar convidado a un banquete" (Sbarbi, 1873). Pero generalmente tiene connotaciones negativas: *más pesado que el arroz* (Ibid.); *arroz con tenedor* "afirmación ridícula"; *más vale no menear el arroz aunque se pegue* "no se deben sacar a la conversación cosas enojosas" (Ibid.); *¡que si quieres arroz, Catalina!* "exclamación que indica frustración ante algún fracaso o contrariedad" (Varela y Kubarth, 1994), *se le ha pasado el arroz* ("superó la edad de casarse"), *se le ha quemado el arroz* ("llegó tarde"), *se le pegó el arroz* ("se quedó embarazada sin desearlo"), *demasiado arroz para tan poco pollo* ("esto supera su capacidad") (Seco *et al*., 2004).

De ello se deduce que los "símbolos" serían autónomos con respecto a las expresiones que los aprovechan: las metáforas que los contienen serían por ello parcialmente analizables (Dobrovol'skij y Piirainen, 2005a)[11]. Según Téliya (1996) y Téliya *et al*. (1998), habría cinco "canales de penetración" entre la cultura y el léxico: [1] los "semas culturales" (o *realia* materiales) como esp. *torero, gazpacho*; jap. *kimono, samurai*; [2] los "conceptos culturales" o ideas propias de la visión del mundo de una cultura nacional, p.ej., fr. *raison*; [3] las "connotaciones culturales" o asociaciones de ideas con respecto a creencias, mitos, etc.; [4] el "trasfondo cultural", alusiones a la realidad histórica o social de la comunidad, p.ej., esp. *resistencia numantina*, fr. *Paris vaut bien une messe*; y [5] los "estereotipos discursivos", cuando es la lengua la que influencia una cultura; p.ej. en esp. *despedirse a la francesa; hacer una judiada,* una vez que las realidades históricas que motivaron estas imágenes desaparecen de la memoria pero permanecen en el habla. Otras veces incluso permanecen como "lugares comunes", especialmente a través de las comparaciones estereotipadas. Como dice Luque Durán (2007: 357), las creencias compartidas que se aceptan acríticamente son opiniones sobre países, zonas geográficas, grupos sociales o raciales. Así, por ejemplo, Siberia es un referente especial para los españoles ligado al frío y, por implicación, a una pésima calidad de vida. El que existan otros sitios con tanto o más frío en el mundo es un hecho desconocido para los españoles.

En esta misma línea, Dobrovolskij y Piirainen (2005b: 22) concretan la relación entre la simbología cultural y el lenguaje figurado, distinguiendo también cinco canales del *componente*

[6] Aparece citado por Denise Chong en *The girl in the picture* (2001: 205).

[7] Aparece citado por Montreynaud, Pierron y Suzzoni, en *Dictionnaire de proverbes et de dictons* (1989: 591). En español, Martínez Kleiser (1993: 238), en *Refranero general ideológico español*=cita un refrán similar en su sentido global aunque no en su forma interna: *Quien tiene la tierra tiene la guerra*.

[8] Véase Dobrovol'skij y Piirainen (2005a: 37).

[9] P.ej. *El arroz, mal cocido y bien reposado*; o bien *El arroz, con pollo, y al Diablo el arroz solo*.

[10] Véase, por ejemplo, el siguiente fragmento: "En cuanto a la batalla de Obama y Hillary…*Este arroz ya se coció*. Parece que los vientos del cambio llegarán a la Casa Blanca, esperemos nos toque y nos toque bien" (*Arizona Star*; Tucson, www.azstarnet.com, consulta: 05-03-2008). La cursiva es nuestra.

[11] Por analogía con lo que afirmaba acerca de la lengua literaria la Escuela de Tartu (véase Lotman *et al*. 1979), estos autores hablan de "doble codificación", porque la semiotización lingüística se superpone a una simbolización extralingüística previa.

cultural de las metáforas[12]: [1] "interacción social", p.ej. esp. *ser quien lleva los pantalones en la casa*, [2] "cultura material", p.ej., esp. *faltarle un tornillo* o fin. *lisätä löylyä* "echar más vapor a la sauna"[13], [3] "dependencia textual", p.ej., las alusiones intertextuales, como en esp. *el beso de Judas*, *gastar menos que Tarzán en corbatas* [4] "ficción" (folclore, supersticiones), p.ej. esp. ¡*toquemos madera*!; *haberse levantado con el pie izquierdo* y [5] "símbolos culturales propiamente dichos" (p.ej., el LOBO, en *verle las orejas al lobo*; *¡menos lobos!; si es un lobo te come*).

Dentro de cada uno de estos dominios, algunos referentes culturales son semánticamente más aprovechados que otros. A esos los llamamos *culturemas* (Pamies 2007a), aunque esta categoría tenga un alcance distinto en otros autores; p.ej. Christiane Nord (1997: 34) lo define como "a social phenomenon of a culture X that is regarded as relevant by members of this culture and [...] found to be specific to culture X". Discrepamos de esta definición por considerar que no es una condición necesaria el que las personas sean conscientes de su existencia ni de su importancia, y tampoco lo es la especificidad, ya que puede haber culturemas compartidos por varias culturas. Nuestra concepción del *culturema* se aproxima más a lo que Piirainen (1997; 2008) llama *símbolo*, sólo que visto exclusivamente desde la productividad lingüística, ya que su presencia y función en el lenguaje figurado es para nosotros la indispensable prueba de su existencia como símbolo[14].

Los culturemas son extralingüísticos en la medida en que son verbalizados como consecuencia de un simbolismo previo, nunca como su causa. Puede ocurrir, igualmente, que esta verbalización sobreviva a un culturema, que ya se ha extinguido como tal. Los culturemas también pueden ser entidades totalmente imaginarias, de modo que algo tan real y tangible como una flor puede llevar el nombre de personajes inexistentes como esp. *Narciso* o *Don Juan*.

1.1 Contraste simbólico-cultural en las metáforas

Como ilustración de la productividad de este fenómeno, podemos citar el simbolismo cultural del LAUREL. Según la leyenda griega, inmortalizada por la estatua de Bernini, Dafne era una ninfa muy casta por la que el enamoradizo dios Apolo sentía una pasión no correspondida. En una ocasión, Apolo persiguió a Dafne y, cuando estaba a punto de alcanzarla, la joven invocó a Zeus para que la metamorfoseara, y éste la convirtió en laurel. El dios se hizo una corona con sus hojas en recuerdo de la hermosa ninfa, y, desde entonces, este árbol fue consagrado a él. La consagración divina del laurel a Apolo, dios de las artes y de los poetas, hizo que esta planta se convirtiera en símbolo de gloria [3], extendiéndose incluso en el terreno deportivo. Cuando los romanos lo adoptan como símbolo adornando la cabeza de generales vencedores y, más tarde, de emperadores, amplían su simbolismo a la victoria en general, y todo ello se refleja finalmente en el lenguaje. Así la locución esp. *dormirse en los laureles* significa "descuidarse o abandonarse uno en la actividad emprendida, confiando en los éxitos ya logrados" (*DRAE*, 1992), a pesar de que, hoy día, la mayoría de los hablantes ignora la leyenda de Apolo y Dafne, y de que sólo filólogos y botanistas sepan aún que *daphne* significa "laurel" en griego (δάφνη).

