

JULIO FLOR BERNUY

SEMÁNTICA LÉXICA
ANTROPOLÓGICA QUECHUA

LIMA

2023

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

Título original:

SEMÂNTICA LÉXICA ANTROPOLÓGICA QUECHUA.

Traducción del portugués al castellano por Giannella REYES PORRAS

Supervisión de Julio FLOR BERNUY

DEDICATORIA

Este trabajo se lo dedico a:

RUTH, mi esposa.

RULIO, LUÍBER y ROMAÍN, mis hijos, fuente inagotable de

amor, fuerza y moral.

Mis nietos; **BRISA, MARÍA PAZ, MARIANO, SALVADOR, BELLA, ILLARI.**

Mis **HIJAS POLÍTICAS**, hijas que Dios me dio.

NILA y MOISÉS, mis padres, mis
hermanos y todos mis familiares.

A **PERÚ**, mi país y al pueblo Quechua de
América del Sur.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco profundamente a mis queridos profesores, la Dra. Maria Aparecida Barbosa y el Dr. Cidmar T. Pais, así como al Dr. Horst Geckeler y al Dr. Eugenio Coseriu, su orientación durante los cursos que impartieron en la Universidad de São Paulo. Su semilla seguirá dando frutos en el campo de la Lingüística y en beneficio de la propia ciencia.

Quiero expresar mi gratitud por la orientación que el profesor Marco Aurelio Ferrell Ramírez me brindó durante todos mis estudios universitarios, además, por la eficiente ayuda que siempre me proporcionó cuando se me presentaron dificultades teórico-prácticas, sin renunciar a su papel de maestro y, de hecho, un gran maestro.

Mi agradecimiento a las valiosas contribuciones del Dr. Benedito Antônio G. Prezia, sobre todo, por la lectura final de este trabajo.

A D.^a Lucía Claux Koechlin, Presidenta del Consejo Directivo de la Universidad para el Desarrollo Andino (UDEA), por su apoyo en la publicación de este libro.

Finalmente, pero no menos importante, agradezco infinitamente a mi esposa Ruth y a mis hijos Rulio, Luíber y Romáin, por el sacrificio que representó para ellos la larga ausencia que se vieron obligados a soportar durante mis estudios de posgrado en São Paulo, Brasil. También mi gratitud a mis hijas políticas, hijas que Dios me ha concedido. Del mismo modo, mi agradecimiento a mis amigos.

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| DEDICATORIA | 3 |
| AGRADECIMIENTOS | 4 |
| ÍNDICE | 5 |
| ÍNDICE DE ILUSTRACIONES | 7 |
| PRÓLOGO..... | 9 |
| PREÁMBULO..... | 15 |
| | |
| 1.INTRODUCCIÓN | 19 |
| 2.FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA | 40 |
| 2.1 Estructuras del léxico. Léxico y Cultura | 41 |
| 2.2. Campo conceptual: los recortes culturales del <i>continuum</i> amorfo..... | 46 |
| 2.2.1. Niveles del recorrido generativo de la codificación de la enunciación..... | 46 |
| 2.2.2. Relaciones entre campos conceptuales, campos lexicales y de significación | 53 |
| 2.2.2.1. Tipología de los campos conceptuales | 53 |
| 2.2.2.2. Tipología de los campos lexicales | 65 |
| 2.2.2.3. Tipología de las relaciones de significación | 81 |
| 2.2.2.3.1 Monosememia, Polisememia y Homonimia.. | 83 |
| 2.2.2.3.2 Homosemia Total y Parcial | 101 |
| 2.2.2.3.3 Hiperonimia, Hiponimia y Cohiponimia | 107 |
| 2.3. Ejes de gradación en el léxico | 124 |
| 2.3.1 Recortes específicos del continuum conceptual del tiempo | 124 |
| 2.3.2 Equivalentes en castellano y portugués de los recortes específicos del <i>continuum</i> conceptual del tiempo en quechua..... | 127 |
| | |
| 3.ASPECTOS ANTROPOCULTURALES..... | 129 |
| 3.1 La tierra en el contexto americano | 130 |
| 3.2 El hombre y su ambiente..... | 142 |
| 3.3 Visión de mundo | 153 |
| 3.4 Relaciones contrastivas | 167 |
| | |
| 4. ESTABLECIMIENTO DEL <i>CORPUS</i> | 175 |
| 4.1 Recorrido metodológico y epistemológico de la organización de los campos léxico-semánticos | 177 |
| 4.2 Fichas | 178 |
| 4.3 Elaboración de fichas de investigación lexemática | 178 |
| 4.4 Relaciones entre conjunto noémico y manifestaciones lingüísticas | 189 |

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| | |
|---|------------|
| 4.5 Muestras de los géneros literarios seleccionados para el corpus, objeto de análisis | 200 |
| 5. ANÁLISIS DE LOS SISTEMAS DE VALORES | 212 |
| 5.1 Análisis de muestras del <i>corpus</i> | 213 |
| 6. CONCLUSIÓN | 236 |
| 7. BIBLIOGRAFÍA | 241 |

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES**Gráficos**

| | |
|--|-----|
| Gráfico 1 – <i>Relación biunívoca</i> | 57 |
| Gráfico 2 – <i>Relación inyectiva</i> | 59 |
| Gráfico 3 – <i>Relación sobreyectiva</i> | 62 |
| Gráfico 4 – <i>Relación virtual conceptus inter lexema</i> | 63 |
| Gráfico 5 – <i>Intersección del campo léxico de los cohipónimos distantes</i> | 67 |
| Gráfico 6 – <i>Cohiponimia distante</i> | 69 |
| Gráfico 7 – <i>Cohiponimia próxima</i> | 73 |
| Gráfico 8 – <i>Ejemplo de un continuum ontológico, imprecisión de fronteras</i> | 75 |
| Gráfico 9 – <i>Relaciones de significación</i> | 82 |
| Gráfico 10 – <i>Intersección de semas</i> | 88 |
| Gráfico 11 – <i>Muestra de una concepción pancrónica de un vocablo</i> | 89 |
| Gráfico 12 – <i>Polisememia radial y concatenada</i> | 94 |
| Gráfico 13 – <i>Muestra de un campo léxico de cohipónimos en quechua</i> | 109 |
| Gráfico 14 – <i>Ejemplo de un hiperónimo no marcado, en función de sus hipónimo</i> | 112 |
| Gráfico 15 – <i>Ejemplo del término marcado o “intensivo” y otro neutralizado o “extensivo”</i> | 113 |
| Gráfico 16 – <i>PACHAMAMA, con su significado cosmogónico en lingüística: ejemplo de un hiperónimo y sus lexías locativas hiponímica</i> | 117 |
| Gráfico 17 – <i>Relación de los hipónimos en función del hiperónimo patsa</i> | 122 |
| Gráfico 18 – <i>Relación cohiponímica</i> | 123 |
| Gráfico 19 – <i>Un recorte específico o continuum temporal</i> | 126 |
| Gráfico 20 – <i>Tradición y modernidad</i> | 158 |
| Gráfico 21 – <i>La dinámica del sistema</i> | 166 |
| Gráfico 22 – <i>Concepción cosmogónica inca</i> | 172 |
| Gráfico 23 – <i>Oposiciones del movimiento de la luna</i> | 174 |
| Gráfico 24 – <i>Tamya y manifestaciones lingüísticas en quechua</i> | 189 |

Julio FLOR BERNUY. Semántica Léxica Antropológica Quechua.

| | |
|---|-----|
| Gráfico 25 – <i>Relación entre el concepto rikay y sus denominacione</i> | 190 |
| Gráfico 26 – <i>Relación entre el concepto patsa y su conjunto lingüístico</i> | 192 |
| Gráfico 27 – <i>Relaciones entre un conjunto conceptual y sus formas léxicas</i> | 193 |
| Gráfico 28 – <i>Un concepto y sus manifestaciones lingüísticas. Ejemplo de un continuum</i> | 194 |
| Gráfico 29 – <i>El conjunto conceptual watay y su conjunto lingüístico</i> | 196 |
| Gráfico 30 – <i>Verdad y mentira</i> | 217 |
| Gráfico 31 – <i>Honradez y hurto</i> | 218 |
| Gráfico 32 – <i>Trabajo y ocio</i> | 218 |
| Gráfico 33 – <i>Sistema de convivencia</i> | 219 |
| Gráfico 34 – <i>Tensión entre equilibrio y desequilibrio</i> | 224 |
| Gráfico 35 – <i>Aprobación social y sanción social</i> | 225 |
| Gráfico 36 – <i>Tensión en el sistema de propiedad</i> | 225 |
| Gráfico 37 – <i>Tensión en la naturaleza</i> | 226 |
| Gráfico 38 – <i>Sistema de tensión entre amor y odio</i> | 226 |
| Gráfico 39 – <i>Tensión libertad / opresión</i> | 232 |
| Gráfico 40 – <i>Tensión triunfo / fracaso</i> | 233 |

Mapas

| | |
|--|----|
| Mapa 1 – <i>Ámbito geográfico del imperio incaico del Tawantinsuyo</i> | 22 |
| Mapa 2 – <i>Zonas de habla en Ecuador</i> | 23 |
| Mapa 3 – <i>Zonas de habla en Colombia</i> | 24 |
| Mapa 4 – <i>Zonas de habla en Perú</i> | 25 |
| Mapa 5 – <i>Zonas de habla en Bolívia</i> | 26 |
| Mapa 6 – <i>Zona de habla en Argentina</i> | 27 |

PRÓLOGO

La obra ofrecida por el Dr. Julio Flor Bernuy, *Semántica Léxica Antropológica Quechua*, es una amplia exposición del vocabulario de la lengua quechua (o familia lingüística quechua) desde la perspectiva del análisis semiótico. Con ese fin, compiló poemas, canciones y una fábula. El criterio de selección estuvo determinado por su contenido inspirado en la naturaleza y la tierra, el lugar donde la gente vive y construye su sociedad, su mundo y su cosmovisión.

Cabe mencionar que el Dr. Flor Bernuy, entre los años 1995 y 1999, estudió en la Universidad de São Paulo - Brasil el doctorado en Semiótica y Lingüística General, estudios en los que tuvo como profesores a muy destacados especialistas en Semiología y Lingüística, como el Dr. Cidmar T. Pais, la Dra. Maria Aparecida Barbosa, la Dra. Eclea Bosi, el Dr. Sírio Possenti, el Dr. Horst Geckeler y el Dr. Eugenio Coseriu; y, como colega, a la sobresaliente Dra. Maria Margarida de Andrade.

En el capítulo 1, parte introductoria, esbozando la orientación metodológica de la obra, el autor señala: “El léxico de una lengua y los vocabularios de los universos discursivos se definen como el espacio privilegiado de las relaciones entre lengua, cultura y sociedad Así, esta obra realiza un estudio léxico-semántico y semiótico de textos en versión original quechua”.

Consecuentemente, debe destacarse que en el texto que reseñamos, el objeto de estudio — el léxico— se analiza desde una perspectiva semántica y semiológica, lo cual es significativo, puesto que la mayoría de los trabajos sobre lenguas andinas son estudios o análisis fonológicos, gramaticales, de léxico o elaboración de vocabularios o diccionarios (según la técnica

lexicográfica, es decir, básicamente una presentación de palabras y sus significados, guiados por una macroestructura y microestructura predeterminadas).

La presente obra pretende no solo describir y analizar palabras sueltas, sino también sacar a la luz las manifestaciones de la cultura e ideología, que también son objeto de estudio de la semiótica. Así lo señala E. Benveniste como se citó en Kharbuch (2010)¹:

Para él, la cultura, como hecho humano, es un fenómeno “enteramente simbólico” en la medida en que es un “conjunto muy complejo de representaciones” que se manifiestan en forma de “tradiciones, religiones, leyes, política, ética, artes”, y es a través del lenguaje que el hombre, como ser social, “asimila la cultura, la perpetúa o la transforma”.

Por consiguiente, es pertinente analizar semióticamente a la sociedad y a la cultura a través de determinadas manifestaciones (una fábula, canciones, poemas), como lo hace el Dr. Julio Flor Bernuy.

En cuanto a antecedentes en Perú, de la obra del Dr. Julio Flor Bernuy, un precedente en este enfoque se da en el trabajo de Ballón, Cerrón-Palomino y Chambi², en el que antes de presentar el vocabulario se realiza una exposición metodológica que contempla (p. 32) una

¹ Kharbouch, Ahmed (2010). “Le statut sémiotique de la culture” en *Actes Sémiotiques* N.º 113, 2010. <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/1767>

Recuperado en Lima 01-12-2019 a las 20: 13 h.

² Ballón Aguirre, Enrique; Cerrón-Palomino, Rodolfo; y Chambi Apaza, Emilio (1992).

Vocabulario razonado de la actividad agraria andina, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 301 pp.

diferenciación entre el nivel terminológico (lo que usualmente se hace en los diccionarios) con una perspectiva semasiológica; y el plano de representación semántica con perspectiva onomasiológica, en el que se desarrollan tres niveles de la capa profunda de la significación: lexemático y gramemático, semémico y sémico. Esto permite fundamentar y explicar cómo se tratarán los artículos léxicos (entradas) y con qué criterios se redactarán sus definiciones.

El capítulo 2 está dedicado a la delimitación de conceptos como léxico y cultura, su estructuración y la relación entre ambos; campo conceptual, en el que se reconocen y agrupan los elementos lexicales que comparten elementos de significación; la producción del sentido, y el reforzamiento y transformación de la ideología y los valores que configuran la cosmovisión de una comunidad. A lo largo del texto, el autor explica la relación entre lengua, organización social, cosmovisión y los valores que identifican a la comunidad de hablantes, pero señala que esto no es ajeno al cambio, y que las alteraciones en la estructura del inventario léxico van de la mano de las transformaciones en la cosmovisión y que además, las reflejan.

El capítulo 3 trata de aspectos antropoculturales como el apego a la naturaleza y a la tierra, que configuran y ayudan a comprender los valores y la cosmovisión de los pueblos originarios. Citamos al autor (Cap. 3, p. 167):

Cada lengua tiene su propia forma interior, forma de transcribir la realidad. Una lengua es una manera de dividir, delimitar, ordenar y pensar el mundo. Es tal, en este sentido, que la lengua quechua es portadora originaria de su cultura, que como instrumento común de la sociedad quechua contiene sistemas, divisiones, significaciones categorizadas y modelos aplicables a su realidad, tal vez difícilmente explicables en otra lengua tal cual su esencia en sí misma.

En el capítulo 4, el Dr. Julio Flor Bernuy presenta el *corpus* con sus elementos (extraídos de canciones, poemas y una fábula) enmarcados en una rigurosa ficha que contempla once criterios: Dirección, Vocablo, Clase, Contexto de ocurrencia, Caracterizadores semánticos del vocablo, Campo conceptual, Valores, Noemas del campo conceptual, Campo léxico, Traducción y Observación. Una vez presentada la ficha modelo, el autor pasa a mostrar cada componente del *corpus* en su correspondiente ficha, lo que permite poner en evidencia integralmente la trama interna del elemento analizado, empezando por su forma gramatical (categoría gramatical o clase formal), caracterización semántica, campo conceptual (en el que se sitúan los valores y la ideología), campo léxico, relaciones de significado (sinónimos, parasinónimos, cohipónimos).

En el capítulo 5, el autor procede a examinar los elementos del *corpus* utilizando el lenguaje formal del análisis semiótico con base lógico-matemática, con identificación de los programas narrativos (en los que hay actantes y objetos de valor) y roles actanciales; una vez conocidos estos elementos, se los correlaciona en octógonos semióticos que sacan a la luz los valores que se promueven en un poema, canción o fábula. Este método permite poner en evidencia valores como la honradez y laboriosidad, que se manifiestan en el habla de las personas. Esto se ejemplifica en el análisis de la canción “Zorro, zorro” (pp. 215-221), en la cual se explica de manera gráfica – mediante diagramas y octógonos semióticos (Barbosa 2009)³– los deseos y aspiraciones de las personas, las normas morales y sociales de aceptación o rechazo, la manera en que se relacionan

³ Barbosa de M. Batista, Maria de Fátima (2009). Semiótica e Cultura: valores em circulação na Literatura Popular (Módulo 1 del minicurso Semiótica e Cultura: valores em circulação na Literatura Popular) en *Anais da 61ª Reunião Anual da SBPC*, Manaus, AM - Julio/2009.

entre sí y las consecuentes formas de convivencia humana en el contexto de la coexistencia de dos culturas: la autóctona y la occidental.

El capítulo “conclusión” es extenso: la primera de ellas afirma que la lengua es una herramienta apta para expresar y analizar “la ideología, el pensamiento y el sentimiento de los pueblos a ella sujetos, pero, a pesar de su alcance, sigue siendo imperfecta, porque incluso las palabras no llegan a expresar toda la complejidad del pensar y sentir profundo de los pueblos e individuos”. Otras son que los campos conceptuales más importantes para los pueblos andinos son los relacionados con su contacto con la naturaleza y el medioambiente; no hay uniformidad de relaciones entre los campos conceptuales y léxicos del quechua; en cuanto a la relación entre la lengua dominada (quechua) y la dominante (castellano), los quechuahablantes muestran resistencia lingüística y cultural; en el grupo nativo puro, poco aculturado, la identidad cultural es total; “el cuarteto tierra, fuego, agua y aire, en su unidad y diversidad, es considerado constituyente indispensable para la vida y metafísicamente necesario para dar la fuerza inicial, el *élan vital*, y la base material esencial para sostener la vida, siendo la tierra la fuente de todos los alimentos”; para el hombre andino, la naturaleza es el complemento indispensable de su existencia y las plantas y animales son seres coparticipantes de su subsistencia; el habitante campesino tiene mayor sensibilidad, cuidado y respeto por la naturaleza; la cultura andina está integrada a la naturaleza. En los diagramas, se muestra con claridad que los elementos opuestos del universo quechua tienen relaciones de oposición, inclusión, complementación y dependencias internas. El mundo andino conjuga eclécticamente el sincretismo de dos horizontes axiológicos, el quechua y el occidental, en sus perspectivas religiosa, ética, estética y praxis de vida.

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

En suma, el trabajo del Dr. Julio Flor Bernuy significa una importante contribución académica para el estudio semántico-lingüístico-antropológico de las culturas. Abre perspectivas de estudio e investigación en el horizonte lingüístico quechua, lengua que atesora y refleja la riqueza de una civilización que, en el análisis del historiador Arnold H. Toynbee, es considerada entre las más importantes de la historia humana.

Profesor Marco Aurelio Ferrell Ramírez

Universidad Nacional de Educación

“Enrique Guzmán y Valle” - Perú

PREÁMBULO

El trabajo que ahora presento a un público más amplio, cumple con la recomendación del tribunal examinador de la Universidad de São Paulo, que lo consideró “altamente relevante para las áreas de ciencias del lenguaje” debido a “una metodología rigurosa, un *corpus* representativo, con modelos teóricos y bibliografía relevantes”. En la evaluación final, “por el rigor científico y el valor de los resultados, la seriedad y competencia reveladas en el trabajo y en la argumentación, la banca examinadora otorga al candidato su aprobación 'con distinción y honores', sugiriendo la publicación del trabajo”⁴.

Esta obra quiere ser una muestra de respeto, admiración, consideración y un gran homenaje a la lengua, la cultura y el pueblo quechua. Da testimonio del respeto por la Tierra y todos sus seres hipónimos, las plantas y flores que la adornan, los seres animados que la alegran en su hábitat, y aquellos que, capturados por el hombre, sobreviven privados de vida natural, y las especies que no sobreviven al ataque que lleva a su extinción. Así, manifiesta su respeto por la naturaleza en todos sus extremos, (re)clamando respeto y cuidado a todos los seres constituyentes de la Madre Tierra, *Pachamama* o *Mamapacha*.

⁴ A tese apresentada é altamente relevante para as áreas da ciências da linguagem. A metodologia é rigorosa, o corpus representativo, os modelos teóricos e a bibliografia são pertinentes. Pelo rigor científico e valor dos resultados; pela seriedade e competência revelados no trabalho e na argüição, esta banca confere ao candidato a sua aprovação “com distinção e louvor”, sugerindo a publicação do trabalho (Extraído del “Ata de Defesa de Doutorado”, Membros da Comissão Examinadora. São Paulo, aos 10 de dezembro de 1999).

El idioma quechua es un reflejo de la propia cultura quechua. En la manifestación lingüística y las raíces profundas de esta cultura reside la sabiduría de sus antepasados que contiene huellas axiológicas que valoran al hombre y la naturaleza. La sociedad moderna puede aprender mucho de ellos: a corregir y reorientar caminos colocando, sobre todo, al hombre, fundamento, principio y fin de cualquier razón y (pre)ocupación. De esa manera, se retomará el cuidado y respeto por toda la naturaleza.

La lengua quechua, análoga a cualquier otra, es, como *pars animae populi*, el reflejo del pensamiento, de la ideología, es decir, la cosmovisión del hombre andino, porque sostiene a la cultura, produce y controla la cosmovisión del grupo humano usuario y condiciona su concepción de mundo. Sin embargo, como cualquier otra lengua, al construir su universo léxico, opera una reducción selectiva de la “referencia”, ya que, a pesar de todo el alcance y la complejidad del universo de los signos, es casi imposible manifestar la profundidad del pensamiento y el sentimiento humano. Este universo no es la realidad fenoménica, porque siempre será “un conocimiento” de la realidad fenoménica.

El léxico es un instrumento de características excepcionales de construcción y reconstrucción de la cosmovisión, dada su naturaleza dialéctica de permanencia y cambio, en su compleja amplitud sincrónica y diacrónica. El léxico de una lengua y los vocabularios de los universos discursivos se definen como el espacio privilegiado de relaciones entre lengua, cultura y sociedad. Así, esta obra realiza un estudio léxico-semántico y semiótico de textos en versión original quechua. Y, sobre la base de un grupo léxico del *corpus*, la red de elementos agrupados en sistemas y microsistemas diagrama y describe cada texto presentado. La narrativa es un signo

verbal producido bajo ciertas instancias contextuales. Por lo tanto, es un espacio en el que la ideología se manifiesta concretamente. Los signos corresponden a un recorte cultural, a una cosmovisión particular de una cultura. Un análisis de tal naturaleza requiere vincular el discurso narrativo a sus condiciones de producción y un conocimiento previo de mundo. Así, aquí está la relación del hombre americano en general y la de los Andes, en particular, con la tierra, elemento fundamental o quizá axial de su vida, *terra pars naturae hominis*, la tierra es parte de la naturaleza del hombre. Probablemente, el pueblo quechuahablante se encuentra en una realidad contextualizada, es decir, en su entorno histórico vital.

Para ello, a partir del *corpus* fueron, como ejemplos, seleccionadas y analizadas las relaciones entre algunos campos conceptuales, que reflejan la relación directa del hombre andino con la naturaleza y los campos léxicos correspondientes a dichos conceptos. El análisis y la descripción fueron sistémicos, ya que los modelos de significado se definen por la relación de oposición; no solo por los dominios, las resistencias y las interinfluencias durante la coexistencia de dos mundos con más de 500 años de contacto, sino también por la suposición de que cada ser y todo hecho tienen significado en su relación de oposición, manifestada en relaciones de inclusión, complementación o dependencias internas. Así, se llevó a cabo la aproximación del sistema de valores de la cultura quechua.

El contenido abarca una perspectiva amplia de enfoques temáticos abordados puntualmente: lingüística andina, semántica, semiótica, antropológica, lo que propicia la prosecución de su estudio, ya que permite ampliar y profundizar en cada punto. Cabe señalar que este trabajo presenta algunas franjas entresacadas de la amplia complejidad del mundo quechua;

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

ningún quehacer académico es un *non plus ultra*, y este tampoco lo es, pero, desde el punto de vista semántico y semiótico, constituye un aporte y sirve de estímulo e invitación para investigaciones en la copiosa temática de la lengua y cultura quechua.

1. INTRODUCCIÓN

1. INTRODUCCIÓN

En el mundo de la Lingüística, hay mucho por hacer y todo es importante. El rector de la Universidad de São Paulo, Jacques Marcovitch, refiriéndose a la frase grabada en la *Praça do Relógio*, “*No universo da cultura o centro está em toda parte*” comenta: “Penso que qualquer tipo de priorização sacrifica o todo”⁵. Por nuestra parte, podemos decir que, estamos sacrificando todos los demás aspectos –ya que cada vez que se prioriza el “resto” se sacrifica también lo que hoy nos ocupa–, con el propósito de centrar nuestra atención en un aspecto de la lingüística andina, manifestada como lengua viva en la comunicación cotidiana, en los relatos, poemas y literatura del arte musical de los pueblos andinos de América del Sur, orgullosos herederos de una de las culturas de más amplia distribución geográfica de América, la Cultura Inca. Esta cultura –que el historiador Arnold H. Toynbee considera una de las más importantes de la historia humana– se exterioriza a través de una de las lenguas amerindias más habladas, el quechua. Se encuentra así una coincidencia con lo que expresa Cerrón-Palomino:

El mismo hecho de que el quechua siga siendo en la actualidad, a pesar de cuatro siglos y medio de dominación y discrimen, una de las lenguas aborígenes de mayor difusión en el continente, hablada en siete repúblicas sudamericanas, constituye de por sí un estatuto adquirido que le confiere una primacía como objeto de interés y estudio por parte de la comunidad de científicos sociales

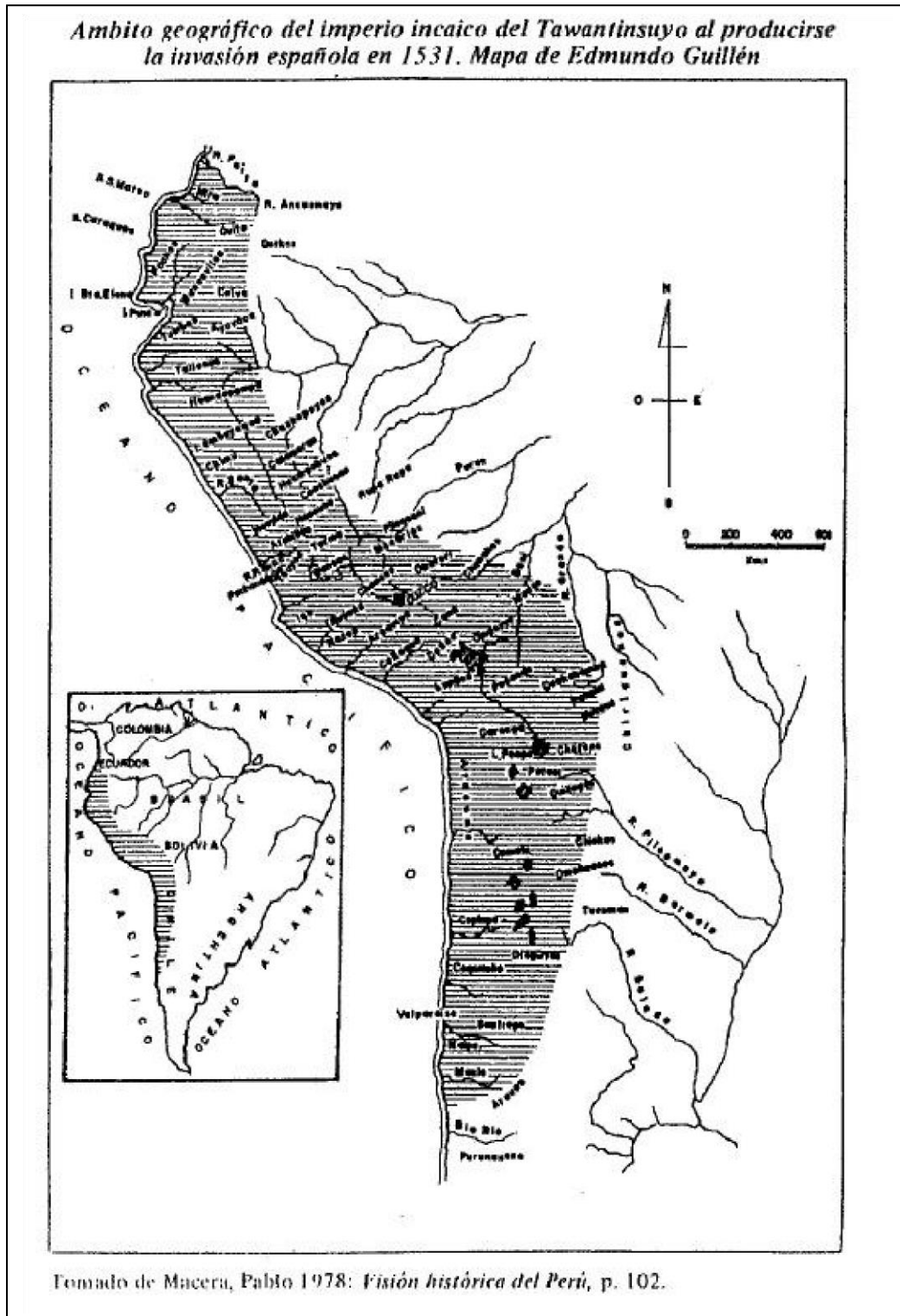
⁵ *Jornal da USP*. Ano XIII, n.º 414, 24 de novembro de 1997, p. 4.

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

tanto locales, dentro de las sociedades nacionales en las cuales la lengua tiene vigencia, como internacionales (1987, p.40).

A continuación, se presentan algunos mapas tomados de Cerrón-Palomino (1987, p. 51-73) que hacen referencia a sus fuentes originales. Muestran las zonas quechuahablantes en los distintos países de Sudamérica. Lamentablemente, no se incluyen los concernientes a Brasil, Chile ni Paraguay, ya que no fue posible acceder a fuentes documentadas.

Mapa 1



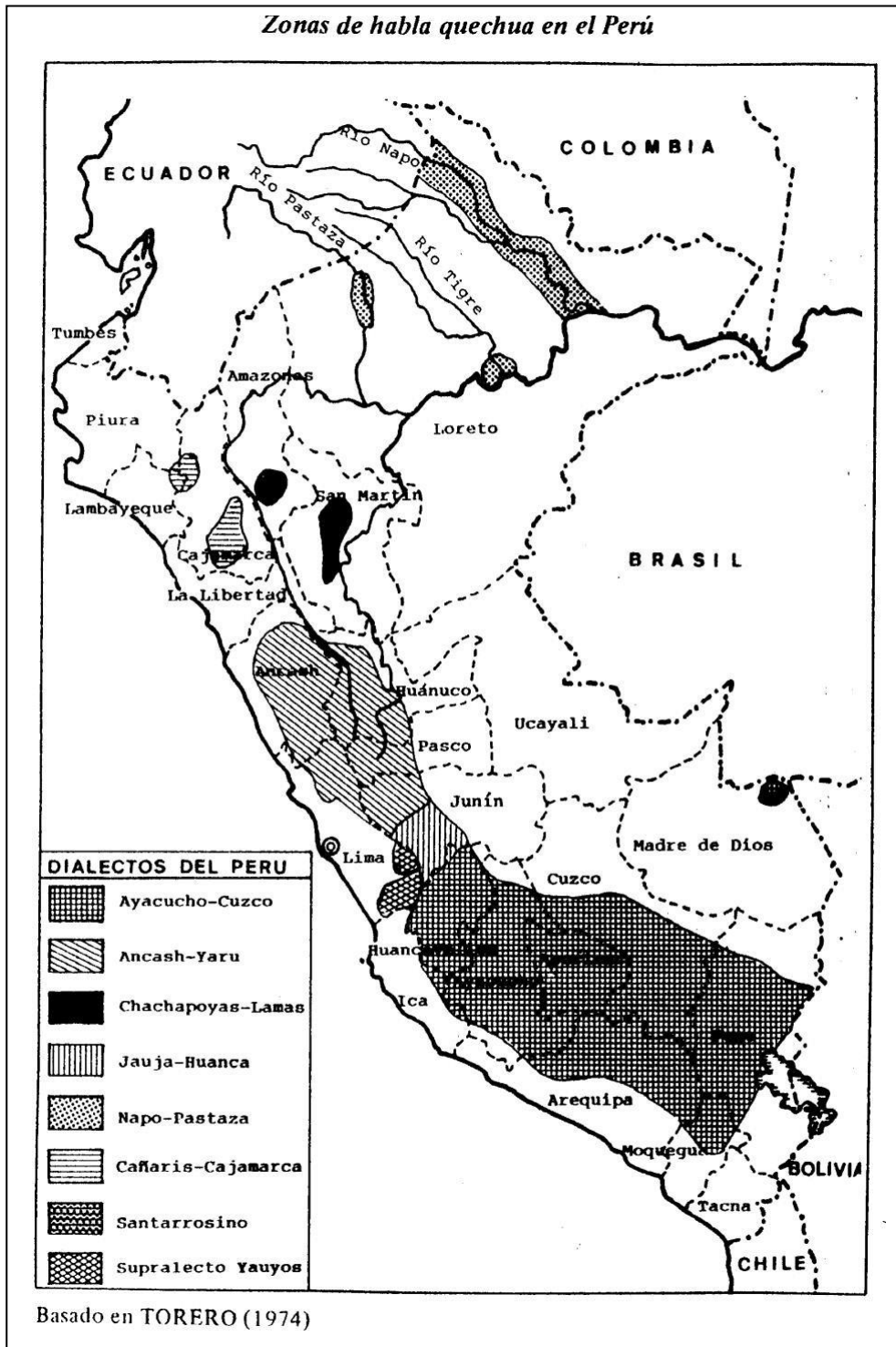
Mapa 2



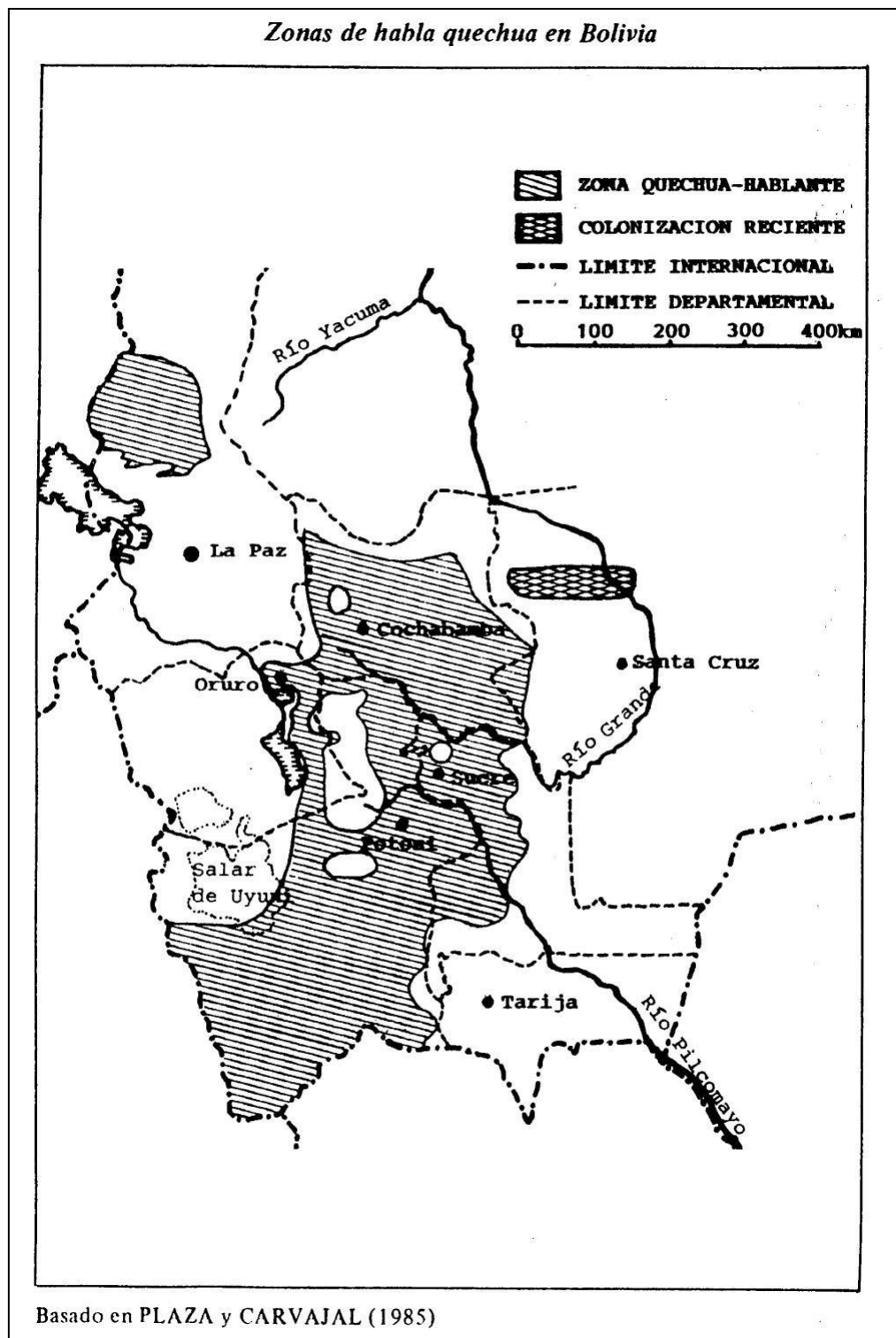
Mapa 3



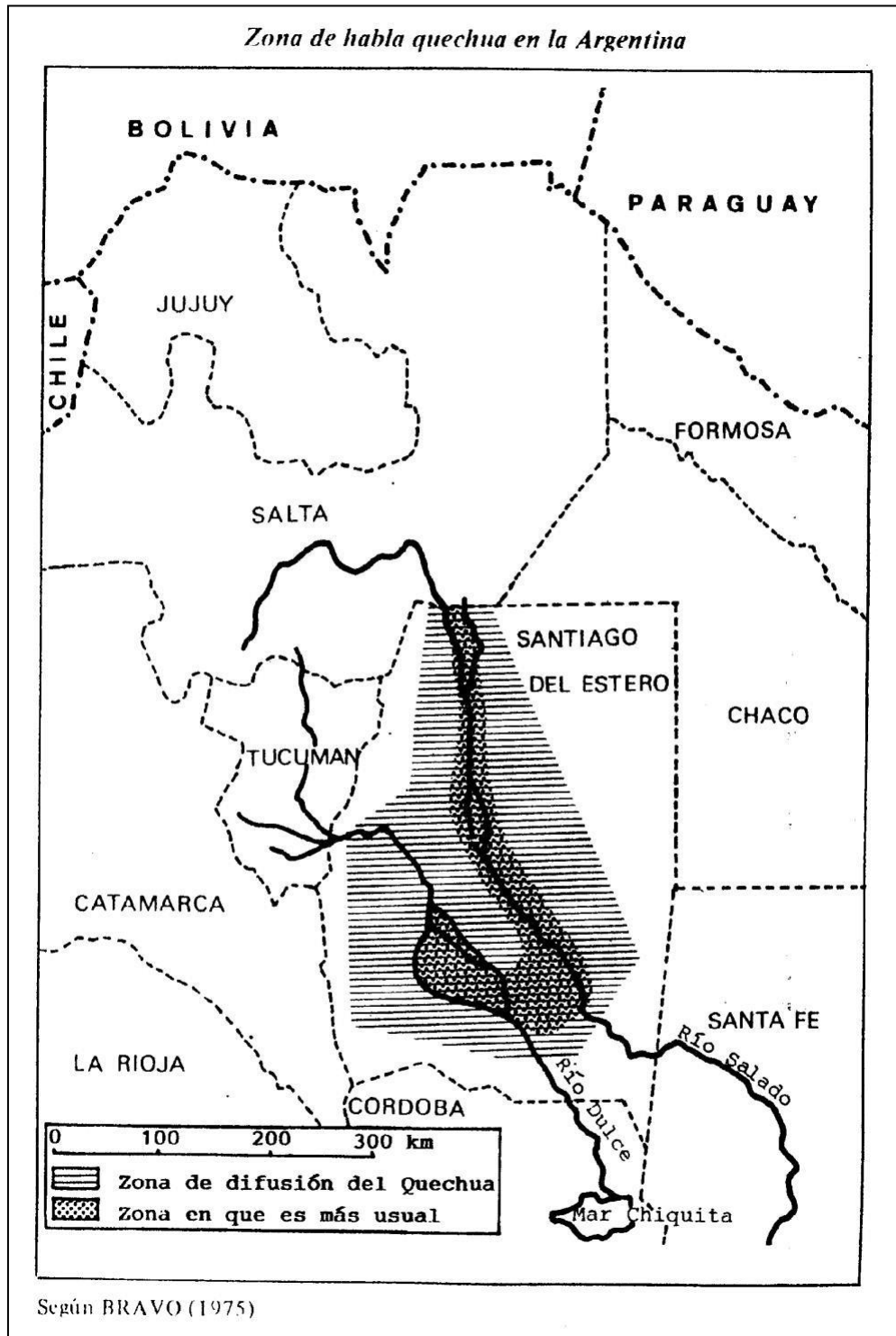
Mapa 4



Mapa 5



Mapa 6



Aún no existe un cuadro riguroso de localidades y cifras de quechuahablantes en Brasil, Chile ni Paraguay. Al respecto, Cerrón-Palomino (1987, p. 72) hace algunas observaciones:

Según Maurizio Gnerre (en comunicación personal, 1979), el quechua se habla en la región del Acre, a orillas del río Chandless hasta su confluencia con el Alto Purús, y cuenta con alrededor de unos 700 hablantes, todos ellos bilingües de quechua y castellano, e incluso trilingües, pues también manejan una variante de portugués. Asimismo, se cree que hay hablantes de quechua en la zona de Tabatinga, cerca del río Amazonas (cf. Carpenter 1982). De otro lado, hay igualmente referencias de la existencia de quechuahablantes en Chile, específicamente en el noroeste del departamento de Lauca, provincia de Antofagasta, calculándose su número en algunos millares (cf. Parker 1969c: *Corrigenda*, p. 161, quien cita a Louisa Stark como la fuente de su información personal). Finalmente, del quechua supuestamente hablado en el Paraguay da cuenta Louisa Stark (1972b), al paso, sin proporcionar más detalles.

A pesar de las imprecisiones, hay indicios que pueden sustentar la presencia del quechua, ya sea por movimientos migratorios o por anexión política de tierras peruanas para territorios limítrofes con Perú. La información se puede ampliar con la ilustración encontrada en Cerrón-Palomino (1987, p.75):

Por lo que respecta al quechua brasileño, es muy probable que se trate de una prolongación de la variedad selvática peruana (¿el napeño?), que se habría desplazado hasta el departamento de Madre de Dios, siguiendo el curso del río Tahuamanu, precisamente en la frontera actual con el Brasil. El hecho de que los quechuahablantes brasileños del Acre sean designados como “peruanos” es una prueba palpable de dicha procedencia. Después de todo, el actual territorio en mención pertenecía

al Perú antes de que se firmara el tratado de límites Velarde-Río Branco en 1909. Tocante al quechua hablado en Chile, no hay duda de su procedencia boliviana, pues la migración de contingentes de quechuahablantes bolivianos provenientes de Potosí es un proceso permanente. Lo propio podría decirse del quechua del Paraguay, pues la mención de Stark se hace en el contexto de una discusión sobre el quechua boliviano. No debe olvidarse, sin embargo, que el quechua fue una de las once lenguas empleadas por los jesuitas en las misiones del Paraguay (cf. Uhle [1909] 1969a: 159-160).

A falta de cifras más precisas, no queda otra alternativa que la de emplear criterios estimativos, como se hizo en el cálculo por naciones. Sumando las cantidades propuestas (y, lamentablemente, sin incluir a Chile), podemos concluir que la cifra global de quechuahablantes se aproxima a los ocho millones y medio. El cuadro que sigue resume los cálculos parciales ofrecidos previamente.

QUECHUAHABLANTES

| Países | Hablantes |
|--------------|------------------|
| Ecuador | 2.233.000 |
| Colombia | 4.402 |
| Perú | 4.402.023 |
| Bolivia | 1.594.000 |
| Argentina | 120.000 |
| Brasil | 700 |
| TOTAL | 8.354.125 |

El término quechua o /qéchwɑ/⁶, como lo pronuncia un monolingüe, tiene tres campos significativos:

1. Como topónimo, *stricto sensu*, nombra a la región cálida y templada de los Andes; *lato sensu*, su significado abarca la Región Andina de Sudamérica.
2. Como etnónimo, se refiere a los habitantes de los pueblos asentados en la región *qechwa*, recogiendo su uso para el hombre quechua o los quechuas y la cultura quechua. En su acepción gentilicia, el hombre quechua tiene un concepto muy amplio; no concibe las fronteras político-administrativas que crearon los países. Para el hombre quechua, las fronteras son naturales y abarcan todo el territorio donde hay un individuo quechua; para el resto solo se les distingue como quechuas, aunque vivan en diferentes países. Hay, según Cerrón-Palomino (1987), quechuahablantes en Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Chile, Ecuador y Perú.
3. Como glotónimo, nombra a la lengua hablada por los “quechuas”. También es conocida como *runasimi* o lengua del ser humano, lengua del pueblo o del hombre, por oposición a *supaysimi* o lengua del diablo, enemigo del hombre, o al menos por oposición a *häpasimi* o lengua foránica, o del invasor.

⁶ CERRÓN-PALOMINO (1987, p. 35): “La pronunciación de quichua o quechua con /k/ y no con /q/, que sería la etimológica, fue generalizada en boca de los hispanohablantes, pues, al no tener el castellano fonema postvelar, el sonido que más se parecía a este era el velar. Este fue el tratamiento general de todas las voces quechuas que conllevaban /q/ y que pasaron al castellano, fenómeno sustitutorio nada extraño allí donde hay contacto de lenguas. Advuértase que si González Holguín emplea la forma qquichua es porque busca hacer resaltar el carácter postvelar aspirado de la /q^h/ cuzqueña”.

El productor de literatura quechua escrita pertenece culturalmente, y en su mayoría, al sector culto del pueblo andino. Está vinculado, sin excepción, al mundo quechua y al mundo occidental. El primero, a través de sus antepasados y sus vivencias; el segundo, a través de los valores inculcados en las entidades educativas. Es el vínculo entre dos mundos, pero al mismo tiempo, está desvinculado de ambos. Lleva dentro de sí un inmenso conflicto de identidad cultural, síntesis y quizá restos de un drama histórico, pero también, puede afirmar con orgullo que habla quechua y castellano. Si hay personas en la cultura occidental que estudian quechua, no lo hacen con el propósito de rescatar y valorizar su cultura, sino con la intención de utilizarlo como instrumento de adoctrinamiento.

El tema de la producción literaria quechua en el mundo andino está circunscrito al universo quechua. El código puede ser quechua, castellano u otra lengua, pero en una visión macrosemiótica, la perspectiva será la evocación, recuperación, transmisión, difusión o valorización y revalorización de la cultura quechua impregnada en el sentir de la comunidad. Y, en la medida en que la cosmovisión esté subyacente en sus discursos, sustentará y mantendrá la coherencia de su producción discursiva, puesto que las raíces del mundo andino son históricamente quechuas.

Muchos de los textos quechuas utilizados proceden de fuentes orales de hablantes monolingües y bilingües, con autores no siempre identificados, y muchas veces, no por reserva, sino por prejuicio. Otros textos proceden de nuestra propia vivencia, de nuestra inmersión y participación connatural a la cultura quechua.

En cuanto a los informantes, dada la amplitud del enfoque, no hubo restricciones de nuestra parte; sin embargo, no siempre hubo pluralismo, pues, se observa que los más jóvenes suelen inhibirse y, los escolarizados, manifiestan ciertos prejuicios; en cambio, los adultos, escolarizados o no y sin distinción de sexo o nivel socioeconómico, muestran disposición para brindar información.

La mayoría de los informantes son del departamento de Áncash (Perú), residentes en la zona, algunos con migración temporal en el país o al extranjero, con predominio del grupo etario adulto. El nivel socioeconómico fluctúa entre el hombre rural, productor bucólico, y el funcionario público o privado; profesionales o no, absolutamente todos, con el quechua como lengua materna. En su nivel morfosintáctico, se toma en el abordaje a la variante ancashina (quechua 1, según Alfredo Torero; quechua B, según Gary Parker) y como eje lingüístico al pueblo de Cunya, provincia de Yungay. Más allá de esa especificidad, el resto de la temática tratada abarca toda la cultura quechua.

Sobre la producción literaria quechua, diremos que el estudio del texto quechua, oral y escrito, y de la lengua quechua en general, ha sido erróneamente relegado a un segundo plano. Ello a pesar de que en Perú el quechua es un idioma oficial, puesto que fue inicialmente oficializado el 27 de mayo de 1975 por la Ley 21156. Los datos estadísticos no son del todo confiables. Afirmamos, por experiencia personal, que las cifras no expresan la realidad, ya que en los censos, los empadronados falsean la información por prejuicios, y se declaran “hispanohablantes monolingües” o, tal vez, como “bilingües incipientes”, con el quechua como L2. Es decir, niegan su identidad cultural y, por tanto, al quechua como lengua materna. Esta evidente desatención deja

al margen cualquier estudio semántico y análisis semiótico de textos, a partir de su versión original en quechua o en otra lengua, sobre la cultura quechua, lo que justifica emprender una investigación en este campo.

La narrativa quechua no es una mera transmisión de relatos en los que predomina la información creativa. Es también un signo verbal producido bajo determinadas instancias contextuales. Contiene representaciones que no son individuales ni universales, sino manifestaciones culturales del grupo humano quechuahablante, cuya producción discursiva se da en un marco de variables sociológicas propias. En ella, subyace la cosmovisión del hombre andino. La narración como discurso es uno de los puntos de articulación de procesos ideológicos y fenómenos lingüísticos; es una manifestación donde se articulan lo lingüístico y social, en consecuencia, producto de la interacción social. Implica afirmar, por tal razón, que la narración es un lugar donde la ideología se manifiesta concretamente, y que el signo ideológico corresponde a un recorte cultural de una determinada cosmovisión cultural. Desde el punto de vista semiótico, por tanto, todo lenguaje es una narración, hay narratividad en el discurso político, científico, burocrático, religioso, tecnológico, jurídico, periodístico, publicitario, lúdico, etc. En definitiva, en todo texto, incluso en algún elemento aislado del léxico, se puede decir que hay narratividad. El análisis requiere vincular el discurso narrativo a sus condiciones de producción; para ello, se necesita un conocimiento previo de mundo, condición *sine qua non* para una aproximación con cierto grado de fiabilidad, conocimiento experimental subyacente, y bagaje sustentador de supuestos socioculturales, cuya visión panorámica creemos poseer, por ser hablantes nativos de la lengua de los incas, el quechua. A pesar de la pluralidad lingüística y de que en la región andina

coexisten varias culturas, los grupos sociales, ya en menor o mayor contacto entre sí, mantienen y manifiestan escalas de valores y sistemas de conducta similares.

El léxico es a la vez productor y reflejo de la cultura. Además, el léxico de una lengua y los vocabularios de los universos del discurso se definen como el espacio privilegiado de las relaciones entre lengua, cultura y sociedad. Así, esta obra realiza un estudio léxico-semántico y semiótico de textos en versión original quechua.

Pese a que el lenguaje tal y como se presenta no refleja una copia exacta de la realidad, es; sin embargo, el mejor medio de reconstrucción del mundo, dado a través de los discursos. Y dentro del lenguaje, el léxico es un instrumento de características excepcionales de construcción y reconstrucción de la visión de mundo, aunque en esta visión casi nunca coincidan taxativamente dos grupos, y ni siquiera dos individuos.

Por tratarse de culturas diferentes, una de las dificultades a las que habrá que hacer frente en esta tarea será la traducción del quechua a dos lenguas romances: portugués y castellano. De hecho, la traducción no es una simple transcodificación del léxico y la gramática, porque la lengua no es solo eso; en la actividad transemiótica, la lengua es también y, sobre todo, un conglomerado cultural. A través de ella, se manifiestan el pensamiento y el accionar de una sociedad, reflejando así aspectos literarios, técnicos, científicos, comerciales, recreativos, artísticos, religiosos, en definitiva, toda actividad que englobe la cultura de un pueblo. Así, la traducción enfrenta varias dificultades para trasladar a la lengua de llegada, con total fidelidad, todo lo que puede expresarse en la lengua de partida. Las lenguas nunca se corresponden exactamente, tampoco manifiestan las mismas realidades, por lo que la traducción cultural no es una tarea fácil. En culturas diferentes,

por lo general, los componentes lingüísticos no se corresponden, solo pueden ser equivalentes, pero, *stricto sensu*, no cargan significados exactamente iguales. Una voz o expresión quechua nunca despertará en el hablante de otra lengua las mismas asociaciones o reacciones. Esta diferencia, natural a causa de la diversidad social, geográfica, vivencial, en síntesis, cultural, será, en la medida de lo posible, cuidadosamente tratada por nosotros con el mérito de ser hablantes nativos de quechua y también de castellano, así como por haber vivido y convivido concomitantemente con la cultura del hombre andino y la del conquistador. Cabe señalar que la transemiótica siempre ofrece complejidades en la transcodificación de las redes macrosemióticas en funciones intermacrosemióticas en la búsqueda de las significaciones aproximadas en las dos culturas.