[12] Véase también Piirainen (2008).

[13] Por ejemplo, esp. *echar más leña al fuego.*

[14] Los cinco tipos descritos por Dobrovol'skij y Piirainen (2005a) corresponden a distintas variedades culturema, en función de su origen (p.ej., las metáforas bíblicas son *intertextuales* pero también remiten a las creencias y al folklore ¿vale la pena separar lo bíblico de lo religioso?). Por otra parte, en muchos casos, el origen bíblico de los frasemas que se emplean a menudo pasa desapercibido a hablantes y oyentes (véase Luque, 2005: 418-419).

El elemento literal sigue "vivo" en la medida en que no sólo conocemos el significado de esta locución, sino que el hablante/oyente sabe interpretar también las otras metáforas derivadas del mismo culturema (LAUREL). Algunas también entraron en el léxico, como esp. *cubrirse de laureles;* fr. *se couvrir de lauriers* ("lograr el éxito y la fama")*;* rum. *a încununa cu lauri* "premiar", o incluso palabras como esp. *laurearse; laureado, bachiller, bachillerato*[15]. Esta asociación también se conserva en símbolos extralingüísticos como las condecoraciones militares (esp. *Cruz Laureada de San Fernando*). La expresión lexicalizada esp. *cosechar laureles* "conseguir el éxito" (rum. *a culege lauri* [idem]), le devuelve al laurel cierto aspecto "botánico" de su sentido literal (*cosechar*): una metáfora precede necesariamente a la otra: la de la cosecha es posterior al simbolismo de la planta, no sólo históricamente sino "lógicamente". Se trata de metáforas encadenadas que proceden unas de otras, tal vez no sean proyecciones conceptuales propiamente dichas, pero refuerzan y cohesionan la productividad del símbolo inicial. Por ello podemos entender y producir metáforas -no necesariamente fijadas- a partir de este modelo. P.ej., esp. *sueña con los laureles* (de tal o tal cosa), *sólo le interesan los laureles* (de esto o lo otro). Hasta podríamos inventar otras sin riesgo de ser incomprendidos, como. **lo han despojado de sus laureles, *sus laureles se han marchitado*, **no sólo de laureles vive el hombre*, que son variantes inventadas pero potencialmente comprensibles por analogía con las anteriores. El conocimiento de una(s) metáfora(s) de esta serie permite comprender otras derivadas del mismo culturema aunque hablantes y oyentes no las tengan almacenadas ni sean conscientes de su motivación diacrónica. Precisamente por eso podemos hablar de *productividad*.

El simbolismo del laurel es hoy paneuropeo, dada la formidable expansión e influencia de la cultura griega en este continente, y algunas de sus verbalizaciones fraseológicas coinciden en muchas lenguas: fr. *s'endormir sur ses lauriers*; prt. *dormir nos louros*; it. *riposare sugli allori*; cat. *adormir-se sobre els llorers*; rum*. a se culca pe lauri / a dormi pe lauri;* alm. *sich auf seinen Lorbeeren ausruhen*; ing. *to rest on one's laurels*; rus. почивать на лаврах; pl. *spocząć na laurach; slvn. zaspati na lovorikah est. lebab loorberitel fin. hän lepää laakereillaan, hng. pihen a babérjain.*

Incluso el árabe ha importado la simbología grecorromana del laurel. P.ej. *un gigante poderoso, coronado con laureles desafió al tornado con una rama de olivo*[16] o bien *así volvió de nuevo coronado en los laureles*[17]. Pero otras lenguas que carecen de la base cultural que produjo estas metáforas, pueden tener este símbolo "ocupado" por otra función. Por ejemplo, en la cultura china, el laurel simboliza otra cosa: la inmortalidad, y ello da lugar a otra red asociativa. Una leyenda tradicional cuenta que un personaje, llamado Wú Gāng, fue castigado a talar los laureles de la reina, pero como éstos son inmortales las ramas les volvían a crecer inmediatamente: su condena era por tanto eterna. El trasfondo mítico de Wú Gāng corresponde pues a nuestro mito de Sísifo: el pecador obligado a empujar una enorme piedra redonda, cuesta arriba, por una ladera muy empinada, y cuando casi había llegado a la cima, la piedra volvía a

[15] Véase, por ejemplo, fr. *baccalauréat,* del latín medieval *baccalaurea* a su vez del lat. *bacca lauri* "baya de laurel" (Bloch y Wartburg, 2002=1932. Según Corominas y Pascual (1961), la palabra esp. *bachiller* procedería del celta *bakkalakos* ("pastor", "palurdo"), teoría poco convincente dada la vecindad fónica y semántica con el francés *bachelier*. Parece más probable la hipótesis ya emitida por Covarrubias (1611), según la cual *bachiller* deriva de *baccalaurea* al igual que fr. *bachelier*, y la conversión de [k] en africada permite suponer que la palabra entró a través del francés.

[16] Fragmento de una canción siria dedicada a la victoria de los guerrilleros del *Hizbullah* en 2006 contra la incursión del ejercito israelí en el Líbano (http://www.marmarita.com/vb/showthread.php?t=12249. Consulta: 05-03-2008 (Moayad Sharab, comunicación personal).

[17] Fragmento de una noticia deportiva sobre el club de volley ball *Al-wihdat*, en un periódico jordano (http://alrai.dot.jo/pages.php?news_id=159658. Consulta: 05-03-2008) (Moayad Sharab, comunicación personal).

rodar cuesta abajo y tenía que volver a empezar una y otra vez (*Odisea*: XI- 593). Como la luna, según la mitología china, era una de las moradas de los inmortales, los dos símbolos se conectan y surge la expresión china *yùe zhōng fá gùi* (*estar talando laureles en el palacio lunar), que significa "estar condenado al permanente fracaso en una tarea, por mucho que uno se esfuerce"[18]. La incompatibilidad entre unos significados lingüísticos concretos derivados del laurel, en español y en chino, es la consecuencia directa de una diferencia cultural.

1.2. Retroalimentación entre el componente cultural y el componente lingüístico en las metáforas

Como se ha comentado, un *culturema* es extralingüístico en la medida en que su simbolismo existe al margen de las metáforas verbales que lo utilizan (p.ej. una hoja de laurel dibujada tiene también ese valor). Pero, algunas veces puede haber una influencia de lo lingüístico sobre el culturema ya que, en el momento de verbalizarse, pueden intervenir propiedades semánticas de la palabra que lo designa literalmente, que no desaparecen cuando ésta se vuelve componente de una metáfora, y ello puede reducir, ampliar o desviar el simbolismo de su referente. Ocurre por ejemplo con el simbolismo de la paloma y de la serpiente.