Los dos mundos han estado en contacto desde hace más de 500 años, ejerciendo dominios, resistencias entre sí e interinfluencias. Por ello, definiremos los modelos de significado por relación de oposición, ya que consideramos que todo ser y todo hecho tiene significado en relación de oposición o dependencia, manifestándose también en relaciones de inclusión, complementación o dependencias internas. Como los relatos pertenecen a un proceso dinámico, su sintagma semiótico se presenta en movimientos concatenados de hechos; por lo tanto, buscaremos analizar la tensión y distensión de estos hechos –como manifestación de su tensión dialéctica– la conjunción y disyunción de los sujetos con los objetos de valor, dados en el marco de su cultura. Debido a la importancia del conocimiento y la ideología de una cultura es que resulta de sumo interés conocer la cosmovisión del pueblo quechua. Estudiar el sistema de valores de la cultura quechua a través de los textos quechuas permite un análisis semiótico. Los estudios

sociosemióticos de las culturas se realizan utilizando la lógica de las modalidades y la lógica dialéctica. La dialéctica se manifiesta en el desarrollo de la naturaleza, la sociedad humana y el pensamiento. En un mundo donde todo es una manifestación permanente de cambios y movimiento, todo está aparentemente regido por tendencias contrarias, subcontrarias, contradictorias y décticas que, al final, generan transformaciones.

Puesto que la lengua sustenta a la cultura, produce y controla la cosmovisión del grupo humano usuario, al mismo tiempo que condiciona la concepción sobre el mundo circundante; la lengua quechua transmite el pensamiento, la ideología y, en definitiva, la visión de mundo del hombre andino.

Objetivos de este trabajo:

a. Inmediatos:

- Diagramar y describir los sistemas antropoculturales de oposición y la red de elementos agrupados en subsistemas y microsistemas con base en un grupo léxico, extraído de los relatos del *corpus*.
- Analizar la cosmovisión del pueblo andino a través de la narrativa quechua.
- Informar, a través del universo discursivo en estudio, sobre el sistema de valores del hombre andino, de la manera más próxima posible.
- Resaltar los valores, preocupaciones y problemas del quechuahablante a través de la aproximación epistemológica de la axiología.

b. Mediatos:

- Poner los datos obtenidos a disposición de personas y entidades ética y deónticamente involucradas e interesadas, para que ofrezcan una retornabilidad de acciones en beneficio de las comunidades quechuahablantes monolingües y bilingües, principalmente, en función de su reivindicación sociopolítica.
- Incitar a los jóvenes de la región andina a tomar conciencia de sus raíces y rescatar los valores de su cultura, para que así, adopten una actitud de identidad con su realidad histórica y, a través de la praxis, contribuyan a que el mundo respete y aprecie la lengua y la cultura quechua.
- Fomentar el aprendizaje de la lengua quechua y, en la medida de lo posible, la difusión escrita de sus relatos y de la propia lengua, por aquello innegable de *verba volant, scripta manent*.
- Despertar el interés de los estudiosos en la materia e invitarlos a exponer sus valiosas contribuciones, que servirán de estímulo a las pretensiones y tareas del quehacer científico.

Como hipótesis esbozamos:

- La semántica profunda de la narrativa quechua subyace en la axiología de la cultura andina.
- Los elementos del universo antropocultural andino se definen por oposición.
- Hay algunos valores de la cultura occidental que se ocupan de la dominación o subordinación cultural del pueblo quechua.

El *corpus* seleccionado incluye cinco poemas, cuatro canciones y una fábula. Este *corpus* constituye una muestra de manifestaciones culturales. El criterio de selección se basó en la representatividad de los textos en cuanto a la cosmovisión andina, el aspecto antropocultural del quechuahablante expresado en su apego a lo telúrico, a los valores morales de sus antepasados y otros valores propios de su cultura. En consecuencia, el núcleo referencial total, cronológico-espacial, es *Patsa*, puesto que constituye el elemento medular de su cosmovisión, un ser omnipresente y un elemento perceptible de la *Pachamama*.

El desarrollo de este trabajo se basó, fundamentalmente, en las teorías postuladas por J. Greimas, J. Courtés, C.T. Pais, M.A. Barbosa y H. Geckeler por considerarlas las líneas teóricas más adecuadas para los objetivos.

Son partes fundamentales en el desarrollo de este trabajo:

En el capítulo 1, a manera de introducción, se presenta el **Panorama de la distribución geográfica del quechua** en diversos países sudamericanos y se determina el área específica de la variante abordada en el tratamiento de la narración en la que se refleja una cosmovisión.

En el capítulo 2, titulado **Fundamentación teórica**, se tratan los modelos teóricos que pueden resultar más adecuados para el análisis y la descripción de los datos previstos para esta tarea. Los temas en los que se centran: Estructuras léxicas; Léxico y cultura; Campo conceptual: los recortes culturales del *continuum* amorfo; Relaciones entre campos conceptuales y léxicos; Tipología de los campos léxicos; Tipología de las relaciones de significación: monosememia, polisememia, homonimia; Homosememia total y parcial; Hipernimia, hiponimia, cohiponimia; Tipología de los campos léxicos: parasinónimos, cohipónimos distantes, cohipónimos próximos.

En el capítulo 3, **Aspectos antropoculturales**, se expresan, *grosso modo*, el sentir y pensar del pueblo andino en relación con la tierra, elemento fundamental de su vida material y espiritual, principio y fin de su existencia. Se inserta al pueblo quechuahablante en una realidad contextualizada, el hombre en su entorno correspondiente. Se aborda aquí el aspecto antropocultural.

En el capítulo 4, **Establecimiento del corpus**, se delimita el *corpus*, que consta de una selección variada: poemas, canciones y una fábula. El criterio de selección es definido por la riqueza de elementos referidos a la cosmovisión.

En el capítulo 5, **Análisis de los sistemas de valores**, se efectúa, sobre una selección del *corpus*, el análisis de los sistemas de valores.

En el capítulo 6, **Conclusión**, se realiza una breve valoración conclusiva basada en el desarrollo del trabajo. Se comprueba así, con espíritu evaluativo, si se alcanzaron los objetivos y si las hipótesis se demostraron con el desarrollo del estudio.

En el Capítulo 7, se presenta la **Bibliografía** de las obras consultadas y utilizadas como respaldo del presente quehacer académico.

Esta aproximación al aspecto semántico de la lengua quechua no pretende dar por acabada la materia. Nos parece que ningún trabajo con enfoque semántico en cualquier lengua es un *non plus ultra*. Por ello, uno de nuestros principales objetivos es servir de estímulo e invitación para investigaciones en la copiosa temática de la lengua y cultura quechua desde el punto de vista semántico y semiótico.

2. FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA

2. FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA

2.1 Estructuras del léxico. Léxico y Cultura

La elaboración y reelaboración de la cosmovisión están presentes en la continua interacción de la lengua, cultura y sociedad, donde las estructuras léxicas ocupan un lugar privilegiado, donde se observa con mayor claridad la interrelación de los sistemas semióticos y las estructuras socioculturales elaboradas y reflejadas en la lengua.

La cosmovisión aparece reflejada, sobre todo, en el léxico, cuyas estructuras semánticas son las más dinámicas del código lingüístico y, por tanto, también las más propensas a sufrir modificaciones. Sin duda, la velocidad de los cambios es muy variable, pero es una condición necesaria para que la lengua cumpla plenamente sus funciones comunicativas en la comunidad que se utiliza. Desde esta perspectiva, la mutación léxica no puede considerarse una anomalía ni un simple fenómeno diacrónico.

La creación de nuevas unidades léxicas es un reflejo del universo de las cosas, de las concepciones de la sociedad y del movimiento del mundo. Los elementos emergentes son los neologismos, que son adoptados por la comunidad lingüística en un momento dado en razón de la necesidad histórica de vocabularios referidos a la evolución de la técnica, la ciencia, el pensamiento u otra actividad humana.

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua*.

¿Es la lengua un factor determinante de la organización social o está determinada por ella? Los grupos socioculturales poseen un inventario lingüístico, léxico y gramatical inherente a su ideología y realidad, por lo que sus valores semánticos no siempre coinciden o se asemejan a los de otros grupos. El cambio en la estructura del inventario léxico va de la mano con las transformaciones en la cosmovisión y el quehacer humano de toda índole, ya material o inmaterial.

Persiste el desacuerdo sobre la controversia entre los estudiosos del tema:

- a. Si los códigos, especialmente los lingüísticos, son los sistemas generadores del pensamiento y de la realidad perceptible.
- b. O si la organización sociocultural es la que condiciona la estructura léxica y gramatical, y todos los hechos de la lengua.

Coniectura veritatis difficilis est, “es difícil averiguar la verdad mediante conjeturas”, pero *dubitando ad veritatem pervenimus*, “dudando, llegamos a la verdad”. En realidad, las dos posturas se complementan: una requiere la otra, y actúan, sin embargo, en interdependencia. *Verum est id quod est*, “la verdad es la realidad”.

Nossa posição é a de que se conciliam as duas coisas; não vemos como separá-las. Parece-nos, com efeito, que ambas, organização social e codificação de fatos são processos simultâneos e, no momento em que se dá uma mudança em um deles, haverá inevitavelmente uma mudança no outro. Determinam-se reciprocamente, são interdependentes. Mesmo assim, examinemos essas posições separadamente; na primeira hipótese, a língua teria a precedência, pois ela é que possibilita aos grupos apreenderem a realidade. Logo, as estruturas lingüísticas, ao se formularem, estruturariam a substância semântica e seriam, portanto, o próprio instrumento de construção de uma ideologia, de uma cultura. Assim sendo, a língua não seria o reflexo da maneira de um grupo encarar a

realidade, mas o meio utilizado para criá-la. Ela conteria (suportaria) então, toda a cultura desse povo; a sua ideologia ter-se-ia caracterizado à medida que a língua foi desenvolvendo. (Barbosa, 1996, p. 123)

La aprehensión de un hecho nuevo con su correspondiente estructuración lingüística se elabora, imperceptiblemente, según las formas de contenido y expresión, del léxico, la gramática y las leyes combinatorias.

En las relaciones entre lengua y grupo sociocultural, el sistema lingüístico subyacente no es simplemente un instrumento para reproducir ideas, sino también para moldearlas y generarlas. Humboldt y muchos otros consideran a la lengua como una causa y no como una consecuencia; como un proceso y no como un resultado. Esta es también la postura de Whorf (1940, *apud* Fishman, 1971, p. 108):

... mais plutôt l'instrument qui donne leur forme aux idées, le programme et le guide de l'activité mentale de l'individu, pour analyse de ses impressions et pour la synthèse à la base de la conservation de ses pensées. De plus, pour Whorf, la formulation des idées n'est pas un processus indépendant, strictement rationnel au sens étymologique du terme, mais plutôt une partie d'une grammaire particulière, différant donc de grammaire à grammaire.

Y, en nuestra opinión, como hemos dicho, el sistema lingüístico refleja ideas, pero también les da forma y las genera. *Validiora sunt exempla quam verba*⁷; la lengua es la manifestación del pensamiento; parece que el pensamiento quechua trata de expresar, en ese sentido, la realidad que

⁷ Son más valiosos los ejemplos que las palabras.

percibe; así lo sugiere su tipología sintagmática, es decir, el orden lineal de la oración dado en la estructura SOV⁸:

Wamra tantata mikun, el “chico pan come”, tenemos un sujeto que, ante la necesidad del alimento, y ante el objeto, procede a la secuencia lógica de la acción de *comer*. Esto contrasta con la manifestación en muchas otras lenguas, cuyo orden sintagmático es SVO. Una observación contrastiva, por ejemplo, se da en la secuencialidad del castellano, portugués, inglés, francés y otras lenguas en las que hay una declaración del verbo antes de expresar el objeto, lo que nos conduce a una reflexión. Esta explicación parecería irrelevante para el usuario de lenguas con SVO u otra tipología sintagmática, pero su importancia se pone de manifiesto cuando el hablante monolingüe de quechua expresa su sorpresa al enterarse de que en castellano, por ejemplo, se dice: “el niño come pan”. Debido a que, el orden: sujeto – verbo – objeto, equivale a la forma agramatical *wamra mikun tantata*, el quechuahablante monolingüe no entiende la razón de esa estructura, ya que concibe de otra manera la relación entre el sujeto, objeto y verbo, lo que equivale, en nuestro ejemplo, a la relación de secuencialidad entre el niño, el pan y la acción de comer. Y no son pocos quechuahablantes monolingües los que se preguntan: “¿Cómo puede tener lugar la acción de comer si el objeto *pan* aún no se ha materializado?”.

El quechuahablante bilingüe interioriza ambas concepciones y fluctúa, consciente o inconscientemente, entre los dos polos conceptuales. Y va más allá: el bilingüe maneja las dos

⁸ FLOR BERNUY, Julio Luis. *Tipología Sintagmática Quechua*. Grupo de Estudos Lingüísticos do Estado de São Paulo – UNESP. Campos de São José do Rio Preto, Brasil, 1998.

lenguas con transferencias recíprocas, siendo así muy común el uso de varias estructuras de la lengua quechua en castellano y el uso de varias estructuras de la lengua castellana en quechua⁹. Este no es un hecho ingenuo, casual y mucho menos un descuido. Es la prueba concreta de que la lengua es el reflejo de las ideas y que, al mismo tiempo, las genera.

Lengua, sociedad y cultura son, de hecho, inseparables, interactúan y constituyen un complejo proceso interdependiente. No existe ninguna lengua *in vácuo*. Solo existe en la manifestación concreta de una cultura, es decir, en un contexto de interrelación social. Por razones metodológicas, suelen desmembrarse en aras del análisis científico y el investigador es consciente de ello. Sin embargo, el problema aparece cuando el lego piensa que la naturaleza de estos elementos es así, aislada o mutilada, tal y como se la presentan; por lo tanto, en su percepción de mundo, concibe estos elementos como naturalmente polarizados. Y, en este conjunto, el código lingüístico ocupa un espacio privilegiado.

É patente, nesse conjunto, a supremacia do código lingüístico sobre os demais, em virtude de certas qualidades comprovadas, como as de ser o mais abrangente, o mais geral, o mais econômico e o mais apto a uma análise rigorosa. Apesar disso, é inegável a sua insuficiência para dar conta de todos os dados antro-culturais, donde a necessidade natural - e imperiosa - de que com ele coexistem outros códigos, que venham preencher as lacunas deixadas pelo lingüístico. Não é toda informação que pode ser sequencializada pelo código. (Barbosa 1996, p.158-9).

⁹ FLOR BERNUY, Julio Luis. *Code-switching Morfosintáctico en el Español Andino*. 6th International Pragmatics Conference. International Pragmatics Association. Paris, Francia, 1998.

2.2. Campo conceptual: los recortes culturales del continuum amorfo

2.2.1. Niveles del recorrido generativo de la codificación de la enunciación

Como todo trabajo epistemológico, el nuestro, enmarcado en los sistemas significantes, ha de limitarse, sin duda, a una construcción un tanto modesta, cuantitativamente, pero, al mismo tiempo, aspirando a lo más ambicioso, cualitativamente. Los sistemas significantes se mueven en un dominio multidisciplinar. Ello requiere la participación de diversos campos como la semiótica, lingüística, antropología, sociología, historia, filosofía del lenguaje, lógica, etc., en busca de la siempre imprescindible contribución interdisciplinar.

Los sistemas semióticos verbales, no verbales y sincréticos o complejos son procesos de producción de significación, iteración o transformación de la ideología, entendida como sistema de valores, portadores o manifestaciones de la visión de mundo.

Los distintos sistemas semióticos operan de modo concomitante en una comunidad lingüística y sociocultural y, a pesar de la heterogeneidad de la naturaleza de sus códigos, producen recortes culturales compatibles, sistemas de valores y visiones de mundo coherentes.

Pais (1995, p.178) explica:

A compatibilidade dos recortes culturais, a coerência ideológica e a própria possibilidade das transcódificações exigem postular uma instância, imediatamente subsequente à percepção biológica e, portanto, présemiótica –no sentido de etapa logicamente necessária –etransemiótica– no sentido de sua disponibilidade, para ser tratada, em seguida, por qualquer semiótica-objeto. Essa instância, teoricamente postulada, como dissemos, é o nível conceptual, da conceptualização, das estruturas hiperprofundas (...). Nesse nível, são

produzidos recortes culturais—destacados do *continuum* dos dados da experiência, como objetos, processos e atributos de objeto ou de proceso— e analisados a seu turno em traços semânticos conceptuais, os noemas, objeto da noêmica (Pottier, 1980 a, 1989 b, 1991, p. 9, 13, 16, 60-70, 76). Temos, pois, uma rede de relações que se estabelece entre os recortes culturais —os *designata* do mundo ‘referencial’— e os conjuntos de noemas, nebulosas sêmicas ou conjuntos noêmicos que são os lexes (Pottier, 1974, p. 44, 82), entendidos como *designationes* potenciais ou como matrizes sígnicas pré-semióticas e trans-semióticas. Esses lexes correspondem, de outro ponto de vista aos *conceptus*, aos ‘modelos mentais’ de que se ocupa a semântica cognitiva, segundo a proposição de Rastier. (1992, p. 73-114), *mutatis mutandis*.

En el paso del plano de la percepción al de la conceptualización, se distinguen tres prácticas o, parafraseando:

Três estágios de atributos semânticos, as latências (traços dos ‘objetos do mundo’ *in potênci*a), as saliências (traços que se destacam na semiótica natural) e as pregnâncias (escolhas do sujeito enunciadore individual e/ou coletivo), assim como as etapas que intervêm entre as saliências —o “perceber”— e entre as latências e as pregnâncias —o “conceber”— (Pottier, 1992, p. 61-69; Pais 1993, p. 556-561).

El proceso de conceptualizar permite establecer relaciones entre el *conceptus* y las denominaciones. El recorrido generativo comienza con la percepción de los *hechos naturales*, sustancias estructurables, considerándolos información potencial para el hombre, y convirtiéndolos en sustancias estructuradas cuando son aprehendidos por los grupos lingüísticos y socioculturales. El momento de la percepción genera el inicio del proceso de la conceptualización.

Esta comprende, en este nivel, tres fases: las *latencias*, en las que se observan marcas identificadoras en estado potencial, sustancias de contenido (Hjelmslev, 1975); las *saliencias*, en las que se destacan por sí mismas determinadas características, en la semiótica natural; y las *pregnancias*, en las que el sujeto enunciador individual y/o colectivo selecciona las marcas que configurarán el concepto que tiene del hecho en cuestión (Pottier, 1992).

Ahora bien, a los momentos de conceptualización se une un tercer momento, que incluye el proceso de la conceptualización (Pais, 1993, pp. 556-561), nociones o conjuntos noémicos, de rasgos semánticos conceptuales: los recortes culturales, los *designata*. Los tres momentos constituyen el camino de la cognición, entendida como la aprehensión y construcción de una cosmovisión.

La *lexemización* es el cuarto momento en el recorrido generativo de la enunciación de la codificación; es la conversión del concepto en *grandeza-signo*. Aquí se abandona el nivel cognitivo para pasar al semiótico, produciéndose, para una cultura dada, los semas conceptuales.

La *contextualización* es el quinto momento: aquí hay un episemema del que resulta la semiosis. El concepto como “modelo mental” se sitúa en un nivel prelingüístico en el que se puede tener la percepción o el conocimiento de un hecho sin tener todavía una denominación que le corresponda.

Ahora continúa el hacer interpretativo, y en este entra el hacer del sujeto enunciatario.

Se sabe –y se detallará más adelante– que en la relación entre concepto y denominación no existe una relación biunívoca absoluta.

Esquema de relaciones entre el conjunto conceptual y el conjunto lingüístico (conjunto léxico-semántico):

| <u>Conjunto conceptual</u> | | <u>Conjunto lingüístico</u> |
|----------------------------|---------------------|--|
| <u>Relación</u> | <u>Concepto</u> | <u>Denominación</u> |
| Biunívoca | un concepto | una denominación |
| Inyección | un concepto | dos o más denominaciones |
| Sobrección | dos o más conceptos | una denominación |
| Virtualidad | un concepto | sin denominación, vacío (\emptyset). |

El discurso lingüístico y los discursos semióticos no verbales que se producen simultáneamente, como la gestualidad, así como los complejos discursos de las **semióticas sincréticas** establecen procedimientos paralelos y procesos de semiosis coexistentes.

Se ha dicho que el léxico constituye un **espacio semiótico** privilegiado en las lenguas naturales que son sistemas semióticos particulares. Así, el léxico es un instrumento de producción de cultura y, al mismo tiempo, un reflejo de la propia cultura; es decir, a través del léxico, principalmente, ocurren la producción, manifestación, iteración y transformación de los **recortes culturales** y de su correspondiente **visión de mundo**. Añade Pais (1993): “Uma tensão dialética e um processo de alimentação e realimentação são sustentados entre o léxico e os sistemas e as práticas sociais e culturais”.

La **macrosemiótica** de cada grupo lingüístico y sociocultural ya es compleja *per se*. Ahora bien, en la tarea de **transcodificación**, el trabajo es aún más complejo, ya que las semióticas-objeto

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua*.

materia de la **transcodificación** son codificaciones de **macrosemióticas** distintas. Una comunidad perteneciente a una **macrosemiótica** determinada produce y repite determinados recortes culturales y sistemas de valores mediante una lengua natural con sus discursos y también con sistemas semióticos no verbales y sincréticos. Estos recortes o referentes culturales son propios de una determinada cultura, cuyas especificidades no se repiten en otras culturas con todos los elementos idénticos. Desde este punto de vista, la **transcodificación** supone la búsqueda de formas equivalentes admisibles en su función informativa de contenido en un complejo panorama **intersemiótico**, engendrando significados **intrasemióticos** en busca de poder manifestarlos en el objeto-semiótico, ya sea verbal, no verbal o sincrético de la cultura receptora. Esta es, pues, la dificultad de la transcodificación, conocida como **traducción**. Así, la *tierra* es un elemento particularmente significativo en muchas culturas; sin embargo, en cada una de ellas es inconfundible, representa una ideología propia inherente a su realidad natural construida y/o reconstruida; sus valores semánticos no coinciden, abundan las connotaciones peculiares. Además, no todos los significados culturales se expresan en las lenguas. Ni siquiera en la propia, todo lo que se siente se puede expresar. De hecho, hay muchos contenidos semánticos, como, por ejemplo, en *Pachamama* –Madre Tierra– de la cultura Inca, que solo están en el pensar y sentir del hombre andino, y no se encuentran expresados por ningún **sema** o **lexema**. *Verba sunt intelligenda non secundum quod sonant, sed secundum mentem proferentes*, las palabras no deben entenderse como suenan, sino según la mente de quien las pronuncia.

Los procesos mentales son los mecanismos de producción de los recortes culturales y de los modelos mentales denominados *conceptus*. Este *conceptus*, como magnitud de significado, está organizado por los datos de la experiencia que lo engendran, y su presencia está claramente

dimensionada, aunque no sea en la lengua, sino en la mente de los individuos que participan en una cultura.

Geckeler (1998, p. 45) afirma:

Les champs lexicaux ne coïncident pas avec les champs conceptuels. Tout champ lexical est un champ conceptuel, n'est pas vrai. Tout lexème correspond à un concept, mais tout concept n'est pas nécessairement rendu par un seul lexème. Il y a des concepts qui ne peuvent être exprimés que par une combinaison de mots. Conclusion: le champ conceptuel et le champ lexical se trouvent dans une relation inclusive; le champ conceptuel inclut le champ lexical.

Coseriu (1967, p.294), en *Lexikalische Solidaritäten* nos menciona:

Un campo léxico es, desde el punto de vista estructural, un paradigma léxico que se origina por la distribución de un continuo de contenido léxico en diferentes unidades, dadas en la lengua como palabras, que están recíprocamente en oposición inmediata mediante rasgos distintivos de contenido simples.

Porque en ninguna cultura todo se manifiesta *de verbo ad verbum*, palabra por palabra.

El sentimiento discurre en los dominios del espíritu y no siempre se materializa en la expresión verbal. Pero ese *conceptus* sin **lexema** es elaborable y expresable a través de la **paráfrasis** u **operación metalingüística** consistente en la manifestación o expansión de una estructura profunda, permitiendo así la generación parafrástica de estructuras de superficie a través de unidades discursivas semántico-sintácticas a modo de traducciones **intralingüísticas**.

Afirma Pais (1993, p. 584-598):

Os processos mentais, na atividade cognitiva do homem, os mecanismos de produção dos recortes culturais, de constituição dos lexes e dos ‘modelos mentais’ que são *conceptus*, os mecanismos de seleção, de mudança e de fixação dos atributos semânticos, do estabelecimento e da transformação das relações entre tais formações e de sua conversão semiótica (através do percurso gerativo) são próprios ao homem, enquanto espécie biológica e, nesse sentido, caracterizam-se como universais; nesse primeiro nível, o mais profundo, pensamos que se deve situar certos lexes que integram a aptidão semiótica geral do homem –denominadores comuns de todas as culturas e sociedades–, que definem os universais semânticosintáticos da linguagem e da significação, ou, se preferirmos, *proto-lexes* (universais) que presidem os processos de construção dos ‘modelos mentais’, que dirigem as operações cognitivas, em suma. A universalidade dos processos e mecanismos, de ordem mental, assegura a possibilidade de transcódificações entre metassistemas conceptuais distintos e, *ipso facto*, entre semióticas-objeto de culturas e de macrossemióticas diversas.

El problema no es sencillo, más aún cuando se trata de expresar en otra lengua la cultura reflejada en la propia lengua de esa cultura, es decir, a secas y con muchas imperfecciones. En las diferentes culturas, por lo general, los componentes lingüísticos no se corresponden, solo podrían ser equivalentes según cada contexto sociocultural y su significación, pero no son, *stricto sensu*, equivalentes. Un ejemplo sencillo para un problema complejo: imaginemos que en una familia brasileña, con un hijo, se hospeda un chico peruano. Una mañana, los dos niños toman leche para desayunar, y el ama de casa, al volver del mercado, les pregunta: “*Meninos, já tomaram seu café?*”. ‘A’, el de la casa, dice ‘*si*’ y ‘B’, el visitante, dice ‘*no*’. ‘A’ y ‘B’, recíprocamente se consideran mentirosos, pero, en realidad, ambos dicen la verdad, ya que, para la cultura brasileña, el *café* es

cualquier alimento con el que se prepara el desayuno (*café da manhã*); sin embargo, para la cultura peruana, la leche no es *café*. En otros momentos del día, para ambos, *café* es *café*.

En rigor, es necesario abstraer no solo las denotaciones, sino también, y muy cuidadosamente, las connotaciones, para evitar deslices de sentido, de probabilidad muy frecuente en el afán de las transcodificaciones. Obviamente, la transcodificación ya es compleja porque implica transmitir la cultura de la lengua de partida, que es diferente de la cultura que corresponde a la lengua de llegada. En esta transmisión de contenidos –y no de formas– de una lengua origen a otra lengua meta, la complejidad aumenta cuantas más redes convergen en su universo, redes de relaciones **intrasemióticas**, **intersemióticas**, **intramacrosemióticas** e **intermacrosemióticas**. Es decir, las **exigencias transemióticas** requieren la interiorización y el conocimiento de ambas culturas como condición para poder relacionar **universos intermacrosemióticos** con el fin de construir significaciones en **universos intramacrosemióticos**.

2.2.2. Relaciones entre campos conceptuales, campos lexicales, de significación

2.2.2.1. Tipología de los campos conceptuales

Parece que el léxico es una de las formas analíticas que permite construir unidades discretas o discontinuas para “distinguir” o diferenciar los elementos de la “nebulosa” de Saussure. El léxico sería, por así decirlo, la “individualización”, el “desmembramiento” por método lingüístico de la realidad o del *continuum* extralingüístico.

Vilela (1980, p. 191, 199) afirma:

O campo lexical é, na perspectiva estrutural, um paradigma lexical formado pela articulação e distribuição de um contínuo de conteúdo lexical por diversas unidades existentes na língua (palavras) e que se opõem entre si por meio de simples traços de conteúdo. Isto é, o campo lexical compreende um conjunto de unidades léxicas que dividem entre si uma zona comum de significação com base em oposições imediatas. Os termos (e respectivos conceitos) mais importantes para a análise do léxico em campos lexicais são: arquilexema, lexema, sema e dimensão.

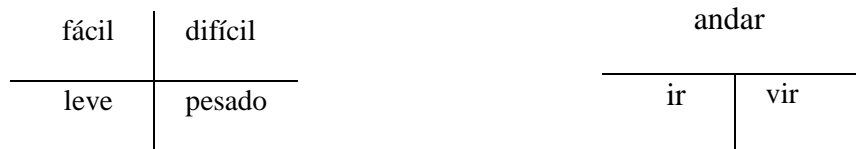
Segundo Coseriu, “aconfiguração dos campos lexicais, ou o modo como os lexemas estão dispostos no paradigma, depende do número e disposição das “dimensions sémantiques” e dos tipos formais de oposição (1975:34-35).

Quanto ao número de dimensões de um campo, há os campos unidimensionais e os campos pluridimensionais. Como exemplo de campos unidimensionais apresenta E. Coseriu os adjetivos primários de avaliação de temperatura (*frio-fresco-natural-morno-quente*) e os adjetivos de idade (*novo-velho*); de campos pluridimensionais, os nomes de parentesco. Os campos unidimensionais, considerados segundo os tipos formais de oposição, são classificados nos subtítulos “antonymique”, “graduel” e “seriel”. (E. Coseriu 1975: 38).

Vilela, parafraseando a Coseriu, muestra las divisiones y subdivisiones de los campos lexicales. Y, añade (1980, p. 200):

No que se refere aos campos pluridimensionais são subdivididos em duas classes: campos *bidimensionais* e campos *multidimensionais*. Os campos bidimensionais subdividem-se em campos correlativos e não correlativos. Segundo Coseriu, “sont “correlatifs” les champs dans lesquels les deux dimensions se croisent en formant des faisceaux de corrélations; sont “non-correlatifs” les champs dans lesquels les deux dimensions sont parallèles ou contiguës, de sorte qu’il n’en résulte pas de corrélations” (1975:42).

En los campos correlativos se produce una combinación de dos oposiciones polares –normalmente una oposición antonímica con una composición sinonímica–, dando lugar a oposiciones de cuatro o tres términos.



Vemos, por tanto, que el caso que ejemplificaremos más adelante *puriy* (andar), *ayway* (ir), *shamuy* (venir/vir), presenta campos correlativos de oposiciones polares de antonimia quechua *ayway/shamuy* (ir/venir, ir/vir) y de sinonimia de *ayway* y *shamuy* con relación a *puriy*. Continúa distinguiendo Vilela (1980, p.201):

Nos campos não-correlativos existem duas secções distintas, ligadas por uma oposição “antonímica” ou “sinonímica” e, no interior das duas secções, há oposições graduais numa e equipolentes noutra, ou oposições equipolentes nas duas. Aplicando ao português o exemplo dado por E. Coseriu (1975: 43-4) para o fr. [francês], o it. [italiano] e o esp. [espanhol], temos, no campo dos nomes de cores, uma secção “acromática” (“nãocor”: *branco-cinzento-preto*) e uma secção “cromática” (“cor”: *encarnadoverde-amarelo*, etc.) e oposições graduais na primeira secção e equipolentes na segunda.

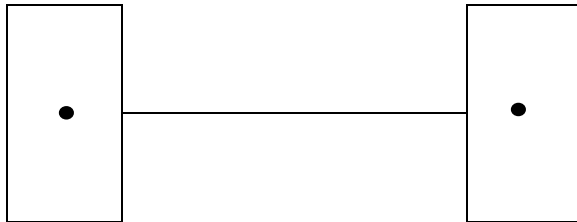
Nos campos multidimensionais distinguem-se dois subtipos: os campos *hierarquizantes* e os campos *selectivos* (“dans les champs hiérarchisants les dimensions s’appliquent d’une façon successive, dans les sélectifs, elles fonctionnent toutes à la fois” (E. Coseriu 1975: 44)). Os campos hierarquizantes podem ser *correlativos* (“si les mêmes distinctions sont faites ‘parallèlement’ dans leurs branches opposées” (1975:45) e *nãocorrelativos*. Nos campos seletivos (em que “toutes les distinctions sont utilisées en même temps et dans ces champs tout entiers” (1975:46) devemos distinguir os campos seletivos *simples* (“les champs à un seul archilexème”) e os *compostos* (“dans lesquels il y a plusieurs archilexèmes qui empiètent les uns sur les autres”) (1975: 46).

La relación concepto / denominación puede tener las siguientes correspondencias:

- a. Relación **biunívoca**: A un concepto le corresponde una denominación.

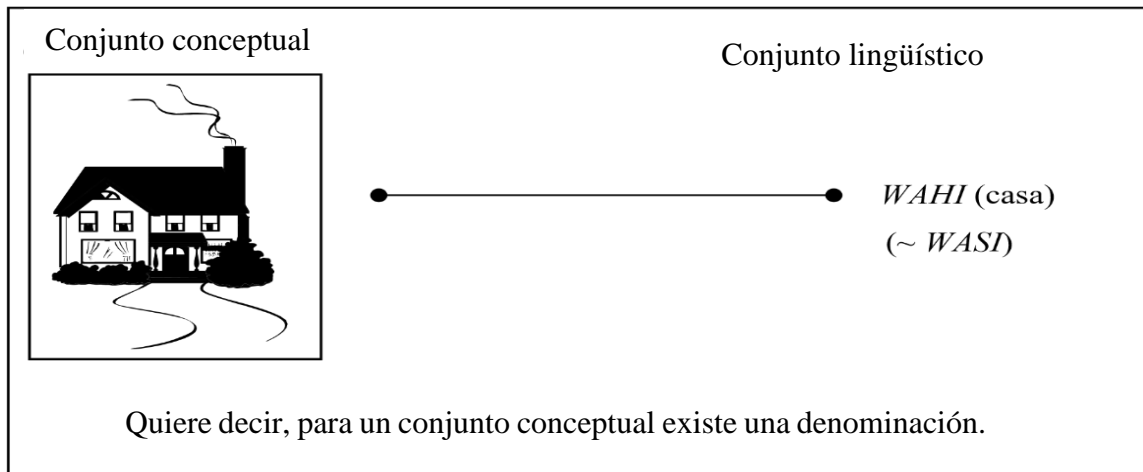
Conjunto conceptual

Conjunto lingüístico



Este tipo puede ser ejemplificado así:

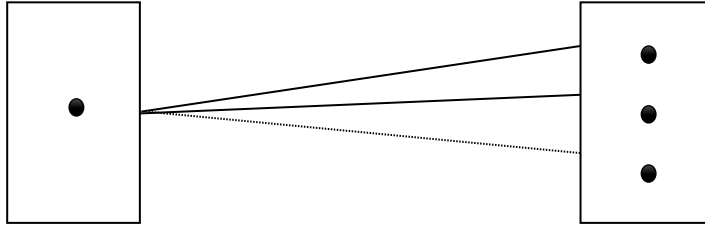
Gráfico 1 RELACIÓN BIUNÍVOCA



- b. Relación de **inyección**: A un concepto le corresponden dos o más denominaciones.

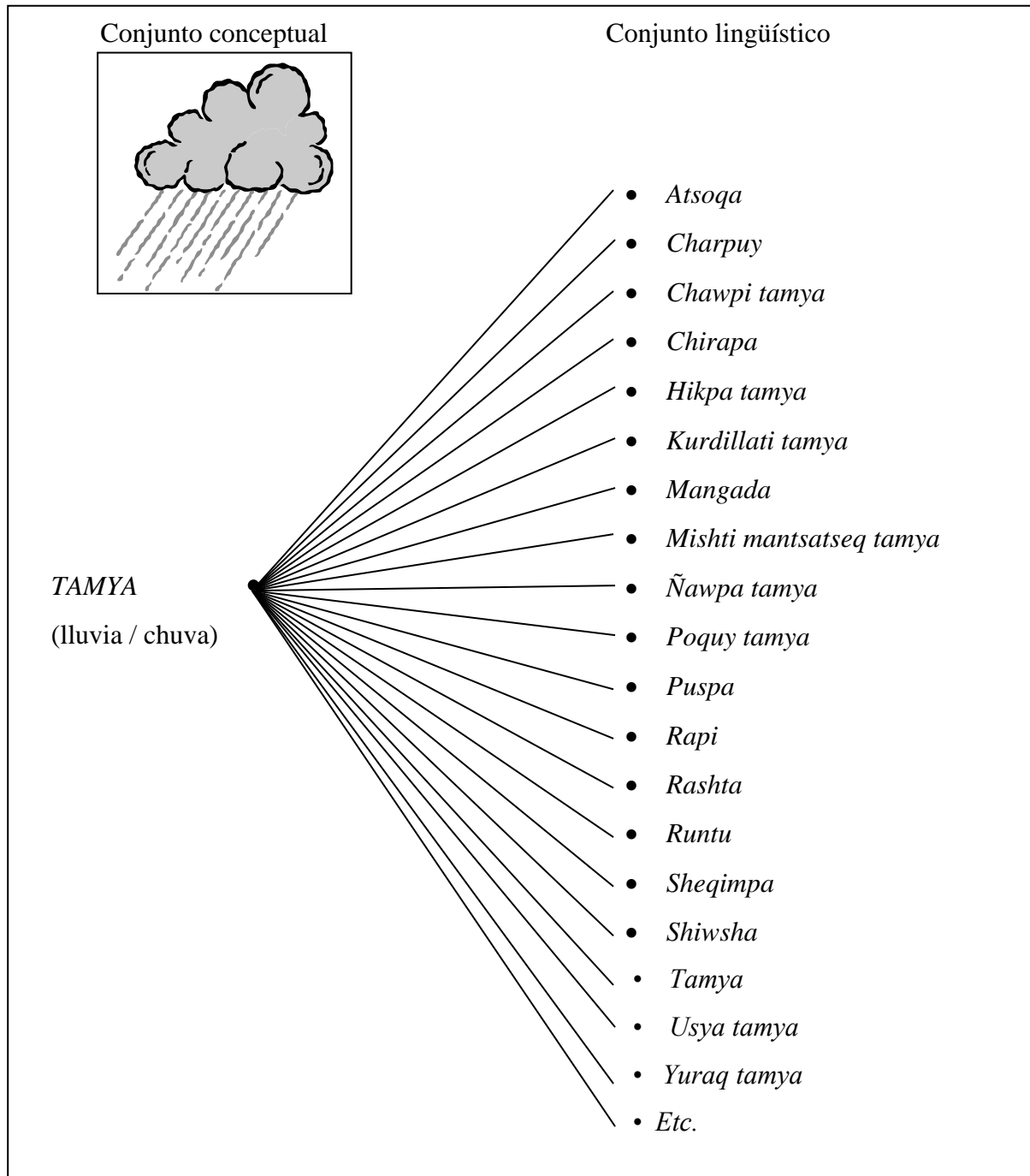
Conjunto conceptual

Conjunto lingüístico



Lo expresado en la relación **inyectiva** puede ejemplificarse del siguiente:

Gráfico 2 RELACIÓN INYECTIVA



Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| QUECHUA | E.L. ¹⁰ | CASTELLANO | E.L. | PORTUGUÉS |
|--------------------------------|--------------------|---|------|---|
| <i>ATSOQA</i> | ∅ | Lluvia que al caer inclinadamente entra hasta las partes que están bajo techo | ∅ | Chuva que cai inclinadamente dentro da casa |
| <i>CHARPUY</i> | ∅ | Lluvia constante que penetra en la tierra | ∅ | Chuva constante que penetra na terra |
| <i>CHAWPI TAMYA</i> | ∅ | Lluvias cronológicamente intermedias | ∅ | Chuvas cronologicamente intermediárias |
| <i>CHIRAPA</i> | + | Llovizna | + | Chuvisco |
| <i>HIKPA TAMYA</i> | + | Lluvias postreras | + | Chuvas finais |
| <i>KURDILLATI TAMYA</i> | ∅ | Lluvia cuyas gotas se entrecruzan oblicuamente | ∅ | Chuvas cujas gotas se entrecruzam obliquamente |
| <i>MANGADA</i> | ∅ | Lluvia tormentosa y de corta duración. | ∅ | Chuva forte e de curta duração – pancada de chuva, tromba d’água, chuva de verão. |
| <i>MISHTI MANTSATSEQ TAMYA</i> | ∅ | Lluvia suave pero incómoda para los extraños | ∅ | Chuva suave, porém incômoda para os forâneos |
| <i>ÑAWPA TAMYA</i> | + | Primeras lluvias | + | Primeiras chuvas |
| <i>POQUY TAMYA</i> | ∅ | Lluvia que cae cuando los sembríos están casi maduros | ∅ | Chuva que cai quando os cultivos estão maduros |
| <i>PUSPA</i> | ∅ | Lluvia cuando está haciendo sol | ∅ | Chuva quando está fazendo sol |
| <i>RAPI</i> | ∅ | Lluvia de nieve | ∅ | Chuva de neve |
| <i>RASHTA</i> | ∅ | Lluvia que forma capas de nieve | ∅ | Chuva que forma capas de neve |
| <i>RUNTU</i> | + | Granizo | + | Granizo |
| <i>SHEQIMPA</i> | ∅ | Lluvia que cae en forma oblicua | ∅ | Chuva que cai em forma oblíqua |

¹⁰ E.L., equivalencia lexical. El símbolo “∅” representa que no existe equivalencia lexical en castellano o portugués; en este caso, las “equivalencias” son paráfrasis semántico-sintácticas. El símbolo “+” significa que en la lengua de llegada existe equivalencia lexical.

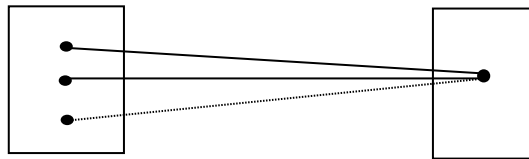
Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| | | | | |
|-------------|---|--|---|-------------------------------------|
| SHIWSHA | ∅ | Llovizna constante con gotas muy menudas | ∅ | Chuvisco constante com gotas miúdas |
| TAMYA | + | Lluvia | + | Chuva |
| USYA TAMYA | + | Lluvia de verano | + | Chuvas de verão |
| YURAQ TAMYA | ∅ | Llovizna pasajera y muy suave | ∅ | Chuva passageira, muito suave |

- c. Relación de **sobreyección**: A dos o más conceptos les corresponde solo una denominación.

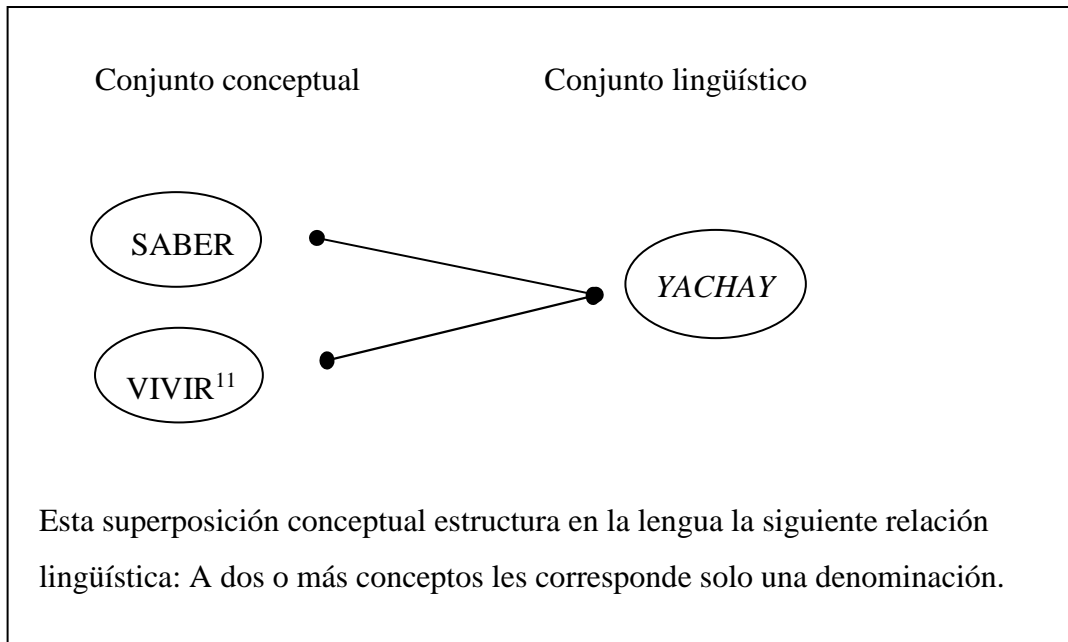
Conjunto conceptual

Conjunto lingüístico

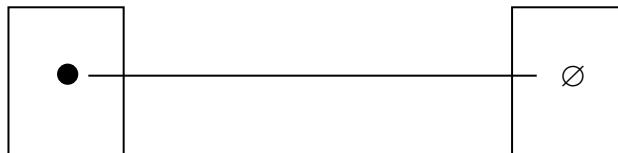


Ejemplificación de la relación **sobreyectiva**:

Gráfico 3 RELACIÓN SOBREYECTIVA



d. A un conjunto conceptual no le corresponde ninguna denominación.



¹¹ Se resalta que *yachay* es vivir en el sentido de morar, habitar, y *kaway* es vivir en el sentido de existir con vida.

Esta especial relación *conceptus inter lexema*, o de virtualidad, podemos ilustrarla de esta manera:

Gráfico 4 RELACIÓN VIRTUAL CONCEPTUS INTER LEXEMA

| Conjunto conceptual | Conjunto lingüístico |
|---|-------------------------------|
| Hacer varias cosas secuencialmente, con intervalos de tiempo mínimos, programadas para un único bloque de tiempo. | |
| • _____ | ∅ (en castellano) |
| • _____ | ∅ (en portugués) |
| • _____ | <i>QACHUCHUY</i> (en quechua) |

Aquí observamos que a un conjunto conceptual no le corresponde ninguna denominación en castellano ni portugués; sin embargo, este mismo *conceptus* vacío en ambas lenguas tiene representación o manifestación léxica en quechua.

A modo de ilustración, podemos citar algunos ejemplos más en la relación quechua-castellano, con el conjunto lingüístico vacío en castellano, pero explicado parafrásticamente a través de unidades discursivas semántico-sintácticas:

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| Conjunto lingüístico quechua | Conjunto lingüístico castellano Ø, pero con el conjunto conceptual creado con una paráfrasis explicativo-interpretativa aproximada: |
|------------------------------|--|
| <i>APAKUY</i> ¹² | Llevar comida para alguien que está trabajando fuera de casa |
| <i>IÑIKSHUY</i> | Llevar un objeto debajo del brazo |
| <i>LAPTAY</i> | Coger algo indebidamente |
| <i>LLALLIPAY</i> | Cortar camino con el propósito de sacar ventaja ante otro que va adelante |
| <i>ÑAÑA</i> | Hermana, de mujer a mujer |
| <i>PANI</i> | Hermana, de varón a mujer |
| <i>PITITSAY</i> | Atar dos o más paquetes compartiendo un mismo saco o envoltura |
| <i>PURASHLLAY</i> | Coger algo llenando las dos manos juntas |
| <i>QOLLMÍ</i> | Comida fresca |
| <i>QOLLOQ</i> | Matrimonio sin hijo |
| <i>SHANA</i> | Alimento cocinado recalentado |
| <i>SHOQAN</i> | Muestra, con el significado especial de tener fuerza de atracción que actúa sobre otros elementos de su especie para el aumento o multiplicación de la misma |
| <i>SHUYUY</i> | En un trabajo grupal, realizar uno el trabajo ganando a otro y dejando porciones de trabajo para el otro exigiéndole mayor esfuerzo ¹³ |
| <i>TALLUN</i> | Algún acompañamiento que se sirve para intercalar con un plato ‘fuerte’ ¹⁴ |
| <i>TARIPA</i> | Persona que va al alcance de alguien para acompañarlo y ayudarlo |
| <i>TEQLLU</i> | Cocinado por una parte de la olla, crudo por la otra parte |
| <i>TSAPA</i> | Algún elemento de poder mágico, causante para no realizar algo planificado |
| <i>TSIMPAY</i> | Cruzar un curso de agua de una orilla a la otra |
| <i>TSULLAPAY</i> | Mancornar a los animales de un pie y un brazo, en forma entrecruzada |
| <i>TSURI</i> | Hijo(a), con relación al padre |
| <i>TURI</i> | Hermano, de mujer a varón |
| <i>UKSI</i> | Invasión de un límite, intromisión en derechos ajenos |
| <i>UMALLIY</i> | Llevar un bulto sobre la cabeza |
| <i>WANTUY</i> | Cargar el mismo objeto entre dos o más personas, compartiendo el trabajo |
| <i>WAWA</i> | Hijo(a), con relación a la madre |
| <i>WAWQI</i> | Hermano, de varón a varón |

¹² *Apakuy* es distinto de *apäkuy* (*alud*, avalancha, precipitación de masa grande de lodo).

¹³ Esta es una forma para pedir más rendimiento en el trabajo.

¹⁴ El *tallun* no es lo mismo que el “entremés” en castellano. Este último se refiere a los “bocaditos” que se sirven antes de las comidas.

Este hecho es común y normal en la relación **interlingua**.

2.2.2.2 Tipología de los Campos Lexicales

Las relaciones de significado expuestas en los puntos anteriores conducen a una tipología de campos lexicales:

a. Campo lexical de los **parasinónimos**:

| | | |
|-------------------|--------------------------|----------------------------|
| ● <i>AWIY</i> | ● <i>LLUKYAY</i> | ● <i>SHAQTIY ~TAQSHIY</i> |
| | ● <i>LLUKYAY</i> | ● <i>SHAWAY</i> |
| ● <i>ARMAKUY</i> | ● <i>MAYLLAPAKUY</i> | ● <i>SHULLPAY</i> |
| ● <i>ARMATSIY</i> | ● <i>MAYLLAY</i> | ● <i>SHÜPAY / SHÜPAKUY</i> |
| ● <i>ARMAY</i> | ● <i>MOQCHIKUY</i> | ● <i>TAQSHAPAY</i> |
| ● <i>AWISHIY</i> | ● <i>PAQAY / PAQAKUY</i> | ● <i>TAQSHAY</i> |
| ● <i>AWITSIY</i> | ● <i>PITSQAY</i> | |

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| QUECHUA | E.L. | CASTELLANO | E.L. | PORTUGUÉS |
|---------------------------------------|------|--|------|--|
| <i>AWIY</i> | + | Lavar | + | Lavar |
| <i>ARMAKUY</i> | + | Bañarse | + | Banhar-se |
| <i>ARMATSIY</i> | ∅ | Bañar a outro | ∅ | Banhar a outro |
| <i>ARMAY</i> | + | Bañar (lavar el cuerpo) | + | Banhar (lavar o corpo) |
| <i>AWISHIY</i> | ∅ | Ayudar a lavar | ∅ | Ajudar a lavar |
| <i>AWITSIY</i> ¹⁵ | ∅ | Lavar a otro, hacer que otro lave | ∅ | Lavar o outro, fazer que o outro se lave |
| <i>LLUKYAY</i> | ∅ | Lavar tubérculos | ∅ | Lavar tubérculos |
| <i>MAYLLAPAKUY</i> | ∅ | Lavar los servicios de la cocina | ∅ | Lavar os utensílios da cozinha |
| <i>MAYLLAY</i> | ∅ | Lavar enseres domésticos, las manos, los pies. También lavarse algo por efectos de la lluvia o curso de agua | ∅ | Lavar utensílios domésticos, as mãos, os pés. Também lavar-se algo pela corrente de água |
| <i>MOQCHIKUY</i> | ∅ | Lavarse la boca | ∅ | Lavar a boca |
| <i>PAQAY</i> | ∅ | Lavar la cabeza, los enseres | ∅ | Lavar a cabeça, os utensílios |
| <i>PITSQAY</i> | ∅ | Lavar la ropa del fallecido al 5.º día de su muerte | ∅ | Lavar a roupa do falecido no 5.º dia do seu falecimento |
| <i>SHAQTIY ~TAQSHIY</i> ¹⁶ | ∅ | Lavar el cabello | ∅ | Lavar o cabelo |
| <i>SHAWAY</i> | ∅ | Enjuagar la ropa | ∅ | Enxaguar a roupa |
| <i>SHULLPAY</i> | ∅ | Lavar mal | ∅ | Lavar mal |
| <i>SHÜPAY</i> | ∅ | Lavar la cara | ∅ | Lavar o rosto |
| <i>TAQSHAPAY</i> ¹⁷ | ∅ | Lavar para otro, a la orden de otro | ∅ | Lavar para o outro, por ordem de outro |
| <i>TAQSHAY</i> | ∅ | Lavar la ropa | ∅ | Lavar a roupa |

La parasinonimia se da en la lengua quechua, pero en castellano y portugués estamos dando equivalencias con construcciones parafrásticas, para ofrecer un apoyo aclaratorio al lector.

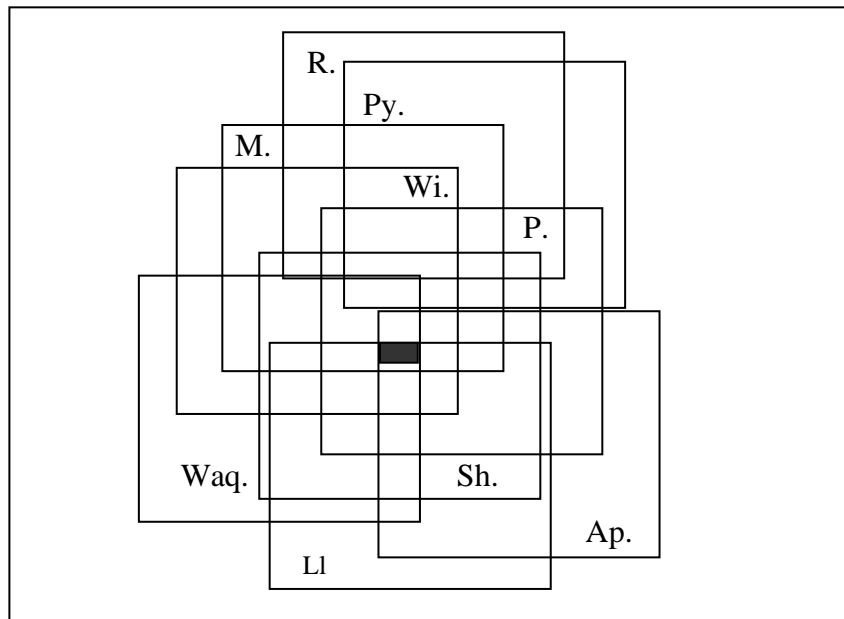
¹⁵ El quechua, como lengua aglutinante, ofrece una gran variedad y riqueza en la formación lexical derivada con gradaciones significativas para una diversidad de contextos. Así, *awiy* cambia su grado de significación cuando se le aplica un sufijo, en este caso el factitivo *-tsiy*. Lo mismo ocurre con *shüpay* > *shüpatsiy*, lavar la cara de otro; *taqshay* > *taqshatsiy*, hacer que otro se lave la cara; *-kuy* tiene un efecto reflexivo: *shüpakuy*, lavarse la cara; *-tsinakuy* implica reciprocidad: *shüpatsinakuy*, lavarse la cara el uno al otro, mutuamente; y *taqshanakuy* significa ayudarse mutuamente a lavar la ropa.

¹⁶ El par *shaqtiy ~taqshiy* es un caso de metátesis, sincrónicamente alternantes.

¹⁷ Tenemos uno más de la abundante variedad gradual de contenidos, perceptiblemente sutil a veces: *taqshapay* / *taqshapakuy*, de este par de verbos, a diferencia del primero, el segundo significa ocupación de trabajo consistente en lavar ropa ajena. Se destaca que estas formas desempeñan sincréticamente la función verbal y sustantiva.

b. El campo lexical de los **cohipónimos** distantes:

Gráfico 5 INTERSECCIÓN DEL CAMPO LEXICAL DE LOS COHIPÓNIMOS DISTANTES



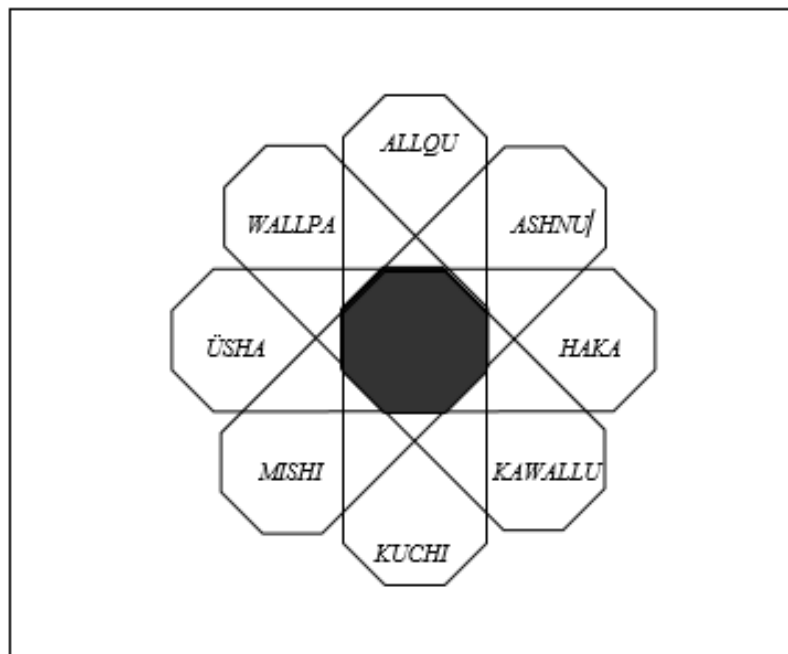
Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| QUECHUA | E.L. | CASTELLANO | E.L. | PORTUGUÉS |
|---|------|---|------|--|
| <i>AYWAQ YAKU</i> ~ <i>KAWAQ YAKU</i> <i>APÄKUY</i> | + | Corriente de agua | + | Curso d'água |
| <i>LLOQLLA</i> | ∅ | Avenida de agua turbia | ∅ | Deslizamento de enxurrada |
| <i>MAYU</i> | + | Río | + | Rio |
| <i>PAQ TSA</i> | + | Caída de agua abundante por las rocas formando catarata | + | Queda d'água, formando catarata, cachoeira |
| <i>PARQU YAKU</i> | ∅ | Canal o corriente de agua de regadío | ∅ | Canal ou corrente d'água para irrigação |
| <i>RAQRA</i> | + | Acequia o pequeña corriente de agua | + | Canal ou pequena corrente de água |
| <i>SHUTU</i> | + | Gotero o goteo de agua de las rocas o de las casas a causa de la lluvia | + | Gotas caindo das rochas ou das casas devido às chuvas, goteira |
| <i>WAQYAQ</i> | ∅ | Agua que corre de las lluvias | ∅ | Água que corre cai das chuvas |
| <i>WILLWI</i> | ∅ | Muy escasa corriente de agua, que fluye semejando hilos | ∅ | Corrente fina d'água, que cai como filetes |

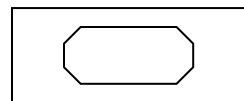
Otro ejemplo de cohiponimia distante:

Gráfico 6 *COHIPONIMIA DISTANTE*

WÄTA (animal doméstico)



Cada hipónimo aislado está representado por



Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| QUECHUA | CASTELLANO | PORTUGUÉS |
|----------------|------------|-----------------------------|
| <i>ALLQU</i> | Perro | Cachorro |
| <i>ASHNU</i> | Burro | Burro |
| <i>HAKA</i> | Cuy | Porquinho-da-Índia (cobaia) |
| <i>KAWALLU</i> | Caballo | Cavalo |
| <i>KUCHI</i> | Cerdo | Porco |
| <i>MISHI</i> | Gato | Gato |
| <i>ÜSHA</i> | Oveja | Ovelha |
| <i>WALLPA</i> | Gallina | Galinha |

c. El campo lexical de los **cohipónimos** próximos:

Tomemos *chakra runa* como término genérico. El grupo de nombres enumerados a continuación los consideramos **cohipónimos** próximos por la “similitud” de los **lexemas** en cuestión, sustituibles solo en determinados contextos:

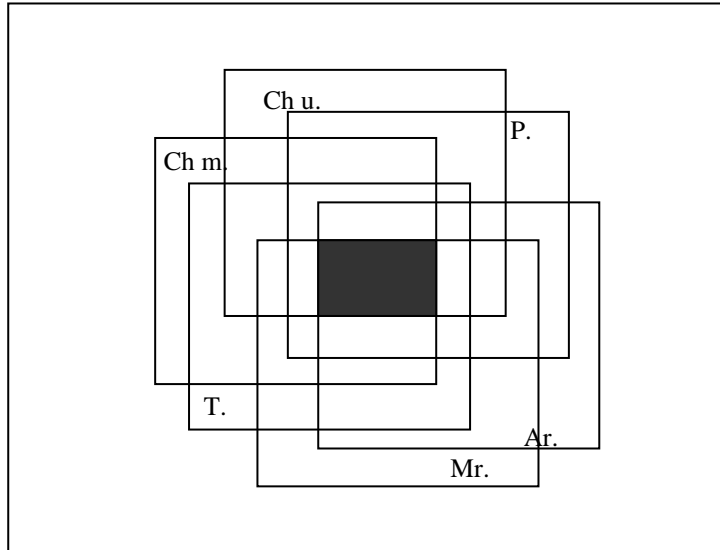
| QUECHUA | E.L. | CASTELLANO | E.L. | PORTUGUÉS |
|--|------|---|------|---|
| <i>CHAKRA RUNA</i> | + | Campesino, hombre de campo | + | Camponês, homem do campo |
| <i>AYNI RUNA</i> | ∅ | Campesino que realiza trabajos por reciprocidad, solidaridad o intercambio de servicios | ∅ | Camponês que realiza trabalhos por solidariedade ou troca de serviços |
| <i>CHAKRA MUROQ</i> | + | Agricultor | + | Agricultor |
| <i>CHAKRA URYAQ</i> (~ <i>CHAKRA AROQ</i>) | + | Trabajador de campo | + | Trabalhador do campo |
| <i>MITA RUNA</i> | ∅ | Campesino servidor periódico en la hacienda | ∅ | Camponês que trabalha por empreitada na fazenda |
| <i>PULLANPURA</i> | + | Agricultor medianero | + | Meeiro |
| <i>TÄPAKOQ</i> | ∅ | Campesino cuidador de turno de la hacienda | ∅ | Camponês encarregado de turno da fazenda |

En los recortes culturales en los que estos nombres son significativos, su producción discursiva expresa, a pesar de su “similitud”, efectos diferenciados de significado:

- *Chakra runa*, el término “hombre rural” es la denominación genérica con la que se utilizan los hipónimos mencionados en comunidades cuya economía no es exclusiva, pero sí principalmente, agraria.
- *Chakra uryaq*, alterna con *chakra aroq* –distinto de *aroy*, para una subvariante de la variante del quechua ancashino, para un significado restringido de cocinar (*aruy*)– es el trabajador del campo, no cualquier trabajador (*uryaq*), sino el de granja, el de campo.

- *Chakra muroq* es una persona dedicada a la agricultura. A menudo solo se utiliza la lexia *muroq*, sembrador, de *muruy*, sembrar. El especificativo *chakra*, que aparece determinando al sustantivo *muroq*, ejerce sobre el sentido de *muroq* un efecto de saturación, de manera que el objeto de referencia *chakra muroq* sea algo diferente de un *muroq*, sembrador, sin determinación, inespecificado.
- *Pullanpura* es el agricultor que siembra la tierra de otro propietario, con la condición de repartir la cosecha en proporciones iguales, *pullan*, mitad, de la palabra *pura*, reciprocidad.
- *Täpakoq* (de *täpay* o *täpakuy*, cuidar) es el campesino que, a cambio del usufructo de tierras ajenas, cuida de la casa del propietario en intervalos preestablecidos.
- *Mita runa*, se llama campesino a quien, por utilizar tierras ajenas, trabaja periódicamente al servicio del propietario. Tanto el *Täpakoq* como el *mita runa* se encuentran en una relación de subordinación con respecto al propietario del terreno usufructuado.
- *Ayni runa*, se denomina así al campesino que realiza un trabajo como intercambio de servicios. La modalidad de trabajo *ayni* requiere reciprocidad y generalmente tiene lugar entre campesinos. La modalidad de trabajo *ayni* es una manifestación de solidaridad.

Gráfico 7 COHIPONIMIA PRÓXIMA

CHAKRA RUNA (hombre del campo)

A continuación, presentamos un *continuum* lingüístico, manifestación de la propia realidad dada en la imprecisión de las fronteras, indefiniciones mucho más acentuadas por la diversidad de apreciaciones cultural e individualmente diferentes. Es *paqtay*, sabor, condimento. En el sentido amplio, *paqtay* (*paqta*) significa el punto justo, exacto, equitativo, equilibrado.

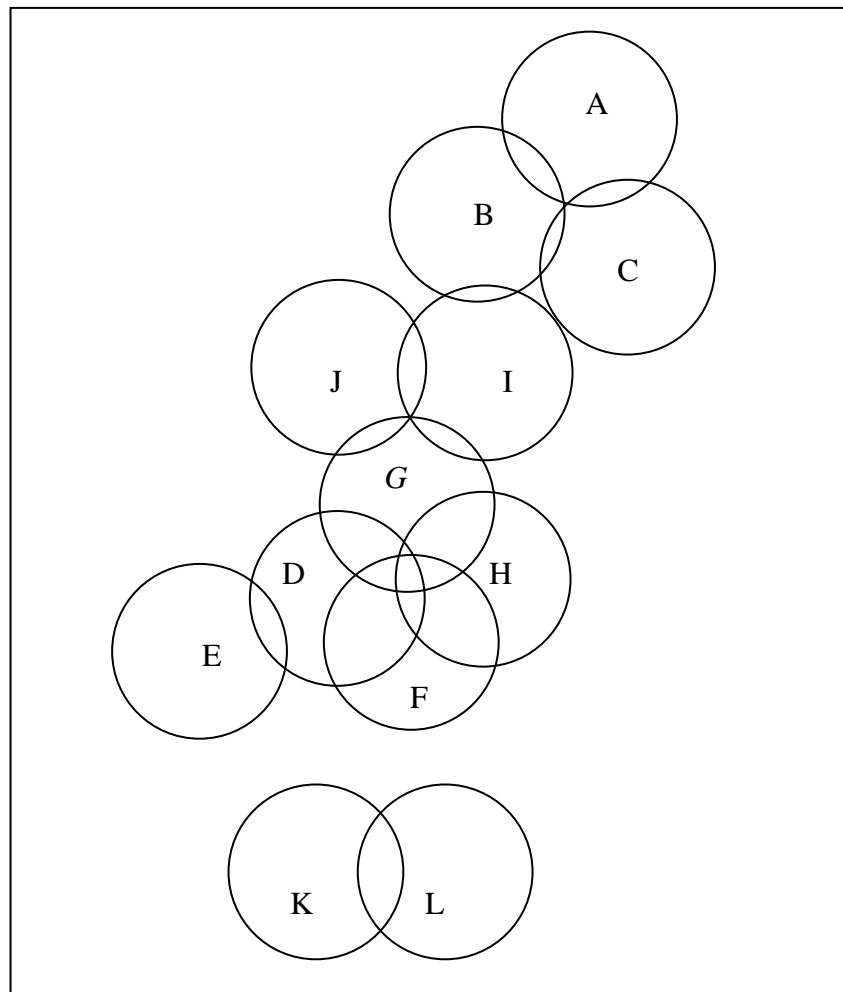
Existen varias denominaciones que expresan la gama de sabores. Aquí hemos intentado traducirlas, y somos conscientes de que solo hemos logrado equivalencias aproximadas, y en algunas ocasiones, se optó por poner el producto que contiene tal sabor. Las designaciones de privación no figuran en la lista: *kachinnaq* (sin sal), *mishkinnaq* (sin dulce), etc. En la equivalencia léxica (E.L.):

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| G. | QUECHUA | E.L. | CASTELLANO | E.L. | PORTUGUÉS |
|----|-------------------|------|---|------|--|
| A | <i>MISHKI</i> | + | Dulce | + | Doce |
| B | <i>LLAMPA</i> | ∅ | Con muy poco azúcar o muy poca sal; sazón usada por razones médicas | ∅ | Com pouco açúcar ou pouco sal; tempero usado por indicação médica |
| C | <i>MISHKILLYA</i> | + | Dulcete | ∅ | Alimentos que são preparados com uma pitada de sal e outra de açúcar |
| D | <i>AYAQ</i> | + | Picante, amargo | + | Picante, amargo |
| E | <i>QOSI</i> | ∅ | Olor y sabor picante que provoca tos o estornudo | ∅ | Odor ou sabor picante provoca tosse ou espirro |
| F | <i>PATKU</i> | ∅ | Sabor semiamargo que adormece la lengua | ∅ | Sabor semiamargo que adormece a língua |
| G | <i>ASQA</i> | + | Ácido, amargo | + | Ácido, amargo |
| H | <i>YOQYU</i> | + | Amargo | + | Amargo |
| I | <i>POCHQU</i> | + | Salado, avinagrado, ácido. | + | Salgado, azedo, ácido |
| J | <i>POCHQULLYA</i> | ∅ | Sabor acidón, agrio | ∅ | Sabor ácido, acre |
| K | <i>QAMLA</i> | ∅ | Alimento preparado sin sabor artificial | ∅ | Alimento preparado sem sabor artificial |
| L | <i>LALA</i> | ∅ | Alimento sin ningún sabor, insípido por naturaleza | ∅ | Alimento sem nenhum sabor, insípido |

Gráfico 8 EJEMPLO DE UN CONTINUUM ONTOLÓGICO, IMPRECISIÓN DE FRONTERAS

PAQTAY CONTINUUM (continuum de los sabores)



Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| | DENOMINACIÓN QUECHUA | EJEMPLO EN CASTELLANO | EJEMPLO EN PORTUGUÉS |
|---|-------------------------|---|---|
| A | <i>MISHKI</i> | Azúcar | Açúcar |
| B | <i>LLAMPA</i> | Mazamorra o sopa preparadas con escaso azúcar o sal, respectivamente | Mingau ou sopa preparados com pouco açúcar ou sal, respectivamente |
| C | <i>MISHKILLYA</i> | - Algún alimento preparado adrede con poco azúcar y un punto de sal - Mazamorra retirada del fuego cuando estuvo a punto de hervir, después de algún momento puesta nuevamente al fuego hasta hervir, entonces toma el sabor <i>mishkillia</i> (dulcete) | - Algum alimento feito especificamente com pouco açúcar ou sal - Mingau retirado do fogo quando começa a ferver, depois de um momento é novamente colocado no fogo até ferver, então tomando o sabor <i>mishkillia</i> |
| D | <i>AYAQ</i> | Ají | Pimenta |
| E | <i>QOSI</i> | Humo del ají quemado ¹⁸ | Fumaça da pimenta queimada |
| F | <i>PATKU</i> | El jugo de la coca u otro zumo anestésico | Líquido do extrato da coca ou de outro anestésico |
| G | <i>ASQA</i> | Maíz u otro alimento podrido | Milho ou outro alimento podre |
| H | <i>YOQYU</i> | Papa verdosa por efecto del sereno o helada | Batata verde devido ao sereno ou à geada |
| I | <i>POCHQU</i> | - Sal - Alimento avinagrado o descompuesto - Limón, naranja ácida | - Sal - Alimento azedo ou podre - Limão, laranja ácida |
| J | <i>POCHQULLYA</i> | <i>Chullku</i> ¹⁹ , yogur | Iogurte |
| K | <i>QAMLA</i> | Mazamorra sin azúcar, sopa sin sal | Mingau sem açúcar ou sopa sem sal |
| L | <i>LALA(Q)</i> | Agua, palta, etc. (sin añadirsele sal, azúcar ni otro saborizante) | Água, abacate, etc. (sem acrescentar sal, açúcar ou outro codimento) |

¹⁸ Aunque el agente entra por el conducto olfativo, la sensación se produce en el mismo punto de sensibilidad gustativa.

¹⁹ Hierba silvestre con sabor característico conocido como *pochqullia*.

De hecho, la “cadena” de sabores es un *continuum* con límites imprecisos, no solo por la diversidad de culturas, sino también por la gran variedad de sabores naturales y artificiales, así como por la deformación o indefinición de las sensaciones y percepciones grupales e individuales, hasta el punto de que lo salado para unos, para otros puede ser insípido, etc. Incluso la denominación es confusa porque los **equivalentes léxicos interlengua** no siempre corresponden ni reflejan las mismas realidades. Además, no todo está lexicalizado. Parece que, en las manifestaciones culturales y en los contrastes interculturales, no existen absolutos. Y en la **pragmática** del quechuahablante, los múltiples sabores que fluctúan en complicadas órbitas conceptuales **taxonómicas** y **semiotáxicas** conceptuales simplemente se polarizan en *alli / mana alli*, agradable / desagradable o bueno / malo, o en la más expresiva díada *añañaw / atataw*, me gusta / no me gusta, que en su **isosemia**, a nivel de semas genéricos justificados en sabroso / insípido, agrado/ desagrado, se consideran las connotaciones de los sabores en relación con una cultura o un individuo, pero no permite una comprensión inmediata de los semas de los sabores subyacentes manifestados en la superficie *alli / mana alli*, *añañaw / atataw*, etc. Ocurre con más frecuencia cuando las escalas de sabores e incluso de valores están en función de culturas diversas, es decir, **interlenguas** en función **transemiótica**. Como sabor agradable, *mishki* es el término genérico; entendido así, *mishki* va más allá de los límites semánticos de “dulce” y abarca el campo semántico de la sensación agradable en el órgano o sentido del gusto; así se desprende que lo salado o cualquier otro sabor que agrade será *mishki*:

- *Mishki haka pichuta mikuruntsik*, comimos un sabroso *picante de cuy*²⁰. - *Kuchi tullu mishkinmi* ²¹.

Incluso lo que carece de sabor para el órgano del gusto, pero que tiene un efecto agradable, se califica de *mishki*:

- *Mishki punuy*, sueño dulce / *doce sonho*.
- *Mishki kaway*, dulce vida / *doce vida*.

A continuación, se ofrece un panorama comparativo de la **sinonimia**, **parasinonimia** e **hiponimia** en quechua:

Sinonimia

| Quechua | Castellano | Portugués |
|-----------------|------------|-----------|
| <i>Pishipay</i> | Cansarse | Cansar-se |
| <i>Utiy</i> | Cansarse | Cansar-se |
| <i>Ahayay</i> | Cansarse | Cansar-se |

Pishipay, *uti* y *ahayay* representan alternativas con contenidos equivalentes, aunque no idénticos.

²⁰ *Picante de cuy*, plato típico de Perú preparado a base de carne de *cuy* papas, pimenta, corantes.

²¹ Esta es una expresión metafórica. Su contenido se refiere a lo que es, aparentemente agradable, una versión falsa dada como verdadera, quedando oculta su falsedad.

Parasinonimia

| Quechua | Castellano | Portugués |
|--------------|--|--|
| <i>Inti</i> | Sol (visión religiosa, <i>Tayta Inti</i> , padre Sol) | Sol (na visão religiosa, <i>Tayta Inti</i> , pai Sol) |
| <i>Rupay</i> | Sol (fuente de luz y calor) | Sol (fonte de luz e calor) |
| <i>Achay</i> | Sol (dador de calor, identificado con su efecto) | Sol (fonte de calor, identificado com seu efeito) |

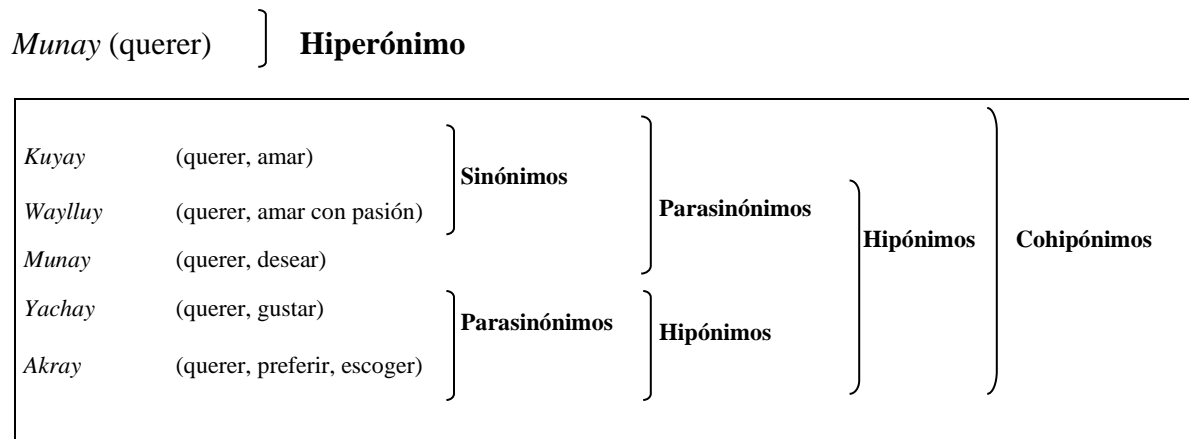
Los **parasinónimos** son las diferentes denominaciones de un mismo ser, pero cada uno aporta un enfoque diferente, es decir, diferentes lexemizaciones del mismo recorte conceptual.

Hiponimia

| Quechua | Castellano | Portugués |
|---|---|--|
| <i>Papa</i>) <i>Hara</i>) <i>Mikuy</i> <i>Aytsa</i>) (Hiperónimo) | Papa) Maíz) <i>Comida</i> Carne) (Hiperónimo) | Batata) Milho) <i>Comida</i> Carne) (Hiperônimo) |

En la **hiponimia**, todos los elementos del conjunto corresponden a un mismo universo llamado **hiperónimo**, según el cual son **hipónimos**, que entre sí, a su vez, están en relación **cohiponímica**.

La riqueza de una lengua puede ofrecernos, incluso en un mismo **microsistema**, relaciones **sinonímicas**, **parasinonímicas** e **hiponímicas**, como en el siguiente ejemplo en quechua:



Kuyay es “querer” en un sentido sentimental: Los hijos quieren a sus padres. Los ciudadanos quieren a su patria.

Munay es “querer” en un sentido material : Los chicos quieren dulces. El estudiante quiere un bolígrafo.

En la **taxonomía** de los seres en general, se pueden hacer diversas clasificaciones, que a menudo desempeñan papeles colateralmente diferentes. Así, por ejemplo, en el **hiperónimo** “seres vivos”, los **hipónimos** son protistas, plantas y animales, y estos tres reinos vivos son **cohipónimos** entre sí. Si el **hiperónimo** es “animal”, se pueden considerar **hipónimos**, por ejemplo, los vertebrados e invertebrados. Ahora bien, teniendo “vertebrado” como hiperónimo, entre el abanico

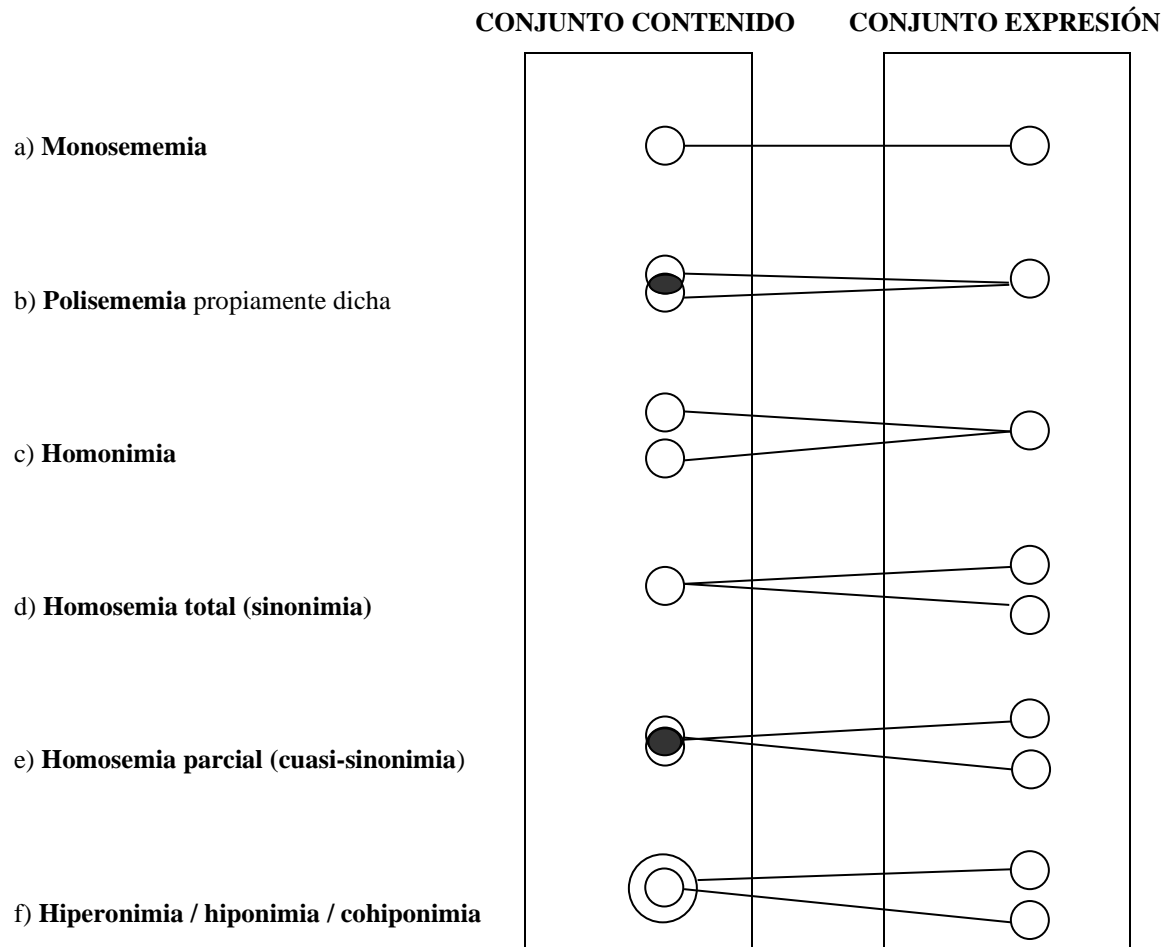
de posibilidades, se podría elegir, por ejemplo, felinos, caninos, camélidos, aves, etc., siendo estos **cohipónimos** entre sí e **hipónimos** de su **hiperónimo** “vertebrado”. Cada uno de estos **hipónimos** puede asumir una función **hiperonímica** para abarcar a las especies que deben estar en función **hiponímica**, y así sucesivamente. Estos procesos clasificatorios permiten visualizar claramente los diferentes elementos genéricos y específicos de los seres, cualquiera que sea su naturaleza, a menudo temida por los estudiantes y mantenida en una profusión aparentemente caótica, o, al menos, difusa y confusa por la cantidad y variedad de elementos como, por ejemplo, el millón y medio de especies de animales y plantas. Así, este **sistema taxonómico** del **léxico** contribuye a clarificar los niveles genéricos y específicos de otras ciencias, así como la definición de cualquiera de sus elementos, ya que en cada definición se enuncia su extensión genérica (**hiperónimo**) y se determinan los atributos específicos (**semas**) esenciales que no permiten la confusión con otros **hipónimos**, es decir, que lo distinguen de sus **cohipónimos**.

2.2.2.3 Tipología de las relaciones de significación

El sistema léxico se caracteriza por su dinamismo, debido a la constante mutabilidad y enriquecimiento de su inventario, que es consecuencia de los constantes cambios experimentados por la propia sociedad usuaria.

No existe una relación biunívoca entre la Expresión y el Contenido de los signos de una lengua, es decir, la relación **Expresión 1** y **Contenido 1** se modifica rápidamente a fuerza de la propia movilidad del signo en diferentes épocas, lugares, grupos sociales, universos de discurso y discursos manifestados. Siendo así, las relaciones entre Expresión y Contenido pueden ser de los siguientes tipos:

Gráfico 9 RELACIONES DE SIGNIFICACIÓN



2.2.2.3.1. Monosememia, Polisememia y Homonimia

Veamos los casos *a*, *b*, y *c*, es decir, el de la **monosememia**, **polisememia** y **homonimia**.

La sustancia del contenido del signo lingüístico se constituye en la estructuración del significado en el universo **semémico**. Los **semas** o el conjunto limitado de elementos mínimos de significación vienen dados por la estructura **sémica** de cada elemento del código; ese conjunto de **semas** constituye su **semema**. Los elementos individualizan cada signo y permiten situarlo en diversas relaciones de dependencia, definiéndolo por oposición a otros signos.

El significado no es una entidad fija, al contrario, es el aspecto más flexible de todo el abanico lingüístico. Desde esa perspectiva, podemos citar a Barbosa (1996, p. 244-5):

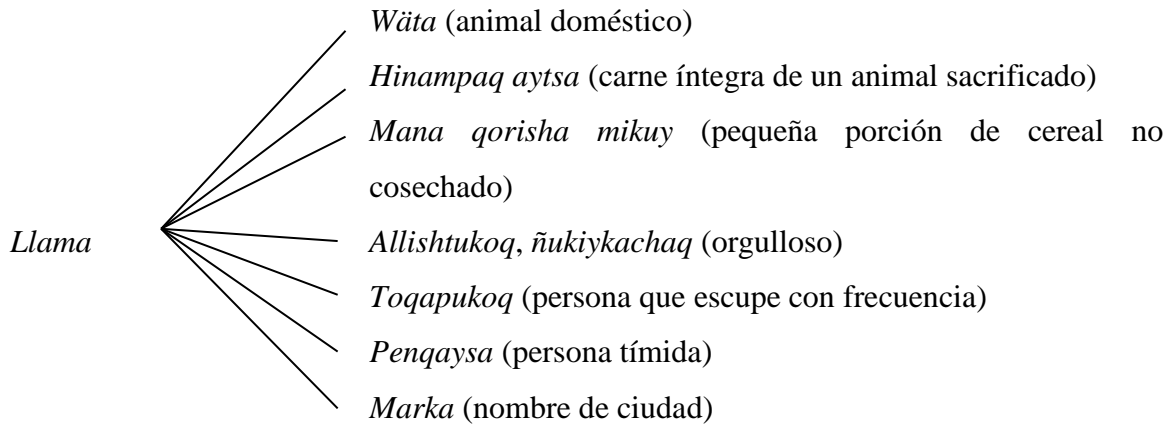
De todos os elementos que compõem o código lingüístico, o significado é o que está mais sujeito a mudanças, é o que se apresenta como o mais flexível, de que vez que não há nada de definitivo, quando se fala de mudança semântica: a lexia pode adquirir um sentido novo, ou um grande número de sentidos novos, sem perder o seu significado original. Algumas dessas inovações são acidentais, de duração efêmera e não passam de um ato de fala; outras se transformam em fatos de língua e estarão em contínua mudança, dando origem a uma ou outra forma de polissemia. Conclui-se, pois, que há um elenco riquíssimo de lexias polissêmicas no inventário lexical. Diríamos mesmo que a polissemia é a regra e a monosememia, a exceção. Costuma-se empregar os termos *monosememia* e *polissemia* para caracterizar o modo de significação das palavras. Contudo, esses próprios meta-terminos são polissêmicos e geram certa ambigüidade. Na verdade, toda palavra se define por um

complexo de semas e jamais por um sema único. Logo, chamar a sua face “significada” de monossêmica já é uma maneira de não precisar exatamente a natureza do seu semema.

Así, definiendo rigurosamente lo que Barbosa dijo sobre los significados monosemémicos y polisemémicos –utilizando la terminología y acepciones de Greimas, con las que estamos de acuerdo–, se establece que ciertas palabras se definen por un único *abanico* de *semas* estables, permanentes, correspondientes a la forma significante, denominadas, en este caso, palabras monosemémicas. Mientras que en otros casos, la misma forma significante está ligada a varios *abanicos* de *semas* o **sememas**, diversificadas por grupos de **semas**, estando cada uno compuesto por un determinado **semema**, llamados, en este caso, palabras polisemémicas.

Es un hecho irrefutable de la lengua que existen varios significados para un mismo significante. Este significante común solo coincide en su realización fónica. Así, en castellano, *llama* de fuego, aunque se realiza de forma parecida o igual, es diferente de *llama* nombre de un animal o *llama* del verbo llamar o de *Llama* nombre de lugar. En efecto, estos significantes son diferentes en su naturaleza y origen, es decir, la lexía **polisemémica** y la lexía **homonímica**.

Ahora veamos en quechua la “misma palabra” *llama* en sus relaciones de **homonimia**:



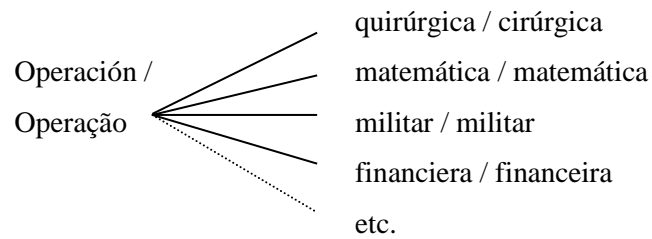
Los términos “llama” como formantes del grupo lexemático presentado en castellano y visto como ángulo de un microsistema en quechua, salvo la **homosemia** en ambas lenguas en sus **semas** de “mamífero artiodáctilo, rumiante, de la familia de los camélidos, llamado científicamente *Auquenia lama* (...) que vive en América del Sur, principalmente en Perú y Bolivia; se utiliza como bestia de carga y del cual se aprovecha la carne, lana y piel²²“. No poseen, insistimos, en castellano ni quechua, una figura nuclear común o intersección de **semas**, a excepción de lo mencionado en sus semas de mamífero artiodáctilo (...), siendo entonces en ambas lenguas **lexemas** distintos, aunque **homónimos**. Por otro lado, en portugués existe *lhama* (animal mamífero artiodáctilo...), pero al tratarse de fuego, se usa *chama* o *flama* y, como verbo: *chamear* o *flamar* y no *lhamar*.

²² Edit. Ramón Sopena. Diccionario de Americanismos. Barcelona, España, 1983

Por lo tanto, los fenómenos polisemémicos pueden ser:

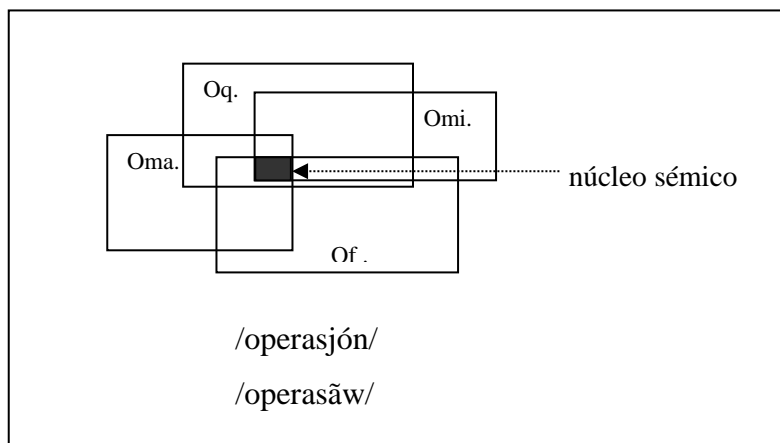
- a. **Polisememia *stricto sensu* o polisememia** propiamente dicha, en la que un mismo significante adquiere varios significados a partir de otro, inicialmente nuclear.

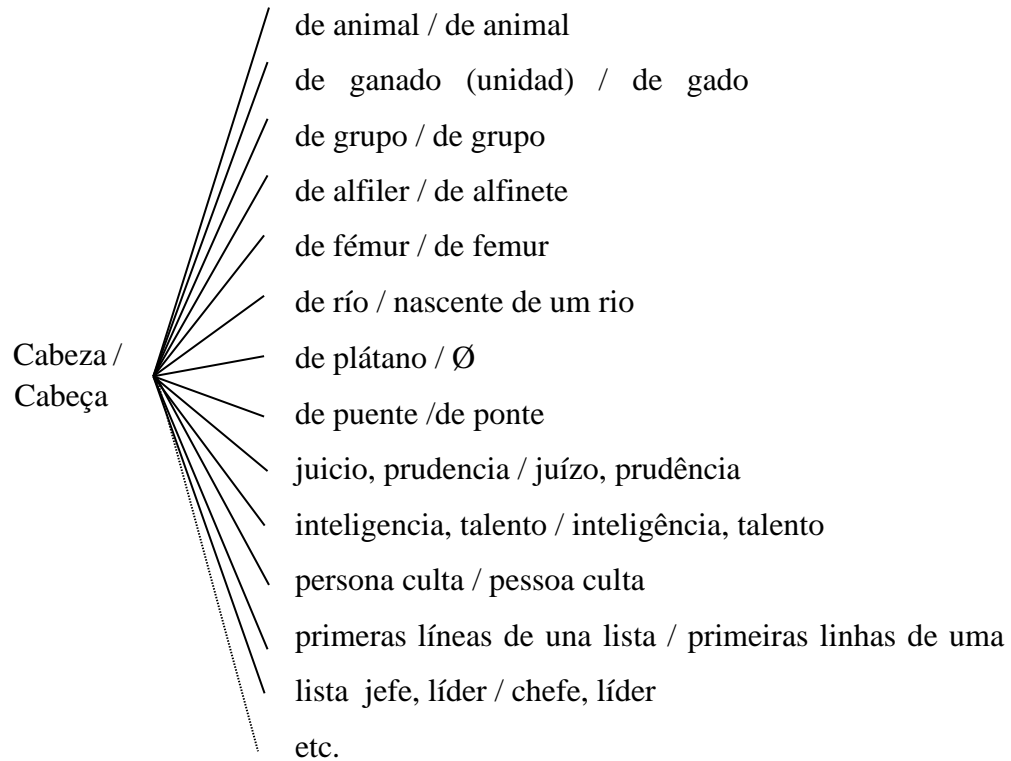
Veamos ejemplos en castellano y portugués:



Cuya relación de intersección podemos representar:

Gráfico 10 INTERSECCIÓN DE SEMAS





Se considera que este tipo de **polisememia** contiene dos subtipos:

- **Polisememia** *stricto sensu* léxico, como las que acabamos de ejemplificar.
- **Polisememia** *stricto sensu* gramatical. Podemos contar, en este caso, por ejemplo, con las preposiciones, ya que pueden actualizarse con diferentes **semas**, así:

| | | |
|--|---|------------------------------|
| <i>viajó de día / viajou de dia</i> | → | expresa un sema temporal |
| <i>vengo de Lima / venho de Lima</i> | → | expresa un sema espacial |
| <i>vestida de novia / vestida de noiva</i> | → | expresa un sema nocional |
| <i>vaso de vidrio / copo de vidro</i> | → | expresa un sema material |
| <i>vaso de agua / copo de água</i> | → | expresa un sema de contenido |
| etc. | | |

- b. **Polisememia** *lato sensu*. Consideramos aquí a la **homonimia**. La diferencia fundamental con la **polisememia** *stricto sensu* radica en que los **homónimos** no pueden agruparse con el criterio de congregarlos en torno a un núcleo sémico común; así, lima (herramienta), lima (fruta), lima (del verbo limar), Lima (ciudad) y Lima (nombre) no comparten ningún **sema** nuclear. En este caso son simplemente signos diferentes y, como dice Ullmann (1964, p. 365): “Dos o más palabras que tuvieron otrora formas diferentes coinciden en la lengua hablada y muchas veces también en la escrita”

La siguiente consideración, según el criterio de Müller (1968, p.136), nos muestra relaciones de significación:

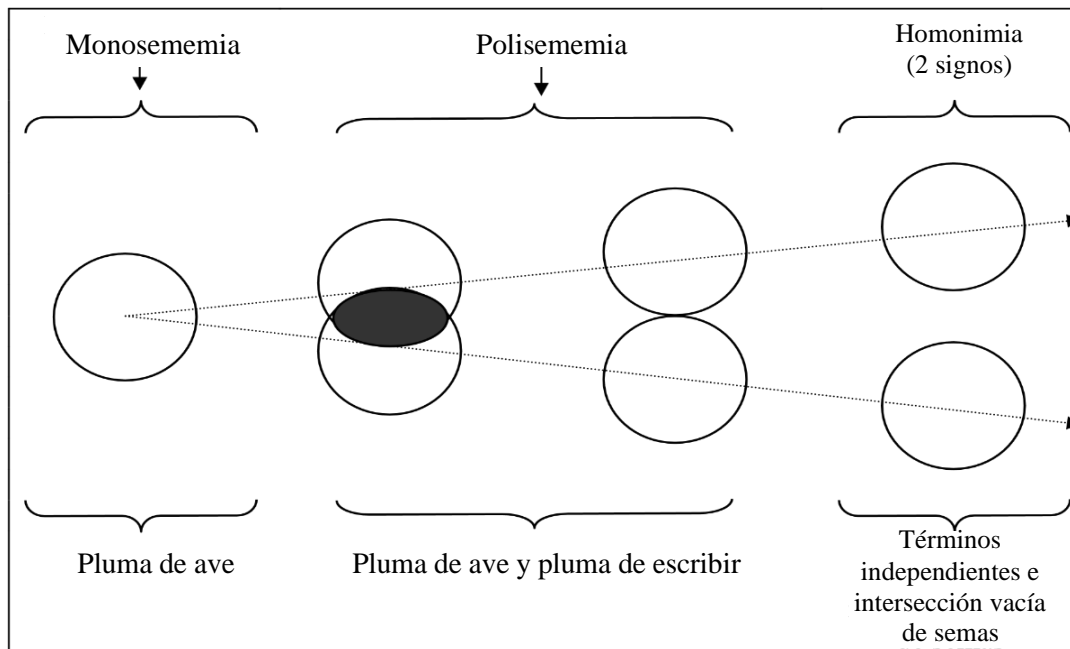
(...) permitem determinar o que deve ser considerado *lexema* e o que deve ser considerado vocábulo. Noutros termos, permitem verificar se se trata de um lexema e seus vocábulos, com suas acepções diferentes mas não disjuntas, mantendo um núcleo sémico comum, ou se se trata de dois ou mais lexemas. No primeiro caso, temos um único lexema polissemêmico, no segundo, lexemas homônimos.

Por otra parte, algunas **lexías homonímicas** pueden resultar de una **lexía polisémica** que, vista **diacrónicamente**, en algún momento pudo haber compartido un núcleo sémico, y luego bifurcarse hasta perder el **sema** común que las unía. Como ejemplo, tomemos la palabra pluma en castellano, que inicialmente, como **lexía monosemémica**, se refería exclusivamente a la pluma del ave; luego, el comenzar a usarla para escribir dio lugar a una **lexía polisémica**; pero cuando aparecieron plumas para escribir hechas de otro material,

siguieron llamándose plumas aunque ya no compartieran un **sema** común; así, **sincrónicamente**, la pluma de ave y la pluma para escribir se convirtieron en lexías **homonímicas**, aunque **diacrónicamente** tuvieran un carácter polisemémico.

De acuerdo con Pottier, este hecho dinámico, natural en la historia y evolución de toda lengua, puede esquematizarse del siguiente modo:

Gráfico 11 MUESTRA DE UNA CONCEPCIÓN PANCRÓNICA DE UN VOCABLO

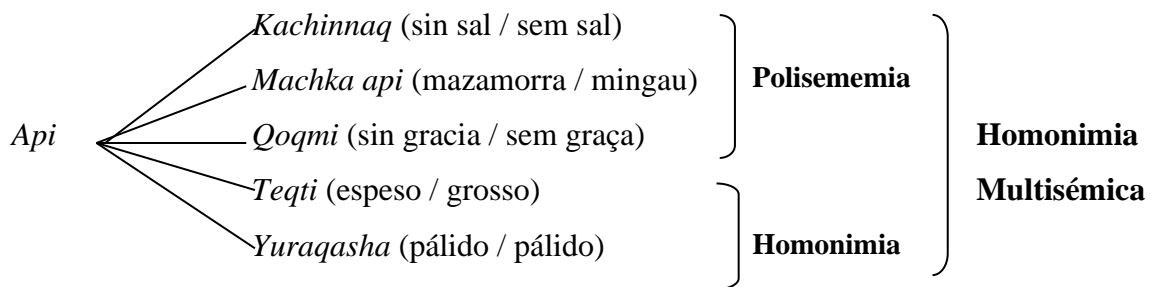


El esquema muestra la concepción pancrónica de un vocablo. Visto diacrónicamente, al principio solo había un semema; era, en este caso concreto en castellano, el significante de *pluma de ave*, por tanto, **monosemémico**, distinto de **polisemémico**, pero sí **polisémico**, porque el **semema** *pluma*, todavía con el significado solo de *pluma de ave*, tendría y tiene varios **semas**. Luego, con la aparición de otros contenidos con el mismo significante, todos compartiendo algunos **campos sémicos**, la palabra adquirió el carácter **polisemémico**, con varios contenidos “autónomos”, aunque con un cierto vínculo común. Así, en un momento de su evolución, en la actualidad, por ejemplo, en su momento sincrónico, se observa que las palabras se han independizado, y ya no comparten **semas** comunes, siendo, entonces, consideradas términos homónimos.

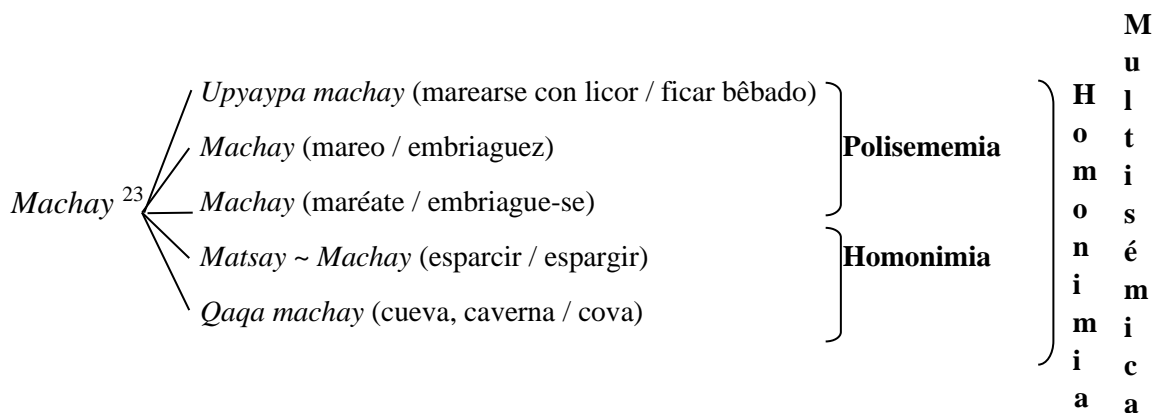
Otro ejemplo de un hecho más reciente y evidente de este mismo fenómeno lingüístico es que, en el portugués brasileño, a las cabinas de teléfono público se les llaman *orelhão* por su “semejanza” con la oreja (de la anatomía humana). En el momento en que se redacta este texto, se continúan instalando cabinas rectangulares y, aunque ya no se parezcan a la oreja humana, el público sigue llamándolas *orelhão*. Se ilustra, de esta manera que, inicialmente, el término *orelhão* era monosemémico y representaba el aumentativo de “oreja”. Cuando aparece otro objeto con el mismo nombre y ambos participan de un campo semántico común, el término *orelhão* pasa a ser polisemémico. Pero si el objeto que se nombraba por un motivo –y no arbitrariamente– cambia de forma y se aleja de su motivación por semejanza, este término se convertirá en homonímico, con dos signos independientes sin intersección común de semas.

Este ejemplo concreto nos ofrece una visión **pancrónica**: proyección a la vez **diacrónica**, **sincrónica** y de nuevo **diacrónica**, durante ese proceso asistimos a una etapa de transición. Vemos, pues, que se trata, entre otros, de un *modus nascendi* del léxico. *Factis non verbis sapientia se profitetur*, “a sabedoria tira proveito dos fatos e não das palavras” / “la sabiduría saca provecho de los hechos y no de las palabras”. En la lengua, la vida y el universo, permanentemente, πάντα ρεῖ, tudo flui / todo fluye, como diría Heráclito de Efeso, pues, ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν / ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ, “para quem entra no mesmo rio, a água que flui é sempre diferente” / “para quien entra en el mismo río, el agua que fluye es siempre diferente”.

A menudo, tanto en el tiempo como en el espacio, existe una zona fluida indefinida, un *continuum*, con una frontera indeterminada entre la **polisememia** y **homonimia**; tenemos ejemplos de ello en quechua, con sus formas equivalentes en castellano y portugués:



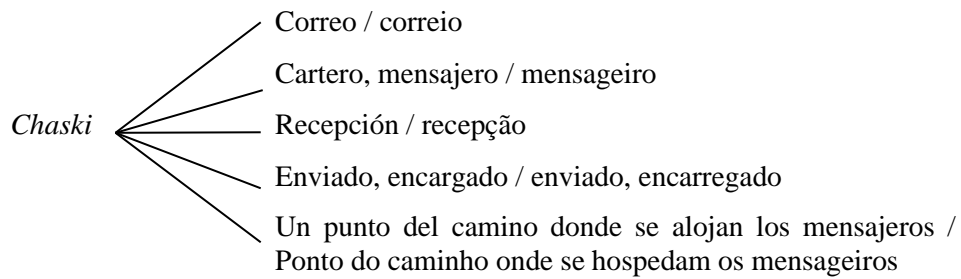
En este ejemplo, tenemos el caso de un *continuum* **polisemémico-homonímico**, que se bifurca en al menos cinco remisiones que fluyen entre los dos dominios. *Api*, en función de los tres primeros contenidos, se mueve en el campo de la **polisememia**, por compartir una intersección sémica común. En función de las dos últimas remisiones, *api* se sitúa en el campo de la **homonimia**, por no tener en sus significados de *yuraqasha* y *teqti* **semas** comunes. Los términos *api* de las dos últimas acepciones son, por tanto, **homónimos** entre sí y también cada uno de ellos respecto a los tres primeros significados mencionados.



El *continuum* **polisemémico-homonímico** se manifiesta de nuevo en este ejemplo; *machay* es **polisemémico** en los tres primeros contenidos, porque los tres comparten **semas** comunes. Sin embargo, tiene carácter **homonímico** con respecto a los dos últimos significados, ya que *machay* de los tres primeros contenidos no tiene **intersección sémica** con *machay* de los dos últimos contenidos, ni los dos últimos *machay* entre sí.

²³ Haensch et al. demoninan **multisemia**, a los casos, como en nuestro ejemplo, en que hay concurrencia de polisememia y homonimia.

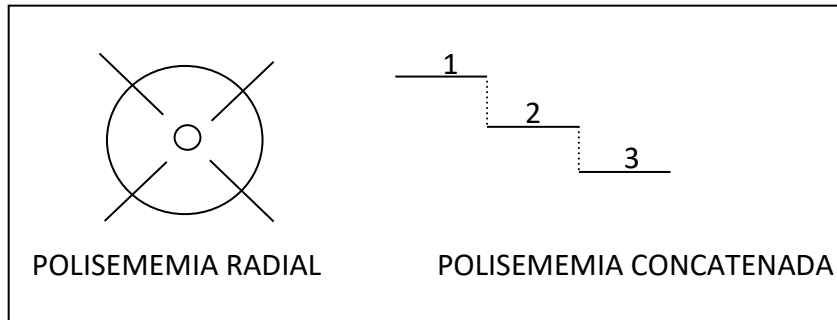
Por otra parte, hay términos que son “regularmente” **polisemémicos**, en cuyo caso entran en la categoría de **polisememia**, ya que sus sememas mantienen un núcleo **sémico** común:



Apresjan (apud Rehfeldt, 1980, p.82) considera que la polisememia y la homonimia son difíciles de distinguir. Afirma que hay varios casos en los que hay semejanza entre significados de lexemas homónimos, y otros en los que no hay semejanza entre ellos. Y que, en la polisememia, puede haber semejanza de significado entre todos los lexemas o solo entre algunos. Si hay semejanza entre todos sus significados, hay **polisememia radial**; si la semejanza es solo entre algunos, hay **polisememia concatenada**, Andrade (1998)²⁴ lo representa así:

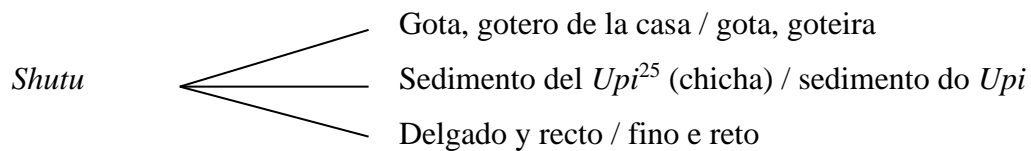
²⁴ ANDRADE, M. M. de. *Organização de macroestrutura: problemas metodológicos*. In: CARVALHO, N. M. de e SILVA, M. E. Barcellos da *Anais do 1.º Encontro Nacional do GT de Lexicologia, Lexicografia e Terminologia de ANPOLL*. Recife: UFPE/CNPq, 1998, p. 61-68.