La palabra española *paloma* (del lat. vulg. *palumba*) tiene cuando está sola un alcance superior a la del animal usado como culturema, porque esta palabra designa a varios pájaros. De hecho puede designar más de 300 especies de aves de la familia *Columbidae*[19]. Este carácter extremadamente hiperonímico hace que, cuando aparece como componente de metáforas, no necesariamente se refiere al mismo animal. Si comparamos con el francés, la cosa cambia porque esta lengua distingue entre *colombe* (sólo las especies silvestres de color blanco) y *pigeon* (sólo las domésticas y/o las que no son blancas). En cuanto al esp. *pichón* designa el "pollo de la paloma", mientras *palomo* designa el "macho de la paloma" (*DRAE*). Se supone entonces que o bien *paloma* designa sólo a las hembras, o bien la oposición de género se neutraliza en favor del femenino. Esto tampoco ocurre en francés donde *pigeon* sólo tiene forma masculina y *colombe* sólo tiene forma femenina, mientras ninguna palabra designa a los pollos de estas especies.

Esto explica falsos amigos creados por un préstamo con confusión como esp. *tiro al pichón* (del fr. *tir au pigeon*, pájaro que podría ser adulto), y aparentes divergencias interlingüísticas en realidad perfectamente regulares como esp. *paloma mensajera* frente a fr. *pigeon voyageur* (pues aunque sea blanca, no es silvestre). En el Antiguo Testamento, la paloma simboliza la PAZ, y, como es silvestre y blanca, la *paloma de la paz* es la fr. *colombe de la paix*. Para el Cristianismo, el ESPÍRITU SANTO está simbolizado por esta misma especie (blanca y silvestre), por ello esp. *casta como una paloma* corresponde bien a fr. *chaste comme une colombe.* En cambio, en el refrán esp. *más caga una vaca que cien palomos*, donde este pájaro simboliza la SUCIEDAD, en realidad está aludiendo a otra ave, la doméstica: fr. *qui veut tenir nette sa maison n'y mette ni femme, ni prêtre ni pigeon*. La "paloma" tiene pues, en el mundo hispano, un simbolismo ambiguo a causa de un hecho puramente lingüístico (que animales tan diferentes sean designados por una misma palabra), mientras que los franceses, al tener dos palabras, no mezclan dos valores en un mismo símbolo.

Para simbolizar la IDIOTEZ, también encontramos una paloma, pero es la "otra": fr. *être naïf comme un pigeon* (*ser ingenuo como una paloma [no silvestre; no blanca])*; prendre quelqu'un pour un pigeon* (*tomar a alguien por una "paloma" [no silvestre, no blanca]), *pigeonner*

[18] Zhang Zheng Quan, comunicación personal. Cf. Chengshi DUAN, *Youyang za zu* ["Apuntes en Youyang"], edición anotada y comentada de Xu Yimin, Beijing: Xueyuan Chubanshi, 2000.

[19] "Cualquiera de las aves que tienen la mandíbula superior abovedada en la punta y los dedos libres; como la paloma propiamente dicha y la tórtola" (*DRAE,* 1992, acepción 7).

quelqu'un (*palomear [a alguien]: "tomarle el pelo"). El español tiene también valores negativos pero los acumula sobre el mismo pájaro, a causa de esa polisemia del componente: esp. *andar como un palomino atontado; estar alelado como un pichón*, *ser más maricón que un palomo cojo*[20].

Los valores culturales atribuidos a un símbolo son por lo tanto alterables por la semántica de las palabras que literalmente lo designan. Ambos planos se influencian recíprocamente, como se puede ver en el simbolismo opuesto: el de la serpiente.

La serpiente es identificada con el DEMONIO y el ENGAÑO en las culturas judía, cristiana e islámica, pues el Demonio adoptó forma de una serpiente para llevar a Adán y Eva a cometer el pecado original. En cambio en la India la serpiente es venerada como representación de dios Shiva. Para los budistas es un animal sagrado, que adorna los tejados y flanquea escaleras de los templos como augurio protector, porque una cobra de nueve cabezas salvó a Buda de la inundación. En las culturas americanas era una divinidad creadora del universo. Para los aztecas, la creadora del universo es la diosa Tierra "Coatlicue" (*la de la falda de serpientes*, madre del Sol, Huitzilopochtli, dios de la guerra, y de las estrellas. Las estrellas fueron vencidas por su hermano el Sol, quien mató y despedazó a su hermana Coyolxauhqui, lanzando al cielo su cabeza, que se convirtió en la Luna. Las estrellas sólo se atreven a aparecer cuando el Sol no está, y huyen en cuanto vuelve, pero la que más demora es la estrella de la mañana (Venus para nosotros), la primera en reaparecer por la tarde en la otra punta del cielo. Se la representa como *Serpiente con plumas* (Quetzalcoatl), que simboliza el eterno renacer tras la muerte (Soustelle, 1955). En Grecia en cambio era ambivalente, ya que la serpiente de Asclepios estaba relacionada con la curación mientras que las Gorgonas eran seres infernales con serpientes en la cabeza que petrificaban a quienes las miraban (Grimal, 1958).

Para los católicos, su propio valor cultural negativo conlleva un tabú supersticioso, que pesa sobre la propia palabra *serpiente*. Por ello mismo, aparece a menudo en los fraseologismos reemplazada por supuestos "sinónimos", como *culebra* (en realidad hipónimo)[21]. Estas metonimias hacen que el simbolismo metafórico de la eludida *serpiente* se traslade, confunda o solape con el de sus hipónimos, o incluso de su hiperónimo, *reptil,* que ocasionalmente también la reemplaza en sus valores figurados[22].

Esto explica que *ser un nido de víboras* y *ser un nido de reptiles* sean completamente sinónimos, o que donde el español dice *ser un encantador de* ***serpientes*** ("tener un don especial para engañar a la gente") el francés pueda decir *être un endormeur de* ***couleuvres*** o, inversamente**,** que, donde el español dice *debajo de la mata florida, está la* ***culebra*** *escondida* ("sospecho algún inconveniente oculto"), el francés diga *un* ***serpent*** *caché sous les fleurs* (**ing.** *there's a* ***snake*** *in the grass*). Esta pseudo-sinonimia afecta incluso a animales que ni siquiera son reptiles, como la anguila, que es un pez, pero hereda en las metáforas una función cultural propia de la serpiente (*il y a* ***anguille*** *sous roche* "sospecho algún inconveniente oculto"). La palabra *bicha* es el nombre popular del *lución,* que tampoco es un ofidio pero de cuyo valor eufemístico proceden expresiones en que significa "serpiente", como *mentarle la bicha a*

[20] El género masculino no aporta en este caso ninguna información relevante puesto que es una mera concordancia gramatical. Si el francés poseyera esta metáfora, sabríamos si el ave a la que se atribuye esa propiedad es un *pigeon* o una *colombe*, pero no es el caso, ya que dicha lengua la asigna a la foca y al conejo (*pédé comme un phoque, pédé comme un lapin*).

[21] *Culebra* es el nombre de algunas especies no venenosas, pero en español puede designar a todas las serpientes como herencia de su antigua función eufemística: "Don Fermín [...] sentía una aversión atávica y supersticiosa por la **culebra"** (Caballero Bonald: *"*Toda la noche oyeron pasar pájaros").