Gráfico 12 POLISEMEMIA RADIAL Y CONCATENADA

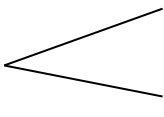
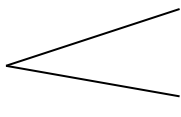


El gráfico muestra que, en la **polisemia radial**, todos los lexemas tienen una figura nuclear común; la **concatenada** muestra que puede haber similitud de significado entre 1 y 2 o entre 2 y 3 y ninguna entre 1 y 3. En nuestras muestras, podemos distinguir, por ejemplo, como incluidos en la **polisemia radial** “operación”, “cabeza”, “*chaski*”; y en la **polisemia concatenada** “*api*” y “*machay*” (*vide supra*).

Y otros términos se manifiestan con una naturaleza “puramente” homonímica:



²⁵ *Upi*, chicha verde o fresca, sin fermentar. (*Chicha*: bebida típica peruana.)

| | | |
|---------------|---|---|
| <i>Shaway</i> |  | Enlazar ²⁶ / enlaçar |
| | | Enjuagar la ropa / enxaguar a roupa |
| <i>Llupi</i> |  | Huella / vestígio, marca, pegada |
| | | Acción de jalar o sacar una planta de la tierra / ação de puxar ou arrancar uma planta da terra |

La **polisememia** y la **homonimia** corresponden al tipo de relación **sobreyectiva**, una expresión fonológicamente “igual” para dos o más conceptos. La diferencia es que en la **polisememia** los contenidos tienen una intersección semántica o núcleo sémico común, mientras que en el caso de la **homonimia** no hay intersección semántica entre los contenidos. La **polisememia** solo puede deshacerse en el acto del habla, es decir, en un contexto y universos de discurso determinados.

En toda lengua están presentes **de manera concomitante**, dos fuerzas contrarias, pero también **complementarias**: por un lado, la **fuerza de conservación** y, por otro, la **fuerza de cambio**, se encuentran en una constante **tensión dialéctica** que, como en todo sistema semiótico, está también en la naturaleza del **sistema lingüístico**.

²⁶ En portugués *laçar* equivale a la palabra en castellano: enlazar. En cambio, el portugués *enlaçar* equivale al castellano *abrazar, unir*.

“Essa dinâmica decorre da própria natureza do sistema lingüístico que, como todo sistema semiótico, se sustenta numa tensão dialética – imprescindível ao seu funcionamento – entre duas forças contrárias, não excludentes mas complementares a da conservação e a da mudança” (Pais, 1979: p.103-123).

“Esse equilíbrio dinâmico e essa tensão são observáveis em qualquer etapa sincronicamente considerada de uma língua, por três aspectos: a conservação de grande parte do léxico, o surgimento de novas unidades lexicais, o desaparecimento de outras” (Barbosa, 1989: p.132).

Sin embargo, los hablantes no prestan atención al carácter dinámico y oscilante que constantemente se manifiesta en la lengua, incluso en el momento en que se habla, motivo por el que la lengua deja de ser idéntica a sí misma, precisamente por el constante cambio que experimenta.

Es lo que observa Pais (1993, p. 559):

De cette manière, ce sont les systèmes sémiotiques qui assurent la **continuité d’une communauté** donnée et lui permettent de se **reconnaître toujours comme identique à elle-même**, malgré les changements constants. Vu que ces changements ont lieu dans les discours qui constituent la manifestation de ces systèmes, à chaque nouvelle analyse de l’expérience et donc à chaque engendrement de fonction sémiotique et/ou métasémiotique, les **procédés de codification, de structuration, de production**, sont **réitérés**. Ainsi, les **systèmes sémiotiques fonctionnent et changent**, et, **en changeant, se réitérent**, d’où une tension dialectique soutenue entre deux forces contraires, la **conservation** et la **mutation**...

Es evidente que en la **polisememia**, **homonimia** y **monosememia**, las relaciones no son absolutas, sino relativas a un *khronos* (gr. χρόνος, tiempo), a un *topos* (gr. τόπος, lugar o dialecto), a un *stratum* (lat. *stratum*, grupo social o sociolecto), a un *phasis* (gr. φά, niveles y registros del habla o idiolectos y universos del discurso). Cada universo de discurso tiene constantes y coerciones que definen una norma discursiva: las modalidades, la estructura de poder, los procesos de persuasión y manipulación, las relaciones de enunciación / enunciado, el vocabulario, etc.

Pais (1993, p. 604) añade:

... des structures de pouvoir spécifiques, en se soutenant au moyen de **tensions dialectiques** et de **parcours dialectiques de production** propres, par des relations intersubjectives et spatio-temporelles d'énonciation et énoncé, tout comme par des mécanismes d'argumentation / véridiction, persuasion / interprétation, manipulation / contre-manipulation / séduction également spécifiques, susceptibles de définir des **normes discursives phrastiques et transphrastiques**, en tant **qu'ensembles de constantes et coercitions**, constituant, donc, des **univers de discours**. Ils présentent différents niveaux d'idéologie sous-jacents, de structuration sémantique profonde riche et clairement déterminée, où l'on détecte toute une axiologie, strictement relationnée à leur **mode d'existence et de production**, comme à leur **statut sociosémiotique**, et une structure hyperprofonde de conceptualisation particulièrement ardue.

Estos universos del discurso se manifiestan como procesos reductores de los lexemas **polisemémicos** a palabras **monosemémicas**, o léxicos especializados, con un solo **semema**, tal como los conciben Greimas y Courtés (1981, p. 341): “Polissememia (ou, tradicionalmente, Polissemia) s.f. (...) A polissememia corresponde à presença de mais de um semema no interior de um lexema.” Es decir, “una palabra” con diferentes significados, o mejor dicho, formas lingüísticas fonológicamente coincidentes, pero cada una con un contenido o conjunto conceptual distinto. Y sobre este punto, Greimas continúa: “Os lexemas polissemêmicos opõem-se, assim, aos lexemas monossemêmicos, que comportam um único semema (e que caracterizam, sobretudo, os léxicos especializados: técnicos, científicos, etc.)...”. Y, de hecho, “a polissememia existe só em estado virtual ou em estado de dicionário”. ¿Qué lengua se manifiesta *per se*, en abstracto, descontextualizada? El quechua, castellano y cualquier lengua del mundo se manifiestan en un determinado contexto comunicativo –a menos que se presenten virtualmente *paralizadas*, como en un diccionario, tal vez, e incluso esto lo expresamos con ciertas reservas– y ese contexto permite la diferenciación e individualización mostrando *in praesentia* su significado específico. En cuanto a la homonimia, esta ocurre cuando dos o más lexemas fonológicamente “iguales” tienen distintos significados y, entonces, sus **sememas** no comparten (o dejaron de compartir) un **núcleo sémico**.

Con respecto a la cuestión de la **polisememia** y **homonimia**, Rehfeldt (1980, p. 79-80) enumera los criterios de distinción interpretando conceptos de otros autores, a estos les podemos añadir nuestras observaciones:

a. Criterio etimológico. En la práctica, es innegable que resulta difícil establecer el étimo de cada palabra. Y si es posible determinarla, veremos que no siempre se mantiene el significado original de la raíz. Entonces, ¿sobre qué fundamento podría sostenerse el carácter polisemémico u homónimo de tales palabras? Ejemplo: una niña de tres años lloraba y con la voz entrecortada decía: “*Minha mãe foi embora*”. Sabemos que *embora* viene, en portugués, de *em boa hora* (castellano “en buena hora”, “enhorabuena”, “afortunadamente”); sin embargo, nadie puede imaginar que la niña sollozaba pensando en ese significado original; al contrario, para ella era *em má hora* (en mala hora) que su madre se haya ido. Otro ejemplo se encuentra en el étimo de la palabra *trabalho* (trabajo) –del latín *tripalium*– cuyo significado original hace referencia a tres palos entrecruzados donde era atada la persona castigada; es decir, en un principio, su connotación era negativa (incluso, en el habla jergal, se usa el término “pega” con el significado de trabajo); sin embargo, en la actualidad, no guarda relación con el castigo, al contrario, el trabajo representa dignidad, y es un rol básico en la vida del ser humano. La naturaleza dinámica de la lengua y su fluctuante tensión dialéctica entre permanencia y cambio semántico dificultan, por criterio etimológico, la elección clasificatoria **polisemémica** y **homonímica**.

- b. Criterio de distribución.** Se considera que hay polisememia en el caso de significados que pertenecen a la misma **categoría gramatical** y homonimia si sus categorías son diferentes. Según el ejemplo de Matoso Câmara, “alimento” como sustantivo y verbo se clasifican como homonimia porque corresponden a categorías lexicales diferentes. Este razonamiento no parece coherente. No tiene en cuenta el aspecto semántico, el ángulo de la distinción clasificatoria polisemémica u homonímica, es decir, por sus semas y no por sus funciones.
- c. Criterio de relación entre los significados.** En la polisememia, los significados están relacionados; en la homonimia, no. La dificultad aquí es que a veces no se puede establecer, sin lugar a duda, el carácter polisemémico u homonímico, ya que en casos como el ejemplo de “*api*”, parte de sus significados se relacionan; y como hemos visto, otra parte no. Este caso de relación semántica mixta se denomina **polisememia concatenada**.
- d. Criterio de intuición de los hablantes.** Consiste en la percepción, por parte del hablante, de las similitudes de significado en la polisememia y de las diferencias en la homonimia. Aquí, el punto débil puede residir en la subjetividad de todos y cada uno de los hablantes, sin un criterio general y fundamentado.
- e. Criterio de los campos semánticos.** Hay palabras que, a pesar de tener significados diferentes, comparten algún sema o semas, es decir, todos coinciden en un **núcleo sémico común**; en este caso, tal palabra es **polisemémica**. Si, por el contrario, a pesar de su “igualdad” en la realización fonológica, las palabras no comparten ningún sema común, se dice que tales palabras tienen carácter homonímico, es decir, los homónimos tienen una

mera coincidencia fonológica, siendo, en esencia, **signos diferentes para significados diferentes**, como nuestro ejemplo en quechua “*shaway*”.

En esencia, nos basamos en el criterio de los campos léxico-semánticos. Evidentemente, todos los criterios tienen una validez relativa, así como una fragilidad relativa. En rigor, no sería prudente mostrar o exigir divisiones categóricas; parece que la marca omnipresente es el *continuum* en el universo.

2.2.2.3.2. Homosemia Total y Parcial

Veamos los casos “d” y “e”, es decir, homosemia total y parcial.

Al desplazar la **homosemia, total o parcial –sinonimia o parasinonimia**, respectivamente– en un terreno fluctuante de grados de similitud, los **sinónimos** y **parasinónimos** son formas que pertenecen al mismo microsistema semántico-sintáctico, y mantienen entre sí una relación de oposición transitiva, es decir, un amplio conjunto-intersección y un vasto número de rasgos semánticos comunes. La diferencia **sinonimia / parasinonimia** es una cuestión de grados.

Según Lyons (1979, p.476), tendremos:

Todo conjunto de unidades lexicais pode ser organizado numa escala de semelhança e diferença, de forma *a* e *b* possam ser considerados de sentido idêntico (sinônimos *stricto sensu*), *a* e *c* relativamente semelhantes (sinônimos *lato sensu*), *a* e *d* menos semelhantes e assim por diante. É por isso que, por exemplo, na tradução de uma língua para outra, nunca há sinônimos, mas maior ou menor grau de equivalência na “aplicação” de palavras.

Cabe señalar que, en el contexto andino, muchas palabras quechuas alternan con sus equivalentes en castellano en plena función **sinonímica** debido a su **homosemia funcional**.

Ejemplo:

- Tuvo su *llullu* / bebé.
- La fiesta de carnaval será en la *chacra* / terreno (campestre).
- Fulana quedó en casa cuidando a la *guagua*²⁷ / niño (de teta / *criança de peito*).
- En los mercados donde compro siempre dan la *yapa* / añadidura, agregado.
- Es muy agradable el *choclo* con queso / maíz tierno / *milho verde*.
- Antes de cocinar se suele *chancar* / machacar el *charqui*²⁸ / carne seca.
- *Atatay* (~*atataw*), el *añas* se ha pichido²⁹ / Qué asco, el zorrillo se ha orinado³⁰.
- Te quedaste con media *chulla*³¹ / impar, porque el río se llevó la otra.
- Él es muy buen *cholo* / mozo, conoce bastante acerca de la pesca de *challwa* / bagre.
- Vamos a *mikur* / comer, vengan los *niñukuna* que aún no han *mikudo*.³²

²⁷ *Guagua* proviene de la voz quechua *wawa* y se usa profusamente en Argentina, Bolivia, Chile, Ecuador y Perú como **sinónimo** de niño en la edad de amamantar.

²⁸ La palabra *charki* (del quechua *tsarki~charki*) ya aparece en el léxico inglés como *jerk*, en portugués como *charque*, equivalente a carne seca. La cultura quechua fue y es una de las grandes conocedoras de la deshidratación de alimentos, técnica adoptada por el mundo moderno.

²⁹ Las muestras que se dan aquí, como pichido, *mikur*, *mikudo* corresponden a la combinación quechuacastellano (o castellano-quechua como el caso de *niñukuna*); en ellos el lexema se expresa en una lengua y el gramema en otra. Se diferenció entre letra cursiva y no cursiva, es decir, una “mezcla” tipográfica intrapalabra, precisamente para distinguir los códigos (cf. Flor Bernuy, Julio. Codeswitching Morfosintáctico en el Español Andino. 6th International Pragmatics Conference. International Pragmatics Association. Paris, Francia, 1998).

³⁰ Esta construcción combinada ha sido vastamente generalizada, sobre todo a nivel coloquial. Además, estos términos están registrados en el DLE (Diccionario de la Lengua Española).

³¹ De mayor difusión en Ecuador. Alterna con *tsulla*.

³² *Mikur* y *mikudo*, del quechua *mikuy* nos presenta, además de la alternancia de códigos, nuevos fenómenos lingüísticos: al lexema quechua *miku* se le ha unido un gramema castellano (marca de infinitivo) y, en el siguiente caso, al mismo lexema se le adhirió el sufijo formativo del participio pasado del castellano. Quizá con estos hechos,

Estas formas dialectales, manifestaciones de variedades **diatópicas**, se difunden hasta abarcar variedades **diastráticas**, ya que la alternancia de los **equivalentes “sinonímicos”** es constante en la comunicación entre diferentes niveles y, como los hablantes manejan los diversos “estilos de lengua”, las **alternancias opcionales** abarcan también a las variedades **diafásicas**.

Aquí, un ejemplo quechua de un caso **parasinonímico**³³:

| Campo léxico de parasinónimos en quechua | Campo léxico de parasinónimos en castellano | Campo léxico de parasinónimos en portugués |
|--|---|--|
| <i>TAYTA YUS</i> | Padre Dios | Deus Pai |
| <i>HATUN YAYA</i> | Altísimo | Altíssimo |
| <i>KAMAKOQ</i> | Creador | Criador |
| <i>KAWATSIKOQ</i> | Dador de vida | Doador da vida |
| <i>KUYAKOQ YAYA</i> | Padre Amoroso | Pai Amoroso |
| <i>MAYTSAYCHU KAQ</i> | Omnipresente, el que está en toda parte | Onipresente, o que está em toda parte |
| <i>PAQTATSIKOQ YAYA</i> | Padre Justo | Pai Justo |
| <i>QALLANAN-USHANAN</i> | Principio y Fin | Princípio e Fim |
| <i>QAPAQ</i> | Omnipotente | Onipotente |
| <i>TUKUY MUSYAQ</i> | Omnisciente | Onisciente |
| <i>TUKUY RIKAQ</i> | Omnividente | Onividente |
| <i>YAYA</i> | Padre (Divino) | Pai (Divino) |

así como con algunos otros, estén surgiendo nuevas formas gramémicas en el curso de la evolución del castellano, hechos que rompen la constancia diacrónica para sumarse a paradigmas hasta ahora considerados “cerrados”.

³³ La lectura vertical muestra los parasinónimos de cada una de las lenguas; la horizontal, los sinónimos o equivalentes aproximados entre las lenguas.

El hombre andino es un firme creyente de la existencia de un Ser Superior. La mayoría profesa la religión católica y rinde culto al *Tayta Yus* (~*Tayta Dios*), *Shantu Krishtu* e *Ispíritu Santu*, y tiene, por ejemplo, a la Madre de la humanidad /*Birhen*/ (Virgen María), que es considerada la Hija Predilecta de Dios y, al mismo tiempo, el más excelso de los seres humanos por ser la Madre de Jesucristo. Los Santos también reciben muchos homenajes por ser considerados ejemplos del bien. Remontándonos al periodo incaico, para el efecto contrastivo del aspecto religioso, varios ancianos quechuahablantes monolingües nos han revelado que el Dios presentado por la Iglesia es el mismo que el concebido por la cultura incaica en la figura conceptual, el ser supremo del mundo, considerado así el dios *Wirakocha* o *Pachakamak*, creador o sustentador del mundo³⁴, vigilante de los principios éticos *Ama suwa* (no robar), *Ama qela* (no ser ocioso), *Ama llulla* (no mentir).

En una situación **intralengua** y relación **intervariantes**, podríamos intentar considerar casos de **homosemia** (sinonimia) a los siguientes equivalentes quechuas:

³⁴ GARCILASO, Inca de la Vega, pág. 72.

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| QUECHUA <i>Variante Áncash</i> | QUECHUA <i>Variante Cusco</i> | CASTELLANO | PORTUGUÉS |
|-----------------------------------|----------------------------------|---|---|
| <i>TAMYA</i> | <i>PARA</i> | Lluvia | Chuva |
| <i>URYAY</i> | <i>LLAMKAY</i> | Trabajar | Trabalhar |
| <i>YAKU</i> | <i>UNU</i> | Agua | Água |
| <i>- CHU</i> | <i>- PI</i> | Sufijos indicadores de estado en un lugar | Sufijos indicadores de estado en un lugar |
| <i>- PÄ</i> | <i>- PAQ</i> | Sufijos de dativo | Sufijos de dativo |
| <i>- PITA</i> | <i>- MANTA</i> | Sufijos de procedencia | Sufijos de procedência |
| <i>- TSU</i> | <i>- CHU</i> | Sufijos de negación | Sufijos de negação |
| ... | ... | Etc | Etc |

Pero, al tratarse de variantes de la misma lengua en uso, las relaciones de sinonimia o semejanza no son muy productivas, o al menos no todavía, sobre todo para el hablante promedio; su productividad puede ser perceptible para quienes conocen diversas variantes y/o tienen estructuras mentales (pre)dispuestas a condensar sus intereses de aproximación a las variantes y a la unidad de la lengua plasmada en estructuras lingüísticas, e incluso en este caso surgen limitaciones dependiendo de los interlocutores.

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua*.

En cualquier caso, corresponde al redactor del diccionario poner a disposición del usuario y del estudioso las equivalencias léxicas y morfológicas que figuran en las variantes para facilitar la selección y el uso, favorecer la difusión y la riqueza lingüística y, a su vez, fomentar la unidad de la lengua.

La posibilidad de opciones morfosintácticas existe, evidentemente, en la medida en que la construcción sintagmática de la lengua permita el uso opcional de determinadas formas morfológicas y sintácticas y que, necesariamente, los segmentos en juego de alternancia opcional estén dentro de la inteligibilidad de los interlocutores por su valor de equivalencia. En estos casos, es condición indispensable, *sine qua non*, el conocimiento de las variantes de la lengua. Y, de todos modos, cualquier labor de información y difusión cumplirá con la apremiante tarea de construir la unidad de la lengua quechua.

Ya sea como restricción sutil o rigurosa, le ponemos un diferencial. Esta (pro)posición está abordando, por nuestra parte, **estructuras modales aléticas o deónticas**, de una **categoría modal epistémico-volitiva**, *querer-hacer ser* (querer que sea), dirigidos por nuestro *deber-hacer*, o sea, en nuestro deseo de (re)construir la unidad, riqueza y grandeza de la cultura y lengua quechuas.

2.2.2.3.3. Hiperonimia, Hiponimia y Cohiponimia

Veamos el caso “f”, es decir, **hiperonimia**, **hiponimia** y **cohiponimia**.

Los **cohipónimos** son términos semánticamente próximos, ya que tienen un **hiperónimo** común. Como el grado de proximidad entre este tipo de elementos léxicos varía de un microsistema a otro, se subclasifica en **cohipónimos próximos** y **cohipónimos distantes**. Galisson, (1973, p.103): “os co-hipônimos se definem como termos que têm um conteúdo muito parecido, pertencem a um mesmo microsistema, definido este por um hiperônimo comum a todos os hipônimos do conjunto”. Los **cohipónimos próximos** tienen un amplio conjunto de intersección y denominador semántico común. Los **cohipónimos distantes** tienen un núcleo sémico bastante reducido.

Los **cohipónimos** tanto los próximos como los distantes están en relación de oposición transitiva; pero la proximidad semántica de los elementos del conjunto de los **cohipónimos próximos** es más grande que la del conjunto de los **cohipónimos distantes**.

- a. En la **cohiponimia próxima**, dentro de un **microsistema** que tiene dos o más **cohipónimos**, exceptuando uno, el resto está marcado o caracterizado y posee un sentido más específico, el no marcado sirve de **hiperónimo** y expresa la **neutralización** entre los restantes. A modo de ejemplo, se presenta el **microsistema** formado por el **hiperónimo** *Rikay* y la lista de sus **hipónimos**:

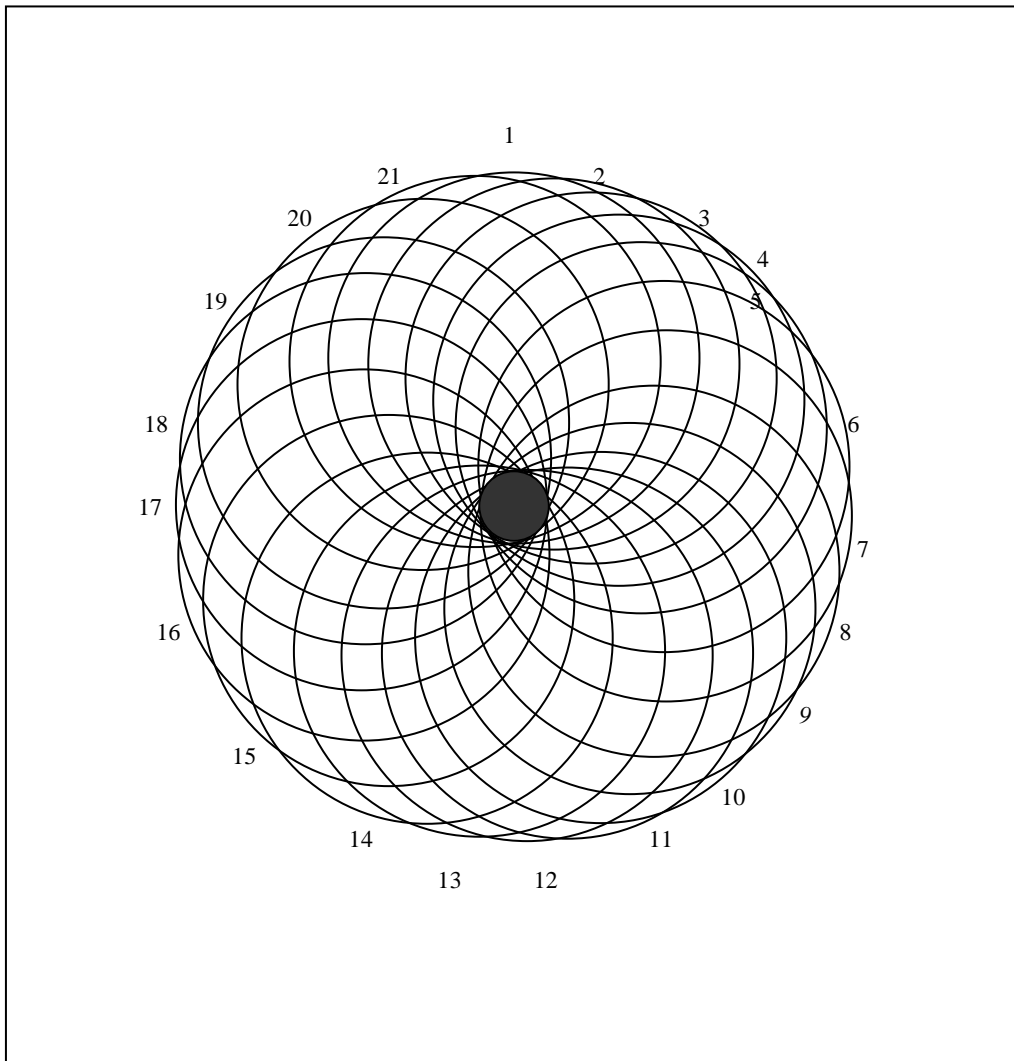
Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| Campo lexical de cohipónimos | Campo lexical de cohipónimos | Campo lexical de cohipónimos |
|--|--|---|
| QUECHUA | CASTELLANO | PORTUGUÉS |
| 1) <i>RIKAY</i> | Ver | Ver |
| 2) <i>ARKARAY</i> | Mirar detenidamente | Olhar detidamente |
| 3) <i>ÄYAKASHA</i> <i>ARKARAY</i> ³⁵ | Mirar boquiabierto(a) | Olhar de boca aberta |
| 4) <i>CHIYAY</i> | Mirar hasta el cansancio, paralizarse mirando | Olhar até cansar-se |
| 5) <i>QAWAPAY</i> | Observar curiosamente, con intermitencia | Observar curiosamente com intermitencia |
| 6) <i>QAWARAY</i> | Observar donde no tiene ingerencia, causando a otros cierta incomodidad | Observar indiscretamente, causando a outros certo incômodo |
| 7) <i>QAWAY</i> | Dar una mirada rápida, con curiosidad o subrepticamente | Dar uma olhada rápida, com curiosidade ou furtivamente |
| 8) <i>RIKACHAKUY</i> | Divisar (a lo lejos) | Olhar ao longe |
| 9) <i>RIKAKUY</i> | Aparecer, dejarse ver, hacerse ver | Aparecer, deixar-se ver, fazer-se ver, mostrar-se |
| 10) <i>RIKĀKUY</i> | Espectar divirtiéndose | Olhar divertindo-se |
| 11) <i>RIKAPAKUY</i> | Inspeccionar, controlar, explorar, apreciar, vigilar, observar | Inspeccionar, controlar, explorar, apreciar, vigiar, observar |
| 12) <i>RIKAPĀKUY</i> | - Mirarse uno mismo insistentemente - Mirar a otro con insistencia e indiscretamente | - Olhar a si mesmo insistentemente - Olhar o outro com insistência e imprudentemente, encarar |
| 13) <i>RIKAPAY</i> | Mirar repetidas veces en cortos intervalos | Olhar repetidamente e em curto intervalo |
| 14) <i>RIKAPUKUY</i> | Ilusión visual, ver lo inexistente, tener falsamente la impresión de ver algo | Ilusão visual, ver o inexistente, ter a falsa impressão de ver algo |
| 15) <i>RIKAQTUKUY</i> | Simular que uno ve algo | Fingir que se vê algo |
| 16) <i>RIKARĀKUY</i> | Espectar | Assistir |
| 17) <i>RIKARAY</i> | Mirar | Olhar |
| 18) <i>RIKĀSHIY</i> | Ayudar a ver | Ajudar a ver |
| 19) <i>RIKĀTSIY</i> | Hacer ver, dejar ver, mostrar | Deixar-se ver, mostrar-se |
| 20) <i>RURIÑAWIPA RIKAY</i> | Mirar de reojo | Olhar de soslaio, olhar atravessado |
| 21) <i>WATEQAY</i> ³⁶ | Mirar a escondidas, espiar, atisbar, acechar | Olhar às escondidas, espiar, espreitar |

³⁵ *Äyakasha Arkaray* alterna con *mankakasha arkaray* (mirar con la boca abierta o mirar pasmadamente).

³⁶ *Wateqay* es diferente de la expresión *Ruriñawillapa rikay*, mirar de soslayo.

Gráfico 13 MUESTRA DE UN CAMPO LÉXICO DE COHIPÓNIMOS EN QUECHUA

RIKAY (ver)

Los veinte últimos términos del citado **microsistema** ejemplificado en quechua están marcados por estar especificados al tener características especiales. El primero no está específicamente marcado, porque puede utilizarse en sentido propio como **cohipónimo** o

como término que se engloba a sí mismo y a los demás, asumiendo así la función de **hiperónimo del microsistema** en cuestión.

En el **microsistema** formado por *puriy*, *ayway*, *shamuy* (caminar, ir, venir), sus dos últimos elementos (*ayway* y *shaway*) están marcados por un sentido específico, lo que no sucede con el primero (*puriy*), que presenta una forma **neutralizada**, es el **archilexema** del conjunto y cumple la función de **hiperónimo** en su **microsistema**. Los otros dos (*ayway* y *shamuy*) son **hipónimos** con respecto a su **hiperónimo** *puriy*, pero son **cohipónimos** entre sí.

Cabe señalar que **hiperónimo** y **archilexema** no son **sinónimos**. El **hiperónimo** está determinado por extensión, y el **archilexema** está determinado por comprensión. Por extensión es cuando sus elementos se describen por las propiedades que tienen en común. Por comprensión es cuando se enumeran todos sus elementos.

La **hiperonimia** e **hiponimia** son dos funciones. Así, en el **microsistema** formado por *Rikay...*, *rikay* aparece como **hiperónimo**, por no estar marcado o caracterizado con un sentido más específico, pero también es un elemento formante del **microsistema** en el cual tiene función de **hipónimo**, con relación a su **hiperónimo**; mientras tanto, en relación a los otros **hipónimos** está en función **cohiponímica**. Entonces, este mismo *rikay* contiene el significado global del **campo léxico** del **microsistema** *rikay*, es decir, es el **lexema** donde están contenidos todos los miembros del campo en referencia, ya que resulta ser el **archilexema** de su **campo léxico**. Igualmente, se puede decir que *puriy* contiene el significado de *ayway* y de *shamuy*, es decir, de todo un **campo léxico**, del que proviene

que *puriy* es el **archilexema** del **campo lexical** referido. Por ello, algunos elementos de un **sistema** o **microsistema** pueden incluso asumir dos o más funciones. Por lo que se acaba de decir, *rikay* desempeña la función simultánea de **hiperónimo** y de **archilexema**, pero también cumple función cohiponímica con respecto a los demás miembros hipónimos. Según Coseriu (1968, p.8): “un lexème dont le contenu est identique au contenu d’un champ lexical tout entier est un archilexème”.³⁷

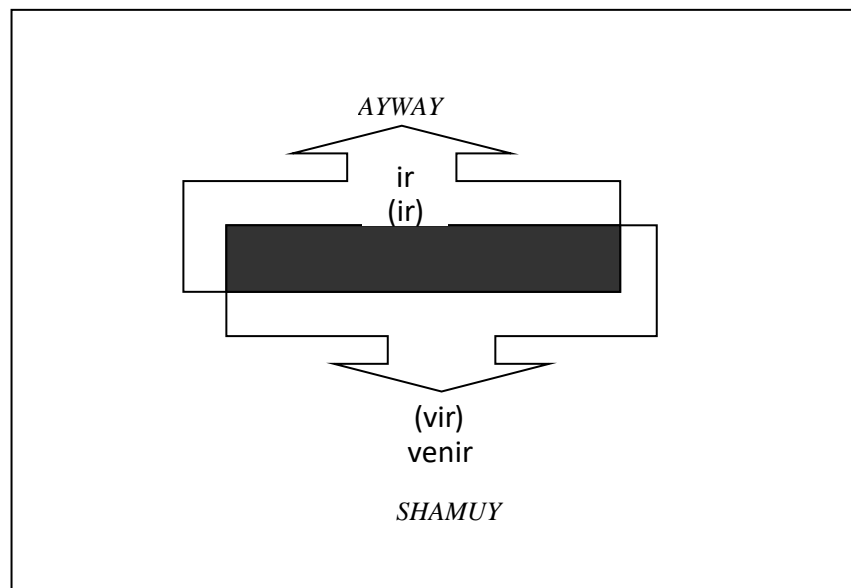
Geckeler (1976, p. 297) observa:

El archilexema corresponde por el contenido al significado global de un campo léxico; representa como denominador común la base semántica de todos los miembros del campo. El contenido de un miembro del campo puede formularse, entonces, como: base más significado diferencial, es decir, archilexema + semas (+ clasemas). Pottier denomina también *archilexème* (diferenciando aún entre *archilexème* y *archiséme*), además de *inclusif* (o *cover-word*). Ch. Bally, aunque con otros presupuestos, emplea para ello *terme d’identification*.

³⁷ Un lexema cuyo contenido sea idéntico al contenido de un campo lexical completo es un archilexema.

Gráfico 14 EJEMPLO DE UN HIPERÓNIMO NO MARCADO, EN FUNCIÓN

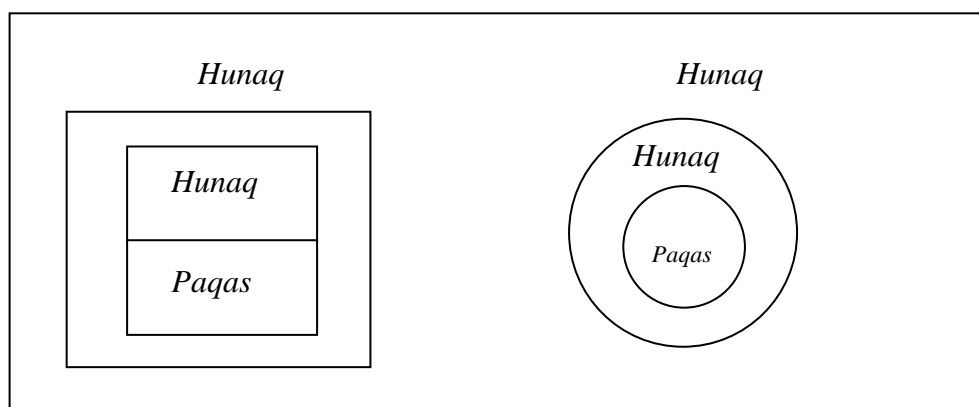
DE SUS HIPÓNIMOS

PURIY (andar)

El **término “marcado”**, aquel que tiene algo más, además de la parte en común, es el “intensivo”, debido a su valor determinado; el **neutralizado** es “extensivo”. Así, el término marcado tiene en la lengua **un valor**, y el otro, **dos valores**. Para Coseriu (1980:76), “*dia* pode ser *dia* como contrário da *noite*, mas pode ser também *dia* igual a ‘dia + noite’”. El mismo factor lingüístico se observa en quechua:

Hunaq, día, que comprende las 24 horas, que abarca el periodo diurno caracterizado por la luz del día, y el segmento temporal denominado *hunaq*, día, el periodo nocturno identificado por la privación de luz natural, fase cronológica llamada *paqas*, noche. Esta **relación taxonómica** podríamos esquematizarla de las siguientes maneras:

Gráfico 15 EJEMPLO DEL TÉRMINO MARCADO O “INTENSIVO” Y OTRO NEUTRALIZADO O “EXTENSIVO”



- b. En la **cohiponimia distante**, uno de los **microsistemas lexicales** de grande riqueza en el hacer lingüístico está en el panorama que nos ofrece el mundo *Patsa* o *Pacha*, Tierra, de cuyo **lexema** deriva la sagrada *Mamapacha* o *Pachamama*.

Mamapacha o *Pachamama*, Tierra Madre o Madre Tierra es, en la cultura quechua, uno de los elementos más importantes y trascendentes, no solo por su significado cosmogónico, como principio y fin de la vida, sino también por ser la base fundamental para la propia vida. *Pachamama* está presente en toda la existencia del hombre andino ofreciéndole

alguna dimensión espacial y temporal, proporcionándole alimento, todos y cada uno de los segmentos de su *khronos* y *topos* en los que discurre su vida e imaginación, e incluso más allá de la existencia seguirá ocupando algún lugar en *Pachamama*, *omnia quae de terra sunt in terram convertentur*, “todo lo que es de la tierra un día volverá a ser tierra”.

Tenemos aquí una serie de posibilidades locativas, incompletas por supuesto, pero útiles para intentar construir el universo de la *Pachamama*, entendida aquí como **hiperónimo** y sus lexías locativas como **hipónimos**; todo este campo léxico del universo en relación mutua y total, entendido como **cohipónimos**.

Todos y cada uno de los elementos ejemplificados hacen referencia a la *Pachamama* y en todos se manifiesta ella, o mejor dicho, su espíritu: su bondad, maternidad, poder sobrenatural y toda su naturaleza “divina”, que se manifiesta concretamente en *Patsa*. También en cada uno de sus elementos integrados en el mundo *Patsa*, misteriosamente interconectados, “divinamente” y siempre considerando que una parte es tomada como manifestación del todo, *pars pro toto*. Este abanico esbozado se da solo en relación con la idea de lugar. Se manifiesta tanto en la bendita *tamya* (lluvia), indispensable en el contexto vital andino, como en la terrible *lloqlla* (tempestad), que a su paso arrasa con cultivos, animales, casas y hombres. La idea de *Pachamama* trasciende ese lugar paradisíaco, meta final y eterna, o, en el lado opuesto, ese lugar apocalíptico, castigo final y eterno. También se considera en el sesgo de la ubicuidad, con la dimensión de omnipresencia e incluso inmanencia en cada una de las cosas. Esto se observa, por ejemplo, en una expresión de uso frecuente:

| QUECHUA | CASTELLANO | PORTUGUÉS |
|--|---|---|
| <i>Mikuy Mamantsikta manam</i> <i>uhutsintsiktsu</i> ³⁸ | No debemos desperdiciar la comida, nuestra madre. | Não devemos desperdiçar a comida, que é nossa mãe. |
| <i>Uhutsishaqa qallayaskirmi</i> <i>qechumantsik</i> | Si la desperdiciamos, se resiente y luego nos la quita. | Se a desperdiçamos, ela se ressentente e então a tira de nós. |
| <i>Qallayanqampitash lloqllamun</i> <i>mikuyta ushar, awka chipyat</i> <i>tamyamuntsu.</i> | Dice que de su resentimiento provienen los huaicos, destruyendo las sementeras o, de lo contrario, no llueve. | Diz-se que de seu ressentimento provêm os desmoronamentos, que destroem as plantações, ou a falta de chuva. |

O en este otro caso, en el que una persona se cae y se enferma o queda traumatizada por la impresión, se le da una pisca de tierra del lugar donde cayó, y se cree que en esa partícula, la *Pachamama* le devuelve el espíritu, y entonces el enfermo se cura: *Runa ishkiskiptin, ichik Patsa Mamantsik allpatam yawarkatsintsik, tsaymi ras kachakaskin*. Estos y otros hechos llaman profundamente la atención y llevan a una reflexión más a fondo. Como se ve, hay muchas otras connotaciones que escapan a lo locativo y rozan lo inefable.

De estos hechos se deduce, por tanto, que lo material y espiritual están íntimamente relacionados, se identifican y constituyen una unidad continua, compleja y sincrética. Así, materia y espíritu forman un *continuum* y la discreción analítica llevada a cabo por la

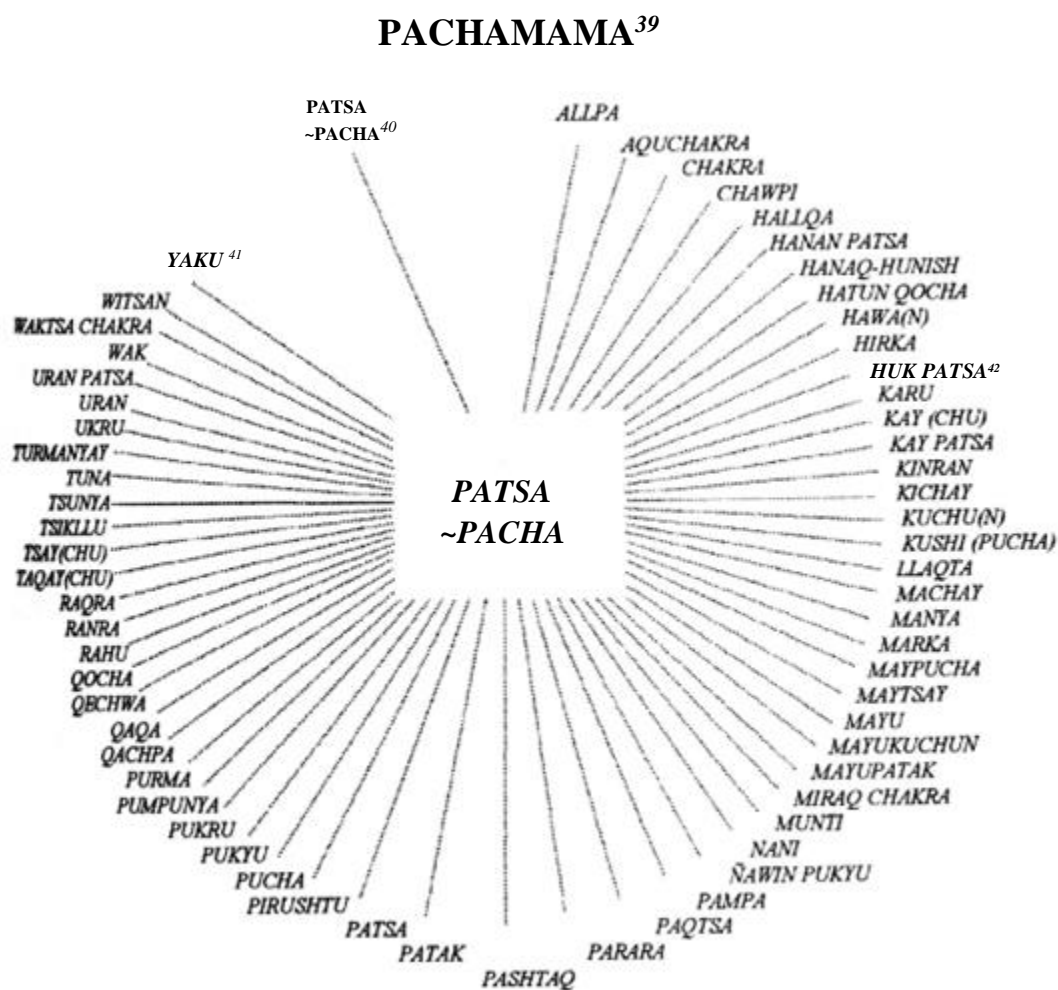
³⁸ El cuidado con que se trata a la comida no es una expresión de economía, sino de reconocimiento de la bondad divina y respeto al amor por la humanidad, materializado en los alimentos, dados por y a través del espíritu de la *Pachamama*, un complejo sincretismo religioso.

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

ciencia es metódica. La apariencia discreta o discontinua es el resultado del trabajo científico en su tarea de analizar los elementos por separado. Esta separación es artificial, aunque el uso y abuso inexplicado de los análisis y sus consiguientes mutilaciones presentan al lego una visión distorsionada del *continuum* o de la unidad continua de los seres.

Lo que aquí se ha dicho no interfiere en absoluto con la unidad y la diversidad del cuerpo-alma, la interdependencia y la independencia entre sí, pues esto pertenece al ámbito de la Teología.

Gráfico 16. PACHAMAMA, con su significado cosmogónico en lingüística: ejemplo de un hiperónimo y sus lexías locativas hiponímicas



³⁹ Pachamama / Madre Universo/ Madre Tierra / Mãe Terra.

⁴⁰ Las realizaciones lingüísticas locativas relacionadas con *Patsa*, como proyección de la *Pachamama*, van más allá de las aquí presentadas.

⁴¹ *Yaku*, en su significado denotativo, equivale a “agua”; pero, en el plano connotativo, se resemantiza al tener como equivalencia a “patria”, “lugar de nacimiento”, “suelo natal”.

⁴² *Huk Patsa* alterna con *wak patsa*, tierra del más allá, arriba o debajo de la Tierra.

A continuación, presentamos los **cohipónimos** correspondientes a *Pacha* o *Pachamama* y sus formas equivalentes en castellano y portugués.

| Campo lexical de cohipónimos en quechua | E.L. | Campo lexical de cohipónimos en castellano | E.L. | Campo lexical de cohipónimos en portugués |
|---|------|--|------|--|
| MAMAPACHA ~PACHAMAMA | + | Tierra Madre, Madre Tierra. Concomitantemente inmanente y trascendente | + | Mãe Terra. Concomitantemente imanente e transcendente |
| PATSA ~PACHA | + | Tierra, suelo, mundo, lugar, tiempo, época, circunstancia, mal de susto, ‘cielo’, ‘infierno’, todo y cualquier punto del <i>khronos</i> y del <i>topos</i> | + | Terra, solo, mundo, lugar, tempo, época, circunstância, susto, ‘céu’, ‘inferno’, todo e qualquer ponto do <i>khronos</i> e do <i>topos</i> |
| ALLPA | ∅ | Tierra, suelo, polvo, seno de la tierra, tierra profunda | ∅ | Terra, solo, pó, centro da terra, terra profunda |
| AQU CHAKRA | ∅ | Terreno con piedras pequeñas, pedregoso | ∅ | Terreno com pedras pequenas, terreno pedregoso |
| CHAKRA | + | Chacra, terreno de cultivo, sementera, sembrío, campo, campestre, heredad | + | Chácara, terreno agricultável, terra semeada, campo, campestre, herança |
| CHAWPI | + | Medio, centro, mitad | + | Meio, centro, metade |
| HALLQA | + | Puna, altiplano, altura | + | Paragem alta, altiplano, terras frias |
| HANAN PATSA | ∅ | Parte superior imaginada de la Tierra | ∅ | Parte superior imaginada da Terra |
| HANAQ ~HUNISH | + | Arriba, una parte alta, encima | + | Em cima, parte alta |
| HATUN QOCHA | + | Mar, océano | + | Mar, oceano |
| HAWA(N) | + | Abajo, la parte de abajo o inferior | + | Abaixo, a parte de baixo, inferior |
| HIRKA | + | Colina, cerro, parte alta | + | Colina, montanha, parte alta |
| HUK PATSA ~WAK PATSA | ∅ | La Tierra del más alla, ya encima o debajo | ∅ | Terra do além, acima ou abaixo da Terra |
| KARU | + | Lejos, distante | + | Longe, distante |
| KAY (CHU) | + | Aquí, en este lugar | + | Aqui, neste lugar |
| KAY PATSA | + | Esta tierra, la tierra que habitamos, | + | Esta terra, a terra em que |

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| | | | | |
|------------------------------------|---|---|---|---|
| | | que hollamos | | habitamos, em que pisamos |
| <i>KINRAN</i> | ∅ | Plano, un lugar a la misma altura o nivel con referencia a otro punto | ∅ | Plano, um lugar à mesma altura o nível com referência a outro ponto |
| <i>KICHAY</i> | ∅ | Terreno boscoso talado para cultivar | ∅ | Terreno com mato cortado para cultivar |
| <i>KUCHU(N)</i> | + | Rincón, un costado | + | Rincão, espaço pequeno, cantinho |
| <i>KUSHI (PUCHA)</i> ⁴³ | + | Lugar alegre | + | Lugar alegre |
| <i>LLAQTA</i> | + | Pueblo, ciudad, país, territorio | + | Povo, cidade, país, territorio |
| <i>MACHAY</i> | + | Cueva, caverna, gruta, bóveda | + | Cova, caverna, gruta, abóbada |
| <i>MANYA</i> | + | Extremo, canto, junto, lado, cerca | + | Extremo, canto, junto, lado, perto |
| <i>MARKA</i> | + | Ciudad, pueblo, región | + | Cidade, povoado, região |
| <i>MAYPUCHA</i> | ∅ | En todo lugar | ∅ | Em todo lugar |
| <i>MAYTSAY</i> | ∅ | Toda parte, todas partes | ∅ | Toda parte, todas as partes |
| <i>MAYU</i> | + | Corriente caudalosa de agua en un lecho o cauce. Río | + | Corrente caudalosa de água em um leito de rio. Rio |
| <i>MAYUKUCHUN</i> | + | Borde del río, rivera o vera del río | + | Borda do rio, ribeira, margem |
| <i>MAYUPATAK</i> | + | Valle, rivera plana | + | Vale, margem Baixa |
| <i>MIRAQ CHAKRA</i> | + | Terreno fértil, productivo | + | Terreno fértil, produtivo |
| <i>~KALLPA CHAKRA</i> | | | | |
| <i>MUNTI</i> | + | Bosque, monte, matorral | + | Bosque, mata, terreno com mato. |
| <i>NANI</i> | + | Camino, vía, ruta | + | Caminho, via, estrada |
| <i>ÑAWIN PUKYU</i> | ∅ | Pozo de agua en el mismo manantial u ojo de agua | ∅ | Poço d'água na mesma nascente, fonte d'água |
| <i>PAMPA</i> | ∅ | Explanada, lugar plano | ∅ | Esplanada, lugar plano |
| <i>PAQTSA</i> | + | Catarata, caída de agua | + | Catarata, queda d'água |
| <i>PARARA</i> | ∅ | Piedra o roca plana | ∅ | Pedra ou rocha plana |
| <i>PASHTAQ</i> | + | Manantial, fuente, origen de agua | + | Manancial, fonte, nascente d'água |
| <i>PATAK</i> | ∅ | Terreno plano, parte alta plana | ∅ | Terreno plano, parte alta plana |
| <i>PATSA</i> | + | Tierra, suelo | + | Terra, solo |
| <i>PIRUSHTU</i> | + | Colina | + | Colina |

⁴³ Algún lugar con una característica acogedora; por ejemplo, *Kushipampa*, explanada donde la comunidad suele compartir momentos de alegría.

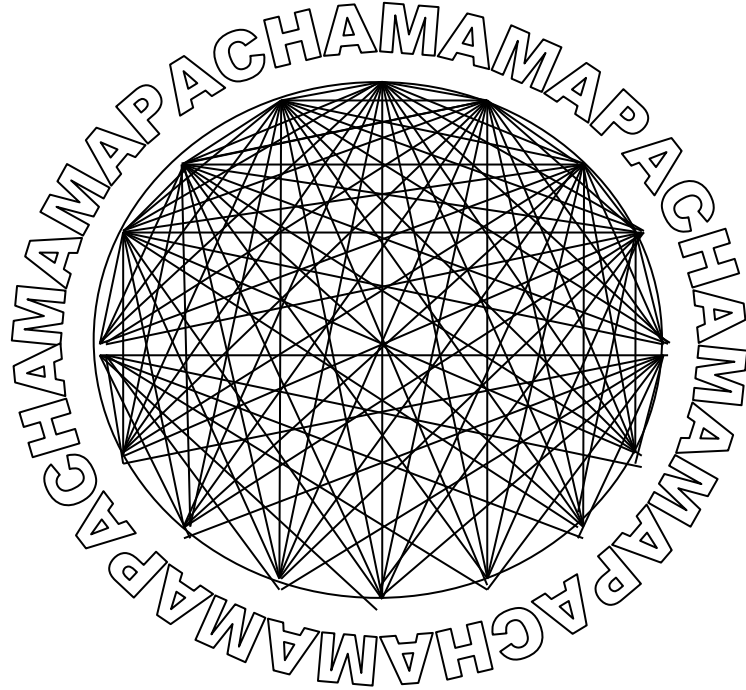
Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| | | | | |
|--------------------|---|---|---|--|
| <i>PUCHA</i> | ∅ | Cualquier lugar o cualquier parte de algo | ∅ | Qualquer lugar ou qualquer parte algo |
| <i>PUKYU</i> | ∅ | Pozo o fuente de agua | ∅ | Poço ou fonte d'água |
| <i>PUKRU</i> | + | Hoyada u hondonada, quebrada, cóncavo | + | Fosso, terreno baixo, recôncavo |
| <i>PUMPUNYA</i> | + | Pantano, pantanal | + | Pântano, pantanal |
| <i>PURMA</i> | ∅ | Terreno con mucha hierba | ∅ | Terreno com com muito mato |
| <i>QACHPA</i> | ∅ | Terreno declive, camino pendiente, bajada y subida | ∅ | Terreno com descida, caminho com subidas e descidas |
| <i>QAQA</i> | + | Cerro, roca muy grande, peña, barranca rocosa | + | Morro, rocha muito grande, penhasco |
| <i>QECHWA</i> | ∅ | Región cálida y templada de los Andes | ∅ | Região quente e temperada dos Andes |
| <i>QOCHA</i> | + | Lago, laguna, pozo de agua | + | Lago, lagoa, poço de água |
| <i>RAHU</i> | + | Glaciar, nevado, hielo | + | Geleira, região com neve, gelo |
| <i>RANRA</i> | + | Pedregal, tierra pedregosa | + | Pedregal, região com muita pedra |
| <i>RAQRA</i> | + | Acequia, curso de agua menor que el río | + | Riacho, córrego |
| <i>TAQAY (CHU)</i> | + | Allá, en aquel lugar | + | Lá, naquele lugar |
| <i>TSAY(CHU)</i> | + | Allí, ahí, en ese lugar, próximo al oyente o destinatario | + | Ali, aí, nesse lugar, próximo ao ouvinte ou destinatário |
| <i>TSIKLLU</i> | + | Hoyo, pozo sin agua | + | Fosso, poço profundo sem água. |
| <i>TSUNYA</i> | ∅ | Lugar silencioso, solitario, desolado, abandonado, inhabitado | ∅ | Lugar silencioso, solitário, desolado, abandonado, inabitado |
| <i>TUNA</i> | + | Lugar en declive, pendiente, accidentado | + | Lugar de declive, descida, lugar accidentado |
| <i>TURMANYAY</i> | + | Arco iris; se lo (le) tiene por entidad intermediaria entre <i>Patsa</i> y <i>Hanan Patsa</i> | + | Arco íris; considerada como entidade intermediária entre a terra e o céu |
| <i>UKRU</i> | ∅ | Terreno cóncavo | ∅ | Terreno côncavo |
| <i>URA(N)</i> | ∅ | La parte de abajo de un terreno | ∅ | A parte baixa de um terreno |
| <i>URAN PATSA</i> | ∅ | La parte inferior imaginada de la Tierra | ∅ | A parte inferior imaginada da Terra |
| <i>WAK</i> | ∅ | El más allá. Lugar muy lejano para ambos interlocutores, visualmente | ∅ | Além, longe. Lugar muito |

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| | | | | |
|----------------------|---|--|---|--|
| | | no alcanzable en el momento de la conversación, pero sí imaginable | | longínquo para ambos interlocuto visualmente não alcançável no momento da conversa, mas imaginável |
| <i>WAKTSA CHAKRA</i> | + | Terreno improductivo | + | Terreno improductivo |
| <i>~QELA CHAKRA</i> | | | | |
| <i>WITSAN</i> | + | Subida, posición de arriba | + | Subida, posição de cima |
| <i>YAKU</i> | + | Agua; terruño, tierra natal; jugo, savia | + | Água; terra natal; seiva |

Gráfico 18 RELACIÓN COHIPONÍMICA



Relación **cohiponímica**, es decir, cada cohipónimo en función de todos los demás hipónimos. El gráfico no muestra la relación de todos los cohipónimos, sino solo una muestra de las interrelaciones de algunos de ellos.