[22] P.ej., "[...] a éste se le ha considerado como un traidor nato, miserable intrigante, puro **reptil**, tránsfuga profesional, vil alma de corchete, deplorable inmoralista [...]" (A. Mateo Pérez: "Traición y política" (http://www.barrigaverde.net. Consulta: 30-04-2008).

alguien "hablarle de alguien, o algo, que le resulta repulsivo o irritante" (Seco *et al*., 2004). En portugués europeo la palabra prt. *bicha* también puede designar la serpiente, mientras en Brasil el eufemismo más usual es *cobra*[23], siendo *bicha* (o *bicha louca*) un nombre despectivo aplicado a homosexuales masculinos.

Estos zoónimos designan teóricamente animales distintos pero dichas diferencias se neutralizan cuando éstos son componentes de un fraseologismo figurado que simboliza el mal y/o el engaño. En estos casos, también podemos hablar de influencia mutua entre el simbolismo cultural y la semántica de las palabras que designan dichos símbolos.

2. PALABRAS CLAVE Y CONCEPTOS IDIOSINCRÁSICOS

Otra conexión importante entre lo cultural y el léxico está en las llamadas *palabras clave* (Wierzbicka, 1992 y 1997; Goddard, 2006), que coinciden con lo que Téliya llama "conceptos culturales" y que debemos diferenciar de los *culturemas*, entre otras cosas porque, como su nombre indica, no son símbolos extralingüísticos sino significados asociados desde el principio a un signo lingüístico, que luego ha sido objeto de una peculiar evolución semántica. Otro rasgo diferenciador es que el significado literal de las claves es abstracto desde el comienzo.

Cada cultura posee un pequeño número de conceptos más o menos idiosincrásicos cuyo significado y matices son especialmente representativos de la identidad de una comunidad, tales como душа, судьба, тоска, en ruso (Wierzbicka, 1997: 16) o *al-jihad*, *al-Hijab*, *al-shahid* en árabe (Al-Jallad, 2007), *saudade* en portugués, *casticismo, picaresca* o *chulería* en español. Aunque no siempre es tan simple la identificación de una clave cultural. En un trabajo reciente (Pamies, en prensa) hemos estudiado la palabra española *chapuza*, comparándola con su definición en el diccionario (*obra hecha sin talento ni aplicación*)[24] y con sus aparentes equivalentes franceses (*bâclage, rafistolage*), observando que:

a- En una búsqueda en *Google* la palabra *chapuza* era 30 veces más frecuente que las palabras francesas teóricamente equivalentes[25].
b- Esta palabra aparece formando colocaciones de altísima frecuencia con adjetivos que le atribuyen una relación con la propia "hispanidad": *chapuza nacional* (3830 citas)[26], *chapuza española* (341), *chapuza hispánica* (84), *chapuza hispana* (50).
c- Otras colocaciones no menos frecuentes añaden a esa asociación un cierto determinismo histórico: *la chapuza de siempre* (1700 citas), *típica chapuza* (331), *eterna chapuza* (128), *tradicional chapuza* (70), *habitual chapuza* (39), *clásica chapuza* (27), *inevitable chapuza* (7), *proverbial chapuza* (4), *endémica chapuza* (3).
d- Ambos modelos pueden hibridarse para formar otras colocaciones que, juntas, elevan ambos determinismos casi al rango de "maldición genética", que parece condenarnos por el mero hecho de ser españoles a la categoría de *chapuceros* (mientras no se demuestre lo contrario): *la eterna chapuza española, la típica chapuza española, la proverbial chapuza hispana*, *la endémica chapuza española*...
e- Las colocaciones con función magnificadora de la palabra *chapuza* contienen adjetivos, a cual más hiperbólico, para resaltar las dimensiones de su referente: *gran chapuza* (4830 citas), *auténtica chapuza* (4002), *verdadera chapuza* (3491), *chapuza total* (1695),

[23] La palabra *cobra* debería designar sólo a los ofidios de la familia *Elapidae* (o "serpiente de anteojos") que, por otra parte, no existe en el continente americano.
[24] *DRAE*, acepción 2.
[25] Formas plurales no incluidas: 364.000 frente a 5.080 y 6.780 (Diciembre 2007).
[26] Sumamos las dos variantes sintácticas [N+Adj] y [Adj+N].

monumental chapuza (1207), *enorme chapuza* (799), *la chapuza del año* (743), *inmensa chapuza* (639), *la chapuza del siglo* (623), *increíble chapuza* (310cit.), *pura chapuza* (229cit.), *chapuza gigantesca* (125), *colosal chapuza* (79), *grandísima chapuza* (78), *completa chapuza* (43), *chapuza definitiva* (20)[27].

f- Nada de todo eso ocurre en la combinatoria de las mencionadas palabras francesas, cuyo referente ni adquiere dimensiones épicas, ni tampoco se ve como algo "eterno", y, menos aún, "francés"[28].

Estas diferencias interlingüísticas son un reflejo comprobable de la percepción de sí mismos que tienen históricamente ambas naciones: el concepto de *chapuza* es por tanto una clave cultural española, y, como tal, carece de homólogo en la cultura francesa.

El que ciertos elementos diferenciadores sean más culturales que lingüísticos no necesariamente implica que su manifestación en el léxico sea un mero reflejo pasivo de lo que ocurre en otros niveles. Hemos visto que es posible la retroalimentación entre los conceptos y el léxico que los codifica, pues ciertos conceptos son –a la vez- las herramientas y el resultado de un análisis de la realidad, ambos aspectos evolucionan con el tiempo, y a velocidades distintas. Frente al análisis sincrónico de un significado relativamente estable como *chapuza*[29], cabe contraponer el análisis diacrónico que requieren conceptos históricamente más movedizos, como el *compadreo*.

El *DRAE,* sólo incorporó la palabra *compadreo* en 1970, definiéndola desde entonces como "unión de personas para ayudarse mutuamente. Suele tener valor despectivo" (1970; 2008)*,* cosa que nos lleva a preguntarnos por qué tenemos los españoles una palabra peyorativa para designar algo en principio tan loable como la ayuda mutua. Pero esa palabra es heredera de otras más antiguas, que han sufrido múltiples cambios semánticos. Covarrubias (1611) incluía en su *Tesoro* la entrada *compadrazgo* y el *compadrar* (ya mencionados en diccionarios bilingües anteriores) en su significado literal primero, que el *Diccionario de Autoridades* describiría más tarde como "**conexión o parentesco** que resulta entre el padrino y los padres del niño o niña bautizados" (RAE, 1729)[30]. Este es el punto de partida de posteriores proyecciones metonímicas, y que ya había empezado a sufrir la palabra *compadre*, pues el mismo diccionario dice en la correspondiente entrada: "llama también así, en Andalucía y otras partes, la gente vulgar a sus **amigos** y suele ser modo de saludarse cuando se encuentran en los caminos y las posadas" (Ibid.). Llegó a ser mera fórmula de apostrofar a alguien en un registro coloquial de alta familiaridad[31].

El verbo *compadrar,* aparece en la edición siguiente (RAE 1780), confirmando esta evolución: "contraer compadrazgo, hacerse compadre **o amigo**, como lo prueba el refrán: *Casar y compadrar cada cual con su igual*". La edición de 1783 añade la voz *compadrería*, definida como "lo que pasa o **se contrata** entre compadres/ **negotium**, conventio inter amicos". Al concepto de AMISTAD se le ha sumado ahora el INTERÉS MATERIAL (*negotium*), y, además, la amistad se ha vuelto más difusa, pues el *Diccionario Nacional* añade a *compadrar* la acepción "**llamarse compadres** muy a menudo" (Domínguez, 1846), mientras el *Diccionario Enciclopédico* es el primero en registrar la variante fónica moderna *compadr**e**ar,* que define

[27] Misma fecha, siempre con formas plurales no incluidas.

[28] P.ej. *bâclage* tiene 24 colocaciones con *véritable*, 0 con *gigantesque*, 1 con *éternel*, 1 con *national* y 0 con *français* (Pamies, 2007b).

[29] Aunque la forma *chapuza* solo entró en el *DRAE* en 1914, las palabras *chapuz* y *chapucería* ya aparecían en el *Diccionario de Autoridades* (1729), con el mismo significado que la chapuza actual.

[30] El subrayado dentro de las definiciones es nuestro.

[31] ''Ahora digo –dijo el dueño–, que de vos a un asno, **compadre**, no hay alguna diferencia, en cuanto toca al rebuznar, porque en mi vida he visto ni oído cosa más propia'' (Cervantes: *Quijote* XXV).

como *tratarse amistosa y familiarmente* ***como*** *compadres* (AAVV, Gaspar i Roig, 1853), entrada que retomará textualmente el diccionario de Toro y Gómez (1901). La acepción claramente despectiva no queda registrada hasta Terreros (1786) en la voz *compadraje* (que da como sinónimo de *compadrazgo* y *compaternidad*): "algunas veces se usa en Cast. **en mala parte**, por cualquiera unión, amistad, relación, etc., **de que se siguen daños"**.

Aunque el refrán, citado por Covarrubias en 1611, *Del pan de mi compadre buen zatico a mi ahijado,* insinuaba ya un sentido figurado relacionado con la falsa generosidad. El diccionario académico sólo introduce tardíamente (RAE, 1884) el aspecto explícitamente peyorativo, con la voz *compadraje*, que describe como "unión o concierto de varias personas para ayudarse o alabarse mutuamente. **Tómase en mala parte"**. Hay que esperar el diccionario de Toro y Gómez (1901) para ver *compadraje* definido como "unión **interesada** de varias personas". Esta obra también menciona que *compadre* es a veces sinónimo de *compinche*, palabra, que designaba originalmente al amigo (RAE 1729) y que también derivó hacia la idea de "complicidad sospechosa", cosa que sólo será señalada explícitamente por la RAE en 1970 (*compañero de diversiones o de* ***tratos irregulares***). Aunque de etimología diferente (*cum+pater* frente a *cum+pingere*) ambas palabras están relacionadas por su paronomasia y su afinidad semántica, de ahí tal vez que el *DRAE* actual se contradiga al definir otra vez el *compinche* sólo como "amigote", mientras que sigue definiendo *compincharse* como "ponerse de acuerdo **con malicia** o picardía para actuar como compinches".

A mediados del s. XX, llegamos al significado actual, relativo a una vaga alianza momentánea de intereses valorada peyorativamente. P.ej., *compadrear* es definido por el *DUE* como "mantener o contraer **amistad** con alguien; se entiende, generalmente, **con fines poco lícitos"** (Moliner, 1967). La ya mencionada definición del último *DRAE* así como la del *DUE*, centradas exclusivamente en la idea de "connivencia interesada", son incompletas. Describen una cara de la moneda, ocultando la otra, que es precisamente la que nos explica la deriva negativa de la cooperación. El antiguo valor "positivo", derivado del vínculo bautismal, no desapareció: "lo que pasa o se contrata **entre compadres, amigos o camaradas**" (Pagés, 1904). Si tenemos en cuenta que *compadrear* era, como se ha dicho, "tratarse amistosa y familiarmente como compadres" (AAVV, Gaspar i Roig, 1853), vemos que uno puede "**tratar como compadre/amigo a quien no debemos"**, que es precisamente el punto en que la cooperación empieza a resultar criticable.

El *compadreo* no sólo designa (y condena) el contubernio interesado de unos pocos para marginar o perjudicar a los demás (A), sino también la excesiva confianza: el trato demasiado familiar con un superior, un inferior o un adversario (B), porque disminuye la combatividad, debilita la disciplina, y, a la larga, desmoraliza al individuo y descohesiona a un colectivo[32].

Compadreo (A)

> Durante bastantes años escribí columnas semanales, y al cabo de un cierto tiempo noté con mucha fuerza el cansancio, el peligro tremendo de la repetición, de la autoparodia, del exceso de confianza, incluso del **compadreo** con el lector o con otros colegas... (Antonio Muñoz Molina, "Literaturas de periódico", *Mercurio*, nov. 2007).

[32] Un caso extremo de este *compadreo* es la actitud de los protagonistas de la película de Berlanga, *La vaquilla*. Aunque en aquel contexto (guerra civil) su valoración se invierte: el *compadreo* que surge entre los bandos enemigos para montar una corrida resulta entonces loable, en la medida en que aleja a aquellos soldados de lo que se espera de ellos: matarse unos a otros (que, automáticamente, es lo que es lo que queda cuestionado).

> ¿Y qué ha hecho la izquierda española en el recién estrenado Parlamento? Por lo menos hasta ahora, no pasar, en el mejor de los casos, de ocupar posiciones [...] y, en el peor, de un nada ejemplar **compadreo** con el Poder. De socialismo, ni sombra (*El País*, 10-09-1977).

Este significado de "excesiva confianza" es anterior al segundo, que procede de él, que es el mencionado por el *DRAE* y el *DUE* (complicidad ilícita para favorecer el interés particular). De ahí la paradójica identificación del egoísmo con la amistad en el refrán *Quien bien me hace ése es mi compadre*. El refranero atestigua -y al mismo tiempo critica- que el interés material se ha convertido en el único fin de la amistad: *Muerto el ahijado acaba el compadrazgo*. Estos usos actuales ejemplifican esta acepción:

Compadreo (B)

> La sensación de **compadreo** que desprenden esos contactos es evidente, por más que el fiscal general diga que es norma suya recibir a los representantes de las instituciones (*El País,* 13-12-2006).

> Según el Partido Popular del País Vasco, la celebración de la manifestación de los proetarras en San Sebastián, que la Ertzaintza no impidió aunque estuviera prohibida, es una nueva demostración del **compadreo** entre el Gobierno vasco y Batasuna, que "es una burla constante y permanente al Estado de Derecho" (*Libertad Digital*, 03-05-2008).