2.3 Ejes de gradación en el léxico

2.3.1 Recortes específicos del *continuum* conceptual del tiempo

En esta estructuración, el concepto de **campo lexical** aplicado al **microsistema** específico de un **recorte cultural** del *khronos* (crono-) se interpreta en su enfoque gradual; el *focus* está en la dimensión “gradación temporal”, entendiéndose como la dimensión de organización semántico-lingüística de los “segmentos” temporales transcurridos, aparentemente, discontinuos por manifestarse como tales según los recortes culturales (pre)establecidos en la cultura quechua y en cualquier otra cultura del mundo, pero, en realidad, un *continuum extralingüístico*. Greimas y Courtés (1979) destacan:

La categoría continuo / discontinuo, no definible, hay que contabilizarla en el inventario epistemológico de los términos ‘primitivos’. En semiótica, toda magnitud es considerada como continua, anteriormente al análisis (cf. la “nebulosa” de Saussure) ya que únicamente el análisis permite la construcción de unidades discontinuas o discretas.

Bonnet (In: Foucault, 1968, p. 147, 148) comenta:

No hay saltos en la naturaleza, todo está graduado, matizado. Si entre dos seres cualesquiera existiera un vacío ¿cuál sería la razón del paso de uno a otro? No hay un punto por encima o por debajo del cual se aproximen por ciertos caracteres y se alejen por otros. Siempre se puede, pues, descubrir ‘producciones medias’ como por ejemplo el pólipo entre el vegetal y el animal, la ardilla voladora entre el pájaro y el cuadrúpedo, el mono entre el cuadrúpedo y el hombre. En consecuencia, nuestras distribuciones en especies y en clases ‘son puramente nominales’; no representan más que ‘medios relativos a nuestras necesidades y nuestros límites de conocimiento’.

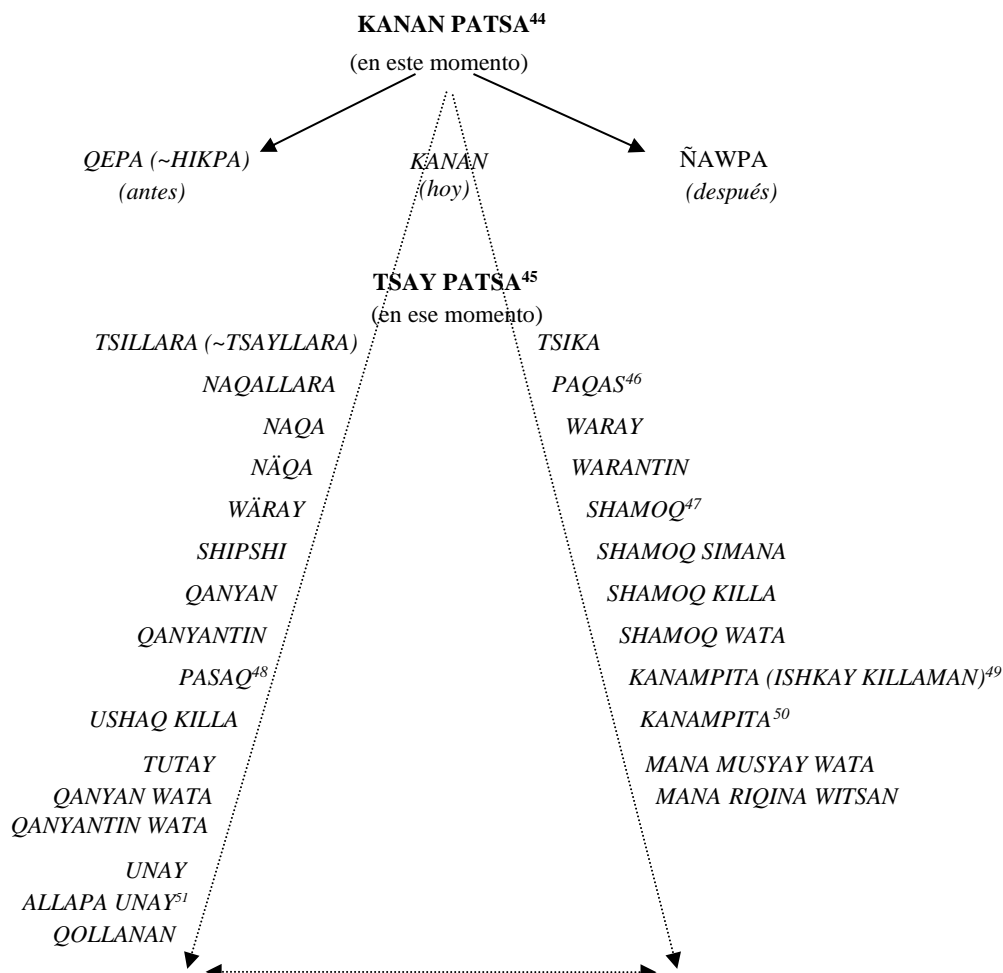
Se entiende, por supuesto, que no todas las dimensiones de la naturaleza tienen el mismo “*modus existentiae*” ni deben abordarse con consideraciones ni análisis similares. Sin embargo, las apreciaciones de Bonnet son aproximaciones útiles en el *continuum*. Así, la conjetura para **realidades aparentemente discretas** es *a fortiori* inferible para **entes hipotéticamente continuos**. Y, en las leyes de la naturaleza, parece que, precisamente, son el movimiento ininterrumpido y “lo continuo” los que garantizan que la naturaleza se repita.

La continuidad temporal y relatividad significativa se ponen de manifiesto de forma sencilla y concreta con el siguiente ejemplo (Geckeler, 1976, p.309):

‘À quel âge peut-on se marier?’ demande-t-elle à son aîné. – “On se marie quand on est grand”.
 – “ ‘Qu’appelles-tu ‘grand’?” – “Ça dépend... Pour une fille, à partir de dix-huit ans” [“¿A qué edad puede uno casarse?”, pregunta una niña a su hermano mayor. – “Uno se casa cuando es mayor”. – “¿A qué llamas tú ‘mayor’?”. – Depende ... para una chica, a partir de los dieciocho años”].

En nuestro resumen esquemático, en el eje temporal *Kanan* (hoy) surge la oposición polar *ñawpa / qipa* (antes / después). Situarse en el eje temporal está permanentemente referido a un *Kanan*, y es evidente que el *continuum* cronohistórico se expresa siempre con una referencia **deíctica**, es decir, en este caso, con la **deíxis** temporal. Así se marcan posiciones temporales como la **deíxis** de referencia, por ejemplo “el presente (identificable con la **deíxis** temporal “entonces”) con respecto al cual pueden instalarse un pasado y futuro, según el sistema lógico de anterioridad / concomitancia / posterioridad” (Greimas, 1982, p. 106).

Gráfico 19 UN RECORTE ESPECÍFICO O CONTINUUM TEMPORAL



⁴⁴ *Kanan patsa* (~*Kay patsa*), este momento. El hecho de que *Patsa* sea el núcleo de la estructura y punto de partida –presente– de una conceptualización compleja de *Khronos* conduce a una determinación lógica de *Patsa* como la entidad genérica y puntual en el mundo quechua, y esta generalización referencial –anafórica / catafórica– se cumple con la denominación amplia, *Tsay patsa* para cualquier otro momento de *Khronos*.

⁴⁵ *Tsay patsa*, (en) ese momento, (en) aquel momento, referido a un tiempo distinto del presente, ya sea pasado o futuro, el núcleo total cronológico-espacial referencial y comprensivo es *Patsa* (~*Pacha*), porque constituye el elemento nuclear de una cosmovisión, un ser omnipresente y un elemento perceptible de la *Pachamama* sagrada (~*Mamapacha*).

⁴⁶ *Paqas*, noche, por la noche; a veces se especifica, así *kanan paqas*, hoy por la noche, *waray paqas* mañana por la noche.

⁴⁷ Seguido de *shamoq* se puede expresar un día próximo deseado, que está más alejado de *warantin*; por ejemplo, *shamoq mirkulis*, el próximo miércoles. *Shamoq* alterna con *hukaq* y *huknin*, el otro (el otro día, mes o año). *Shamoq* viene de *shamuy*, venir. *Shamoq Wata* ~*Hukaq Wata* ~*Huknin Wata* pueden expresarse simplemente como *Watan*, el otro año, el año que viene, el siguiente año.

⁴⁸ Se trata de una mezcla del castellano *pasa-* y la partícula quechua *-q* que forma el participio pasado o adjetivo; por ejemplo, *pasaq lonis*, el lunes pasado. En *lonis* también observamos una hipercorrección, es decir, el hablante, especialmente el bilingüe incipiente y subordinado, intenta emitir los sonidos vocálicos *e*, *o* (que aparecen en quechua en casos de alofonización de las vocales *i*, *u*, respectivamente) del castellano, a menudo producto de la disimilación, como también ocurre en *mirkulis*.

⁴⁹ *Killaman* ~*Killata*, *-ta* y *-man* son acusativos direccionales, *kanampita ishkay killata*, dentro de dos meses; *Limaqta aku* ~*Limaqman aku*, vamos a Lima. Merece la pena hacer un contraste con el acusativo direccional del latín.

⁵⁰ *Kanampita* es un especificador temporal que expresa el futuro con referencia al presente –porque también puede haber un futuro con referencia a otro futuro o a un pasado, como *tsaypita*, para el futuro en ambos casos; por ejemplo, *tsaypita huk wataman wahintsikta qataykarantsik*, desde esa fecha hasta hace un año estuvimos construyendo el techo de nuestra casa -, así, *kanampita ishkay killaman* (~*Killata*), dentro de dos meses o dos meses después de este momento/ hoy; *kanampita chunka wataman*, dentro de diez años.

⁵¹ *Allapa Unay* alterna con *ünay* e incluso *unnay* (la segunda “n” tiene valor de diéresis porque no se admite este signo sobre la “n”), es decir, el alargamiento de la consonante “n”, cuyo resultado significativo es el mismo efecto dado por el alargamiento de la “u”.

2.3.2 Equivalentes en castellano y portugués de los recortes específicos del *continuum* conceptual del tiempo en quechua

Ordenamiento: Comenzando por el presente, orden regresiva y progresiva.

Proyección Pretérita (perspectiva retrospectiva o regresiva)

| QUECHUA | CASTELLANO | PORTUGUÉS |
|----------------------------|-----------------|---------------|
| <i>KANAN PATSA</i> | En este momento | Neste momento |
| <i>KANAN</i> ⁵² | Hoy | Hoje |
| <i>TSAY PATSA</i> | En ese momento | Nesse momento |
| <i>ÑAWPA</i> | Antes | Antes |

⁵² *Kanan*, referido a la etapa cronológica del *hunaq* (*hunaq* + *paqas*) (cf. Gráfico n.º11) como parte de un *continuum* está también subdividido en otro *continuum*. Aquí tenemos una aproximación, basada en los datos recogidos de nuestros informantes. Algunas de las formas lexémicas no están determinadas cronológicamente en el uso, como ocurre en todas las lenguas; por ejemplo, en la expresión portuguesa *Aguarde um minuto*, este “minuto” no significa necesariamente un minuto cronológico, puede ser unos segundos, medio minuto, 2, 5, 10 o más minutos. Con algunas excepciones, en quechua tampoco existe una delimitación cronológica exacta:

- *Tsaka tsaka*. Muy de madrugada, a oscuras.
- *Patsa waray* ~ *waraq*. Amanecer, al nacer del día.
- *Qoya qoya*. Muy temprano, madrugada.
- *Qoya*. Temprano.
- *Wäray*. Temprano.
- *Inti yarquy*. Salida del sol (*Inti chipchiykämun*, el sol está saliendo para nosotros).
- *Wäta qarqupakuy*. Hora de llevar a los animales al campo.
- *Rupaymakyarkuy*. Media mañana (\pm 9:00 am.).
- *Pulla(n) hunaq*. a) Meiodía (12:00 m.). b) Meio día (la mitad de día).
- *Tsika*. Tarde.
- *Wäta qoripakuy*. Hora de recoger a los animales del campo al corral.
- *Inti ulluy*. La puesta del sol (*Inti chipchiykan*, el sol está ocultándose).
- *Tuta*. La entrada de la noche.
- *Qämi*. Al anochecer, con predominio del día.
- *Ampi*. Al anochecer, con predominio de la noche.
- *Tsakay*. Noche oscura.
- *Pullanpaqas* ~ *chawpituta*. Media noche.
- *Kuchipishtay üra*. Alrededor de las tres de la madrugada (hora en que se suele sacrificar el cerdo, ya que hay tiempo suficiente para todas las tareas que exige esta actividad, hasta su reparto a los vecinos).

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| | | |
|---------------------------------------|---------------------------------------|--|
| <i>TSILLARÄ</i> (~ <i>TSAYLLARÄ</i>) | Hace un instante, 'reciencito' | Há um instante |
| <i>NAQALLARÄ</i> | Hace un rato 'no mas todavía' | Há pouquinho tempo |
| <i>NAQA</i> | Hace un rato | Há pouco |
| <i>NÄQA</i> | Hace 'unas horas' | Há algumas horas |
| <i>WÄRAY</i> | En la mañana | (Hoje) pela manhã |
| <i>SHIPSHI</i> | Anoche | Ontem à noite |
| <i>QANYAN</i> | Ayer | Ontem |
| <i>QANYANTIN</i> | Anteayer | Anteontem |
| <i>PASAQ...</i> | El pasado... | O passado... |
| <i>USHAQ SIMANA</i> ~ <i>QIPA</i> | La semana pasada (que acaba de pasar) | A semana passada (que acaba de passar) |
| <i>USHAQ KILLA</i> | El mes pasado | O mês passado |
| <i>TUTAY</i> | La vez pasada, hace tiempo | Da outra vez, tempo |
| <i>QANYAN WATA</i> | El año pasado | No ano passado |
| <i>QANYANTIN WATA</i> | El anteaño pasado | No ano retrasado |
| <i>UNAY</i> | Hace tiempo | Faz tempo |
| <i>ALLAPA UNAY</i> | Hace mucho tiempo | Faz muito tempo |
| <i>QOLLANAN</i> | En tiempos inmemoriales | Em tempos imemoriais |

Proyección Futura (perspectiva prospectiva o progresiva)

| QUECHUA | CASTELLANO | PORTUGUÉS |
|--|--|---|
| <i>KANAN PATSA</i> | En este instante | Neste instante |
| <i>KANAN</i> | Hoy | Hoje |
| <i>TSAY PATSA</i> | En ese momento | Nesse momento |
| <i>TSIKA</i> | Más tarde | Mais tarde |
| <i>PAQAS</i> | En la noche | À noite |
| <i>WARAY</i> | Mañana | Amanhã |
| <i>WARANTIN</i> | Pasado mañana | Depois de amanhã |
| <i>SHAMOQ ...</i> | ... que viene, ... entrante | ... que vem, ... seguinte |
| <i>SHAMOQ SIMANA</i> | La semana que viene (entrante) | A semana que vem (a próxima) |
| <i>SHAMOQ KILLA</i> | El mes que viene (el mes entrante) | O mês que vem (o próximo mês) |
| <i>SHAMOQ WATA</i> | El año que viene (el año entrante) | O ano que vem (o próximo ano) |
| <i>KANAMPITA ... (ISHKAY KILLAMAN)</i> | Dentro de ... (dos meses) | Dentro de ... (dois meses) |
| <i>KANAMPITA ... (KIMSA WATAMAN)</i> | Dentro de ... (tres años) | Dentro de ... (três anos) |
| <i>KANAMPITA...</i> | ... dentro de ..., contando desde este momento a ... | ... dentro de..., contando desde o momento atual... |
| <i>MANA MUSYAY WATA</i> | Año desconocido, futuro lejano | Ano desconhecido, futuro longínquo |
| <i>MANA REQINA WITSAN</i> | Tiempos desconocidos, eternidad | Tempos desconhecidos, eternidade |

3 – ASPECTOS ANTROPOCULTURALES

3. ASPECTOS ANTROPOCULTURALES

3.1 La tierra en el contexto americano

El mundo indio avanza hacia una forma de sociedad diferente de cualquiera de las que ha experimentado o postula la civilización occidental, porque parte de premisas distintas y busca otros objetivos. En esa perspectiva, también se comprueba la superioridad de la civilización india, en la que el respeto y el apoyo mutuos toman el lugar que tienen el egoísmo y la competencia salvaje del mundo occidental, y en la que la naturaleza no se degrada en aras de la productividad (BATALLA, Guillermo Bonfil. In: *Pueblo Indio*. Lima, año 3, n.º 4, 1984, p. 3).

La tierra, para los pueblos de cultura amerindia en general, y para los pueblos andinos en particular, significa, como señalamos anteriormente, el elemento fundamental de la vida, tanto material como espiritual. Es la *tierra sagrada*, fuente de vida, madre nutricia, donde yacen sus ancestros, y a la que todos volverán para reposar en su seno y descansar por toda la eternidad.

Otros pueblos, como los griegos y los judíos, veían a la tierra como el lugar de descanso final del hombre: Γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ / *Pulvis es et in pulverem reverteris* / *Allpam kanki allpamanmi kutinki* / Eres ceniza y a ceniza volverás / *És pó e ao pó tornarás* (Salmo, 102, 14. Eclesiastés, 3, 20; 12, 7).

Sin embargo, innumerables veces, el mundo de los pueblos andinos ha sido agredido, sus tierras invadidas, su lengua y cultura amenazadas, despreciadas y hasta desplazadas por fronteras impuestas, ajenas a su realidad. Esto ocurrió desde la llegada del invasor o colonizador, que cometió atrocidades en nombre del “Rey” y la “Iglesia”.

Con fronteras internacionalmente impuestas, si no ha sido destruida, al menos han debilitado la unidad de este pueblo indígena, porque en la percepción del hombre quechua no existe el quechua argentino o el quechua peruano, aunque vivan en territorios que hoy se llamen Argentina, Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador o Perú. Étnicamente, son un mismo pueblo: el pueblo quechua. Su historia no comienza con la invasión iniciada hace más de 500 años; su historia se adentra en un pasado milenario y en el jardín (cultura) ricamente cultivado de la propia América. La invasión europea sembró la destrucción, el perfume de la naturaleza se transformó en olor a putrefacción, la fuerza en enfermedad, el amor en odio, la solidaridad en egoísmo, la unidad en división.

Los principios éticos *ama llulla, ama qela, ama suwa*⁵³ fueron heridos, muy heridos; el amor y las virtudes fueron vilipendiados, el odio y los vicios fueron agravados. Quisieron y quieren destruirlo todo, pero no lo han conseguido ni lo conseguirán. Las lenguas y culturas de América resurgen de las profundidades y de los confines de la *Mamapacha* – Madre Tierra. De los viejos troncos emergen la esperanza, el amor, la unidad, la identidad de toda América con la propia cultura americana, porque la identidad cultural no se limita a lo étnico. La identidad cultural es ideológica, cultivada por todos los colores, edades y niveles socioeconómicos. La única frontera posible será la que separa la justicia de la injusticia, el bien del mal. E incluso eso es relativo.

La tierra da al hombre alimento y agua, y no es un instrumento para generar riqueza. Afirma Pedro Sales, de la nación Kaingang en el sur de Brasil⁵⁴:

⁵³ No mentir, no ser perezoso, no robar.

⁵⁴ In: HECK, E. e PREZIA, B. *Povos Indígenas: terra é vida*. São Paulo: Atual, 1998, p. 42.

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

A terra para o Kaingang significa uma mãe. A terra é aquela que dá alimento e água, igual à mãe que oferece o alimento de seu corpo para o seu filho, enquanto que o branco pensa que a terra é um instrumento de gerar riqueza. Por isso é que ele não reconhece seu irmão, seu semelhante e discrimina cada vez mais aquele mais fraco que não tem condições de enfrentá-lo, de concorrer com ele. Nós não temos esta visão. Nós somos frutos dessa humanidade que tem muito amor pela natureza, muito amor pela terra.

En los pueblos indígenas existe una coexistencia armoniosa entre el hombre y la naturaleza. El jefe Seattle, del pueblo Sioux de América del Norte, en respuesta al presidente de los Estados Unidos que propone la compra de sus tierras:

Cada pedaço desta terra é sagrado para o meu povo. Cada ramo brilhante de um pinheiro, cada punhado de areia nas praias, a penumbra na floresta densa, cada clareira e inseto a zumbir, são sagrados na memória e na experiência de meu povo. A seiva que percorre o corpo das árvores carrega consigo as lembranças do homem vermelho. Somos parte desta terra e ela faz parte de nós. As flores perfumadas são nossas irmãs; o cervo, o cavalo, a grande água, são nossos irmãos. Os picos rochosos, os sulcos úmidos nas campinas, os potros com seu corpo quente e o homem, todos pertencem à mesma família. Essa terra é sagrada para nós. Essa água brilhante que corre pelos riachos e rios não é apenas água, mas é sangue de nossos antepassados. O murmúrio das águas é a voz de nossos ancestrais. Os rios são nossos irmãos e saciam nossa sede.⁵⁵ / Every part of the earth is sacred to my people. Every shining pine needle, every sandy shore, every mist in the dark woods, every meadow, every humming insect. All are holy in the memory and experience of my people.

⁵⁵ Idem, *ibidem*, p. 44.

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

We know the sap which courses through the trees as we know the blood that courses through our veins. We are part of the earth and it is part of us. The perfumed flowers are our sisters. The bear, the deer, the great eagle, these are our brothers. The rocky crests, the dew in the meadow, the body heat of the pony, and man all belong to the same family.

The shining water that moves in the streams and rivers is not just water, but the blood of our ancestors. If we sell you our land, you must remember that it is sacred. Each glossy reflection in the clear waters of the lakes tells of events and memories in the life of my people. The water's murmur is the voice of my father's father.

The rivers are our brothers. They quench our thirst.

Poéticamente, pero con gran sabiduría, esta visión se reafirma en la solemne declaración de la Asamblea General del Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas, celebrada en Port Alberni, Canadá, en 1975:

Declaração solene dos povos indígenas do mundo ⁵⁶

*Nós, povos indígenas do mundo, unidos numa grande assembléia de homens sábios,
declaramos a todas as nações:*

Quando a terra-mãe era o nosso alimento, quando a
noite escura formava o nosso teto; quando o céu e a
lua eram nossos pais,
quando todos éramos irmãos e irmãs,
quando nossos caciques e anciãos eram grandes líderes,
quando a justiça dirigia a lei e sua execução; aí
outras civilizações chegaram!

⁵⁶ Idem, ibidem, p.75.

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

Com fome de sangue, ouro, de terra e de todas as riquezas,
trazendo numa mão a cruz e na outra a espada, sem
conhecer ou querer aprender os costumes de nossos povos,
nos classificaram abaixo dos animais.

Roubaram nossas terras e nos levaram para longe delas, transformando em
escravos os “filhos do sol”.

Entretanto não puderam nos eliminar, nem nos fazer
esquecer quem somos,
porque somos de uma ascendência milenar e somos milhões.

Mesmo que nosso universo inteiro seja destruído,

NÓS VIVEREMOS,

Por mais tempo que o império da morte!

Del original:

Solemn Declaration by Indigenous Population

*We, the Indigenous Peoples of the World, united in this corner of our Mother, the Earth,
in a great assembly of men of wisdom, declare to all nations:*

We glory in our proud past,

When the Earth was our nurturing Mother,
When the night sky formed our common roof,
When Sun and Moon were our parents,
When all were brothers and sisters,
When our great civilizations grew under the Sun,
When our chiefs and elders were great leaders,
When justice ruled the Law and its executive.

Then other peoples arrived:

Thirsting for blood, for gold, for land, its wealth,
Carrying the cross and the sword, one in each hand,
Without knowing or waiting to learn the ways of our worlds,
They considered us to be lower than the animals,

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

They stole our land from us and took us from our lands.
 They made slaves of the sons of the Sun,
 However, they have never been able to eliminate us,
 Nor to erase our memories of what we were,
 Because we are the culture of the earth and the sky,
 We are of ancient descent and we are millions,
 And although our whole universe be ravaged,
 Our people will live on for longer than even the kingdom of Death!

Como se puede observar, para los pueblos indígenas en general y para los quechuas en particular, el hombre, como rey de la creación, es el dueño del universo y, por lo tanto, ha recibido el mandato de custodiarlo, pero no de destruirlo. Como afirman Heck y Prezia (1998, p. 42):

Ele é o dono desse universo, o dono que se serve da natureza, mas não a depreda; o dono que mata o animal, mas não desperdiça; o dono que derruba a árvore, mas não devasta a floresta. Para os povos indígenas a terra é o lugar onde se gera vida, cultura, valores e onde se inscrevem sua história, sua origem e seus mitos. É nela que um povo se constitui, tornando-a seu espaço vital indispensável.

En el Simposio Barbados II (Bridge Town, 1982), tenemos, en parte, la siguiente declaración:

En América los indios estamos sujetos a una dominación que tiene dos caras: la dominación física y la dominación cultural. La dominación física se expresa, en primer término, en el despojo de la tierra. Este despojo comenzó desde el momento mismo de la invasión europea y continúa hasta hoy. Con la tierra se nos han arrebatado también los recursos naturales: los bosques, las aguas, los minerales, el petróleo. La tierra que nos queda ha sido dividida y se han

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

creado fronteras internas e internacionales, se ha aislado y dividido a los pueblos y se ha pretendido enfrentar a unos contra otros. La dominación cultural ha establecido que la cultura occidental o del dominador es la única y el nivel más alto de desarrollo. La dominación cultural no permite la expresión de nuestra cultura o desinterpreta y deforma sus manifestaciones. Es necesario conservar y reforzar las formas de comunicación interna, los idiomas propios, y crear a la vez un medio de información entre los pueblos de diferente idioma, así como mantener los esquemas culturales básicos especialmente relacionados con la educación del propio grupo.⁵⁷

Mucha gente sigue estando orgullosa de su pasado, como dijo Julio Tumiri Apaza en la Conferencia de Ginebra, 1981:

(...) somos herederos de culturas que alcanzaron un alto grado de civilización y desarrollo que dio grandes aportes para el bien de la humanidad, culturas donde no había hambre, miseria, desnutrición, represión ni propiedad privada. Fuimos invadidos de la manera más salvaje y bárbara por los españoles un 12 de octubre de 1492. Destruida nuestra civilización, nuestros pueblos y naciones exterminados en las haciendas y feudos, en las minas y los obrajes, el invasor implantó el robo, la pereza, la mentira y la propiedad privada. Desde el primer momento luchamos contra este colonialismo de ultramar, no logramos nuestra liberación e independencia por traición de los criollos que hasta ahora añoran por su madre patria España⁵⁸.

El fenómeno cultural del ateísmo no se manifiesta en el mundo andino. Al contrario, allí coexisten la tradición occidental y andina. Las dos vertientes religiosas están prácticamente conjugadas. Lo que para otras culturas podría significar un espacio dialéctico, en la cultura

⁵⁷ In: CISA – Consejo Indio de Sudamérica. *Pueblo Indio*, año 2, número 2, marzo-abril 1982, p. 3, 4.

⁵⁸ Idem, *ibidem*, p.9.

andina se manifiesta en concomitancia, en sincretismo. La religión occidental es idealista. La religión andina es práctica, cosmogónica-espiritualista. Salvador Palomino se expresa así:

El indio diviniza todas las fuerzas de la naturaleza que dan vida; no porque las tema o las entienda como “seres sobrenaturales”, sino, porque las ha conocido y comprendido en la verdad de sus leyes, y se acerca y trata con ellas con respeto y reconocimiento por los beneficios que de ellas recibe. El TAYTA INTI, Padre Sol, es dios porque sin sus rayos el mundo no sería vida; la PACHA MAMA es la madre tierra fértil.⁵⁹

De modo que la categoría locativa, la idea de lugar, la naturaleza en su totalidad con sus fuerzas y bondades o “castigos” es el espacio fundamental de su relación con el universo, y en esta relación se genera, (re)formula y (re)crea su visión de mundo, es decir, la base fundamental de su cosmovisión.

El expresidente argentino, Raúl Alfonsín, en 1984, en un mensaje a los pueblos indígenas se expresó de la siguiente manera:

Amigos indios: nos honra que ustedes, los primeros dueños de la tierra, se acerquen a nosotros para, juntos, hacer punta en la lucha que constituye la gran esperanza argentina... Al indio debe asegurársele: 1.º La posesión de las tierras que históricamente han ocupado las comunidades indias, con respeto a sus particulares modalidades; 2.º Enseñanza en idioma oficial con respeto pleno de la lengua indígena... con respeto total de las cosmovisiones de los pueblos indígenas especialmente en lo referente a la medicina india, a la búsqueda de una adecuada integración y

⁵⁹ Idem, ibidem, p.41.

no de un desplazamiento... El indio es un hombre libre que debe exigir vivir en un país libre que le brinde libremente la igualdad de posibilidades...⁶⁰

Podemos añadir que todos los quechuahablantes pueden y deben usar libremente su lengua, que no solo es la lengua nacional histórica, en el caso de Perú, sino también una lengua oficial con los mismos derechos y posibilidades que el castellano o cualquier otra que se presente como oficial. Es la lengua de sus antepasados, autóctona y auténticamente americana, históricamente lengua propia y propiamente lengua histórica de varios países. Por ello, en todos los territorios del gran *Tawantinsuyu*⁶¹ debe exigirse no solo el uso del quechua, sino también oficializarlo en las escuelas y asegurar su enseñanza en todos los niveles educativos, así como transmitir las materias de estudio en quechua, lengua vigente en considerables latitudes de varios países americanos.

Sentir, exigir la reivindicación de tu cultura y (re)valorarla es identificarte con tu historia, tu cultura, tu realidad, tus esperanzas y tu futuro. Lo contrario es alienarse, ignorar los propios valores, despreciarse, autoeliminarse. Negar la propia esencia es negarse a uno mismo. En opinión de Salvador Palomino:

Argentina podría ser el ejemplo, el primer ‘país latino’ donde los no-indios, los blanco-criollos o mestizos, en masa se conviertan a la indianidad. En todos ellos se nota que hay hambre de identidad, de encontrar las propias raíces, y eso se puede lograr sólo en la propia tierra donde se ha nacido, en los pueblos indios milenarios del pasado y del presente... hemos empezado a retomar la propia identidad, revalorar la propia cultura, reinterpretar nuestra historia

⁶⁰ *Pueblo Indio*. CISA. Año 3, n.º 4, 1984, p.15.

⁶¹ *Tawantinsuyu* (*tawa inti suyu*, las cuatro regiones de la Tierra del (dios) Sol), la zona geográfica del Imperio Inca que se extendía desde Argentina hasta Colombia. Estas regiones fueron: *Antisuyu*, *Kuntisuyu*, *Kollasuyu*, *Chinchaysuyu*. El punto central de estas regiones era Cusco, considerado el centro u “ombigo” del mundo.

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

tergiversada y prostituida, reestructurar nuestras instituciones y explicar sus modelos, organizarnos, recuperar tierras y territorio, educar a occidente bajo las bondades humanas de la indianidad. El Indianismo no es color de piel, definitivamente. No es el ‘racismo al revés’, como muchos dicen. Sino una forma de vida, una concepción del mundo, una convivencia armónica con el universo, el cosmos, con todos los seres vivos de la naturaleza. Nuestra crítica a occidente no es tampoco a sus gentes por ser ellos ‘blancos’, ‘rubios’ o ‘de cultura occidental’; sino es a occidente como **sistema**. Un **sistema** que es hegemónico, imperialista, clasista, individualista, conquistador, depredador y destructor de la naturaleza, frente al sistema Indio que es armónico por ser cósmico, colectivista y comunitario, pluralista y amante respetuoso de las leyes de la naturaleza misma que es la ‘PACHA MAMA’ (madre-universo).⁶²

Domingo Veríssimo Marcos, del pueblo Terena, presidente de la Unión de Naciones Indígenas (UNI), de Brasil, en la Conferencia de Ginebra de septiembre de 1981, manifestó:

(...) Mantenha firme o orgulho de ser o que são, raiz e símbolo da verdadeira América. Não percam a memória e a consciência desta História muito antiga. Amem e cultivem sua língua materna como se ama a própria mãe. E caminhem cada dia com maior decisão e com uma visão cada vez maior do mundo...⁶³

Las poblaciones andinas son las que más esperanzas tienen en un manejo más equilibrado de este problema. Esto también se puede ver en una declaración de Pablo Macera en la que afirma:

⁶² *Pueblo Indio*. Revista do Consejo Indio de Sudamérica, CISA. Año 3 n.º 4, 1984, p. 51.

⁶³ In: *Pueblo Indio*, CISA. Año 3, n.º 4, 1984, p. 3.

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

La cuestión central es ¿Cuál de los segmentos entre aquellos que constituyen la sociedad peruana asumirá el liderazgo hegemónico para elaborar un modelo que tendría que incluir a todos los demás? Creo como muchos otros, que ese segmento es el de los campesinos de la Cultura Andina. (...) Compartamos la misma admiración y la misma fe en las culturas y en los pueblos andinos⁶⁴.

Coincidimos en tener fe en el segmento campesino de la cultura andina. Y no creemos que la tarea de reivindicación esté únicamente en manos de los gobernantes, de quienes, lamentablemente, hay que esperar muy poco. Es todo el pueblo el que tiene que identificarse con su propia realidad, buscando reencontrarse consigo mismo, defender y difundir su lengua, portadora de su cultura. La propia sociedad debe forjar su destino; cada uno debe hacer lo suyo.

El concepto de *tierra* se sitúa en la categoría de *lugar*; lugar natural, construido, formado, reformado, deformado, destruido o reconstruido; en cualquier caso seguirá siendo la piedra angular de su cosmovisión.

El lugar siempre tiene una dimensión social y es un factor importante en la definición de la identidad cultural. El lugar crea y es creado, se forma y se transforma. Las formaciones, transformaciones y deformaciones suelen tener lugar bajo el control de grupos dominantes que “estabelecem os parâmetros das mudanças socioeconômicas, políticas, e daí geográficas. Argumentarei que o lugar é sinergista: ele é criado e cria; lugar é construído, destruído e transformado por indivíduos e/ou grupos corporativos de nível mais alto dentro de contextos culturais específicos” (Robinson, 1979, p.2224).

⁶⁴ Idem. Ano 2, n.º2, março-abril, 1982, p.53.

Aquí, el *lugar* trasciende al localismo natural y se proyecta sobre el *lugar* construido por los sistemas socioeconómicos y políticos. Aquí entran en juego, por ejemplo, las variables de la emigración, la manifestación de los lazos con su tierra natal, tal vez formando alguna entidad que signifique la presencia de “su lugar” en la distancia, la asimilación a las nuevas ciudades en un grado necesario o de forma radical y alienante, en definitiva, su conciencia de identidad respecto a sus raíces culturales.

Creemos no equivocarnos al elegir el *lugar* como una de las categorías de gran importancia en la cultura andina. La “Cultura Inca”, como lo demuestra la historia, también tuvo en el *ayllu* (familia) un espacio muy importante, sobre todo en el aspecto de la organización social. El texto, *Nawpaq pachakunapi*, lugares de los pueblos prehispánicos, de Robinson, corrobora y enriquece lo que aquí afirmamos:

Seria provavelmente difícil encontrar na América Latina uma relação mais próxima entre natureza e cultura e comportamento e lugar, do que pode ser encontrado no período pré-hispânico, embora ainda nem sempre inadequadamente analisado. Onde quer que se olhe, as famílias aborígenes, comunidades e mesmo os proto-estados e impérios, parecem não apenas ter visualizado o lugar como parte integrante de sua cultura, mas também ter experimentado grande dificuldade em distinguir entre povo, lugar, atividades sociais e espaço. Se tomamos como exemplo as duas mais elevadas culturas presentes no Novo Mundo em contato com o homem hispânico (os Aztecas e os Incas), deixando de lado literalmente as centenas de outros grupos humanos, vemos que as unidades básicas de sua sociedade foram chamadas *calpulli* e *ayllu*, respectivamente. Ambos os termos podem ser melhor traduzidos para o português como “territórios de parentesco”. (...) uma outra de suas características foi a ênfase interna de relações harmônicas: bilateralismo e complementaridade estavam embutidas em sua estrutura. Na Mesoamérica, as unidades *calpulli* frequentemente se gabavam de seus deuses (muitas vezes a

dualidade de sexo, ou de forças contrapostas em outros lugares). Nas sociedades andinas, a partes duais de *hatum*⁶⁵ e *hurin* (as seções de cima e de baixo do espaço social) igualmente significavam poder partilhado e atividades complementares.⁶⁶

El *ayllu* o familia es, en el lugar humano, el punto neurálgico, el espacio social por antonomasia, el vínculo sagrado, irruptible, inagotable de la identidad andina.

3.2 El hombre y su ambiente

En Áncash y en todo el Perú andino existen, como en todas partes, diferencias socioculturales, que no pueden ser ignoradas al abordar la geografía humana. Podemos identificar al grupo nativo y mestizo. El “grupo nativo”, generalmente quechuahablante, es monolingüe, se dedica casi exclusivamente a la pequeña actividad agrícola y ganadera, en forma de pastoreo. Poco accesible, también está poco interesado en el mundo moderno y su sistema de vida. El “grupo mestizo”, en cambio, muestra una gran permeabilidad hacia los nuevos sistemas de vida.

En este último grupo, es necesario subagrupar una gradación, ciertamente con límites imprecisos, como es el carácter hipotéticamente común de la gradación: un grupo que por su paulatino bilingüismo quechua-castellano y su incursión en el sistema educativo, en algún

⁶⁵ En el texto original citado, hubo un error. La palabra quechua correcta es *hanan*.

⁶⁶ ROBINSON, D. A linguagem e o significado de lugar na América Latina. *Revista de História*, São Paulo, nº 121, ago.dez, 1989, p.74-75. Ver también CARRASCO, P. *The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities Pre-Spanish Background and Colonial Development. American Antiquity*, v. 63, 1961, p.483-497; CARRASCO, P. La casa y hacienda de un señor Halhuica. *Estudios de Cultura Nahuatl*, v.X, p. 225-24; LEÓN-PORTILLA, M. Mesoamerica before 1519. In: L. Halhuica. *Cambridge History of Latin America*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, v. 1, 1984, p.3-36; MURA, J. Andean Societies before 1532. In: L. Bethell (ed.) *Cambridge History of Latin America*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, v.1, 1984, p. 59-90.

grado, se jacta y demuestra un claro apego hacia la lengua de prestigio, el castellano; esto ocurre, a pesar de que está consciente de su incipiente conocimiento de la L2, y su evidente dificultad para su “integración” en la cultura occidental o en la llamada “sociedad nacional”.

Existe un segundo grupo mestizo cuyas lenguas maternas son el quechua y castellano, algunos acceden a la actividad académico-profesional y otros a la actividad comercial en sus diversas modalidades. Ya sea en el lugar de origen o fuera de este, pero manteniendo un fuerte vínculo con su pueblo nativo. Él, entre las dos lenguas, presenta a veces una profunda (des)sintonía interna, un desplazamiento o, mejor, una bilocación de mundos, más que con interferencias, con interinfluencias que llegan y se verifican, generalmente, en una comprometida y firme conciencia de su identidad cultural.

Un tercer grupo mestizo abarca a los bilingües de nacimiento con escasa conexión con su pueblo natal y que viven en “ciudades” nacionales o extranjeras. A veces regresan por razones de “turismo”, motivados por recuerdos o intereses materiales, pero siempre con una clara voluntad de desintegración y alienación étnica, con un visible desprecio y distanciamiento de su cultura tradicional e incluso un manifiesto “olvido” –falso olvido, por supuesto– de su lengua materna, el quechua.

Esto es evidente en muchos migrantes que, por ser “profesionales”, “intelectuales” o “vencedores” –aunque, irónicamente, con notorios razgos de su etnia y lengua nativa–, se empeñan en negar su historia, su cultura, es decir, su identidad, y se quedan sin raíz, sin suelo, sin identidad histórica personal, porque ni la tierra que pisan ni la cultura que exhiben ni la lengua que hablan les pertenecen históricamente. Pero, en realidad, donde va el hombre va su paisaje. Consciente o inconscientemente, el hombre lleva siempre consigo su paisaje interior, sus raíces, su formación, su cultura, que constituyen elementos de su personalidad, de su

entidad e identidad. Negar esta (id)entidad ⁶⁷ es negar su “yo” (*ego*), es absurdamente querer ser “otro”, y es, sencillamente, negarse a sí mismo. Y, por el contrario, el “pluralismo cultural” no representa una barrera, ni para él mismo, ni para las sociedades modernas, sino un verdadero enriquecimiento.

En las regiones tradicionales, las fuentes de ingresos en términos monetarios son muy escasas, pero la necesidad de dinero se alivia considerablemente con el sistema del *trueque*⁶⁸ y productos comestibles y manufacturados o con el sistema de trabajo de *ayni* y *minka*⁶⁹, relativos a trabajos y servicios de reciprocidad y solidaridad.

En un sistema de vida menos complejo encontramos la “trilogía de aspectos básicos del ser humano y de la sociedad: sentimiento (bondad), pensamiento (verdad) y acción (acto)”⁷⁰, frente a la indiferencia, el egoísmo, las aberraciones y la mecanización desenfrenada de una sociedad moderna desesperada, cada vez más robotizada y deshumanizada.

En la zona de Cunya y sus alrededores, en el distrito de Yanama, provincia de Yungay, departamento de Áncash, hay una diversidad climática; en las partes bajas o valles fluviales, el clima es cálido y seco; en las cumbres (*punas*), es frío y seco; y en las partes intermedias, templado y seco, cada uno con producción agrícola característica. Este carácter ecológico distribucional es similar en todas las provincias del departamento de Áncash y en todos los

⁶⁷ Palabra compuesta por las partículas latinas *id*, *idem* (el mismo) y *ens*, *entis* (participio del verbo *esse-ser*). Es decir, ser uno mismo (y no otro).

⁶⁸ La verdadera denominación del sistema conocido como “trueque” es *rantin* (en sustitución, intercambio, permutación). Sincrónicamente, *rantiy* significa comprar, es decir, el verbo está adecuado a la terminología del sistema transaccional económico actual (mediante dinero), pero ese no era el significado original de *rantiy* que, como iteramos, proviene de *rantin*, cambio, intercambio de productos.

⁶⁹ En la modalidad de trabajo *ayni*, la iniciativa parte de la persona que presta el servicio; es una manifestación de solidaridad. En la modalidad de trabajo *minka*, la petición procede de la persona que requiere el apoyo de los demás miembros de la comunidad. Proviene del verbo *minkay* o *minkakuy*, pedir apoyo para realizar un trabajo.

⁷⁰ Trilogía. Publicação da Associação Internacional Científico-Cultural. São Paulo, ano 19, junho 1999.

departamentos y zonas de la región andina. En la diversidad y unidad geográfica, existe una pluralidad cultural que, en comunión histórica, mantiene una unidad cultural e histórica en toda el área andina.

La orografía andina es muy accidentada, surcada por valles, profundas quebradas, cerros, cordilleras y altas montañas adornadas con picos nevados, un conjunto natural que constituye una belleza única. La población está asentada y dispersa en los valles, las zonas ribereñas y al pie de las montañas. La accidentada orografía dificulta la comunicación entre grupos. Sin duda, esto parece influir en el temperamento reservado del hombre andino, al mismo tiempo que interfiere en toda su actividad intra- e intercomunitaria.

Si miramos a la mujer como madre y esposa, es ella una de las que más imprime a su misión de madre y esposa el sello axiomático de la ternura y el heroísmo, que en un juego ecléctico armoniza dialécticamente la delicadeza de la paloma y el coraje del cóndor en una lucha feroz contra todo tipo de adversidades. Gran honra, bendita honra, merece la mujer andina.

En el ambiente mestizo, surge con fuerza la idea de la “superioridad” del blanco sobre el negro. El color blanco connota claridad, luz, alegría, pureza, buen augurio, día, nitidez, verdad, salud, vida. Por el contrario, el color negro connota oscuridad, negación de la luz, tristeza, impureza, mal augurio, noche, confusión, falsedad, enfermedad, muerte. Sin embargo, esta valoración encontrada, principalmente, entre los mestizos andinos, se opone a una posición antagónica en la valoración de los nativos andinos que tienen una clara inclinación por el color negro o los colores oscuros, como se ve en este poema:

| QUECHUA | CASTELLANO | PORTUGUÉS |
|--------------------------------------|----------------------------|------------------------------|
| <i>MAYUTA TSIMPANTSIK</i> | Pasamos el río, | Passamos o rio, |
| <i>RUMI RUMILLANTA</i> | pisando sobre las piedras, | pisando sobre as pedras, |
| <i>CHINATA ASHINTSIK</i> | y la chica que preferimos | e a menina que preferimos |
| <i>YANA ÑAWILLANTA</i> ⁷¹ | es la de ojitos negros. | é a que tem olhinhos pretos. |

En la indumentaria, el tejido más usado por el habitante de las tierras altas (*hallqa*, *puna*, región fría) es la bayeta, tejida con lana de oveja, vicuña, alpaca o llama. Si la lana es blanca, se prefiere teñirla de un color oscuro, normalmente negro o marrón. Es poco frecuente que se mantenga el color blanco natural. Esto se debe a la naturaleza del color negro, que absorbe mucho el calor, a diferencia del blanco, que tiene la propiedad de dispersar la luz y, por tanto, logra el efecto opuesto.

Se considera que el color negro posee poder curativo; el blanco, no. En los rituales de medicina natural, se requieren elementos negros, por ejemplo, un cuy negro.

Al color blanco, se le atribuye –y esto está muy extendido– la propiedad de debilidad y propensión a las enfermedades. En el caso de los animales, se prefieren a los de color oscuro. Se cree que el caballo, asno, buey u otro animal de trabajo, e incluso los animales domésticos más pequeños de color blanco, tienen menos fuerza y resistencia que los de otro color.

El hombre cobrizo de los Andes cuenta que “Dios, encontrándose solo, moldeó con masa de maíz una imagen humana para su compañía. Para infundirle vida, la sometió

⁷¹ Anónimo. In: Rosales (1991, p.73).

a cocción. Como fue expuesta demasiado tiempo, se quemó. No quedó satisfecho con el resultado y este hombre fue trasladado a África. Moldeó otra imagen, la puso a cocer y vio que el tiempo que aplicó había sido insuficiente, así que, como el hombre salió de color pálido, tampoco le gustó el resultado y fue puesto en Europa. Luego, moldeó una tercera imagen y esta vez graduó un tiempo intermedio, supuestamente ideal, y el hombre salió con un color dorado cobrizo. Dios quedó satisfecho con su trabajo porque este hombre era, como él quería, su imagen y semejanza, y fue puesto en América”.

A menudo, el color negro se contrapone con orgullo al blanco:

(...)

| | |
|------------------------------------|--|
| Tú eres la pastora | Você é a pastora |
| de blanca cordillera | da branca cordilheira |
| yo soy vaquero cholo | eu sou o vaqueiro <i>cholo</i> ⁷² |
| de negra cordillera. ⁷³ | da negra cordilheira. |

⁷² Cholo: término que identifica al habitante peruano. En los Andes peruanos tiene una connotación especial: valiente, aguerrido, intrépido.

⁷³ PALACIOS, Zaragoza Jacinto. Canción ancashina (huayno) titulada: “Mujer Andina”. In: ROSALES (1991, p. 101).

A veces alguien protesta, reivindicando al negro, como en una canción mexicana en la que se le pide al pintor de iglesias y cuadros: “Aunque la Virgen sea blanca, píntame angelitos negros, que también se van al Cielo todos los negritos buenos (...) en el Cielo también los quiere Dios”⁷⁴.

Se dice que las necesidades y los recursos de todo grupo social mantienen un equilibrio, y a medida que surgen las necesidades, también lo hacen los recursos. Esto puede reafirmarse con la palabra autorizada de Antônio Cândido. (1975, p. 23):

A existência de todo grupo social pressupõe a obtenção de um equilíbrio relativo entre as suas necessidades e os recursos do meio físico, requerendo, da parte do grupo, soluções mais ou menos adequadas e completas, das quais depende a eficácia e a própria natureza daquele equilíbrio. As soluções, por sua vez, dependem da quantidade e qualidade das necessidades a serem satisfeitas.

(...) Daí a evolução das sociedades parecer um vasto processo de emergência de necessidade sempre renovadas e multiplicadas, a que correspondem recursos também renovados e multiplicados para satisfazêlos, dando lugar a permanente alteração dos vínculos entre o homem e o meio natural.

Y, dadas las necesidades –no siempre atendidas– es notoria la desatención a los servicios por parte de los organismos correspondientes, como el Ministerio de Salud, Educación, Agricultura, Transporte, Energía y Minas, Turismo, etc. Eventualmente, se cuenta con el apoyo de las autoridades eclesiásticas de la jurisdicción. Por otro lado, en varias aldeas

⁷⁴ ÁLVAREZ MACISTE, M. y BLANCO ANDRÉ, E. *Angelitos Negros* (canción en disco compacto)

existen centros de educación primaria. Cunya cuenta con un centro de educación secundaria, pero su nivel de recursos, material y humano, requiere una mayor preocupación. En el pasado, se construyó una carretera precaria que todavía no cuenta con un servicio regular. Últimamente, *es vox populi*:

Antes, cuando no existía esta carretera, la vida era más tranquila. Hoy, la unidad del pueblo se ha debilitado, entran costumbres diferentes e incluso contrarias a nuestra moral. Sin la escuela secundaria existía una sabia relación con la madre naturaleza, y el pueblo era muy culto. Los únicos productos notables de los tiempos “modernos” y “educados” son la indiferencia, el orgullo, la falsa educación y los malos modales, que son contrarios a la sensibilidad humana, la sencillez, la sabiduría y el respeto por la naturaleza y los buenos modales. Con estas características, no queremos absolutamente nada de sus “modernidades”. Saquen de nuestros pueblos su egoísmo y sus confusas relaciones económicas. Queremos mantener la solidaridad, la reciprocidad, la participación y el respeto entre nosotros y nuestros pueblos, y, a su vez, el respeto a todos los pueblos del mundo.

Como se ve, se valoran las buenas relaciones con todo el mundo más que la sabiduría aberrante.

Las casas suelen estar construidas de barro, en las modalidades de adobe o tierra apisonada con techo de tejas. En las zonas altas, las paredes suelen ser de piedra y el techo de paja.

No existe una gran preocupación por el planeamiento urbanístico de las viviendas; los criterios de agrupación obedecen a la proximidad que se tienen con los manantiales, arroyos y ríos o a la cercanía de sus parcelas de cultivo. Las dimensiones y el número de viviendas varían en función del número de miembros de la familia y de sus necesidades.

El mobiliario suele ser sencillo, con lo indispensable y, esporádicamente, algo más. La cocina es de leña, y el uso de gas es excepcional. En estos pueblos, las casas son sencillas y sensiblemente acogedoras, y están rodeadas de un huerto. Los diversos animales domésticos están dispersos por el lugar, traviesos arroyos bordean los caminos, con innumerables jardines fragantes y multicolores, característica evidente de un lugar como *Kunyaq* (Cunya), cuya esencia sémica es el verdor, la floración primaveral, la fragancia. Es, sencillamente, la intersección materializada del campo semántico común entre el cielo y la tierra...

Aunque las distancias no son muy largas, los pueblos están relativamente aislados. La vía de comunicación más común es a pie, y la gente se traslada a pie, cabalgando en acémila y, solo en los últimos años, en coche. Esta única vía de acceso motorizada enlaza al pueblo con la provincia vecina de Asunción y, desde allí, con la capital del departamento de Áncash. Pero, aún no hay regularidad ni calidad de servicio.

Casi todas las casas tienen radio, solo algunas, televisión. Sobre esta última, se ha dicho que “la televisión está causando mucho malestar y daño a los niños, porque sus contenidos les están llevando a la violencia y a los malos hábitos, además de inducirles a la ociosidad y a la falta de comunicación familiar”. Esta preocupación es incuestionable y el mandamiento *Ama qela*, no a la ociosidad, es un precepto muy arraigado.

La alimentación es uno de los indicadores que mejor revela la relación entre una comunidad y su entorno, ya que actúa como vínculo entre el hombre y la naturaleza. Es la fuente de la que el hombre obtiene los recursos y productos para satisfacer sus necesidades alimenticias. Los cereales, los tubérculos y las hortalizas son sus componentes fundamentales.

Los alimentos de origen animal son una fuente secundaria de su dieta y, en menor medida, el pescado y la fruta. Los alimentos procesados desempeñan un papel aún menor. La región andina cuenta con una gran variedad de platos típicos, ricos tanto en sabor como en nutrientes, lo necesario para el trabajo en el campo.

La ropa obedece a las condiciones climatológicas de los distintos niveles geográficos. Aquí, las variaciones estacionales no condicionan la variación de la indumentaria que, por lo general, se mantiene relativamente estable. El tipo de tejido viene determinado por el grupo étnico y las exigencias por la temperatura de las zonas habitadas. El poblador de las zonas altas prefiere la bayeta de lana, generalmente de oveja; mientras que aquellos de las zonas intermedias y bajas optan por los tejidos de algodón. El uso de *llanki*⁷⁵ o calzado sigue un patrón regional. En los últimos años, el grupo juvenil está adoptando una tendencia simplificadora que se ha masificado, y, en palabras de Andrade (1993, p.75), se podría generalizar: “prácticamente ha reducido la vestimenta a un solo tipo de uniforme: jeans, polo manga corta y zapatillas deportivas, para ambos sexos”.

En la constitución de la familia se alterna el sistema tradicional andino del *sirwinakuy*, convivencia que busca que la pareja se conozca antes de la unión definitiva, la unión sacramental católica. Por lo general, tienen muchos hijos, la mayoría de los cuales sigue

⁷⁵ *Llanki* < *llanqi*, *ojota*, sandalia fabricada de cuero o de filamento vegetal.

trabajando en la agricultura, aunque algunos emigran a las ciudades para dedicarse a otras actividades. En la conducción de la familia predomina un autoritarismo paterno, incluso quizá idiosincráticamente un poco agresivo, a pesar de su particular cuidado, protección y apego familiar, tal vez suponen que “a violência, pelo menos no domínio, agressiva ou soberbamente original da literatura, é uma prova de amor. Mais apanho, mais te amo, mais me bates, mais te amo”⁷⁶.

Entre las creencias, los tabúes reclaman un lugar especial por ser elementos que, de alguna manera, conducen u orientan la conducta humana con un cierto matiz prohibitivo. Aquí, tomamos un ejemplo relacionado con la tierra, eje rector de este trabajo.

El llanto como tabú: se evita llorar en un terreno de cultivo por considerarlo lugar sagrado donde la divinidad manifiesta su bondad al crear el alimento para sus hijos. Se dice que el llanto entristece y resiente al campo de cultivo con el consecuente debilitamiento y disminución de la producción. Tampoco es permitido llorar en horas de comer, por ser el alimento un don divino y motivo de alegría. Estas dos situaciones espacio-temporales son comparables con aquel otro tabú que ha resultado en un acto de urbanidad en muchas sociedades del mundo: quitarse el sombrero al entrar en un lugar sagrado y durante la ingesta de alimentos (...) ⁷⁷.

En el presente estudio, es pertinente e iterable:

El tabú es manifestación de un binomio: un ser con poder / un ser débil; es uno de los agentes de la evolución semántica y de la interrelación axiológica de las culturas. La tabuización es una de las formas en que está manifestada la escala valorativa de los pueblos. En este aspecto, la

⁷⁶ Tomado de la tesis de Maestría en preparación de Martín Ticerán Núñez en la Universidade de São Paulo, 1999.

⁷⁷ FLOR BERNUY, Julio. Tabus Linguísticos e Expressões Cristalizadas como Manifestação de Valores na Linguagem Contemporânea. El Quechua y el Español Latinoamericano: Tabúes y Contraste de Valores. 49^a Reunión Anual – Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência – SBPC. Anais, Vol. I p. 276, Belo Horizonte, Brasil, 1997.

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

cultura quechua y la cultura hispanoamericana comparten algunos valores, otros valores son propios de cada cultura (...) ⁷⁸.

En el orden antropocultural, relativo a un complejo entramado de aspectos que se entrecruzan en el desarrollo de la vida del hombre, son, innegablemente, muchos los puntos a tratar, todos ellos de indudable importancia e interés, aunque extrapolen el espacio y los objetivos del presente trabajo.

3.3. Visión de Mundo

La lengua tiene la capacidad de transmitir la información pensada, elaborada y expresada por el hombre en la interrelación con sus semejantes a través de los actos de habla, siendo, por tanto, un instrumento de construcción, reconstrucción y reformulación continua del pensamiento y un medio de codificación y decodificación de los datos antropoculturales que ella porta y expresa, denominados “cosmovisión” o “visión de mundo”. Pais (1993, p.554) afirma lo siguiente:

Dans le **processus de production** des langues naturelles et de leurs discours, le lexique et les unités lexicales manifestées constituent un instrument très important de la construction et de la permanente reconstruction de la **vision du monde**, un espace sémiotique privilégié où se produisent et se reflètent les découpages culturels et où l'on peut mieux observer les mécanismes de leur constitution et constante reconstitution.

⁷⁸ FLOR BERNUY, Julio. Tabus Linguísticos e Expressões Cristalizadas como Manifestação de Valores na Linguagem Contemporânea. El Quechua y el Español Latinoamericano: Tabúes y Contraste de Valores. 49ª Reunión Anual – Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência – SBPC. Anais, Vol. I p. 277, Belo Horizonte, Brasil, 1997.

Todos los códigos y sistemas semióticos utilizados por una comunidad, en su conjunto, constituyen su macrosemiótica. Analizando las partes integradoras de la macrosemiótica de un grupo en su perspectiva significativa, se pueden distinguir los elementos que sirven de apoyo para determinar la “cosmovisión” o “visión de mundo” de dicho grupo. Pais (1993, p. 556, 557) refuerza:

Les systèmes sémiotiques qui intègrent le complexe linguistique et socioculturel d'une communauté donnée ne peuvent fonctionner d'une manière satisfaisante que s'ils se conservent suffisamment pour **assurer l'intercompréhension des sujets** et s'ils changent suffisamment pour **répondre aux nouveaux besoins de communication**. Ainsi, ces systèmes produisent simultanément, comme nous l'avons signalé maintes fois en ce travail, de nouveaux **découpages** culturels, de nouvelles **grandeurs-signes** et de nouvelles **fonctions métasémiotiques** *lato sensu*. La **vision du monde**, résultant de l'opération de ces différents systèmes sémiotiques appartenant à la même **macrosémiotique**, et de leurs codes, assure la continuité et le sentiment de continuité de telle communauté; dans la mesure où cette vision du monde est sous-jacente à leurs discours, elle soutient la cohérence entre ces derniers, la **compatibilité** des analyses des données de l'expérience réalisées par ces discours étant assurée, à son tour, par le fait qu'elles sont liées à des **nébuleuses sémiques conceptuelles**, situées à un niveau pré-code et trans-code.

Max Weber considera a la cultura como una tela de araña, “el hombre es un animal amarrado a una maraña de significados que él mismo tejió”.

Se afirma que la cultura está compuesta por estructuras psicológicas, mediante las cuales, los individuos o grupos de individuos guían su comportamiento. En cualquier caso, y

desde el punto de vista semiótico, la cultura se entiende como sistemas entrelazados de signos interpretables.

Al entender la cultura como un conjunto de mecanismos de control para normar el comportamiento, se presupone que el pensamiento humano es, básicamente, social y público. En la perspectiva social, pública y mucho más en la individual parece que el elemento que con mayor constancia –aunque no con mayor fuerza como la que imponen las leyes humanas– controla la conducta social y personal es el vinculado a la religión.

Os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos, sua visão de mundo. Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem arrumado para acomodar tal tipo de vida. Essa confrontação e essa confirmação mútuas têm dois efeitos fundamentais. De um lado, objetivam preferências morais e estéticas, retratando-as como condições de vida impostas, implícitas num mundo com uma estrutura particular, como simples senso comum dada a forma inalterável da realidade. De outro lado, apóiam essas crenças recebidas sobre o corpo do mundo invocando sentimentos morais e estéticos sentidos profundamente como provas experimentais da sua verdade. Os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (implícita, no mais das vezes) e, ao fazê-lo, sustentam cada uma delas com a autoridade emprestada do outro. A noção de que a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana não é uma novidade. (Clifford Geertz, 1989, 103-4).

Los valores concebidos y el orden son una forma implícita y directamente percibida, más que explícitamente pensada de manera consciente, de cómo cada individuo interpreta su experiencia, organiza su conducta, y la refleja en su vida.

La lengua natural y sus discursos son instrumentos para pensar el mundo y elaborar una determinada cosmovisión. Pais (1993, p.687) afirma:

L'ensemble des systèmes sémiotiques linguistiques que sont les langues naturelles et leurs discours – constituent les instruments dont l'homme dispose pour 'penser le monde', pour élaborer une **vision du monde**, c'est-à-dire, pour établir **un monde sémiotiquement construit**, où il puisse s'insérer lui-même, où il puisse aussi insérer ses semblables, et qui lui permette de communiquer avec lui-même, avec les autres et avec le monde.

El hombre, en su discurso cotidiano, defiende algún sistema de valores, y esto es lo que contiene y mantiene su cultura. Pais (1993, p.687) añade:

(...) l'homme est l'être sémiotique par excellence, il vit entouré par les symboles qu'il crée lui-même ... un sujet symbolique, dans la mesure où il est capable d'engendrer et d'opérer des systèmes de signification et, à partir de ceux-ci, de produire des discours qui soutiennent un **système de valeurs** conformant une culture, au sens anthropologique de ce terme. Ainsi, le monde "référentiel", pour les hommes, et toujours un monde sémiotiquement construit.

En la heterogeneidad sociocultural del mundo andino, las manifestaciones culturales no solo son variadas, sino también vacilantes, marcadas por incertidumbres y contradicciones.

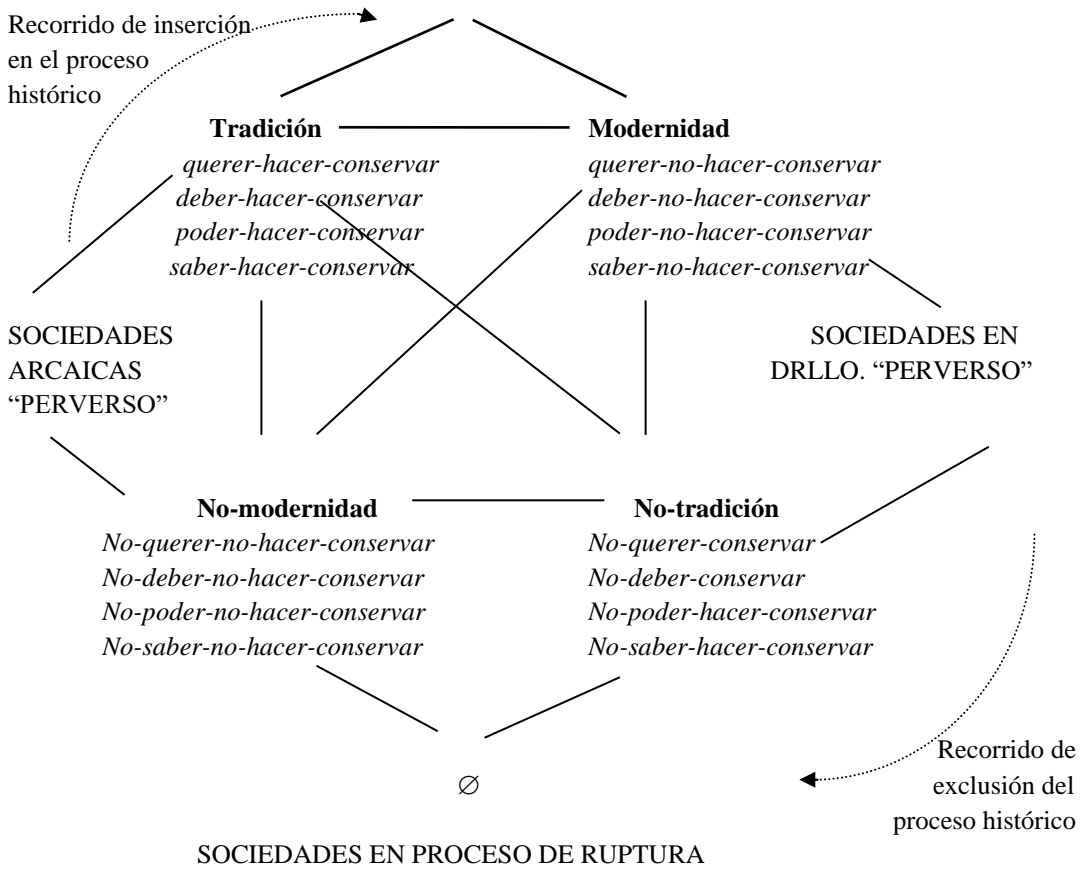
En la praxis cultural andina, algunas creencias, prácticas, instituciones o ideales son, a veces, considerados inapropiados o atrasados para la época, y otras veces, aplaudidos como expresión sagrada del alma nacional o de una cultura milenaria.

Así, entre lo “tradicional” y lo “moderno” hay un movimiento sinuoso, espasmódico, que a menudo rescata las emociones del pasado y, otras veces, las repudia. Pero la cultura se mueve, no con movimientos regulares ni como una sinergia de partes perfectamente coordinadas, sino como fuerza y contrafuerza dialéctica que en metódica orientación de fuerzas toma un camino, nítidamente dirigido a aceptar con humildad y respeto los cambios y la modernidad, al tiempo que mantiene con respeto y emoción la identidad cultural a la que están históricamente ligados los miembros de una comunidad sociolingüístico-cultural. Entonces, modernidad y tradición proporcionan una tensión dialéctica que se traduciría en la dinámica de las sociedades, el progreso entendido como libertad, civilización o desarrollo –tal como ilustra Pais (1993, p. 624-5)– incrustado en el proceso histórico. Así, esquemáticamente, tenemos:

(tensión dialéctica)

Gráfico 20 *TRADICIÓN Y MODERNIDAD*

SOCIEDADES DINÁMICAS (incrustadas en el proceso histórico)



Para la visión occidental, por ejemplo, la escolarización es un bien sobrevalorado, pero para otros no lo es. Veamos lo que respondieron los indios a la propuesta de los representantes del gobierno de Maryland y Virginia en la Confederación de las Seis Naciones en Lancaster, Pensilvania:

Sabemos que têm em alta conta o tipo de ensino praticado nesses colégios e que a instrução de nossos jovens seria muito dispendiosa para vocês. Estamos certos de que sua proposta visa o nosso bem e a agradecemos de todo o coração. Mas vocês bem sabem que diferentes povos têm diferentes concepções a respeito das coisas e, portanto, não nos levarão a mal se dissermos que nossas idéias sobre educação não coincidem com as suas. Alguns de nossos jovens foram no passado estudar em colégios das províncias do Norte. Aprenderam todas as ciências. Mas quando voltaram para casa, tinham se tornado maus andarilhos, ignorantes da maneira de se viver nos bosques... não serviam para caçadores, para guerreiros e nem para conselheiros. Estavam muito bem preparados... para nada. Estamos, porém, sensibilizados com a oferta que nos fazem, embora não possamos aceitá-la. E para demonstrar nossos sentimentos de gratidão, se os cavalheiros da Virgínia nos mandarem uma dúzia de seus filhos para educá-los, nós cuidaremos deles, iremos ensinar-lhes tudo o que sabemos, e faremos deles Homens de verdade.⁷⁹

Quienes viven en un contexto urbano también tienen una mirada crítica sobre las ciudades, consideradas como modelos urbanos de la vida civilizada moderna. Halcón Volador, un indio Oglala Sioux, después de viajar por muchos países occidentales, hizo la siguiente declaración:

⁷⁹ In: *Pueblo Indio*. Revista del Consejo Indio de Sudamérica, CISA. Año 1984.

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

O homem branco constrói casas imensas, parecidas com grandes gaiolas, custam muito dinheiro, vedam a entrada do sol e não podem se mover. Estão sempre doentes. Os índios e os animais sabem como viver melhor do que o homem branco; ninguém pode ter boa saúde se não dispõe o tempo todo de sol, ar fresco e água pura.⁸⁰

Así, cada cultura podría seguir repitiendo aquella respuesta del Papa Julio II a un monje portugués: “*Videbis, fili mi, quam parva sapientia regatur mundus*”.⁸¹

Sobre esta comunidade, Barbosa (1966, 52,53) expresa:

O sistema semiótico permite, por conseguinte, ao conjunto dos membros de uma comunidade sócio-linguístico-cultural, integrar todos os dados da experiência –biofatos, sociofatos, mentefatos e manufatos, segundo a classificação antropológica– num sistema coerente e muito homogêneo, que caracteriza o grupo e define sua cultura, sua ideologia. Essa sociedade e essa cultura, em permanente mudança– em maior ou menor velocidade reelaboram seus valores, suas estruturas, suas regras, sua percepção dos fatos da natureza e da vida social, criam novos objetos, materiais ou não, num incessante reconstruir de sua visão do mundo. Os sistemas semióticos em funcionamento numa dada comunidade –sua macro-semiótica–, sistemas verbais e não verbais, são os instrumentos desse pensar e repensar o mundo; de sua operação, resulta em cada época, uma visão do mundo peculiar ao grupo, que não se configura, no entanto, como uma ruptura em relação ao complexo sócio-linguístico-cultural de épocas anteriores; ao contrário, são aqueles sistemas semióticos que asseguram a sua *continuidade* no tempo e permitem ao grupo reconhecer-se sempre como o mesmo.

⁸⁰ Idem.

⁸¹ “Verás, meu filho, com quão pouca sabedoria se governa o mundo” / “Verás, hijo mío, con cuán poca sabiduría se gobierna el mundo”

Los recortes culturales son el resultado del análisis del *continuum* (Hjelmslev, 1978, p.74).

A **visão do mundo**, constantemente reconstruída, **é o resultado**, a cada momento, do **funcionamento concomitante e interdependente** dos diversos sistemas semióticos que integram a mesma macrossemiótica e da **produtividade** de seus discursos. Conquanto o sistema semiótico linguístico ocupe um lugar privilegiado – seja em razão de sua notável economia operacional, seja em função da estruturação semêmica do significado, que o torna apto a realizar análises dos dados da experiência mais extensas e rigorosas – e, por isso mesmo, a tratar mais adequadamente **a progressão da especificidade semântica**” (Pais, 1984a: p. 47-60; Pais, 1993: p. 178-185).

Entre los sistemas de comunicación, el código lingüístico es el que más abarca, el más económico y el que con mayor rigor elabora, construye, estructura y reformula sin cesar la visión de mundo. Es este código el que, en definitiva, con mayor privilegio elabora y también manifiesta la cosmovisión del ser humano en su expresión grupal y/o individual. Y podría decirse, hasta cierto punto, que lenguaje y cosmovisión surgen al mismo tiempo y van juntos, como afirma Barbosa (1996, p. 123,124):

Na verdade, enquanto a língua se constrói, constrói-se a cultura de um povo. Ambas, língua e visão do mundo surgem ao mesmo tempo e caminham juntas em seu desenvolvimento. Por isso dissemos que o inventário lexical e gramatical, ao mesmo tempo determinam e refletem o pensamento, na medida em que o estruturam. Nesse primeiro enfoque, os códigos criam o referente intra e extra-código (é o caso principalmente dos sociofatos, psicofatos) e, mesmo que o homem crie um manufato ou descreva um novo biofato, para depois lhes atribuir uma

designação, ele o faz condicionado pelas imposições das estruturas formais dos códigos de seu grupo.

Sabiendo que el lenguaje es el código generador y soporte de los hechos antropoculturales, que cada grupo tiene una particular visión del mundo como resultado de su singular forma de analizar la sustancia semántica de sus discursos y hechos, además de que las necesidades de los grupos e individuos condicionan las constantes variaciones del particular enfoque de la visión de mundo, es obvio afirmar que el cambio dado en uno de los elementos repercutirá en los demás. Y, la constante oscilación y transformación ocurre, de hecho, por el carácter dinámico y no estático del código y por las necesidades fluctuantes en un mundo sometido a movimientos de naturaleza múltiple, aunque a los ojos de los individuos –a pesar de su carácter dinámico–, el lenguaje y otros sistemas semióticos parezcan aterrizar en una permanente quietud estática. Barbosa (1996, p. 130, 131) explica:

(...) as mudanças efetuadas no código são mais sensíveis no subconjunto lexical, pois, se estas se refletem no subconjunto gramatical, isso se dá de maneira muito menos rápida e sensível. Como o inventário gramatical é limitado e fechado, é, sobretudo, no inventário lexical que se manifesta linguisticamente a constante mudança de visão de mundo. Os *códigos, principalmente o linguístico, constituem um permanente nascer de signos*. Esse contínuo enriquecimento é uma exigência do próprio meio social que está em constante evolução. Há uma homologia entre estrutura da linguagem e estrutura da ação: desenvolvimento do sistema semiótico linguístico e desenvolvimento sociocultural e técnico-científico ocorrem paralelamente - há uma interdependência dos dois processos.

A mutabilidade linguística é um processo inevitável na língua, mas não constitui uma ameaça para a sua continuidade e para a intercompreensão dos membros do grupo (...). A mutabilidade

é inerente às próprias características do grupo linguístico-cultural, mas existe nele, também uma força de conservação socialmente necessária. Esses aspectos contrários são denominados por Saussure, F. (1964, p.104) “mutabilité”, “immutabilité” da língua. A mutabilidade ocorre de maneira inevitável, mas a realidade cotidiana dos membros do grupo linguístico-cultural é a ilusão da permanência dos sistemas semióticos, embora estejam em constante mudança.

Estas dos leyes, de continuidad y cambio, aunque lo parezcan, no son antagónicas; una garantiza la continuidad de la lengua, la otra se utiliza ante las exigencias del dinamismo social. Y la realidad social se percibe en el universo léxico de una lengua, porque el léxico es, principalmente, la manifestación lingüística del universo antropocultural.

Barbosa (1996, p.123) afirma que “... no vocabulário de uma língua, uma *dianorma* que é transmitida de uma geração a outra, assegura a possibilidade da comunicação...” y es esta *dianorma* que, en la mayoría de los casos, identifica y une comunidades y sentimientos.

En la tradición léxica, se contraponen dos fuerzas –de conservación y renovación– y se observan tres hechos: conservación de un grupo léxico, presencia de nuevas unidades y desaparición de otras. Es, en los sistemas semióticos, generadores y reflectores de estas manifestaciones, donde se encuentran las tendencias de estabilidad y cambio.

Mascellesi (1974, 201, apud Barbosa, 1996, 133) afirma: “On appelle changement lingüistique ce qui *traduit et pratique* un changement de rapports sociaux”. La mutabilidad de los sistemas semióticos, y en concreto, la del sistema lingüístico, responde a la necesidad de evolución del mundo, de comunicación de nuevas experiencias. Estos sistemas, generadores y reflejos de las ondulaciones de la permanencia y el cambio son los soportes y sustentadores de la cultura e ideología.

Según Barbosa (1996, p.133) es importante diferenciar entre evolución y cambio:

(...) evolução e mudança não são a mesma coisa: toda evolução é uma mudança, mas nem toda mudança gera uma evolução, embora, a longo termo, paulatinamente, as mudanças acumuladas provoquem evolução. O código linguístico constitui um contínuo nascer de signos, porque essa mudança em suas estruturas é um processo simultâneo às novas descobertas científicas, com o progresso técnico e industrial, e à modificação da vida social, com novas maneiras de pensar e aprender o mundo.

Sociedad, cultura y lengua están unidas, con (inter)influencias y condicionamientos recíprocos. Lengua y mundo, lengua y sociedad se constituyen y reconstituyen permanente e indefinidamente a través de la operación discursiva de sus hablantes. Las necesidades de la sociedad exigen y posibilitan la creación y adopción de nuevas unidades léxicas que, a su vez, permiten la adaptación y readaptación en su mundo (im)perceptiblemente cambiante. Es evidente, una vez más, que la lengua en general y el universo léxico en particular se desenvuelven en una permanente tensión dialéctica conservación / cambio, y que existen en un proceso pancrónico, conservando / cambiando sus elementos léxicos, más que otros.

Pais afirma, (1993, p. 689):

(...) nous avons été amené à étudier le système et le discours en leur articulation dialectique, à l'intérieur du **processus** sémiotique. Nous avons dû considérer la tension dialectique soutenue, au niveau du système, entre les tendances contraires de la **conservation** et de la **mutation**.

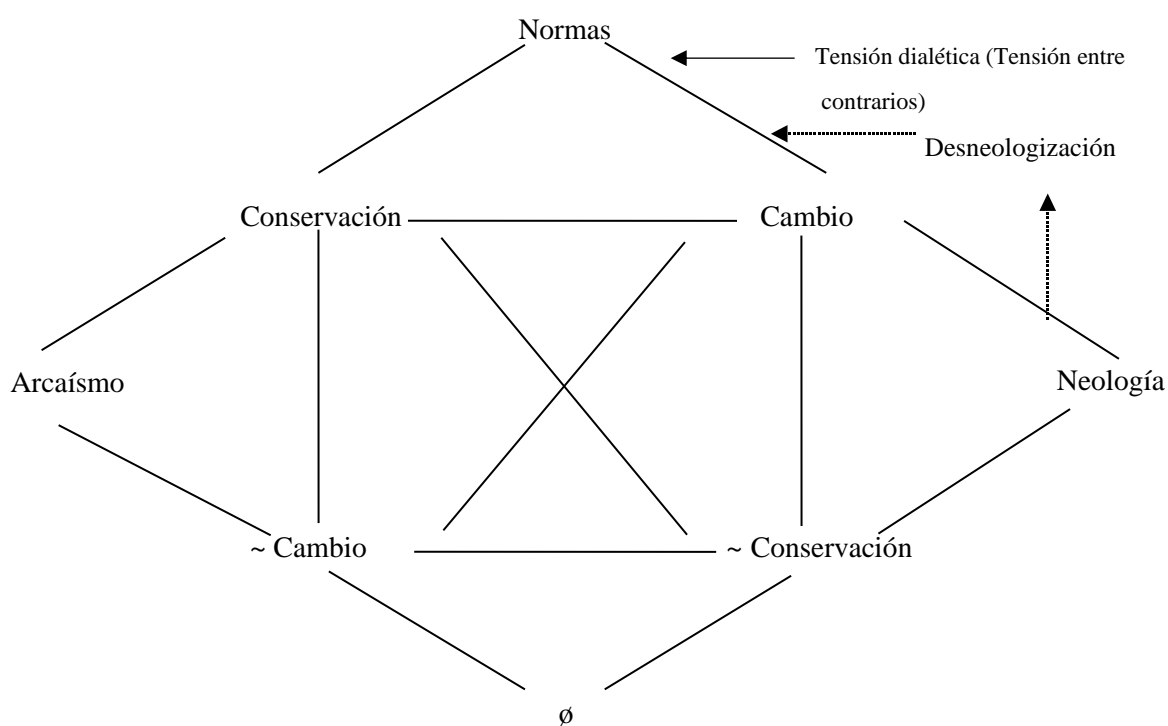
En definitiva, la cosmovisión de una comunidad lingüística, manifestada como ideología o axiología o sistema de valores de una cultura –expresados estos como homosémicos– están en constante (re)formulación en el proceso histórico de la cultura, transmitiendo y manifestando en los miembros de la comunidad los procesos semióticos de su sentido de permanencia y continuidad o de adaptación y readaptación en un mundo incesantemente cambiante.

Es cierto que la lengua necesita conservarse y, es verdad, de manera concomitante, que necesita cambiar para responder a las necesidades cambiantes de la comunicación. Esta tensión dialéctica entre dos fuerzas opuestas, Pais (1993, p.525-27) al presentar “*les parcours de production du processus sémiotique*” expresa:

(...) les systèmes de signification ne peuvent fonctionner de façon satisfaisante que dans la mesure où une **tension dialectique** est soutenue entre deux forces contraires, celles de la **conservation** - pour assurer l'intercompréhension des sujets - et de la **mutation** - pour satisfaire aux besoins de communication de la communauté et aux besoins de changement de la culture et de la société. Les relations impliquées en ce processus peuvent être inscrites dans un octogone sémiotique et ainsi formalisées. Un **parcours dialectique** se configure entre les termes contraires et contradictoires: à partir des éléments **conservés**, à un moment donné, la production des éléments nouveaux, de la **mutation**, est autorisée, ce qui implique la production d'éléments de la **non-conservation**. Une partie de ces nouveaux éléments produits peut se perdre, à cause du bruit dans la communication, mais une autre partie ne se perd pas et est donc conservée, c'est-à-dire, est **recupérée** et **intégrée** aux éléments qui se **conservent**, changeant *ipso facto* l'ensemble des éléments de la **conservation**. Quant aux termes complexes de l'octogone, la combinaison **conservation x non-mutation** définit l'**archaïsme**; la combinaison

mutation x non-conservation caractérise la **neologie**; la combinaison **conservation x mutation** correspond à la **tension dialectique** où s'inscrivent les **normes**: les deux premières positions sont **instables** et les éléments qui y sont inscrits tendent à disparaître, à moins qu'ils ne soient récupérés et ré-inscrits dans les normes (desarchaïsation et desnéologisation).

Gráfico 21 LA DINÁMICA DEL SISTEMA



- Término fuera del sistema
- Perteneciente a otro sistema
- Término neutro

El sujeto del discurso es objeto de conflictos y convergencias de "n" normas.

Las normas son el epicentro de la tensión entre conservación y cambio, también es el lugar de tensiones y conflictos en el cerebro del hablante. En este caso, las fuerzas en conflicto son la conservación y el cambio. Pero, el sistema se sostiene en sus contradicciones. La lengua cambia porque se conserva y se conserva porque cambia.

3.4 Relaciones contrastivas

Humboldt considera al lenguaje una *ενέργεια* (energía), es decir, una fuerza creadora del mundo. Por eso, el lenguaje es el portador de su concepción de mundo (In: Ballón, 1978, p. 76).

Cada lengua tiene su propia manera de transcribir la realidad. Una lengua es una forma de dividir, delimitar, ordenar y pensar el mundo. Es, en este sentido, que la lengua quechua es la portadora original de su cultura, que como instrumento común de la sociedad quechua contiene sistemas, divisiones, significados categorizados y modelos aplicables a su realidad, tal vez difíciles de explicar en otra lengua como su esencia en sí misma.

La estructuración sistemática del pensamiento, ordenado y dirigido por oposiciones duales, es uno de los factores sobresalientes de la cultura andina. Esto es común, en cierto sentido, en otras culturas, pero con mayor razón en las agrarias.

De hecho, como dice Pais (1976, p. 24,5):

Os elementos do universo antropocultural definem-se uns por oposição aos outros e essa oposição pode ser de ordem, de posição, de participação num grupo. Estabelecem-se relações

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

de dependência matemática, funções, de elemento a elemento e de classe a classe, ou, mais precisamente, relações de oposição de um elemento a outro elemento da mesma classe, de um elemento a outro elemento de outra classe, de um elemento à sua classe, de um elemento a outra classe que não a sua e, finalmente, de classe a classe. Resulta, pois, um sistema antropológico, uma rede matemática, em que os elementos se agrupam em subsistemas e microssistemas (classes e subclasses), definindo estruturas e funções.

Por lo tanto, uno de los rasgos esenciales del lenguaje es, indiscutiblemente, la dicotomización de sentido, conocida como relación de sentido contrario o simplemente antonimia, importancia reconocida, como podemos ver en Lyons (1963, p.79):

(...) my conviction that incompatibility (and doubtless, antonymy) and hyponymy may be regarded as universal and essential” e (1977:271) “It is, however, a fact, of which the linguist must take cognizance, that binary opposition is one of the most important principles governing the structure of languages; and the most evident manifestation of this principle, as far as the vocabulary is concerned, is antonymy”.

En el sentido de los opuestos, las estructuras se definen, como lo expresa Hjelmslev, en una “entidad autónoma de dependencias internas”. Y, Ballón (1978, p. 76) afirma que “*sólo hay sentido en la diferencia*; el espíritu humano funciona según una lógica binaria en que un significante (o un significado) no tiene sentido si no es en relación a otro significante (o significado) opuesto, incluso si no se halla expresado”.

Lévi-Strauss expone que:

Del mundo no se puede decir pura y simplemente que él es; él es bajo la forma de una simetría primera, que se manifiesta de modo diverso según la perspectiva en la que nos colocamos para aprehenderlo: entre lo alto y lo bajo, el cielo y la tierra, la tierra firme y el agua, lo cercano y lo lejano, la izquierda y la derecha, el macho y la hembra, etc. Inherente a lo real, esta disparidad pone a la especulación mítica en movimiento; pero debido a que ella condiciona, más acá del pensamiento, la existencia de todo objeto de pensamiento.⁸²

Tenemos, por tanto, que las dualidades se encuentran en dos niveles de existencia, coexistiendo en una tensión entre dos fuerzas opuestas.

No pretendemos aquí realizar un tratamiento de los contrastes, solo queremos observar que en la cosmovisión andina –como en toda sociedad humana– “a antonímia representa um dado importante na estruturação do léxico” (Vilela 1994, p.166). Por lo tanto, parece inimaginable que exista una lengua sin relaciones dicotómicas.

Contraste es un término general que engloba tanto estructuras de oposición binarias o dicotómicas, como no binarias.

En el tratamiento léxico relativo a la antonimia, el contraste dicotómico o binario es el de mayor producción. Esta dicotomización léxica viene dada por diversas realizaciones lingüísticas, como la polaridad, polisememia, homonimia, etc., es decir, los elementos opuestos pueden estar en relaciones de oposición, inclusión, complementación y, en todo caso, dependencias internas.

⁸² Apud: Ballón, 1978, p.77.

En la cosmovisión inca existen tres esferas del mundo *Pacha*: *Hanan Pacha* (el mundo de arriba), *Kay Pacha* (este mundo) y *Uran Pacha*⁸³(el mundo de abajo). *Kay Pacha* representa las estructuras espacio-temporales del Estado Inca. Se suele establecer una analogía con el cuerpo humano. El centro era Cuzco, es decir, el “ombligo” del mundo. De hecho, cualquier punto del mundo puede ser el centro. El *Kay Pacha* unía los elementos del *Hanan Pacha* con los del *Uran Pacha*, y, además, era el punto de convergencia del *Tawantinsuyu*, los cuatro *suyos*, es decir, *Tawa Inti Suyu*, las cuatro regiones (tierras) del Sol.

Así, el mundo de los muertos –para la concepción quechua– está en el *Wak Pacha*, el mundo del más allá, el mundo imperceptible para el ser humano vivo. En el *Wak Pacha* también hay dos mundos en oposición: uno, el *Allikunapaq* (para los buenos), donde todo sería bondad y alegría; y el otro *Yaqakunapaq* (para los malos), donde habría castigo y sufrimiento. Los *hupaykuna waqaq* son las almas penitentes que no fueron a *Wak Pacha* y aún vagan por *Kay Pacha* cumpliendo alguna “pena” impuesta por la divinidad.

Turmanyay (arcoíris) es el ente intermedio entre el *Kay Pacha* y el *Hanan Pacha*. Es el alegre anunciador de la lluvia.

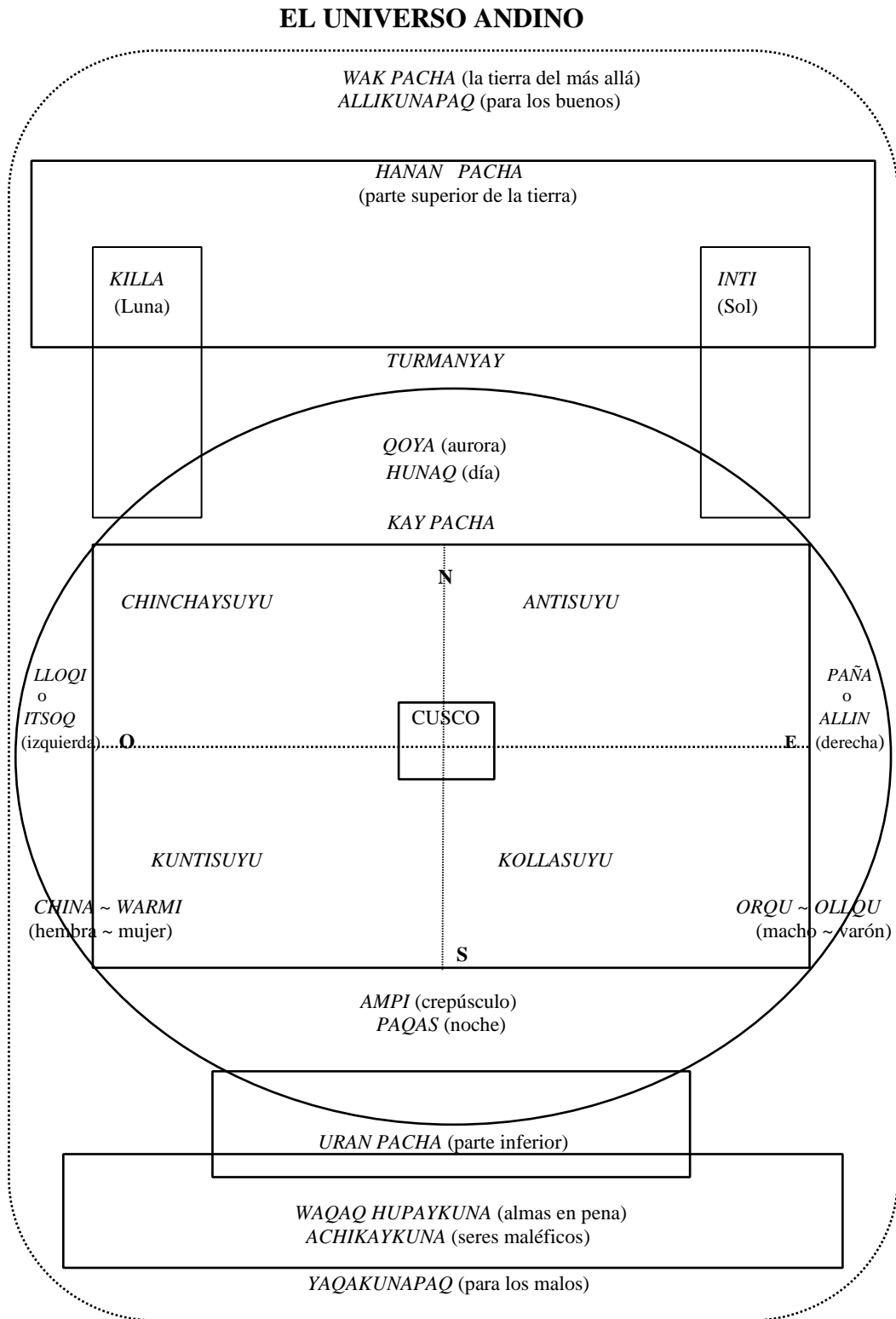
Añadamos lo expresado por Vokral (1988, p. 27):

Para el desarrollo de la vida es necesaria la unión de conceptos opuestos como, v.g., hombre y mujer, seco y húmedo, frío y caliente. Esta unión simboliza al mismo tiempo la unión del mundo de arriba y del mundo de abajo, de la derecha y de la izquierda...

⁸³*Uran ~ Urin.*

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

Viéndolo así, en la siguiente página, de forma concisa, representamos gráficamente las (o)posiciones para una mejor visualización:

Gráfico 22 *CONCEPCIÓN COSMOGÓNICA INCA*

El Sol, como en todas las grandes civilizaciones antiguas, encarna la fuerza creadora, fuente de luz y calor, símbolo del padre (*Tayta Inti*, Padre Sol). Es una fuerza generadora y, paradójicamente, también la fuerza que destruye la vida vegetal; genera, vivifica, pero también mata provocando la sequía, que se opone a la lluvia vivificante. Por otro lado, el Sol también es generador de lluvia, al provocar la evaporación.

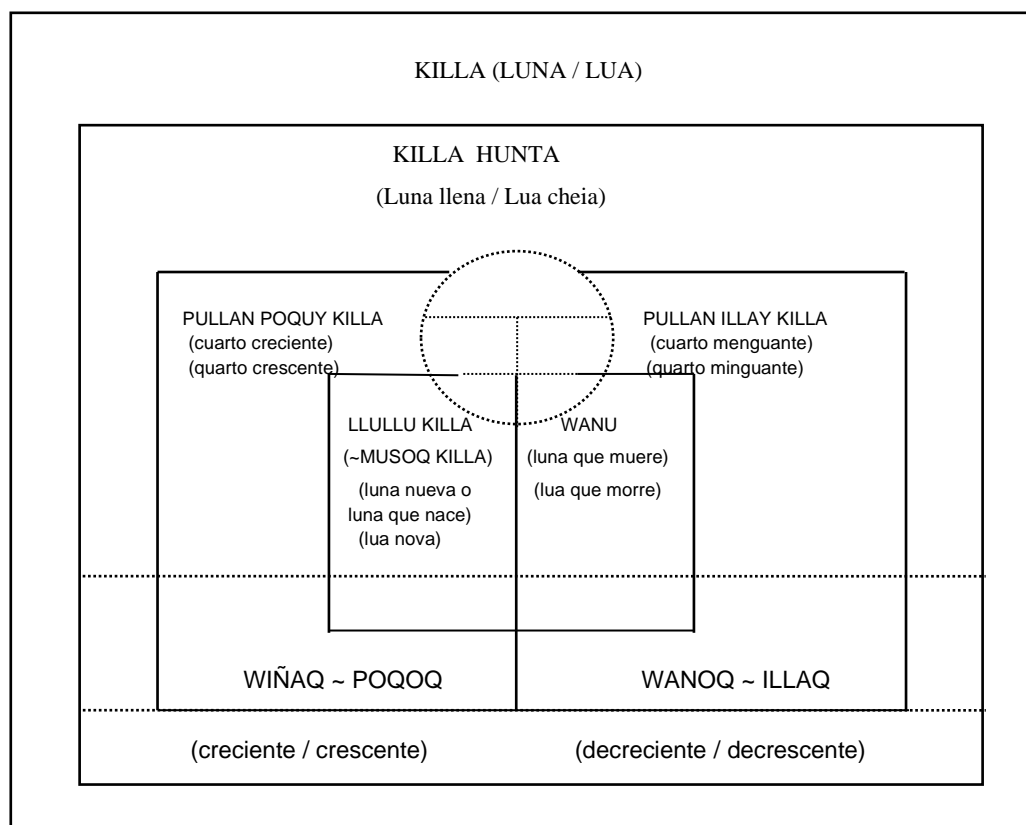
La díada Sol / Luna representa una oposición complementaria, especialmente para la población rural. La Luna simboliza la dependencia, periodicidad, renovación, es el símbolo de los ritmos biológicos, del crecimiento e incluso de la metempsicosis como posibilidad de reencarnación. La Luna, tras la fase *Wanu* (muerte), durante tres noches de invisibilidad, reaparece, vuelve a la vida. Y, “en vida”, la Luna es la guía del viajero andino en sus desplazamientos nocturnos.

En la lengua quechua, la categoría de género es natural y no gramatical, es decir, los objetos en sí ni sus nombres provocan en el hablante una imagen de género masculino / femenino; pero, en algunos casos, existe una correlación o asociación con el género de la especie animal. Así, la dualidad Sol / Luna se considera *Tayta Inti / Mama Killa*; aunque en Japón y Vietnam del Sur, el Sol es femenino y la Luna masculina (también en lengua alemana). Lo mismo ocurre entre los Dogones de Malí; y, según Harva⁸⁴, en las civilizaciones pastorales, el Sol es femenino (Madre Sol) y la Luna masculina (Padre Luna), como ocurre en la mayoría de los grupos turco-mongoles de Asia Central.

⁸⁴ HARVA UNO. *Les représentations religieuses des peuples altaïques*. Paris, 1959. In: CHEVALIER et al. 1994, p. 839.

Aquí graficamos un modelo que busca representar las oposiciones en el movimiento de la Luna:

Gráfico 23 OPOSICIONES DEL MOVIMIENTO DE LA LUNA



Una antigua inscripción egipcia dice: “Soy uno que se transforma en dos”, que para la concepción del pueblo quechua es la dualidad *Inti / Killa* (Sol / Luna) como el *Yin* y el *Yang* chinos que evocan unidad y dualidad, mónada y díada, par e impar.

De lo sucintamente descrito en el panorama antropocultural, se infiere que el cosmos es, en el mundo andino, el complemento inseparable, indispensable, merecedor de la mayor admiración y respeto. En síntesis, la cultura andina es cultura integrada a la naturaleza.

4. ESTABLECIMIENTO DEL *CORPUS*

4 - ESTABLECIMIENTO DEL *CORPUS*

El léxico de una lengua, según Coseriu (1972), está constituido por la totalidad de las palabras que configuran la realidad, es decir, por palabras lexemáticas y no por palabras morfemáticas. El quechua es aglutinante, lo que significa que, tanto la organización gramatical del discurso como la formación de las palabras se efectúan mediante la adición de afijos, y las palabras se componen, generalmente, de una secuencia de morfemas que se insertan, siendo cada uno una manifestación de sus respectivos morfemas.

La constitución o delimitación del *corpus*, para el trabajo aquí realizado, contempló las letras de poemas, canciones y un cuento –que tratan, enfáticamente, de los elementos de la *Pachamama*– recogidos en la etapa de recolección de datos y en los contactos vivenciales que nos permitió nuestra condición de quechuahablantes, inmersos en la cultura quechua durante la infancia. Lo mismo ocurrió posteriormente, manteniendo siempre un gran respeto por esta dimensión cultural –conscientes de nuestras propias raíces– como lo seríamos y somos con cualquier otra cultura.

En la recopilación del material, hemos concebido un *corpus* siempre abierto, virtualmente capaz de enriquecerse en cualquier momento con todo elemento sujeto u objeto de la cultura quechua, “pura” o mestiza.

La temática de este *corpus* pone de manifiesto muy claramente la importancia del significado de la Tierra, con todas sus implicaciones manifestadas en la naturaleza. A ello se añade –no incorporada, pero sí identificada–, la valoración de su historia, materializada en la admiración y respeto a sus antepasados en su voluntad de preservar, difundir y seguir

practicando sus enseñanzas, fuerza moral, fuente permanente de alimentación y realimentación de generaciones.

Para delimitar el *corpus* hicimos una selección de poemas, canciones y un cuento recogidos en el trabajo de campo y en nuestra praxis vital como quechuhablantes nativos.

El criterio de selección puntúa el *focus* antropocultural telúrico *Patsa* y, la valoración de los principios morales recibidos de los antepasados, que guían el estilo de vida en la cultura quechua.

4.1. Recorrido metodológico y epistemológico de la organización de los campos léxico-semánticos

A partir del *corpus*, hemos estudiado los conceptos y sus respectivas unidades léxicas (Pottier, 1977).

Los campos conceptuales seleccionados para el análisis y descripción, en este trabajo, se refieren a los conceptos / lexemas que están en función directa con el mundo vivencial del hombre andino y la relación de este hombre con la naturaleza en su diversidad de formas:

- El concepto de precipitación pluvial indispensable para la agricultura en la región andina;
- el concepto de mirar fijamente algo para ver;
- el concepto de uno de los cuatro elementos fundamentales en la concepción de la vida; del pueblo quechua como Madre Tierra, Universo Tierra;
- el concepto de querer, desear, amar, tener pasión por, tener preferencia por;
- el concepto de la sensación percibida por el sentido del gusto;
- concepto de atar, amarrar, sujetar o sostener algo mediante una cuerda, cadena, etc.

4.2. Fichas

La transcripción de las lexías o palabras-ocurrencia se hizo a partir de los textos. El tratamiento conceptual de los lexemas se basó, fundamentalmente, en el contexto del lexema en el Universo de Discurso en el que aparece. Esa delimitación específica permite sistematizar y taxonomizar los datos de referencia.

4.3 Elaboración de fichas de investigación lexemática

El formulario en el que se basa la búsqueda lexemática contiene los siguientes campos:

| | |
|---|--|
| Dirección-Fuente | Indica el nombre del texto donde aparece o de donde se extrajo; el número de texto, si hay varios textos en el <i>corpus</i> ; el número de línea donde se encuentra la palabra. La frecuencia puede colocarse en este espacio, si se requiere una mayor precisión y amplitud de la información. |
| Vocablo | El léxico o la palabra-ocurrencia en cuestión, es decir, la lexía que se va a analizar. Puede analizarse, en sentido general, cuando forma parte del universo léxico de un pueblo, y en sentido particular, propio del contexto en el que aparece. |
| Clase | Se trata de la especificación de la categoría gramatical en la que se clasifica la palabra. Aquí, puede haber diversas opciones en relación con la palabra o lexía, dependiendo del enfoque que se le dé. |
| Contexto de ocurrencia | La frase se repite tal y como aparece, y en su interior, se anota la palabra que se está procesando. |
| Caracterizadores semánticos del vocablo | Se mencionan los semas que especifican o caracterizan la palabra, es decir, los elementos constitutivos de los sememas, en otras palabras, las unidades mínimas de significación situadas en el nivel del contenido, en el nivel semiolingüístico. |
| Campo conceptual | Se establece la definición de la palabra; hay que tener especial cuidado porque no se trata de la definición del diccionario –aunque, en algunos casos podría serlo– sino del sentido particular en que aparece la palabra, en una concepción grupal o individual. |
| Valores | En este ámbito, se inscribe la entidad de la calidad y estima de algo, en cuya virtud (ob)tiene significación e importancia para un mundo, grupo o sujeto determinado. |
| Noemas del campo conceptual | Elementos conceptuados establecidos en la clasificación prelingüística o extralingüística del mundo. |
| Campo léxico | En concreto, lo dividimos en dos posibilidades: unidimensional, si el tratamiento se considera en el ámbito de la gradación; multidimensional, si la palabra puede explicarse de forma general con remisión a sus sinónimos, hipónimos, etc. |
| Traducción | Puede ser una traducción “directa”, que exprese una forma léxica equivalente, o con una paráfrasis o construcción de estructura semántico-sintáctica. |
| Observación | En este campo, intentamos expresar consideraciones sobre el autor, la fecha y, si es posible, el contexto sociocultural en el que se produjo el texto. |

A continuación, presentamos:

1. El modelo de ficha preparado y utilizado en la encuesta para una sistematización taxonómica de los datos seleccionados y/u obtenidos.
2. Ejemplos de fichas rellenas con datos léxicos o de palabras-ocurrencia para establecimiento de la significación de un lexema determinado del mundo andino y su red léxico-semántica en el Universo de Discurso en el mundo en mención.