> [...] se mencionó al amiguismo y al **compadreo**, como males que pueden afectar el trabajo de la organización en la base en el momento de actuar (www.juventudrebelde.cu, 23-04-2004).

> [...].**compadrean** los que actúan en camarilla para el solo mutuo apoyo de los compadres (Zubiaurre, 1947).

La diferencia entre *compadreo-A* y *compadreo-B* no es discreta, hay un deslizamiento gradual (tanto diacrónico como sincrónico) que va de la excesiva confianza y relajación de los valores colectivos a la complicidad interesada e ilicita entre unos individuos marginando a los demás. La frontera entre ambos valores, difuminada por un lento deslizamiento histórico de uno a otro, explica el paradójico enfoque "peyorativo" de la ayuda mutua.

Otro factor, de tipo psicológico, contribuye a esta explicación: el punto de vista subyacente a esta conceptualización no es otro que el del "tercero excluido", pues la crítica inherente no siempre está defendiendo valores éticos generales, también puede defender intereses no menos egoístas del tercero perjudicado. Conceptos como *amigachos* (o *amigotes*) comparten la visión despectiva de la amistad ajena: cuando la esposa lo aplica a los amigos del marido, no necesariamente es porque no le gusten, sino porque esos "compañeros habituales de francachelas y diversiones" (RAE, 2008) la excluyen de las mismas y, en el mejor de los casos, no le van a traer nada bueno a ella.

Para delimitar completamente estos conceptos, también hay que oponerlos a otros más o menos cercanos. El *compadreo* se distingue del *enchufismo* (*DRAE*, 1970) o costumbre de dar cargos a cambio de favores, en vez de hacerlo según los méritos personales de cada uno. Se distingue igualmente del "amiguismo o tendencia y práctica de favorecer a los amigos en perjuicio del mejor derecho de terceras personas" (*DRAE*, 1992). Éste deriva a su vez de un concepto anterior: el *nepotismo* (Terreros, 1787), que se refiere sólo a los puestos y cargos otorgados sistemáticamente a los miembros de la familia[33]. Finalmente la *camarilla* (RAE,

[33] Del lat. *nepos* "sobrino", por la antigua costumbre papal de favorecer especialmente a algún sobrino.

1843) designa un conjunto de personas cuya connivencia les permite influir sobre una autoridad teóricamente superior[34].

Todos estos conceptos comparten con el *compadreo* la misma mezcla entre denotación positiva (familia, amistad, ayuda) y connotación negativa, pero éste se opone a ellos por una frontera semántica nítida: *nepotismo, amiguismo, enchufismo* y *camarillas* son fenómenos unidireccionales que se practican desde el poder, mientras que *compadreo* conlleva reciprocidad y lo puede practicar cualquiera.

3. CONTRASTE LINGUO-CULTURAL CUANTITATIVO

La descripción precisa del concepto y de su evolución, así su delimitación con respecto a otros similares, no nos garantizan por sí solos que el *compadreo* sea un específico cultural español. Es necesario añadir una comparación con otras lenguas, analizando las eventuales diferencias y particularidades. Tipológicamente, el francés es una lengua muy cercana al español, y los puntos en común entre estas lenguas podrían deberse al parentesco histórico (como ocurre con el laurel). En cambio las grandes diferencias semánticas entre lenguas muy vecinas son especialmente relevantes porque pueden llevar a una motivación cultural distinta. Las diferencias no siempre salen a flote en el análisis cualitativo, y pueden, como se ha visto, resaltar mejor al complementarlo con un análisis cuantitativo.

El diccionario bilingüe de Pallet (1604) incluía la voz *compadrazgo*, que traducía por *compérage*, y el de Oudin (1607) citaba el verbo *compadrar*, tradudido como *faire compérage*. Esas equivalencias se refieren a los significados "positivos" que eran entonces los que tenia *compère* ("1- Parrain d'un enfant par rapport à la marraine et aux parents. 2- Terme d'amitié entre personnes qui ont des relations de camaraderie")[35]. El significado de la palabra *compère* cambió de un modo similar al *compadre* español, adquiriendo el valor de mera familiaridad: "*compérage:* être compère et compagnon avec tout le monde" (*Dictionnaire de l'Académie Française*); o el de fórmula de tratamiento informal, y, de ahí, la familiaridad excesiva en el trato[36]. Hoy día *compère* designa al cómplice de una conspiración o estafa[37] y *compérage*, pasó a designar la amistad, extendiéndose a la falsa amistad, y de ahí el engaño[38] y, finalmente, un contubernio pacto ilícito y vergonzoso: "Elle entrevoyait dans les grossiers discours de l'ancien parfumeur irrité le **compérage** odieux auquel était dû le mariage du jeune avocat" (Balzac: *La cousine Bette*).

En este caso, vemos que español y francés poseen un grado elevado de equivalencia cualitativa: entre *compadreo* y *compérage* y entre *compadrear* y *faire compérage*: mismo origen, misma evolución, significados actuales muy similares entre sí. Pero, precisamente por ello, puede parecer sorprendente que los mejores diccionarios bilingües del pasado no

[34] Por metonimia, de "cámara pequeña" (Pallet, 1604), que designó después la "pieza donde los preceptores de gramática azotan a los muchachos" (RAE, 1780), y, por extensión, llegó a significar "reunión de varios dependientes íntimos de palacio que, por inmediación a las personas reales, suelen influir en la resolución de los asuntos del Estado" (RAE, 1843).

[35] Ambas acepciones son hoy arcaicas (*Petit Robert*, 1996).

[36] P.ej., "La plupart des bourgeois se nomment compères comme les gentilshommes de campagne s'appellent cousins" (De Caillières, 1690 apud Littré).

[37] "Celui qui, sans qu'on le sache, est de connivence avec qqn pour abuser le public ou faire une supercherie" (*Petit Robert*, 1996).

[38] "Ce renard, sous ombre de comperage, trompoit les pauvres renards et les mettoit en la gueule des chiens" (S.XVI apud Littré).

incluyeran *compadraje, compadrar* (p.ej. Sobrino, 1705, y Salvá, 1875), al igual que hoy el *Larousse* bilingüe (García Pelayo y Testas, 1972; 1983) "olvida" el *compadreo*[39].

> El enfoque cuantitativo permite comprender mejor esta dificultad, pues lo específico español no está en la existencia del concepto, sino en su importancia social, reflejada lingüísticamente por la frecuencia con que es mencionado, pues, como observa Wierzbicka (1997: 12): "A particular English word can be matched in meaning with a Russian word, if the English word is very common and the Russian one is rarely used (or vice versa), this difference suggests a difference in cultural saliency".

La palabra *compérage* es hoy un cultismo arcaizante en francés, mientras *compadreo* está en el léxico pasivo y activo hasta del hablante español más inculto. La frecuencia de aparición de *compadreo* en *Google* es de 31.000 citas[40] mientras que el de *compérage* es tan sólo de 443. Por su parte, *compadrear* (en infinitivo) cuenta con 4360 citas, frente a una sola para su homólogo *faire compérage*[41]. Esta abismal diferencia cuestiona las equivalencias bilingües lexicográficas y nos hace pensar que el *compadreo* es muy probablemente una clave cultural española.

CONCLUSIONES

1) Los culturemas son símbolos extralingüísticos culturalmente motivados que sirven de modelo para que las lenguas generen expresiones figuradas, inicialmente como alusiones o reaprovechamiento de dicho simbolismo, y que pueden generalizarse y hasta automatizarse. Una vez que han entrado en la lengua como palabras o componentes de frasemas, conservan aun así algo de su "autonomía" inicial, en la medida en que cohesionan conjuntos de metáforas, e incluso permiten añadir otras a partir del mismo valor, asequibles para la competencia metafórica. Ello cuestiona, no sólo la tradicional oposición entre metáforas *vivas* y *muertas*, sino también el concepto de *no-composicionalidad* entendido como criterio definitorio de las unidades fraseológicas.

2) Aunque el simbolismo subyacente de un culturema puede coincidir de una comunidad lingüística a otra (préstamo cultural), a menudo se presenta un factor de variación interlingüística.

3) Las "palabras clave" se encuentran en un nivel semiológico diferente, pues no son entes concretos que la cultura semiotiza, sino conceptos abstractos creados mediante el uso de dichas palabras. En este caso se imbrican de forma aún mucho más estrecha el lenguaje y la cultura.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AAVV (1853): *Diccionario enciclopédico de la lengua española: con todas las voces, frases, refranes y locuciones usadas en España y las Américas españolas...* Madrid: Imprenta y Librería de Gaspar i Roig.

AL-JALLAD, N. (2007): "The concepts of *al-jihad*, *al-hijab*, and *al-shahid* in the Arab-Muslim culture and language: a lexicological and lexicographical study", en Luque, J.d.D y Pamies,

[39] Esta obra, por lo general tan completa, sólo incluye *compadrear* en su acepción argentina de "fanfarronear"; y traduce *compérage* (en su sentido moderno) por *connivencia secreta*, evitando emplear *compadreo* que tampoco está como entrada en la parte española.

[40] http://www.google.com, consulta: abril 2007.

[41] http://www.google.com, misma fecha.

A. (eds.) *Interculturalidad y lenguaje: El significado como corolario cultural.* Granada: Método, vol 1: 109-120.

APARESCIDA MARQUES, E. (2007): "Las unidades fraseológicas desde la perspectiva cognitiva: estado de la cuestión", en González Rey, M.I. (ed.): *Les expressions figées en didactique des langues étrangères/ Las expresiones fijas en la didáctica de las lenguas extranjeras*. Cortil-Wodon (Belgique): E.M.E. & InterCommunications, pp. 11-32.

BLOCH, O.; WARTBURG, W. Von (1932=2002): *Dictionnaire Étymologique de la langue française.* Paris: P.U.F.

CONDE TARRÍO. G. (2004): "El refrán en la pedagogía popular", en Marco López, A., *et al*. (ed.) *Actas del VII Congreso Internacional de la Sociedad Española de Didáctica de la Lengua y la Literatura*. Vol. 1: 601-606.

COROMINAS, J.; PASCUAL, J.A. (1961): *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.

DOBROVOL'SKIJ, D.O.; PIIRAINEN, E. (2005a): *Figurative Language: Cross-cultural and Cross-linguistic Perspectives*. Amsterdam: Elsevier.

DOBROVOL'SKIJ, D.O.; PIIRAINEN, E. (2005b): "Cognitive theory of metaphor and idiom analysis", *Jezykoslovije*. (Osijek), vol 6/1-2: 1-35.

DOBROVOL'SKIJ, D.O. (1998): "On Cultural Component in the Semantic Structure of Idioms", en Ďurčo, P. (ed.): *Phraseology and Paremiology,* (*Europhras 97*), Bratislava: Akadémia, pp. 55-61.

DOBROVOL'SKIJ, D.O. (2007): "Cognitive approaches to idiom analysis", en Burger, H.; Dobrovol'skij, D.; Kühn,P.; Norrick, N.R. (eds.) *Phraseologie: ein internationales Handbuch der zeitgenössischen Forschung*. Berlin/ New York: De Gruyter. Vol 2: 789-818.

DOMÍNGUEZ, R.J. (1846-1847): *Diccionario nacional ó gran diccionario...* Madrid: Establecimiento léxico-tipográfico de R.J. Domínguez, 2 vols.

DUAN, Ch. (2000): *Youyang za zu* ["Apuntes en Youyang"]. Edición anotada y comentada de Xu Yimin, Beijing: Xueyuan Chubanshi.

ELVIRA, J. (2007): "Algo más que palabras: uso y significado en las locuciones del español", *Verba Hispánica* XV/b: 109-125.

GIBBS, R.W. (1994): *The poetics of mind: Figurative Thought, Language & Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press.

GIBBS, R.W. (1999): "Researching Metaphor", en Cameon, en L. & Low, G. (eds.) *Researching and Applying Metaphor.* Cambridge: Cambridge University Press.

GIBBS, R.W. (2007): "Psycholinguistic aspects of phraseology: American tradition", en Burger, H.; Dobrovol'skij,D.; Kühn, P. & Norrick, N.R. (eds.) *Phraseologie: ein internationales Handbuch der zeitgenössischen Forschung*. Berlin/ New York: De Gruyter. Vol 2: 819-836.

GLASS, A. (1983): "The comprehension of idioms", *Journal of Psycholinguistic Research,* 12: 429-442.

GODDARD, C. (2006): *Ethnopragmatics: Understanding Discourse in Cultural Context*. Berlin: Mouton-DeGruyter.

GONZÁLEZ REY, M.I. ed. (2007): *Idioms Adquisition. Methodology and resources. Adquisición de las expresiones hechas. Metodología y recursos*. Cortil-Wodon (Belgique): E.M.E. & InterCommunications.

GONZÁLEZ REY, M.I. (2006): "A fraseodidáctica e o marco europeo común de referencias para as linguas", *Cadernos de fraseoloxía galega* 8: 123-145.

GRIMAL, P. (1958): *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine.* Paris: PUF.

HÄCKI-BUHOFER, A. (2007): "Psycholinguistic aspects of phraseology: American tradition", en Burger, H.; Dobrovol'skij, D.; Kühn, P. & Norrick, N.R. (eds.) *Phraseologie: ein*

internationales Handbuch der zeitgenössischen Forschung. Berlin/ New York: De Gruyter. Vol 2: 836-853.

IÑESTA MENA, E.; PAMIES BERTRÁN, A. (2002): *Fraseología y metáfora*. Granada: Método.

KÖVECES, Z.; SZABÓ, P. (1996): "Idioms: a view from cognitive linguistics", *Applied Linguistics*, XVII-3: 326-355.

KÖVECSES, Z.; RADDEN, G. (1998): "Idioms: a view from cognitive semantics", *Applied Linguistics*, XVII-3: 326-355.

LAKOFF, G.; JOHNSON, M. (1980): *Metaphors we Live by*. Chicago: Chicago University Press.