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| | | | |
|--|-------------------------|------------------------------|------------|
| Dirección: | Vocablo: | Clase: | |
| Texto: Línea: Frecuencia: | Contexto de ocurrencia: | | |
| Caracterizadores semánticos del vocablo: | | | |
| Campo conceptual: | Valores: | Noemas del campo conceptual: | |
| Campo lexical: | Unidimensional | <input type="checkbox"/> | |
| Campo lexical: | Pluridimensional | <input type="checkbox"/> | |
| | Sinónimos | <input type="checkbox"/> | |
| | Parasínónimos | <input type="checkbox"/> | |
| | Cohipónimos próximos | <input type="checkbox"/> | |
| | Cohipónimos distantes | <input type="checkbox"/> | |
| Vocablos relacionados | Sinónimos | Parasínónimos | Cohipónimo |
| | | | Próximos |
| Castellano | Forma equivalente: | | |
| | Paráfrasis: | | |
| Portugués | Forma equivalente: | | |
| | Paráfrasis: | | |
| Observación: | | | |

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| | | | |
|--|--|---|-------------------------------------|
| Dirección: "IMANIR, MAMAPATS A" Texto: 2 Línea: 28 Frecuencia: 1 | Vocablo: PISHIPAY | Clase: Verbo | |
| Contexto de ocurrencia: <i>SHUYAN⁸⁵ MANA PISHIPAYTA</i> | | | |
| Caracterizadores semánticos del vocablo: - Cansancio, fatiga, agotamiento | | | |
| Campo conceptual: Estado de desgaste físico o mental | Valores: - Superar el cansancio - Sobreponerse a las dificultades | Noemas del campo conceptual: - Cansancio físico - Cansancio mental - Falta de rendimiento - Aburrimiento - Debilidad | |
| Campo lexical: | Unidimensional <input type="checkbox"/> | | |
| | Pluridimensional <input checked="" type="checkbox"/> | | |
| Campo lexical: | Sinónimos <input checked="" type="checkbox"/> | | |
| | Parasínónimos <input type="checkbox"/> | | |
| | Cohipónimos próximos <input type="checkbox"/> | | |
| | Cohipónimos distantes <input type="checkbox"/> | | |
| Vocablos relacionados | Sinónimos <i>PISHIPAY</i> <i>AHAYAY</i> <i>SHAYKUY</i> <i>UTIY</i> | Parasínónimos | Cohipónimos Próximos Distantes |
| Castellano | Forma equivalente: cansarse <i>MANA PISHIPAYTA</i> : a no cansarse Paráfrasis: | | |
| Portugués | Forma equivalente: cansar-se Paráfrase: ficar cansado | | |
| Observación | | | |

⁸⁵ *Shuyay ~ shuway. Shuyan ~ shuwan.*

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| | | | |
|--|--|--|--|
| Dirección: "RAHU KAYTAM MUNÄ" Texto: 3 Línea: 24 Frecuencia: 6 | Vocablo: TAMYA | Clase: Sustantivo | |
| | Contexto de ocurrencia: <i>TAMYA MUSHKUYTAM LLAKE</i> | | |
| Caracterizadores semánticos del vocablo: - Naturaleza, agua, gotas, atmósfera | | | |
| Campo conceptual: Gotas de agua que caen de las nubes cuando llueve | Valores: - Vital para la agricultura | Noemas del campo conceptual: Gotas de agua, caer, nube, atmósfera, verdor, alegría, abundancia, alimento, vida | |
| Campo lexical: | Unidimensional | <input type="checkbox"/> | |
| | Pluridimensional | <input checked="" type="checkbox"/> | |
| Campo lexical: | Sinónimos | <input type="checkbox"/> | |
| | Parasínónimos | <input type="checkbox"/> | |
| | Cohipónimos próximos | <input checked="" type="checkbox"/> | |
| | Cohipónimos distantes | <input type="checkbox"/> | |
| Vocablos relacionados | Sinónimo | Parasínónimo | Cohipónimos Próximos Distantes <i>ATSOQA</i> <i>CHARPUY</i> <i>CHIRAPA</i> <i>MANGADA</i> <i>RAPI</i> <i>RUNTU</i> <i>SHIWSHA</i> |
| Castellano | Forma equivalente: lluvia Paráfrasis: (Algunos parasinónimos requieren construcción parafrástica; ver el vocabulario presentado) | | |
| Portugués | Forma equivalente: chuva Paráfrase: (Alguns parassinônimo precisam construção parafrástica; ver o vocabulário apresentado) | | |
| Observación | | | |

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| | | | |
|--|---|---|--|
| Dirección: "RAHU KAYTAM MUNÄ" Texto: 3 Línea: 17 Frecuencia: 2 | Vocablo: WAYTA | Clase: Sustantivo | |
| | Contexto de ocurrencia: <i>WAYTAMAN, KUNYAQ WAYTAMAN (MUSHKUYTA)</i> | | |
| Caracterizadores semánticos del vocablo: - Parte de la planta, aspecto, coloración, reproducción vegetal, aroma | | | |
| Campo conceptual: Aspecto y colores de la planta, órgano de reproducción vegetal | Valores: - Comiezo de la producción de alimento - Signo de abundancia | Noemas del campo conceptual: - Anunciar el nacimiento del fruto - Adornos naturales | |
| Campo lexical: | Unidimensional | <input type="checkbox"/> | |
| | Pluridimensional | <input checked="" type="checkbox"/> | |
| Campo lexical: | Sinónimo | <input type="checkbox"/> | |
| | Parasinónimo | <input type="checkbox"/> | |
| | Cohipónimos próximos | <input type="checkbox"/> | |
| | Cohipónimos distantes | <input checked="" type="checkbox"/> | |
| Vocablos relacionados | Sinónimo | Parasinónimo | Cohipónimos Próximos Distantes WAYTA RIMARIMA MACHITU SHAQAPA QANTU TUKTU SHIKSHI |
| Castellano | Forma equivalente: flor Paráfrasis: | | |
| Portugués | Forma equivalente: flor Paráfrase: | | |
| Observación | | | |

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| | | | |
|---|---|--|--|
| Dirección: “RAHU KAYTAM MUNÄ” Texto: 3 Línea: 19 Frecuencia: 6 | Vocablo: QUECHUA | Clase: Sustantivo (Glotónimo) | |
| Contexto de ocurrencia: <i>QECHWA PARLANTSIK</i> (nuestro idioma) | | | |
| Caracterizadores semánticos del vocablo: - Lengua vernácula peruana | | | |
| Campo conceptual: Término genérico polisemémico: topónimo, glotónimo, etnónimo | Valores: - Lingüístico - Identidad cultural | Noemas del campo conceptual: - Comunicación - Interrelación humana | |
| Campo lexical: Campo lexical: | Unidimensional Pluridimensional Sinónimo Parasinónimo Cohipónimos próximos Cohipónimos distantes | <input type="checkbox"/> <input checked="" type="checkbox"/> <input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/> <input checked="" type="checkbox"/> | |
| Vocablos relacionados | Sinónimo | Parasinónimo | Cohipónimos Próximos Distantes <i>QECHWA ALLPA</i> (topónimo) <i>QECHWA PARLAY</i> (glotónimo) <i>QECHWA RUNA</i> (etnónimo) |
| Castellano | Forma equivalente: Quechua Paráfrasis: | | |
| Portugués | Forma equivalente: Quechua Paráfrase: | | |
| Observación | Obsérvese la gran riqueza y amplitud expresadas en los versos 19, 20 y 21 de este poema. | | |

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| | | | |
|---|---|---|-------------------------------------|
| Dirección: "PATSA MAMANTSİK" Texto: 1 Línea: 2 Frecuencia: 11 | Vocablo: <i>TAYTA</i> | Clase: Sustantivo | |
| | Contexto de ocurrencia: <i>TAYTANTSİK MUNANQANNAW KAWAKOQ KANTSİK</i> | | |
| Caracterizadores semánticos del vocablo: - Respeto, distinción, dominio, divinidad | | | |
| Campo conceptual: Amo, duelo, distinción, señor, Dios, dios | Valores: - Categoría humana - Poder divino | Noemas del campo conceptual: - Respeto, distinción, autoridad, importancia, divinidad | |
| Campo lexical: | Unidimensional | <input type="checkbox"/> | |
| | Pluridimensional | <input checked="" type="checkbox"/> | |
| Campo lexical: | Sinónimo | <input type="checkbox"/> | |
| | Parasinónimo | <input checked="" type="checkbox"/> | |
| | Cohipónimos próximos | <input type="checkbox"/> | |
| | Cohipónimos distantes | <input type="checkbox"/> | |
| Vocablos relacionados | Sinónimo | Parasinónimo <i>TAYTA(Y)</i> <i>YAYA</i> <i>QAPAQ</i> <i>WIRAQOTSA</i> | Cohipónimos Próximos Distantes |
| Castellano | Forma equivalente: Dios, señor, padre, caballero Paráfrasis: algunos parasinónimos requieren construcción parafrástica | | |
| Portugués | Forma equivalente: Deus, senhor, pai, cavalheiro Paráfrase: alguns parassinônimo precisam construção parafrástica | | |
| Observación | El autor de este poema, Moisés Flor Jara, falleció a los 96 años con 9 hijos, y más de un centenar entre nietos, bisnietos, tataranietos y choznos. | | |

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| | | | | |
|--|--|---|--|--|
| Dirección: "YACHTSIKUYKUNA" Texto: 5 Línea: 4, 5, 6 Frecuencia: 1 | Vocablo: <i>AMA LLULLA</i> <i>AMA SUWA</i> <i>AMA QELA</i> | | Clase: Sustantivo (Compuesto) | |
| | Contexto de ocurrencia: <i>AMA LLULLA</i> <i>AMA SUWA</i> <i>AMA QELA</i> | | | |
| Caracterizadores semánticos del vocablo: - Principios morales, frases imperativas, valores necesarios para la convivencia armoniosa | | | | |
| Campo conceptual: Enseñanzas y principios fundamentales de la moral quechua | Valores: - Principios morales indispensables para una convivencia armoniosa | Noemas del campo conceptual: - Buenas relaciones - Comportamiento adecuado - Conducta recta - Aceptación social | | |
| Campo lexical: | Unidimensional | <input type="checkbox"/> | | |
| | Pluridimensional | <input checked="" type="checkbox"/> | | |
| Campo lexical: | Sinónimo | <input type="checkbox"/> | | |
| | Parasinónimo | <input type="checkbox"/> | | |
| | Cohipónimos próximos | <input type="checkbox"/> | | |
| | Cohipónimos distantes | <input checked="" type="checkbox"/> | | |
| Vocablos relacionados | Sinónimo | Parasinónimo | Cohipónimos Próximos Distantes <i>AMA LLULLA</i> <i>AMA SUWA</i> <i>AMA QELA</i> | |
| Castellano | Forma equivalente: No mentir No robar No ser ocioso Paráfrasis: | | | |
| Portugués | Forma equivalente: Não mentir Não roubar Não ser preguiçoso Paráfrase: | | | |
| Observación | | | | |

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| | | | | |
|---|---|--|--|-----------|
| Dirección: "TAYTA DIUSPA QARAYNIN" Texto: 5 Línea: 4,5,6 Frecuencia: 4 | Vocablo: INTI | | Clase: Sustantivo | |
| Contexto de ocurrencia: <p style="text-align: center;"> <i>TAYTA INTI</i> <i>AKTSEQ</i> <i>KAWAY ACHAY QOKOQ</i> <i>PATSA QOÑUTSEQ</i> </p> | | | | |
| Caracterizadores semánticos del vocablo: - Luz, claridad, calor | | | | |
| Campo conceptual: Sol, preveedor de luz, calor y vida | Valores: - Religioso - Fuente de calor indispensable para la vida | | Noemas del campo conceptual: - Luz, calor, abrigo, bondad divina, vida | |
| Campo lexical: Campo lexical: | Unidimensional Pluridimensional Sinónimo Parasinónimo Cohipónimos próximos Cohipónimos distantes | <input type="checkbox"/> <input checked="" type="checkbox"/> <input type="checkbox"/> <input checked="" type="checkbox"/> <input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/> | | |
| Vocablos relacionados | Sinónimo | Parasinónimo <i>INTI</i> (visión religiosa) <i>RUPAY</i> (ilumina y abriga) <i>ACHAY</i> (efecto de <i>Rupay</i>) | Cohipónimos Próximos | Distantes |
| Castellano | Forma equivalente: Sol Paráfrasis: | | | |
| Portugués | Forma equivalente: Sol Paráfrase: | | | |
| Observación | | | | |

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

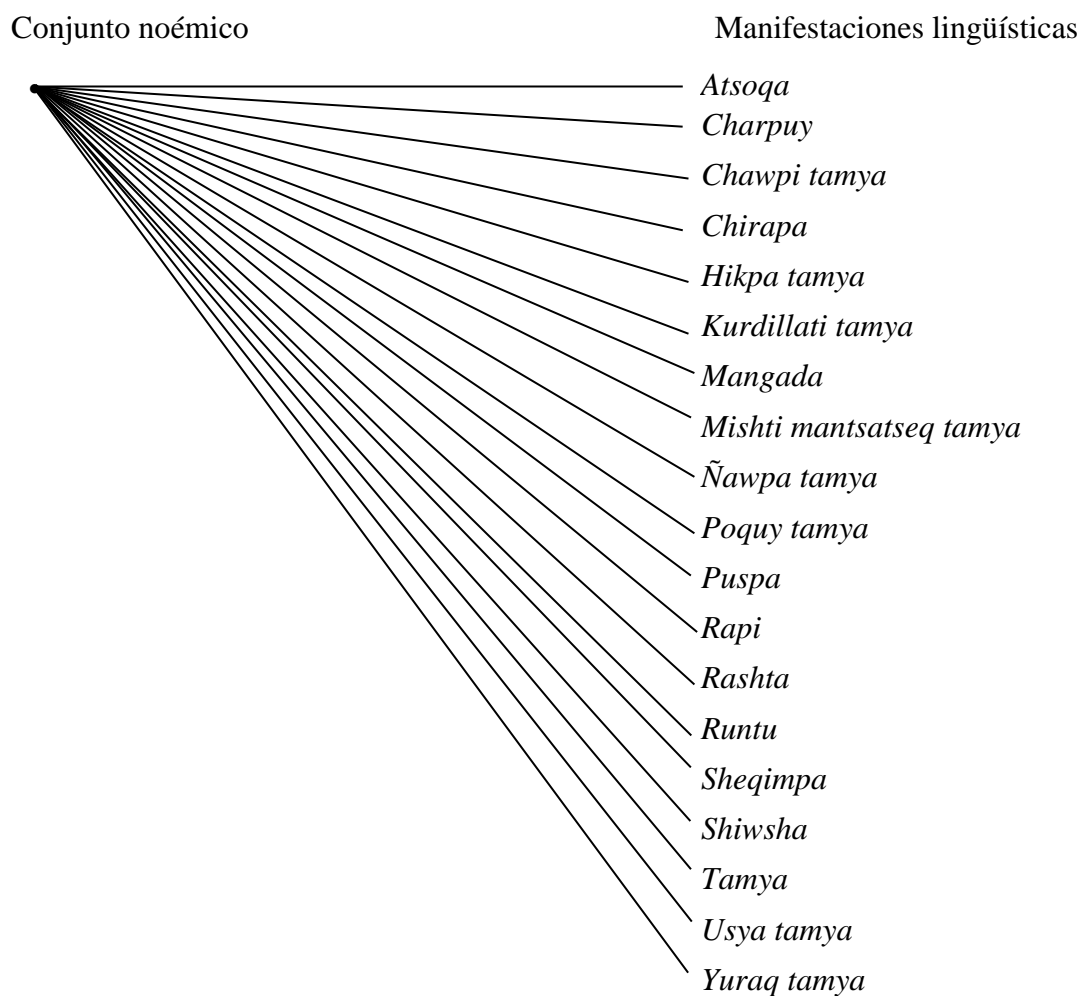
| | | | |
|---|---|------------------------------|--|
| Dirección: "TAYTA DIUSPA QARAYNIN" Texto: 4 Línea: 10 Frecuencia: 7 | Vocablo: <i>MIKUY</i> | Clase: Sustantivo | |
| Contexto de ocurrencia: <p style="text-align: center;"><i>MIKUY QESHPISEQ, YAKU</i></p> | | | |
| Caracterizadores semánticos del vocablo: - Sustento de todo animal - Producto del trabajo | | | |
| Campo conceptual: Cualquier tipo de alimento | Valores: - Don divino, producto del trabajo - Necesario para la vida | Noemas del campo conceptual: | |
| Campo lexical: Campo lexical: | Unidimensional <input type="checkbox"/> Pluridimensional <input checked="" type="checkbox"/> Sinónimo <input type="checkbox"/> Parasinónimo <input type="checkbox"/> Cohipónimos próximos <input type="checkbox"/> Cohipónimos distantes <input checked="" type="checkbox"/> | | |
| Vocablos relacionados | Sinónimo | Parasinónimo | Cohipónimos Próximos Distantes <i>PAPA</i> <i>OQA</i> <i>HARA</i> <i>MASHWA</i> <i>KINWA</i> <i>ACHIS</i> <i>TAWRI</i> |
| Castellano | Forma equivalente: Comida, alimento Paráfrasis: | | |
| Portugués | Forma equivalente: Comida, alimento Paráfrase: | | |
| Observación | | | |

4.4. Relaciones entre conjunto noémico y manifestaciones lingüísticas

A continuación, presentamos algunas relaciones entre concepto y denominación, es decir, entre el conjunto conceptual y el conjunto lingüístico, o entre conjuntos noémicos y manifestaciones lingüísticas.

El concepto de “precipitación pluvial indispensable para la agricultura en la región andina” se manifiesta mediante las siguientes formas lingüísticas:

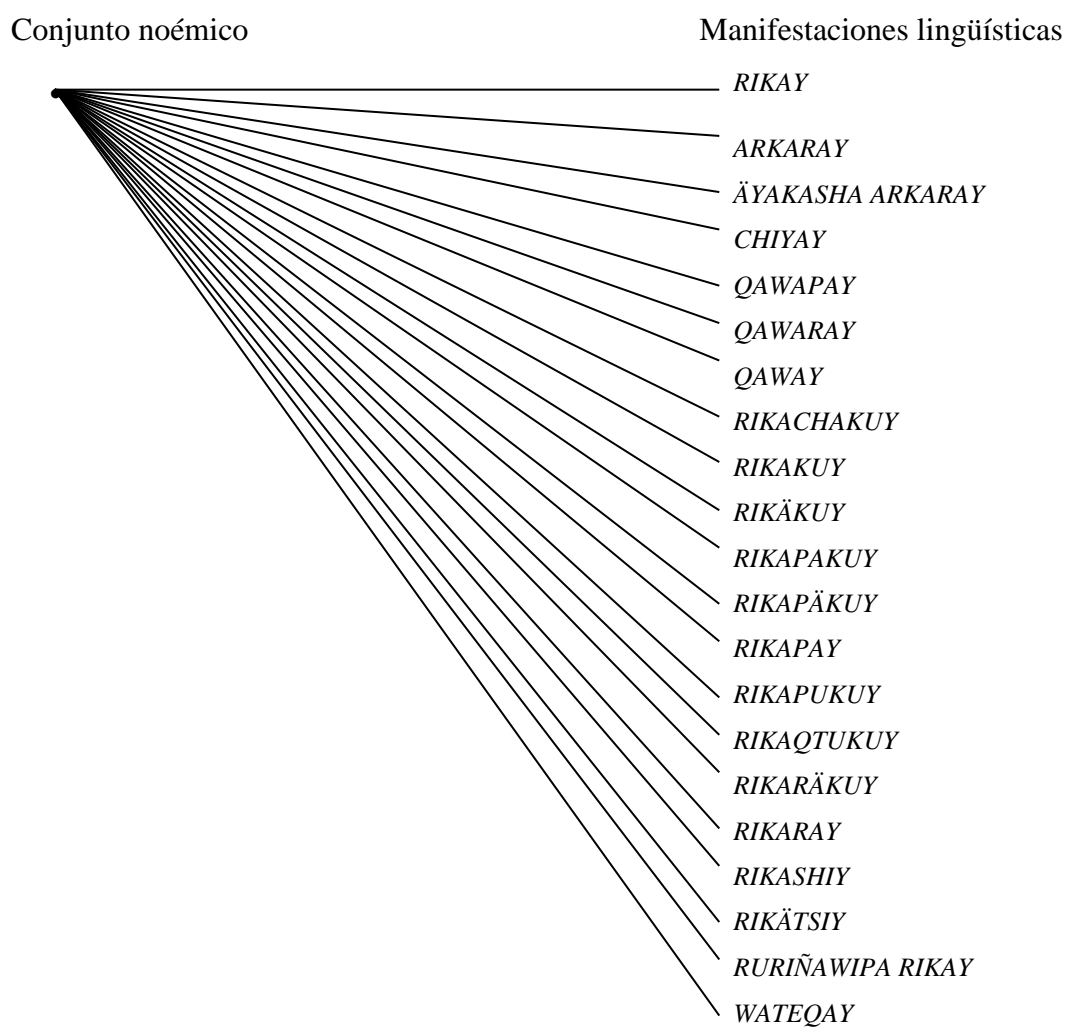
Gráfico 24 *TAMYA Y MANIFESTACIONES LINGÜÍSTICAS EN QUECHUA*



El término genérico *Tamya* se diversifica en una serie de manifestaciones lingüísticas parasinónimas que, teniendo distintas denominaciones, todas se refieren al mismo fenómeno u objeto, aunque con una distinción perceptible de aspecto.

El concepto de “fijar la vista en algo para verlo” se manifiesta a través de los siguientes lexemas:

Gráfico 25 *RELACIÓN ENTRE EL CONCEPTO RIKAY Y SUS DENOMINACIONES*



Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

El conjunto noémico conceptualizado como “uno de los cuatro elementos fundamentales en la concepción de la vida del pueblo quechua como Tierra madre, Tierra universo”. Siendo este conjunto conceptual un hiperónimo, sus hipónimos se manifiestan mediante las siguientes estructuras lingüísticas:

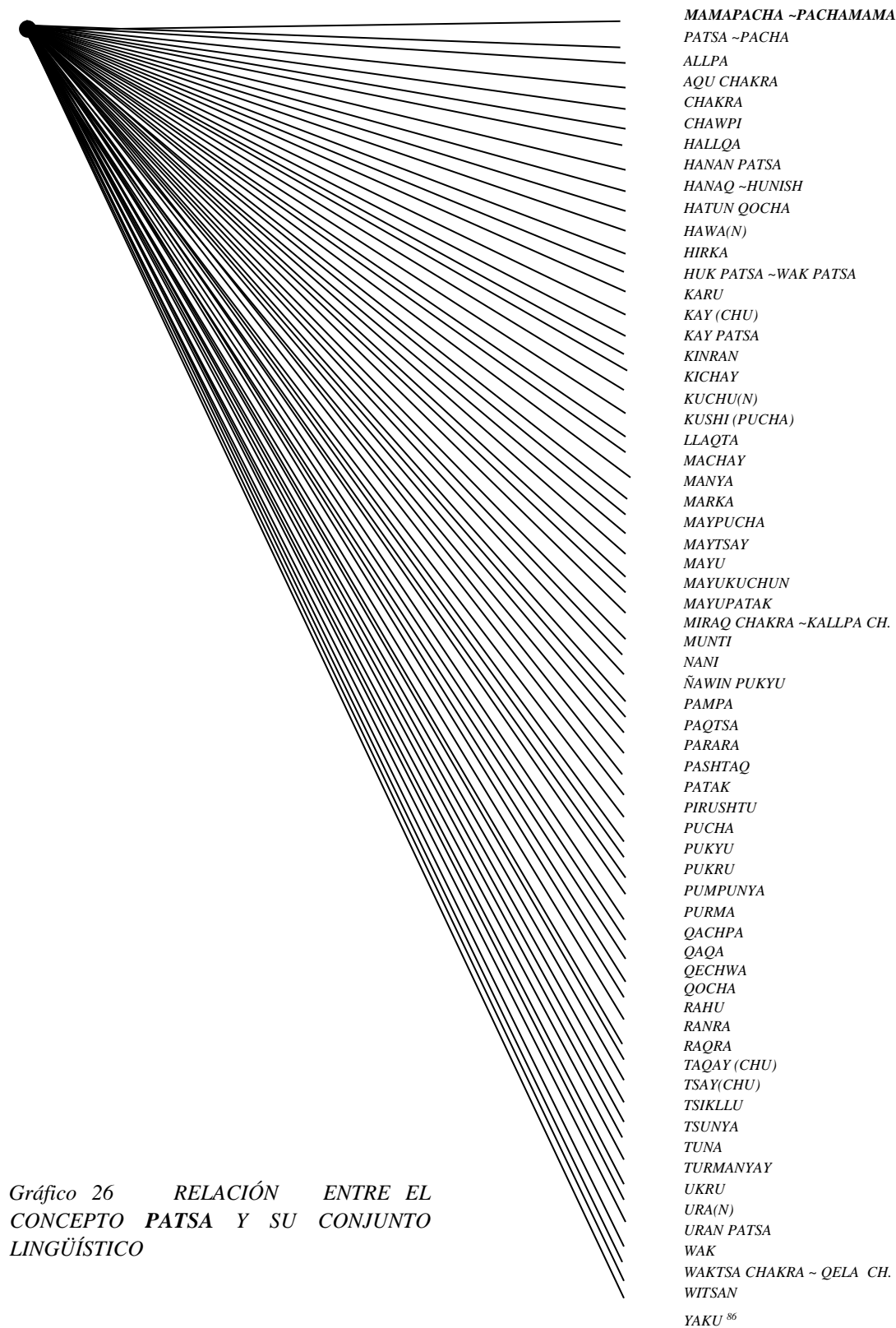
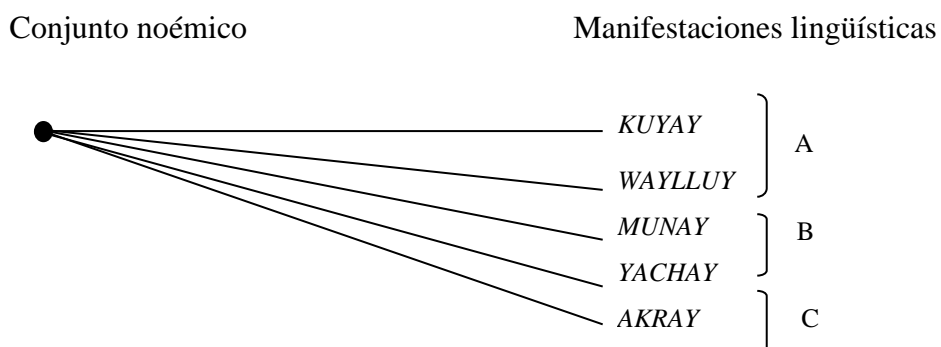


Gráfico 26 RELACIÓN ENTRE EL
 CONCEPTO PATSA Y SU CONJUNTO
 LINGÜÍSTICO

⁸⁶ Los hipónimos de *Patsa*, Tierra, registrados aquí son locativos, por lo que *Yaku*, en este contexto específico, no significa “agua”, sino tierra, patria.

Para el concepto de querer, desear, amar, “tener pasión por” o “tener preferencia por”, tenemos las siguientes formas léxicas: *Kuyay*, *waylluy*, *munay*, *yachay*, *akray*.

Gráfico 27 *RELACIONES ENTRE UN CONJUNTO CONCEPTUAL Y SUS FORMAS LÉXICAS*



Siendo:

Kuyay (querer, amar (en el sentido sentimental))

Waylluy (querer, amar con pasión)

Munay (querer, desear (em el sentido material))

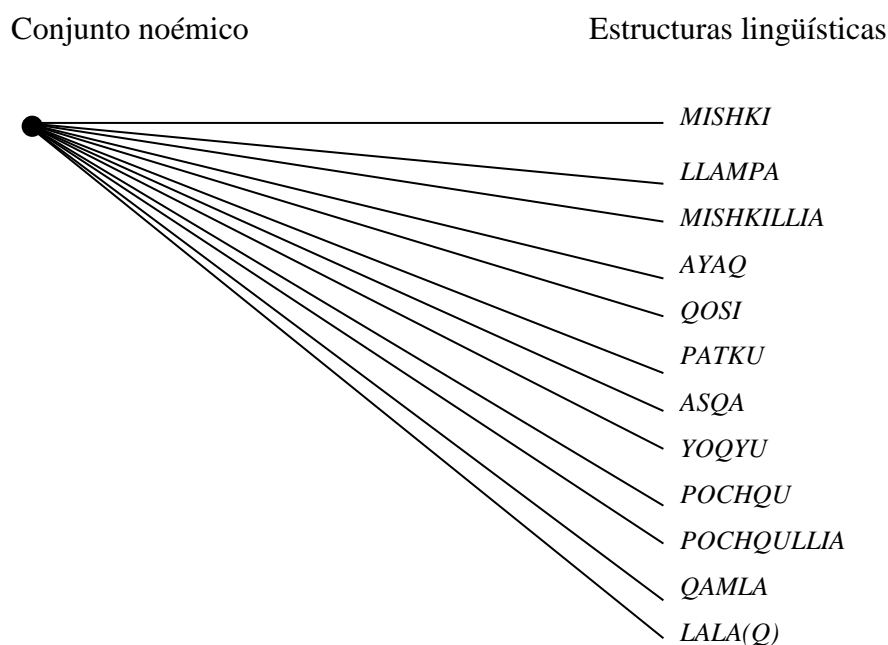
Yachay (querer, gustar), (también significa saber, habitar)

Akray (querer, preferir, escoger)

Los dos elementos del grupo A son sinónimos. Los dos elementos del grupo B son parasinónimos. Los grupos A y B en función recíproca son parasinónimos. Los grupos A, B y C son hipónimos en función del hiperónimo o término neutralizado *munay*, que también forma parte del microsistema. Todos los elementos de los tres grupos son cohipónimos entre sí.

Para el concepto de “sensación percibida por el sentido del gusto”, tenemos las siguientes manifestaciones lingüísticas.

Gráfico 28 UN CONCEPTO Y SUS MANIFESTACIONES LINGÜÍSTICAS. EJEMPLO DE UM CONTINUUM



Las sensaciones gustativas presentadas en las líneas anteriores son, en realidad, un *continuum*, debido a las fronteras imprecisas entre los sabores y a las innumerables gradaciones estimadas por las culturas, los grupos e incluso las personas. Lo que es dulce o salado para una persona puede ser insípido para otra; lo picante y hasta incomible para unos puede ser muy apetitoso y agradable para otros. Las preferencias (de)gustativas varían enormemente. A esto se añade la imprecisa línea divisoria entre los propios sabores. Y, si se quiere expresar en otra

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

lengua lo que se vive y se expresa en quechua, si no fuera una traducción desleal, al menos, sería una equivalencia defectuosa o, en el mejor de los casos, aproximada. Como en el gráfico n.º 18, los sabores comparten ciertos campos comunes, que dificultan las distinciones claras y precisas pero, al mismo tiempo, contribuyen a comprender el *continuum* extralingüístico y la relatividad significativa.

El concepto de “atar”, “ligar”, “sostener” o “sujetar algo por medio de una cuerda, cadena, etc.”, se encuentra en un variado abanico léxico. Estas manifestaciones lingüísticas son las siguientes:

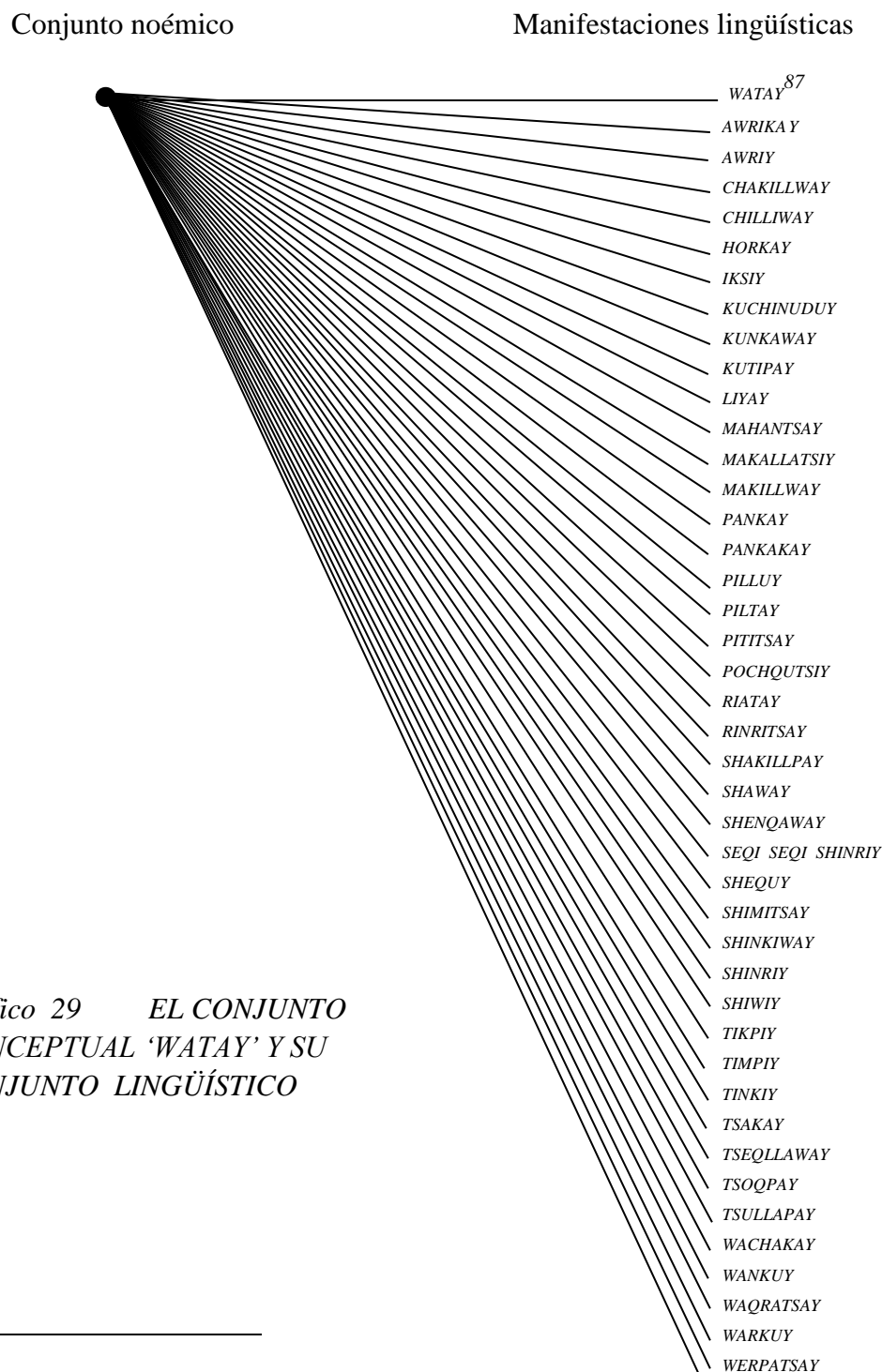


Gráfico 29 EL CONJUNTO
CONCEPTUAL 'WATAY' Y SU
CONJUNTO LINGÜÍSTICO

⁸⁷ Hay que tener cuidado al pronunciar *Watay* para no confundirlo con *Wätay*, que significa “criar”.

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| QUECHUA | E.L. | CASTELLANO | E.L. | PORTUGUÉS |
|-------------|------|---|------|---|
| WATAY | + | Atar (de modo general) | + | Amarrar (de modo geral) |
| AWRIKAY | ∅ | Enredarse por sí solo | ∅ | Enrolar-se por si mesmo |
| AWRIY | ∅ | Dar vueltas el lazo atando o no | ∅ | Enrolar a corda atando ou não |
| CHAKILLWAY | ∅ | Atar los dos pies | ∅ | Atar os dois pés |
| CHILLIWAY | ∅ | Atar con una fibra vegetal denominada ‘chilliwa’ | ∅ | Atar com uma fibra vegetal chamada ‘chilliwa’ |
| HORKAY | + | Ahorcar, atar ajustando el cuello | + | Enforcar, atar no pescoço |
| IKSIY | ∅ | Anudar repetidamente, hacer nudos | ∅ | Amarrar repetidamente, fazer nós |
| KUCHINUDUY | ∅ | Amarrar en ballestrinque | ∅ | Amarrar em ‘ballestrinque’ |
| KUNKAWAY | ∅ | Atar del cuello | ∅ | Atar o pescoço |
| KUTIPAY | + | Volver a anudar, volver a hacer algo, reanudar | ∅ | Dar vários nós repetidamente |
| LIYAY | ∅ | Amarrar la leña u outro objeto en cantidad considerable | ∅ | Atar a lenha ou outro objeto em quantidade considerável |
| MAHANTSAY | + | Emparejar, unir pares atando o no | + | Emparelhar, unir pares atando ou não |
| MAKALLATSIY | ∅ | Asegurar haciendo abrazar algo como con los brazos | ∅ | Segurar enlaçando algo como com os braços |
| MAKILLWAY | ∅ | Atar las dos manos | ∅ | Atar as duas mãos |
| PANKAY | ∅ | Atar los pies o las manos | ∅ | Atar os pés ou as mãos |
| PANKAKAY | ∅ | Enredarse por sí solo las manos, los pies o ambos | ∅ | Amarrar por si mesmo as mãos, os pés ou ambos |
| PILLUY | + | Torzalar, asegurar girando la cuerda | + | Torcer, segurar girando a corda |
| PILTAY | ∅ | Amarrar el cabello, trenzar | ∅ | Amarrar o cabelo, trançar |
| PITITSAY | ∅ | Atar dos o más paquetes compartiendo un mismo saco | ∅ | Atar dois ou mais pacotes. no mesmo saco |
| POCHQUTSIY | ∅ | Torzalar más de lo necesario | ∅ | Torcer mais do que o necessário |
| RIATAY | ∅ | Atar con una sogá hecha de cuero | ∅ | Atar com uma corda feita de couro |

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.*

| | | | | |
|------------|---|---|---|---|
| RINRITSAY | ∅ | Atar, además del cuello o las astas, también de la oreja | ∅ | Atar, além do pescoço ou dos chifres, também a orelha |
| SHAKILLPAY | ∅ | Asegurar con un objeto de metal como una aldaba, un candado | ∅ | Prender com um objeto de metal como uma alça ou um cadeado |
| SHAWAY | + | Enlazar | + | Laçar |
| SHENQAWAY | ∅ | Atar, además del cuello, de la nariz | ∅ | Atar, além do pescoço, o nariz |
| SEKI SEKI | ∅ | Atar uniendo en cadena | ∅ | Atar, unindo em sequência, |
| SHINRIY | | varios objetos | | vários objetos |
| SHEQUY | + | Enganchar | + | Enganchar |
| SHIMITSAY | ∅ | Atar de la boca | ∅ | Atar na boca |
| SHINKIWAY | ∅ | Atar una olla para aprovisionarle el asa | ∅ | Amarrar uma corda em uma panela para servir de alça |
| SHINRIY | ∅ | Atar uniendo en cadena dos objetos | ∅ | Amarrar unindo em sequência dois objetos |
| SHIWIY | ∅ | Asegurar, colgar con una argolla | ∅ | Segurar, pendurar com uma argola |
| TIKPIY | ∅ | Prender una tela rasgada con un objeto puntiagudo (como espina) | ∅ | Prender um rasgo no tecido com um objeto pontiagudo (como espinho ou alfinete) |
| TIMPIY | ∅ | Prender algo con objeto puntiagudo | ∅ | Prender algo com objeto pontiagudo |
| TINKIY | + | Anudar, asegurar la atadura | ∅ | Fazer nó, segurar a atadura |
| TSAKAY | ∅ | Atar, formando un puente | ∅ | Atar, formando uma ponte |
| TSEQLLAWAY | ∅ | Amarrar de la cintura | ∅ | Amarrar na cintura |
| TSOQPAY | ∅ | Unir los objetos atando o no | ∅ | Unir os objetos atando ou não |
| TSULLAPAY | ∅ | Atar de un pie y un brazo | ∅ | Atar um pé e um braço |
| WACHAKAY | ∅ | Sujetar con una correa | ∅ | Segurar com um cinto |
| WANKUY | ∅ | Dar vueltas el lazo. Guarda gradación con <i>awriy</i> , pero tiene mayor contundencia que <i>awriy</i> | ∅ | Dar voltas no laço. É parecido com a <i>awriy</i> , mas é mais forte que <i>awriy</i> |
| WAQRATSAY | ∅ | Atar de las astas | ∅ | Atar os chifres |
| WARKUY | + | Colgar, asegurar pendiendo de algo | + | Pendurar-se em algo |
| WERPATSAY | ∅ | Atar del labio | ∅ | Atar o lábio |
| YUNTAY | + | Uncir, unir parejas | + | Unir pares |

Las actividades de un pueblo se reflejan en la lengua. Este conjunto de manifestaciones lingüísticas es un ejemplo que ilustra la orientación del pueblo quechua a la actividad agraria y ganadera en la que la acción de “atar” representa un importante y variado recurso.

Topológicamente, podemos considerar a *Watay* como el hiperónimo, y como sus hipónimos a todas las demás formas marcadas con una connotación específica. Los conceptos que se acaban de relacionar con sus conjuntos lingüísticos son los que marcan presencia en el *corpus*, pero las manifestaciones lingüísticas, en algunos casos, se han ampliado sobre la base de otros textos *extracorpus* y a nuestra experiencia personal como quechuahablantes nativos. Y esto se hace con el fin de enriquecer la información para los intelectuales interesados.

El estudio, el análisis y la descripción de la lengua quechua permitirán también realizar, posteriormente, un análisis contrastivo quechua-castellano-portugués. El trabajo en equipo puede optimizar los resultados y enriquecer el panorama de los avances lingüísticos.

4.5. Muestras de los géneros literarios seleccionados para el corpus, objeto de análisis

POEMAS

TEXTO 1

PATSA MAMANTSİK

(Moisés Flor Jara)

| <i>PATSA MAMANTSİK</i> | NUESTRA MADRE TIERRA |
|--|---|
| <p><i>MANARĀ HĀPAKUNA YAYKAYAMUPTIN</i> ⁸⁸ <i>TAYTANTSİK</i> ⁸⁹<i>MUNANQANNAW KAWAKOQ</i> <i>KANTSİK,</i> <i>PATSATA, HACHATA ALLI RIKAR,</i> <i>RUNATA, WĀTATAPIS KUYAR.</i> <i>LLAPAN PATSA, MAYTSAY PUCHAPIS</i> <i>MAMANTSİKLLAM.</i> <i>LLAPAN RUNA, WĀTA, HACHAKUNAPIS</i> <i>NOQANTSİK HINALLAM KAYAN.</i> <i>LLAPAN NOQANTSİKWANMI KAWAYAN</i> <i>NOQANTSİK PURA WANANAKUNTSİKMI.</i> <i>HACHAKUNA PISHQUPA WAHINMI,</i> <i>YAKU TSALLWAPA WAHINMI.</i> <i>QAQAKUNAPIS KAWAQNIN KAQTA</i></p> | <p>Antes que los invasores llegaran vivíamos según la voluntad divina, con respeto por la Tierra y las plantas, con respeto por los hombres y los animales. Toda la Tierra y cada una de sus partes son nuestra madre. Todos los hombres, animales y plantas son nuestros hermanos. Todos comparten la vida con nosotros y nos necesitamos los unos a los otros. Los árboles son las casas de las aves, el agua es la casa de los peces. También las montañas acogen a muchos</p> |

⁸⁸ *Häpa*, un extraño; *yaykuy*, entrar. Si un extraño entra sin consentimiento es un acto de allanamiento. Lo opuesto de *häpa* es *patsan*, y, observemos que *patsan* proviene de *patsa*, es decir, del propio lugar, de la propia tierra, de esta tierra.

⁸⁹ *Tayta* significa:

- stricto sensu*, padre, progenitor;
- lato sensu*, señor, denota distinción y respeto;
- en un tercer nivel, *Tayta* está resemantizado, extendiendo su campo semántico a seres deificados, divinizados, como en *Tayta Inti* (Padre Sol), *Tayta Illapa* (Padre Relámpago). En este tercer nivel, es decir, en el sentido religioso, el término *Tayta* tiene, en el ámbito andino, competencia y concurrencia y coocurrencia para expresar lo divino en el mundo religioso Inca y, al mismo tiempo, en el mundo religioso cristiano. En este último caso, a veces es especificativo: *Tayta Dius*, *Tayta Crishtu*; otras veces, tiene una función compacta, es decir, es nuclearizador o sintetizador morfológico, sintáctico y semántico; así *Taytantsik*, por ejemplo, significa nuestro Señor o, simplemente, Dios (*Tayta* + el afijo inclusivo posesivo de primera persona del plural *-ntsik*) y se refiere al Dios cristiano, con el significado de nuestro Dios, nuestro Padre Creador. De este modo, observamos que, el mismo hablante en el mismo bloque discursivo suele sistematizar el sincretismo, conjugando dialéctica y conciliando sincréticamente (ir)reconciliables oposiciones.

Julio FLOR BERNUY. *Semántica Léxica Antropológica Quechua.**KATSINMI.*⁹⁰*RUMIKUNA, HACHAKUNA, WĀTAKUNA**HINA IMAYKA PATSACHAW KAQTA,**TAYTANTSIK CHURAMURAN**RUNA KAWANANPĀMI**PAYKUNAPITA KAWANANPĀ,**MANAM CHIKIR UHUTSINANPĀTSU.**PAYKUNATAPIS NOQANTSIKTAPIS**TAYTANTSIK KAMAMARUNTSIK KATSIMANTSIKPIS**PAYPA ÑAWPANCHAW,**KUYAR KANAPĀMI.**ÑAWPATA IMAYKA TSUYA, ALLI KARAN;**KANANQA IMAYKA QANRATAYKAN,**RUNAPA PEQANPIS, YARPAYNINPIS.**IMAYKATA TSUYATA KATSISHUN**KAY PATSACHAW KAQTA ALLITA KATSISHUN**KAMAKĀYANQAN HINA IMAYKAPIS KATSUN.**PAQTA PAQTA LLAPANTSIK KAKUSHUN,**YANAPANAKUSHUN*⁹¹*MANA RAKINAKUR**MAYATSAYCHU ALLI KAWAKUSHUN.*

seres vivientes.

Las piedra, plantas, animales

y todo lo que hay en la Tierra,

Dios lo pone y dispone

al servicio del hombre

para que se sirva de ellos para vivir,

no para maltratarlos.

A todos ellos y a todos nosotros

Dios nos creó y nos crea

para sua compañía,

para alabarlo.

Antes todo era limpio, bueno;

hoy todo se está contaminando,

hasta el pensamiento humano.

Conservemos limpio todo

cuidemos de la naturaleza

salvaguardemos el equilibrio según la

creación.

Sostengamos la justicia,

ayudémonos recíprocamente, solidariamente

sin ninguna diferencia

y vivamos en paz en todo el universo.

⁹⁰En el segmento *qaqakunapis kawaqnin kaqta katsinmi*, el verbo aparece después del objeto directo debido al sintagma SOV quechua; pero en la traducción, se observa la estructura sintagmática SVO castellana y portuguesa.

⁹¹En *Yanapay*, la acción parte de la persona que ayuda.

En *Minkay*, la petición parte de la persona ayudada.

El infix *-naku-* expresa reciprocidad, solidaridad: *Yanapashun*, ayudemos, *Yanapanakushun*, ayudémonos.

TEXTO 2

IMANIR, MAMAPATSA

(Blanca Flor)

| IMANIR, MAMAPATSA | ¿POR QUÉ, MADRE TIERRA? |
|---|---|
| <i>MAMAPATSA, MAMA ALLPA, QAMPITAM YURIYÄ QAMPITAM MIKUYÄ QANMANMI KUTIYÄ. QOLLANANPITA QAMCHAWMI KAYARO, QAMCHAWMI KAYKÄYÄ HINAM KAYÄSHÄPIS MANA MUSYAY WITSANYAQ.. NOQAKUNAPIS QAMLLAPITA YARQUYKÄYAPTE IMANIRTAN MAQAYÄMANKI PATSA KUYUTSIR MITUTA LIMAMUR, RUNATAPIS WÄTATAPIS PAMPAR, MIKUYTAPIS USHATSIR, AWKA USYAWAN KAWAQ KAQTA USHATSIR IMANIR, IMANIR MAMAPATSA, MAMA ALLPA. USYAWAN MAYTSAY CHAKRA RAWRAKUN, MIKUYPIS, WÄTAPIS USHAKÄYAN; IMAYKA HACHA, MIKUNA, MANA MIKUNA ACHAQ WAYRAWAN KARKARYÄKUR HUNISHMAN CHIYASHA RIKARAYKAR TSAKISKIYAN; TAMYAQA MUNANTSU, MUNANTSU. RUNAQA QECHWAPITAPIS HALLQAPITAPIS RUMI HINA HINCHI, KUNTUR HINA ALLISH CHOLU URYAN HINCHIKUYKUR SHUYAN MANA PISHIPAYTA, KALLPAN USHAKAPTINPIS, KURPUN AHAYAPTINPIS, PACHAMAMAPA KUYAYNINTA SHUYAN TAYTA DIUSPA⁹² PUDIRNINTA SHUYAN.</i> | Tierra, Madre Tierra de Ti nacemos de Ti nos alimentamos a Ti volvemos. Desde tempos inmemorables formamos parte de Ti, en Ti estamos y seguiremos siendo parte de Ti hasta la eternidad.. Siendo nosotros parte de Ti, por qué nos castigas con los terremotos y huaicos, que sepultan personas y animales, destruyen alimentos, o con la seca, que extermina todo ser vivo, por qué, por qué, Tierra, Madre Tierra. Con la seca, se queman los campos, se aniquilan las plantaciones y animales; toda planta, comestible o no estremeciéndola con el aire caliente, se seca con su mirada fija al Cielo; y la lluvia se niega, se niega. Pero el hombre del Valle y las alturas duro como la piedra, valiente como el cóndor trabaja sin rendirse espera sin cansarse, aunque sus fuerzas se acaben, aunque su cuerpo se canse, confía en la bondad de la <i>Pachamama</i> confía en el poder de <i>Tayta Dios</i> . |

⁹² El quechuahablante monolingüe siempre utiliza *Yus* como significado de Dios, porque, en el sistema fonológico quechua, no existe el sonido /d/. El hablante bilingüe quechua-castellano produce a veces /yus/; otras veces, /dius/ como resultado de su bilingüismo. *Yuspa* = *Yus* + la desinencia *-pa*, marca especificativa del caso genitivo.