LUQUE DURÁN, J.d.D. (2007): "La codificación de la información lingüístico-cultural en los diccionarios interculturales", en Luque J.d.D y Pamies, A. (eds.) *Interculturalidad y Lenguaje*: *El significado como corolario cultural.* Granada: Método. pp. 329-374.

LUQUE DURÁN, Jd.D. (2005): "Las colocaciones de cuantificación por comparación", en Luque, J.d.D. y Pamies, A. (eds.), *La creatividad en el lenguaje*. Granada: Método. pp.409-456.

LLORENS BARBER, R. (1986): *Refranero de los frutos del campo.* Madrid: Taurus.

MARTÍNEZ KLEISER, L. (1993=1957): *Refranero general ideológico español*. Madrid. Hernando.

MOLINER, M. (1967): *Diccionario de uso del español* Madrid: Gredos [reed. 1998, 2001].

MONTREYNAUD, F.; PIERRON, A.; SUZZONi, F. (1989): *Dictionnaire de proverbes et de dictons*. Paris: Le Robert.

NAYAK, N.P.; GIBBS, R.W. (1990): "Conceptual knowledge in the interpretation of idioms", *Journal of Experimental Psychology*, 119 (3): 315-330.

NORD, Ch. (1997): *Translating as a purposeful activity. Functionalist approaches explained*. Manchester: St. Jerome.

OUDIN, C. (1607): *Thrésor des deux langves espagnolle et françoise*. Bruxelles: Hubert Antoine.

PALLET, J. (1604): *Dictionnaire très ample de la langue françoise et espagnole*. Paris: Mathieu Guillemot.

PAMIES BERTRÁN, A. (2002): "Modelos icónicos y archimetáforas: algunos problemas metalingüísticos en el ámbito de la fraseología", *Language Design*, 4: 9-20.

PAMIES BERTRÁN, A. (2007a): "El lenguaje de la lechuza: apuntes para un diccionario intercultural", en Luque, J.d.D y Pamies, A. (eds.) *Interculturalidad y lenguaje: El significado como corolario cultural.* Granada: Método, pp. 375-404.

PAMIES BERTRÁN, A. (2007b): "Approche interculturelle du langage figuré", en Abdymanapov S.A., *et al*. (eds.): *Lev Gumilev ilimi zhəne Qazirgi Euraziya Khalqy*. Astaná: L.N. Gumilev Atyndagy Euraziya Üttyk Universiteti, pp. 17-21.

PAMIES BERTRÁN, A. (en prensa): *Comparaison inter-linguistique et comparaison interculturelle,* en Quitout, M. (ed.) *Traduction, Proverbes et Traductologie*. Paris: Éditions L'Harmattan.

PENADÉS MARTÍNEZ, I. (2004): "La enseñanza de la fraseología en el aula de E/LE", *Carabela*, 56: 51-67.

PENADÉS MARTÍNEZ, I. (2006): "La motivación lingüística y la motivación fraseológica", en *Actas del VII Congreso Lingüística General*. Barcelona: UB, pp. 1-20.

PIIRAINEN, E. (1998): "Phraseology and research on symbols", en Durčo, P. (ed.) *Phraseology and Paremiology. International Symposium Europhras 97.* Bratislava: Akadémia PZ, pp. 280-287.

PIIRAINEN, E. (2008): "Phraseology and Culture", en Granger, S. y Meunier, F. (eds) *Phraseology: an Interdisciplinary Perspective*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins.

POTÁPOVA, O. (2001): "Comprehension of Idioms of Deception by Russian Speakers in EFL Learning", en Cherednychenko, O. (ed.) *Мовні концептуальний картини світу*. Кийв: Унив Т. Шевщенко, pp. 378-381.

RAE (Real Academia Española) (1884): *Diccionario de la lengua castellana* (12ª ed.). Madrid: Imprenta de Gregorio Hernando.

RAE (Real Academia Española) (2008): *Actualización del Diccionario de la Lengua Española en CD-ROM*. (http://www.rae.es).

RAE, (Real Academia Española) (1729): *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua.* Madrid: Vda de Francisco del Hierro.

RUIZ GURILLO, L. (1994): "Algunas consideraciones sobre las estrategias de aprendizaje de la fraseología del español como lengua extranjera", en Sánchez Lobato, J. & Santos, I. (eds.) *Problemas y métodos en la enseñanza del español como lengua extranjera*. Madrid: SGEL, pp. 141-151.

RUIZ GURILLO, L. (2000): "Un enfoque didáctico de la fraseología española para extranjeros", en Coperías M.J. y Sanmartín J. (eds.) *Quaderns de Filologia* [núm. monográfico sobre la enseñanza de lenguas]. Universitat de València. (Reed. http://www.ucm.es/info/especulo/ele/fraseolo.html).

SBARBI, J.M. (1873): *Florilegio o ramillete alfabético de refranes y modismos comparativos y ponderativos de la lengua española*. Madrid: Imprenta de A. Gómez Fuentenebro; [reed. Madrid: Atlas 1980].

SCHWEIGERT, W. (1991): "The muddy waters of idiom comprehension", *Journal of Psycholinguistic Research,* 20: 305-314.

SECO, M.; ANDRÉS, O.; RAMOS, G. (2004): *Diccionario fraseológico documentado del español actual*. Madrid: Aguilar.

SOBRINO, F. (1705): *Dictionnaire nouveau des langues espagnole et françoise*... Bruxelles: F. Foppens.

SOUSTELLE, J. (1955): *La vie quotidienne des aztèques à la veille de la conquête espagnole*. Paris: Hachette.

SWINNEY, D.; CUTLER, A. (1979): "The access and processing of idiomatic expressions". *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 18: 523-534.

TÉLIYA, V.; BRAGINA, N.; OPARINA, E.; SANDOMIRSKAIA, I. (1998): "Phraseology as a language of culture", en Cowie, A.P. (ed.) *Phraseology, Theory, Analysis and Aplications*. Oxford / New York: Oxford University Press, pp. 55-78.

TÉLIYA, V.N. (1996): *Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты*. Москва: Школа "Языки русской культуры".

TERREROS Y PANDO, E. de. (1786-1788): *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana*. Madrid: Imprenta de la Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía. Tomo 3.

TORO Y GÓMEZ, M. de. (1901): *Nuevo diccionario enciclopédico ilustrado de la lengua castellana*. París-Madrid: Librería Armand Colin.

VARELA, F.; KUBARTH, H. (1994): *Diccionario fraseológico del español moderno*. Madrid: Gredos.

WIERZBICKA, A. (1992) *Semantics, Culture and Cognition*. New York: Oxford University Press.

WIERZBICKA, A. (1997): *Understanding cultures through their keywords,* New York / Oxford: Oxford University Press.

WOTJAK, G. 2006 "Acercamiento a la descripción de las unidades fraseológicas", in Las lenguas, ventanas que dan al mundo. Salamanca: Universidad; 161-198.

ZUBIAURRE, A.de (1947): "Comadreo, compadreo y colaboración", *Alférez*, nº 9-10, octubre-noviembre (reed. electr. http://www.filosofia.org).