TEXTO 3

RAHU KAYTAM MUNÄ

(Julio Flor Benuy)

(Antes firmó con el seudónimo “Ojitos”)

| RAHU KAYTAM MUNÄ | QUIERO SER NIEVE |
|--|--|
| <p>TAMYATA, WAYRATA TAPUKÖ PUKUTAYTA, INTITA, MAMA KILATA IMANO MARKÄ, ALLPÄ KANQANTA. SHONQUNCHU UNAY AYLLÜKUNATA KATSEQ KAQ ALLPA IMANAWTAN MAYUKUNA, RAHUKUNA KAYKÄYAN QALLACHAKI TIWYAYKACHANQÄ PAMPAKUNA IMANAWTANA HACHAKUNA, PISHQUKUNA, TSALLWAKUNA WAMRA KAR PUKLLANQÄ KAQKUNA IMANAWTAN, TAYTA DIUS, KAYKÄYÄLLAN PIMAY KUYAYNE AYLLQKUNA, YANAQEKUNA LLAPAN WATUKANQÄ KAQKUNA, ALLÄPA KAQ LLAKÏKULLÄ. TAMYA MUSHKUYTAM LLAKE, HARA CHAKRAMAN, LLULLU TSOQLLUMAN, PAPA ALLAY ALLPAMAN, HAKA PICHUMAN, SHURA ASWAMAN, WAYTAMAN, KUNYAQ WAYTAMAN; HALLQA ALLPA MUSHKUY, QECHWA ALLPA MUSHKUY, QECHWA PARLANTSIKTA, QECHWA MAHINTSIK ALLI RUNATA. HINAPIS, RASUNKAQQA MAYHINA KARUCHAW KAPTEPIS NOQAQA YAKOCHUMI KAYKA ALLPÄQA KAYCHOMI NUQAWAN KAYKAN QECHWA MARKÄQA NOQA KANQÄCHAWMI QECHWA MARKÄQA AYWAN NUQA AYWANQÄMANMI WAMRA KAYMAN KUTÏTAM MUNÄ, YAPAY RATASH WATAY PILOTAWAN PUKLLAYTA, IMAYKA KUYANQÄWAN QORIKAYTA, RUMIYASKÏTAM MUNÄ, RAHUYASKÏTAM MUNÄ, HANAQPITA MANA USHAKAYTA, KUYAY MARKÄTA TÄPAR RIKARÄMUNÄPÄ. PUKUTAYMAN, TAMYAMAN TIKRAR, MAYUMAN, PAMPAMAN CHASKIR PUKLLANÄPÄ, CHAKRATA, HACHATA, WÄTATA, RUNATAPIS, MANA USHAYTA MIKUTSIR, PAYKUNACHAW, QAMKUNACHAW HANKAT KAWANÄPÄ.</p> | <p>Pregunto a la lluvia, al viento a la nube, al sol, a la Madre Luna cómo está la tierra, la que en su corazón a sus antepasados guarda. Cómo están los ríos, los picos nevados, las pampas por donde yo, descalzo, corría. Cómo están las plantas, las aves y los peces, con los cuales en mi infancia jugaba. Cómo están, mi Dios, todos mis seres queridos y amigos por quienes hoy y siempre tengo saudade, sintiendo una tristeza sin fin. Saudade del olor de la lluvia, del maizal, del choclo, de la tierra en la cosecha de papa, del ‘picante de cuy’ y de la ‘chicha de jora’ de las flores, flor de Cunya, del olor de la tierra de las montañas. Del olor de las tierras bajas, de nuestra lengua quechua, de nuestra gente quechua, gente buena. Pero, en verdad, aunque yo esté lejos, muy lejos, estoy siempre en mi tierra y mi tierra está aquí, conmigo. Mi tierra quechua está donde yo estoy, mi tierra quechua va donde yo voy. Quiero volver a ser niño, de nuevo jugar con la bola de trapo, confundirme con la naturaleza que amo. Quiero convertirme en piedra, quiero convertirme en nieve, para desde arriba y para siempre, observar y cuidar de mi tierra querida. Convirtiéndome en nube y lluvia, llegar al río, a la pampa y jugar en las granjas, plantas, animales, con la gente, y alimentarlos para siempre, vivir en ellos, en ustedes, eternamente.</p> |

TEXTO 4

TAYTA DIUSPA QARAYNIN

(Moisés Flor Jara)

| TAYTA DIUSPA QARAYNIN | LOS DONES DIVINOS |
|--|--|
| <i>MAMA PATSA,</i> <i>KAWAY QOKOQ PATSA,</i> <i>MIKUTSIKOQ PATSA,</i> <i>MAMANTSİK PATSA.</i> | Madre Tierra, que da vida, que da alimento, Tierra, madre nuestra. |
| <i>TAYTA INTI,</i> <i>AKTSEQ,</i> <i>KAWAY ACHAY QOKOQ;</i> <i>PATSA QOÑUTSEQ.</i> | Padre Sol, fuente de luz, de calor, de vida; abrigo de Tierra. |
| <i>KAWAY YAKU,</i> <i>MIKUY QESHPIITSEQ,</i> <i>LLAPAN KAWAQPA KAWAYNIN,</i> <i>YAKU, KAWAY YAKU.</i> | Agua de vida, sustento de alimento, razón de todo ser vivo, agua, agua de vida. |
| <i>PATSA HAYNI WAYRA,</i> <i>KAWAY PÜKAY WAYRA,</i> <i>INTIPAWAN KILLAPA HAMANIN,</i> <i>PATSA KAWAY WAYRA.</i> | Aire, espíritu de mundo, Soplo de vida, aliento de Sol y de Luna. Aire, vida de Tierra. |

TEXTO 5

YACHATSIKUYKUNA

(Moisés Flor Jara)

| YACHATSIKUYKUNA | PRINCIPIOS MORALES |
|---------------------------------|-----------------------------------|
| <i>LLAPANTSIK YACHAKUSHUN</i> | Todos aprendamos |
| <i>ÑAWPA AYLLUNTSIK</i> | lo que nuestros antepasados |
| <i>HAQIPAMANQANTSIKTA</i> | nos transmitieron |
| <i>AMA LLULLA</i> | NO MENTIR |
| <i>AMA SUWA</i> | NO ROBAR |
| <i>AMA QELA</i> | NO SER OCIOSO. |
| <i>KAYTA QATISHUN,</i> | Sigamos estas enseñanzas |
| <i>MAMANTSIK SANTA IGLISIA</i> | y también aquellas que nos enseña |
| <i>YACHATSIMANQANTSIKTAPIS.</i> | la Santa Madre Iglesia. |
| <i>TSAYNAWQA KAWASHUN</i> | De ese modo viviremos |
| <i>RUNA MAHINTSIKWAN</i> | con nuestros semejantes |
| <i>IMAYKA TAYTA DIUS</i> | y con todo lo que fue |
| <i>KAMANQANWANPIS</i> | creado por Dios, |
| <i>YACHANÄNAKURMI.</i> | en armonía. |

CANCIONES

TEXTO 6

WAKTSAM KA

(Anónimo)

| WAKTSAM KA | SOY HUÉRFANO |
|------------------------------|-----------------------------|
| <i>MANAM MAMÄ KANTSU</i> | No tengo madre |
| <i>MANAM TAYTÄ KANTSU</i> | no tengo padre, |
| <i>MAMÄ TAYTÄ KARPIS</i> | Aunque tenga madre y padre |
| <i>ALLPAPA SHUNQUNCHÜMI.</i> | en el corazón de la Tierra. |
| | |
| <i>LA LUNA ES MI MADRE</i> | La Luna es mi madre |
| <i>EL SOL ES MI PADRE</i> | el Sol es mi padre |
| <i>Y LAS ESTRELLITAS</i> | y las estrellas |
| <i>SON MIS HERMANITAS.</i> | son mis hermanitas. |

TEXTO 7**ZORRO-ZORRO**

(Anónimo)

| ZORRO-ZORRO | ZORRO-ZORRO |
|----------------------------|-----------------------|
| <i>AY, ZORRO ZORRO,</i> | ¡Ay, zorro-zorro!, |
| <i>ZORRO DE LA PUNA,</i> | zorro de la puna, |
| <i>QAMTAWAN NUQATA</i> | a ti y a mí |
| <i>RUNA CHIKIMANTSIK.</i> | el mundo nos odia. |
| | |
| <i>QAMTA CHIKISHUNKI</i> | A ti te odia |
| <i>ÜSHANTA SUWAPTIKI,</i> | por robar su oveja, |
| <i>NUQATA CHIKIMAN</i> | a mí me odia |
| <i>WAWANTA SUWAPTĪ.</i> | por robar a su hija. |
| | |
| <i>QAMCHI KUTITSINKI</i> | Tú devolverás |
| <i>TULLUNTA MILLWANTA;</i> | el hueso y la lana; |
| <i>NUQA KUTITSISHÄ</i> | yo devolveré |
| <i>WILLKANTIN WAWANTA.</i> | a la hija y al nieto. |

TEXTO 8

MARZU WITSAN

(Anónimo)

| MARZU WITSAN | TEMPORADA DE MARZO |
|---|---|
| <p><i>MÊS DE MARZU, TAMYA WITSAN, TAMYA WITSAN MARZU TIMPU. PAPALLAWANQA TSOQLLULLAWANQA LLUTUY LLUTUYMI WÄTASHAYKI.</i></p> | <p>Mes de marzo, tiempo de lluvia, tiempo de lluvia, tiempo de marzo. Con la papa y el choclo, radiante te mantendré.</p> |
| <p><i>ARRUZLLAPITACHI FIRIUSLLAPITACHI ISCASUCHOQA TSARASHAYKI. SHAQWILLAWANQA LAWALLAWANQA, WIRAY WIRAYMI WÄTASHAYKI.</i></p> | <p>Solo de arroz y de fideos te tendré en escasez. Con el <i>shakwi</i> y las sopas, gordita te mantendré.</p> |
| <p><i>CASIMIRTA NIPTIKI SEDATA NIPTIKI, PUBRIZALLÄWAN PUIRILLÄSHÄTSURÄ, BICHILLAWANQA, TUKUYULLAWANQA MUÑICATANÖMI PURITSISHAYKI.</i></p> | <p>Si pides casimira o pides seda, con mi pobreza no sé si te podré dar, pero con <i>bichí</i> o con <i>tocuyo</i>, como a muñeca, te haré andar.</p> |
| <p><i>AVIUNTA NIPTIKI CARRUTA NIPTIKI, PUBRIZALLÄWAN PUIRILLÄSHÄTSURÄ, ASHNULLAWANQA, MULALLAWANQA SANTUTANÜMI PASIATSISHAYKI.</i></p> | <p>Si pides avión o pides carro, con mi pobreza no sé si te podré dar, Solamente con burro y mula como a una santa, te haré pasear.</p> |

TEXTO 9

LÁGRIMAS ANDINAS

(Anónimo)

| LÁGRIMAS ANDINAS | LÁGRIMAS ANDINAS |
|---------------------------------|--|
| <i>DE LAS ALTAS CUMBRES</i> | Das altas montanhas |
| <i>CAEN LAS NEVADAS;</i> | caem as nevascas; |
| <i>DE TUS LINDOS OJOS,</i> | de teus lindos olhos, |
| <i>LÁGRIMAS ANDINAS.</i> | lágrimas andinas. |
| | |
| <i>QUÉ BONITO CORRE EL AGUA</i> | Que belo o correr da água |
| <i>DENTRO DE LOS ALISALES,</i> | dentro dos amieiros, |
| <i>ASÍ CORREN MIS AMORES</i> | assim correm meus amores |
| <i>DENTRO DE LOS CORAZONES.</i> | dentro dos corações. |
| | |
| <i>¡AY, MI PICHIVSHANKA!</i> | Ai!, minha <i>pichiwshanka</i> ⁹³ |
| <i>DÓNDE HABRÁ DORMIDO,</i> | onde terá dormido? |
| <i>EN EL MOLLECITO</i> | Num <i>mollecito</i> ⁹⁴ |
| <i>HABRÁ HECHO SU NIDO.</i> | terá feito seu ninho. |
| | |
| <i>SOÑÉ QUE LA NIEVE ARDÍA</i> | Sonhei que a neve ardia |
| <i>Y QUE EL FUEGO SE HELABA</i> | e que o fogo gelava |
| <i>Y POR SOÑAR LO IMPOSIBLE</i> | e por sonhar o impossível |
| <i>SOÑÉ QUE TÚ ME QUERÍAS.</i> | sonhei que você me queria. |

⁹³ Gorrión, pájaro de unos doce centímetros desde la cabeza a la extremidad de la cola, con el pico fuerte, cónico y algo doblado en la punta; plumaje pardo y con manchas negras y rojizas. Habita en climas templados; tiene un canto muy melodioso (Real Academia Española, s.f., definición 1).

⁹⁴ Molle (del quechua *mulli*) árbol de mediano tamaño, de la familia de las anacardiáceas, propio de América Central y América del Sur, que tiene hojas fragantes, coriáceas y muy poco dentadas, flores en espigas axilares, más cortas que las hojas, y frutos rojizos. Su corteza y su resina se estiman como tonificante nervioso y antiespasmódico. Chicha, bebida alcohólica que resulta de la fermentación del maíz en agua azucarada, y que se usa en algunos países de América (Real Academia Española, s.f., definición 1).

FÁBULA**TEXTO 10****ISHKAY PARLA YACHAQ MISHI***(Qellqashqa yachatsikoq: Raúl Gómez Osorio)**Huk ukushtash qatipakunaq huk mishi mikunanpaq tsariyta munar.**Tseyenam ukushqa eyqipa eywakunaq, ratakiykunanpaq huk uchkuman. tseyman mishiqa mana yeykiyta pwedinaqtsu. tseychow ratareykarnam ukush keynow nirqan: mana yeykamiyta pwedirllanam pinashqa eywakunqa.**Nikarnam ukush wiyarirqan tsey uchkuchow ratareykanqanchow allqu jan, jan jan, nishpa kaneqta; lumismu mishi ñaw, ñaw, ñaw, ñaw neqtan imeyka maqanakoqtanow.**Tseyenam ukushqa ninaq: “mishim allquwan maqanakuyan”, tseyyaq eywakushaq nishpa yarqaramunaq uchkupita, tsey yarqaramoqta juklla mishi tsarirkunaq.**Mikurinanpaqna keynow ninaq ukushta: imeypis papäniy keynowmi nimarqan, alli kushishqa wila-wila kanapaqqa yachanantsik ishkeyläya parlatam. tseynowpam ishkey parlata yachaynepam tsarirqoq.*

EL GATO QUE SABÍA DOS IDIOMAS

Cuentan que un gato perseguía a un ratón con la intención de atraparlo para devorarlo. El ratón, en su huida, llegó a un pequeño escondrijo donde el gato no podía entrar. El ratón pensó que, ante la imposibilidad de entrar, el gato se alejaría.

Fue entonces, cuando el ratón oyó el ladrido de un perro y el maullido del gato, envueltos en una tremenda pelea entre ambos: ¡waw, waw, waw! ¡miaw, miaw, miaw! ¡waw, waw! ¡miaw, miaw!

En ese momento, el ratón pensó: “Ya que el gato se está peleando con el perro, aprovecharé para escapar”. Pensando esto, el ratón salió de su escondrijo, y fue entonces cuando el gato ¡zas! lo atrapó de un golpe. Antes de devorarlo, le dijo al ratón: “Mi padre solía decir: 'Para triunfar, hay que saber dos idiomas'. Así es cómo te he atrapado: sabiendo dos idiomas, el mío y el del perro”.

5. ANÁLISIS DE LOS SISTEMAS DE VALORES

5 - ANÁLISIS DE LOS SISTEMAS DE VALORES

5.1. Análisis de muestras del corpus

Presentamos los análisis de los sistemas de valores en tres textos de la literatura andina con versión original en lengua quechua. El tratamiento / proceso de análisis se realiza en lengua castellana / portuguesa, debido a sus lectores, y en caso de ser quechuahablantes, por ser bilingües.

En estos análisis, está presente la categoría tímica **aforia** en sus formas:

- a) “euforia”, que valoriza a los microuniversos semánticos transformándolos en axiologías, y
- b) “disforia”, que instituye los valores negativos en microuniversos semánticos y los transforma en axiología.

Al considerar tres géneros literarios –poemas, canciones y una fábula–, elegimos un ejemplo de cada uno.

El objetivo de estos análisis es poder visualizar la estructura profunda que refleja los valores socioculturales, es decir, la cosmovisión subyacente al texto.

POEMA: YACHATSIKUYKUNA (PRINCIPIOS MORALES)

(Moisés Flor Jara)

| YACHATSIKUYKUNA | PRINCIPIOS MORALES |
|---|--|
| <i>LLAPANTSIK YACHAKUSHUN ÑAWPA AYLLUNTSIK HAQIPAMANQANTSIKTA</i> | Todos aprendamos lo que nuestros antepasados nos transmitieron |
| <i>AMA LLULLA AMA SUWA AMA QELA</i> | NO MENTIR NO ROBAR NO SER OCIOSO. |
| <i>KAYTA QATISHUN, MAMANTSIK SANTA IGLISIA YACHATSIMANQANTSIKTAPIS.</i> | Sigamos estas enseñanzas y también aquellas que nos enseña la Santa Madre Iglesia. |
| <i>TSAYNÖQA KAWASHUN RUNA MAHINTSIKWAN IMAYKA TAYTA DIUS KAMANQANWANPIS YACHANÄNAKURMI.</i> | De ese modo viviremos con nuestros semejantes y con todo lo que fue creado por Dios, en armonía. |

Al analizar los sistemas de valores, en el contenido de este poema podemos encontrar los siguientes elementos:

Programas narrativos (PN)

PN_{p1} = F (enseñar los principios morales)
(principal 1)

$\left[\begin{array}{cc} S_1 \text{ (poeta)} \cup O_v & \end{array} \right]$ (enseñar la convivencia armónica)
(sujeto 1) (objeto-valor)

PN_{p2} = F (vivir en armonía social)

$\left[S_2 \text{ (sociedad)} \cup O_v \right]$ (armonía social)

PN_{A1} = F
(auxiliar 1)

$\left(\begin{array}{c} \text{No mentir} \\ \text{No robar} \\ \text{No ser ocioso} \end{array} \right)$

El esquema de su estructura narrativa:

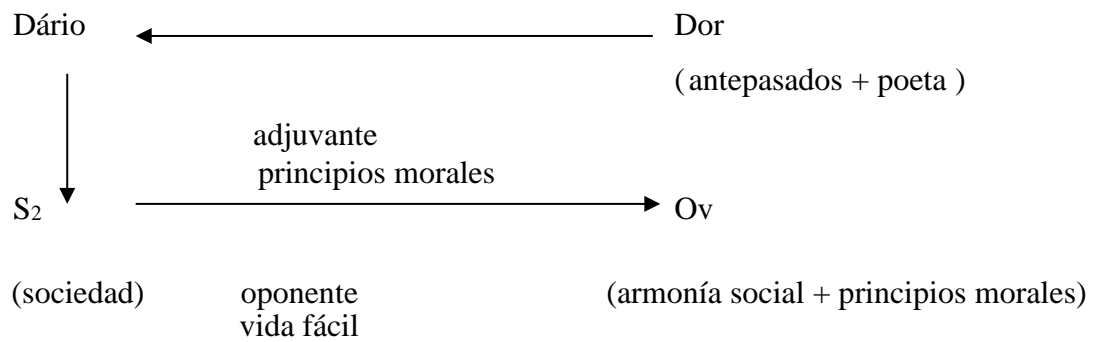
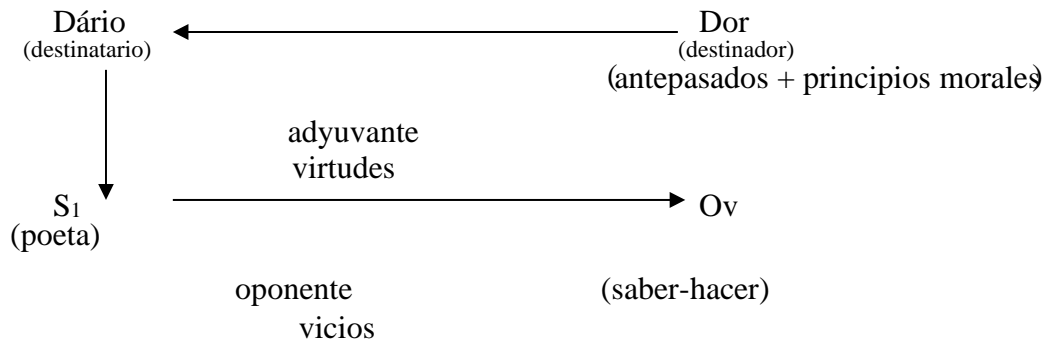
PN_{p1} S₁ \longrightarrow O_{v1} (enseñar)
(poeta)

PN_{p2} S₂ \longrightarrow O_{v2} (armonía social)
(sociedad)

S₂ \longrightarrow O_{v3} (saber convivir)

S₂ \longrightarrow O_{v4} (principios morales):

$\left(\begin{array}{c} \text{No mentir} \\ \text{No robar} \\ \text{No ser ocioso} \\ \text{(Coincidente con los} \\ \text{principios morales} \\ \text{cristianos)} \end{array} \right)$

Actancia

Formando los **octógonos semióticos** tenemos:

Gráfico 30 VERDAD Y MENTIRA

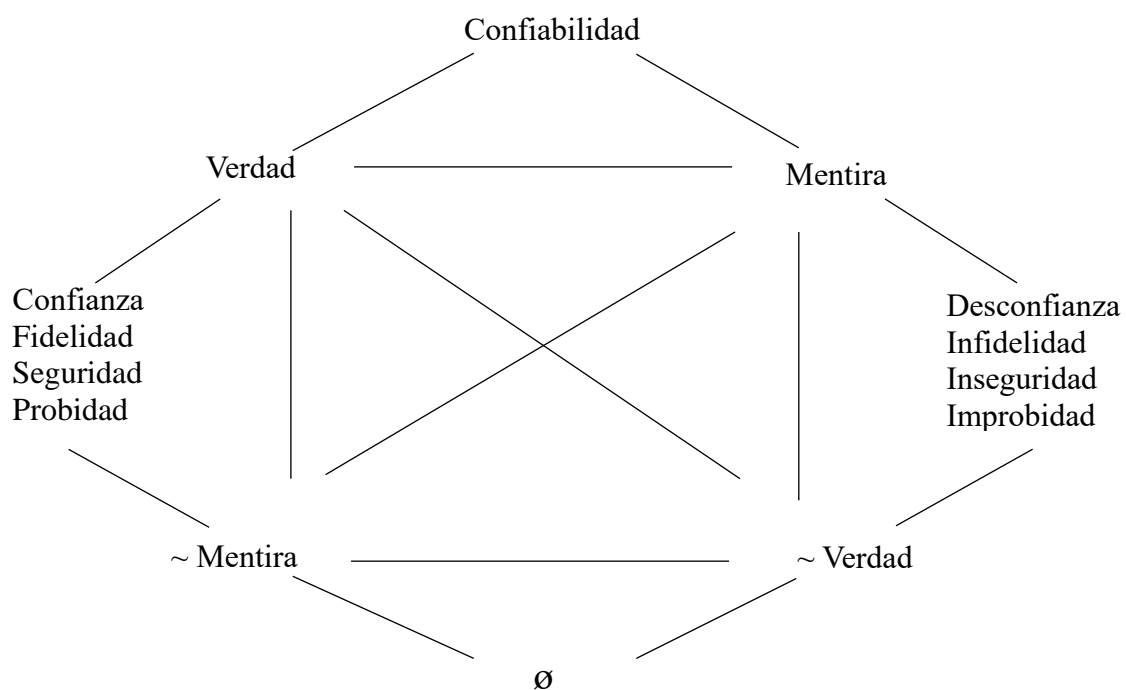


Gráfico 31 HONRADEZ Y HURTO

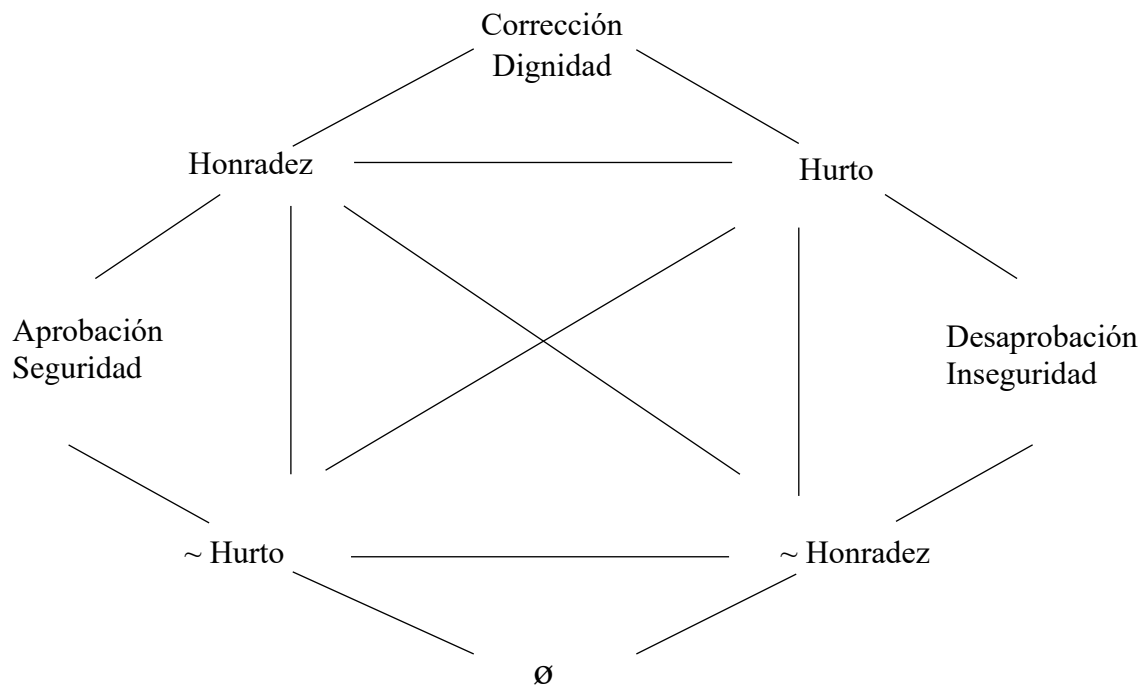


Gráfico 32 TRABAJO Y OCIO

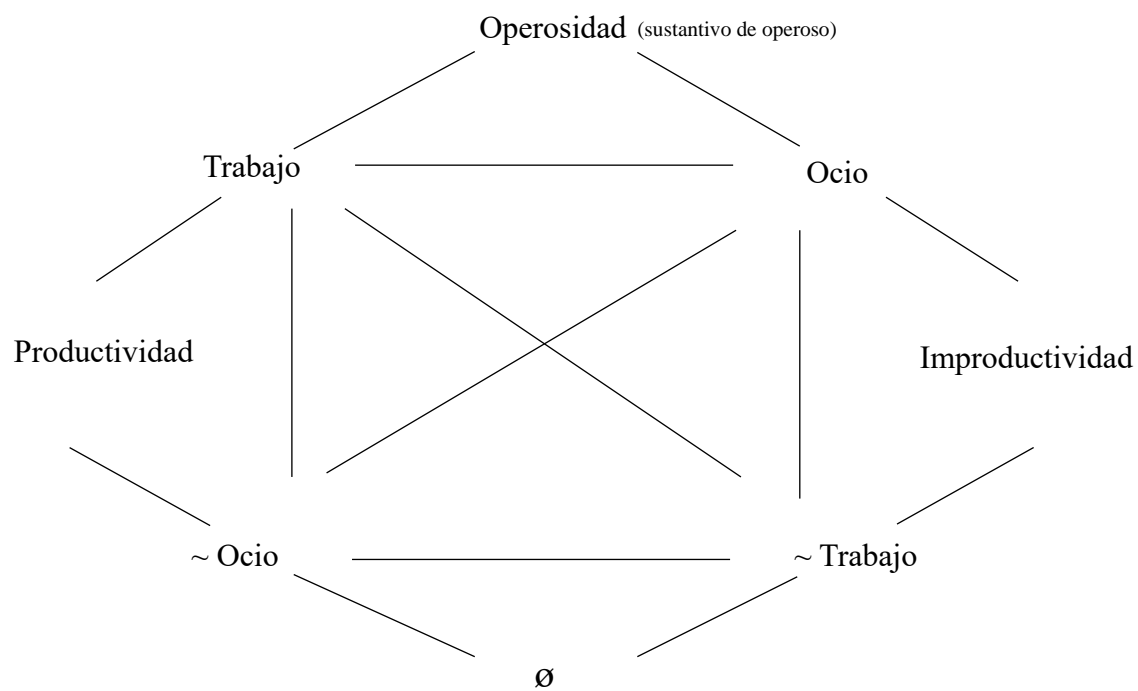
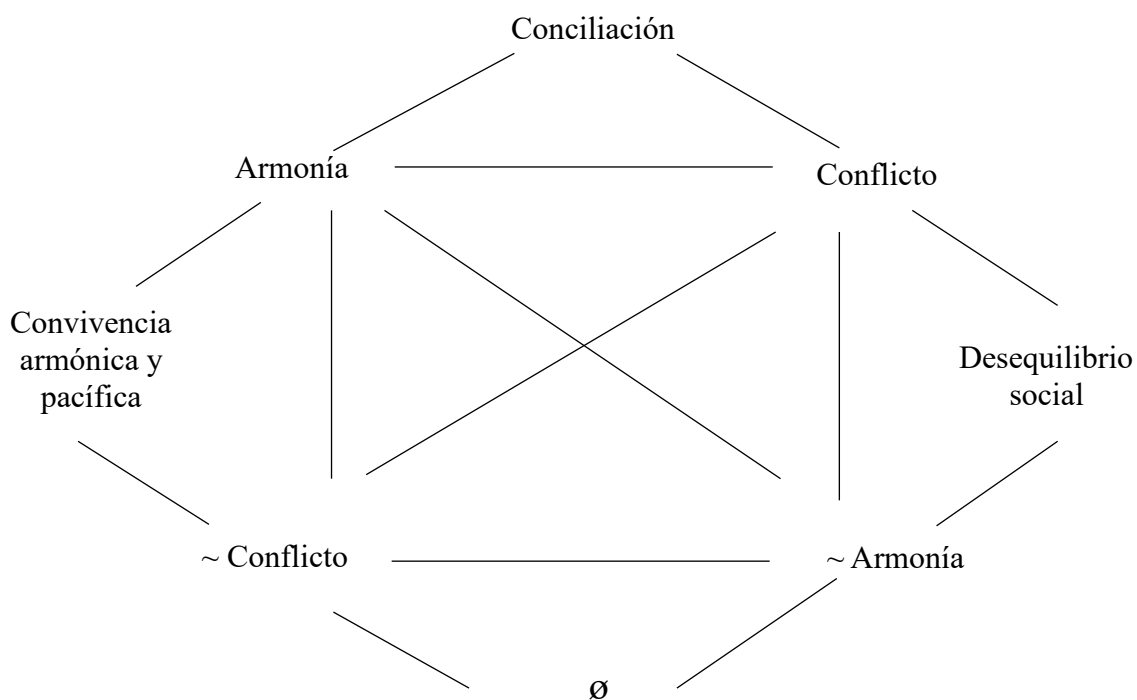


Gráfico 33 SISTEMA DE CONVIVENCIA



Las modalizaciones en este poema:

Ética { Poder-hacer-deber-ser / poder-hacer-deber-no-ser
 Poder-hacer-deber-hacer / poder-hacer-deber-no-hacer

En el análisis de los objetos de valor encontramos:

Ov:

- a) Pragmático: aprobación social, convivencia armónica.
 b) Cognitivo: consciencia de los deberes ciudadanos.

CANCIÓN: *ZORRO-ZORRO*

(Anónimo)

| <i>ZORRO-ZORRO</i> | <i>ZORRO-ZORRO</i> |
|----------------------------|-----------------------|
| <i>AY, ZORRO-ZORRO,</i> | ¡Ay, zorro-zorro!, |
| <i>ZORRO DE LA PUNA,</i> | zorro de la puna, |
| <i>QAMTAWAN NUQATA</i> | a ti y a mí |
| <i>RUNA CHIKIMANTSIK.</i> | el mundo nos odia. |
| | |
| <i>QAMTA CHIKISHUNKI</i> | A ti te odia |
| <i>ÜSHANTA SUWAPTIKI;</i> | por robar su oveja; |
| <i>NUQATA CHIKIMAN.</i> | a mí me odia |
| <i>WAWANTA SUWAPTĪ.</i> | por robar a su hija. |
| | |
| <i>QAMCHI KUTITSINKI</i> | Tú devolverás |
| <i>TULLUNTA MILLWANTA;</i> | el hueso y la lana; |
| <i>NUQA KUTITSISHÄ</i> | yo devolveré |
| <i>WILLKANTIN WAWANTA.</i> | a la hija y al nieto. |

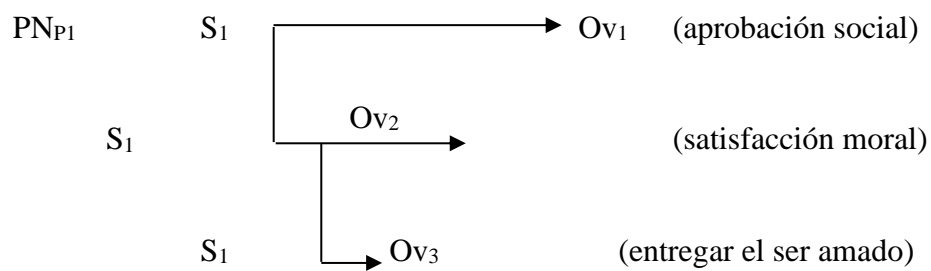
En la canción *ZORRO-ZORRO* podemos identificar los siguientes **programas narrativos**:

| | | | |
|----------------------|------------------------------|---|--|
| PN _{p1} = F | (devolver lo ajeno) | | |
| | | $\left[S_1 \text{ (cantante)} \cup Ov \right]$ | (satisfacción moral devolviendo lo tomado indebidamente) |
| PN _{p2} = F | (no devolver) | | |
| | | $\left[\begin{array}{l} S_2 \text{ (zorro)} \cap Ov \\ \text{(disyunción)} \\ \cup Ov \\ \text{(yunción)} \end{array} \right]$ | (devolver la oveja) (no ser juzgado) |
| PN _{p3} = F | (recuperar) | | |
| | | $\left[S_3 \text{ (dueño)} \cup Ov \right]$ | (oveja) |
| PN _{p4} = F | (recuperar) (reivindicar) | | |
| | | $\left[\begin{array}{l} S_4 \text{ (padres)} \cup Ov \\ \cup Ov \end{array} \right]$ | (hija) (contrato social (matrimonio)) |
| PN _{A1} = F | | $\left[\begin{array}{l} \text{entregar el hueso y la lana} \\ \text{entregar la hija y el nieto} \end{array} \right]$ | |

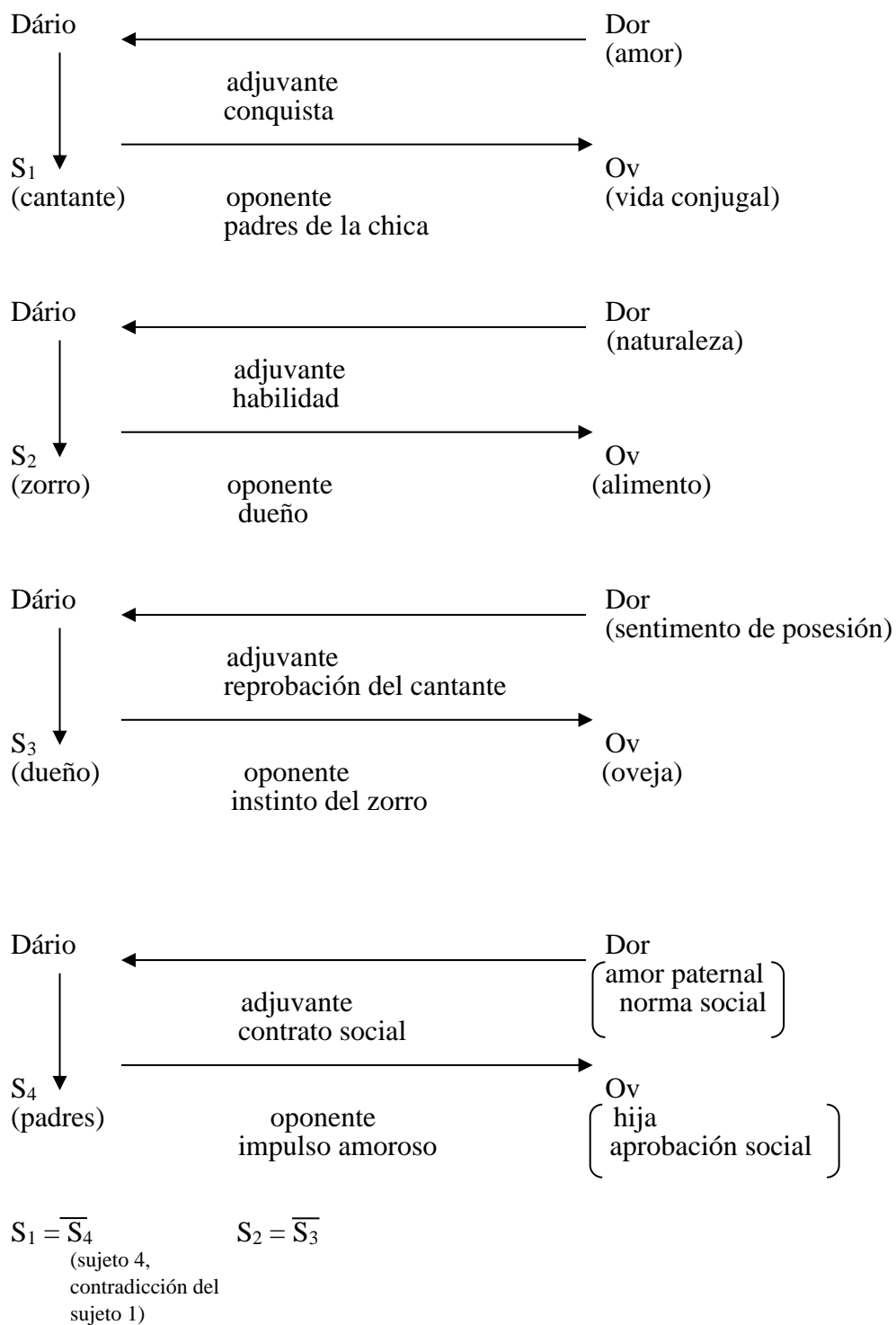
$$\left(\begin{array}{l} S_1 \text{ (cantante)} \cap Ov \\ \cup Ov \end{array} \right) \left(\begin{array}{l} \text{posesión del ser amado} \\ \text{aprobación de sociedad} \end{array} \right)$$

$$\left(\begin{array}{l} S_2 \text{ (zorro)} \cap Ov \\ \cup Ov \end{array} \right) \left(\begin{array}{l} \text{comer la presa deseada} \\ \text{liberidad en su instinto} \\ \text{(naturaleza)} \end{array} \right)$$

Esquema de la estructura narrativa:



PN_{A1} S₁ (entregar a la hija)
 S₂ (entregar a la oveja)

Actancia

Formando los **octógonos semióticos**:

Gráfico 34 *TENSIÓN ENTRE EQUILIBRIO Y DESEQUILIBRIO*

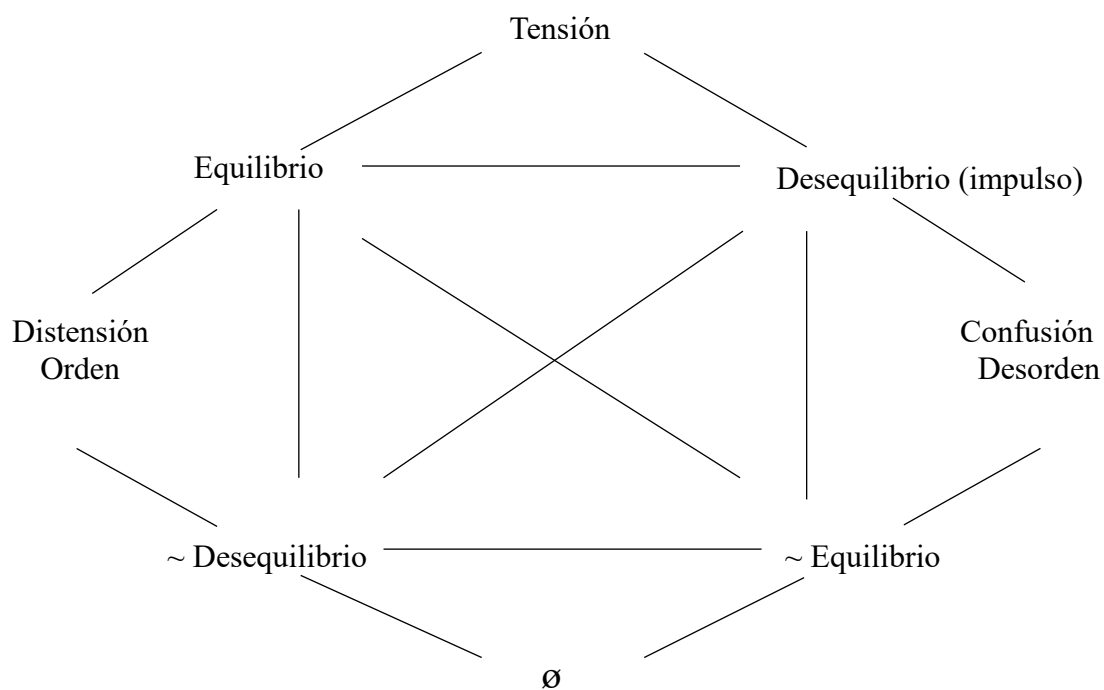


Gráfico 35 APROBACIÓN SOCIAL Y SANCIÓN SOCIAL

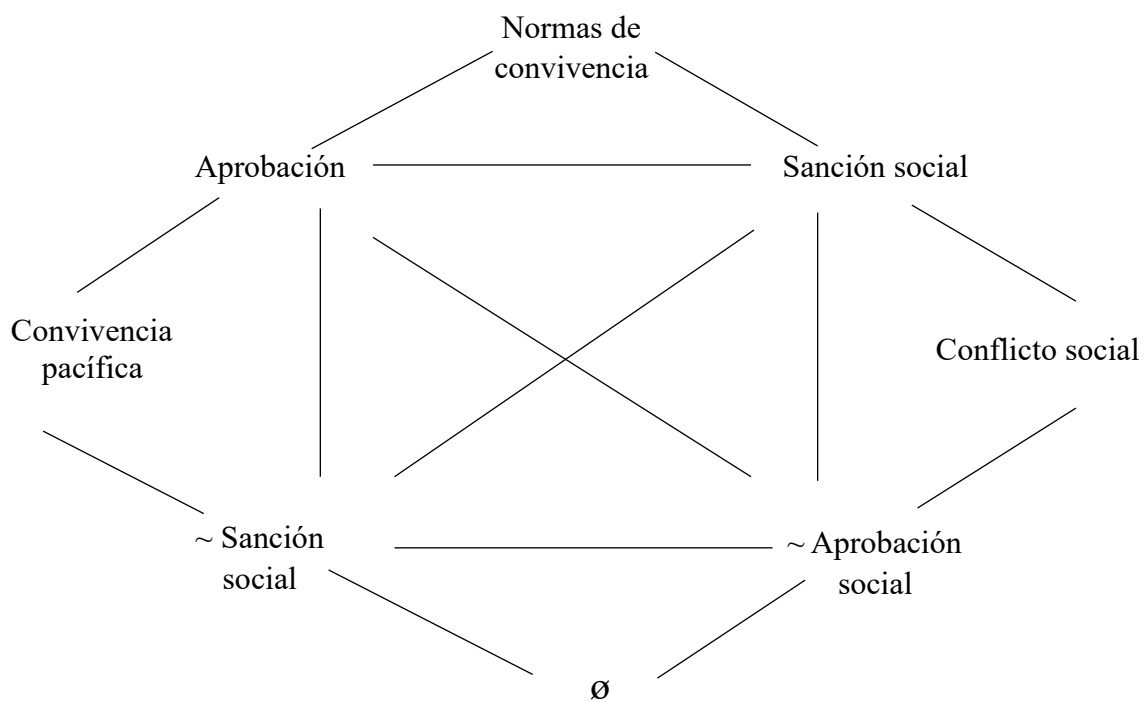


Gráfico 36 TENSIÓN EN EL SISTEMA DE PROPIEDAD

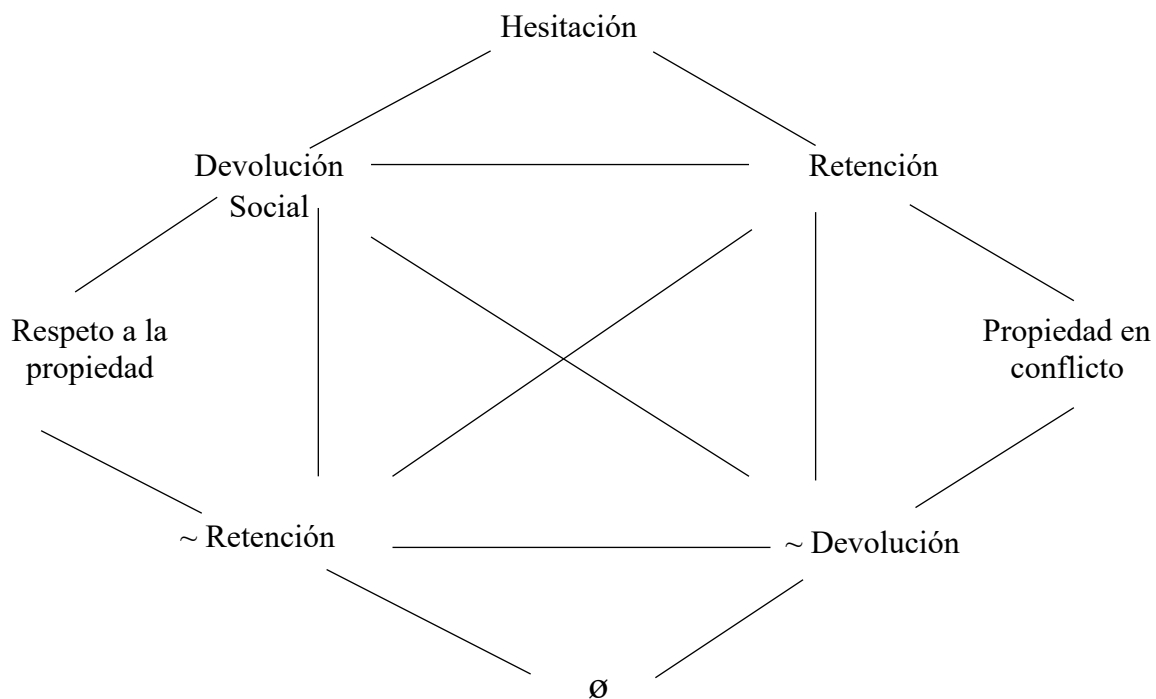


Gráfico 37 *TENSIÓN EN LA NATURALEZA*

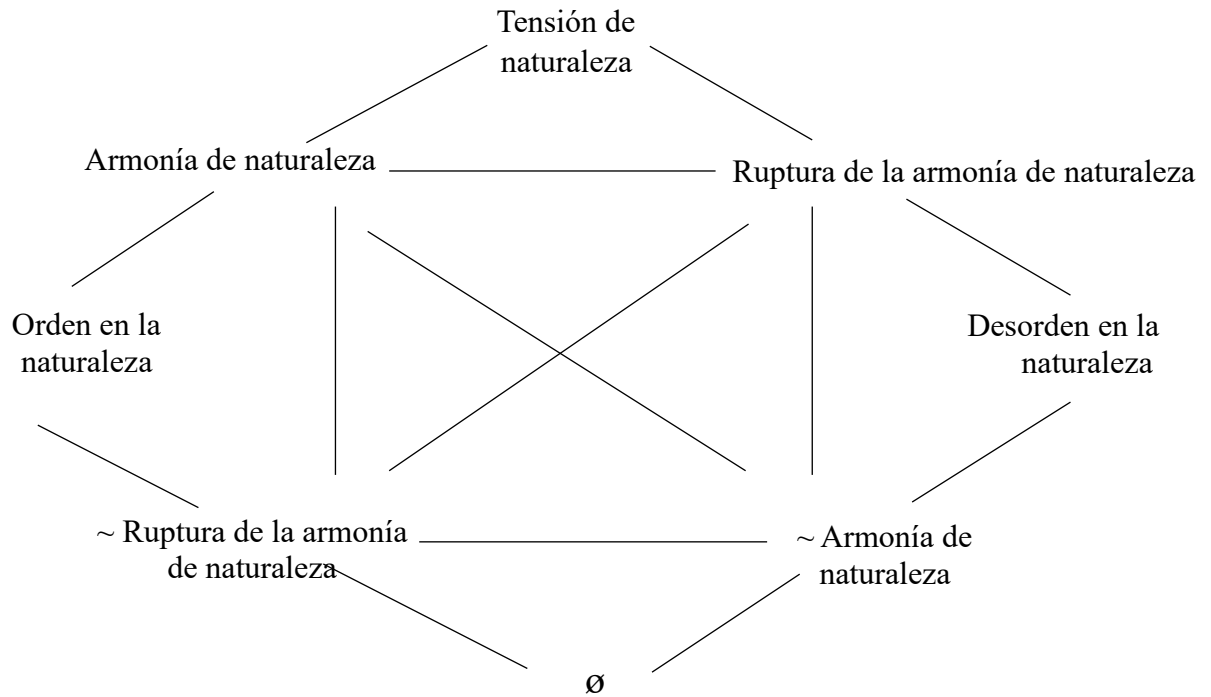
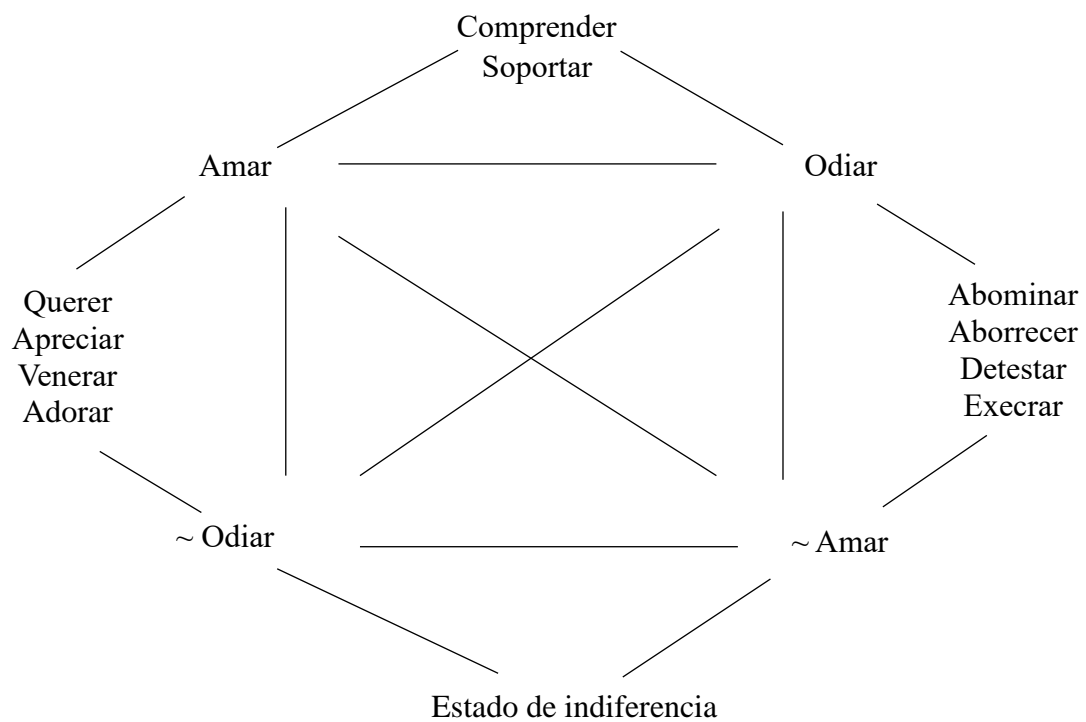


Gráfico 38 *SISTEMA DE TENSIÓN ENTRE AMOR Y ODIO*



Sus modalizaciones:

| | | |
|----------------------|---|--------------------------------------|
| Poder-hacer | } | Modalidades del cantante y del zorro |
| Saber-hacer | | |
| No-saber-deber-hacer | | |
| No-saber-hacer-hacer | } | Modalidades del dueño y los padres |
| No-poder-hacer-hacer | | |

Los valores identificados:

a) Pragmático:

| | |
|-------------------|--------------------------|
| Para el cantante: | amada |
| Para el zorro: | comida |
| Para el dueño: | el animal doméstico |
| Para los padres: | un miembro de la familia |

b) Cognitivo:

| | |
|-----------------|---|
| En el cantante: | Habilidad de conquista |
| En el zorro: | Habilidad de caza por naturaleza Instinto de supervivencia |
| En el dueño: | Propiedad individual |
| En los padres: | Reivindicación familiar Cumplimento de la norma social |

FÁBULA: ISHKAY PARLA YACHAQ MISHI

Qellqashqa yachatsikoq: Raúl Gómez Osorio

Huk ukushtash qatipakunaq juk mishi mikunanpaq tsariyta munar.

Tseynam ukushqa eyqipa eywakunaq, ratakiykunanpaq huk uchkuman.

*Tseyman mishiqa mana yeykiyta pwedinaqtsu. Tseychow ratareykarnam ukush keynow
nirqan: mana yeykamiyta pwedirllanam pinashqa eywakunqa.*

*Nikarnam ukush wiyarirqan tsey uchkuchow ratareykanqanchow allqu jan, jan, jan,
nishpa kaneqta; lumismu mishi ñaw, ñaw, ñaw, ñaw neqtan imeyka maqanakoqtanow.*

*Tseynam ukushqa ninaq: “mishim allquwan maqanakuyan”, tseyyaq eywakushaq
nishpa yarqaramunaq uchkupita, tsey yarqaramoqta juklla mishi tsarirkunaq.*

*Mikurinanpaqna keynow ninaq ukushta: imeypis papäniy keynowmi nimarqan, alli
kushishqa wila-wila kanapaqqa yachanantsik ishkeyläya parlatam. tseynowpam ishkey
parlata yachaynepam tsarirqoq.*

EL GATO QUE SABÍA DOS IDIOMAS

Cuentan que un gato perseguía a un ratón con la intención de atraparlo para devorarlo. El ratón, en su huida, llegó a un pequeño escondrijo donde el gato no podía entrar. El ratón pensó que, ante la imposibilidad de entrar, el gato se alejaría.

Fue entonces, cuando el ratón oyó el ladrido de un perro y el maullido del gato, envueltos en una tremenda pelea entre ambos: ¡waw, waw, waw! ¡miaw, miaw, miaw! ¡waw, waw! ¡miaw, miaw!

En ese momento, el ratón pensó: “Ya que el gato se está peleando con el perro, aprovecharé para escapar”. Pensando esto, el ratón salió de su escondrijo, y fue entonces cuando el gato ¡zas! lo atrapó de un golpe. Antes de devorarlo, le dijo al ratón: “Mi padre solía decir: 'Para triunfar, hay que saber dos idiomas'. Así es cómo te he atrapado: sabiendo dos idiomas, el mío y el del perro”.

En el relato *Ishkay Parla Yachaq Mishi*, identificamos los siguientes **programas narrativos**:

$PN_{p1} = F$ (cazar al ratón)

$[S_1 (\text{gato}) \cup Ov]$ (satisfacción de sus necesidades de alimentarse)

$PN_{p2} = F$ (huir)

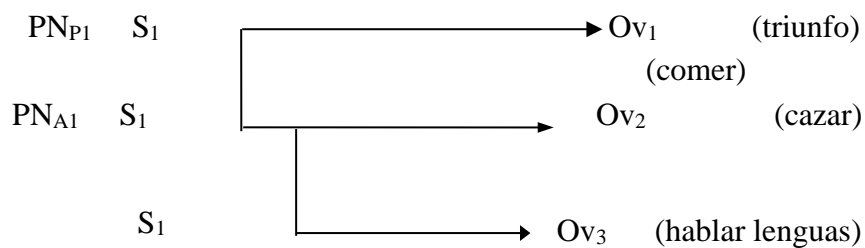
$[S_2 (\text{ratón}) \cup Ov]$ (libertad)

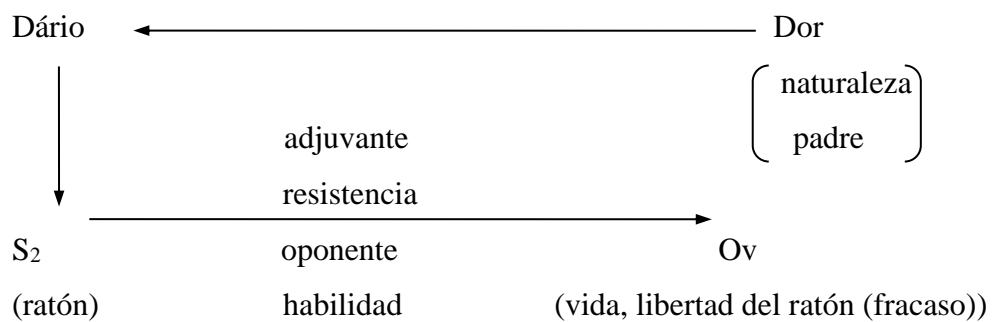
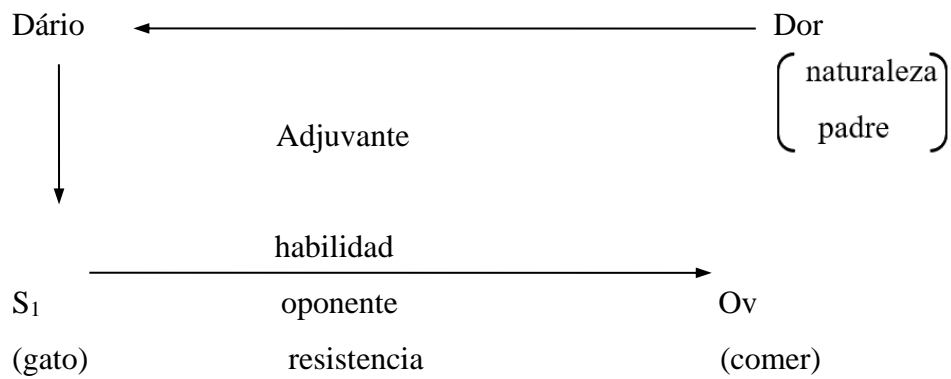
$PN_{A1} = F$ (hablar más de una lengua)

$[S_1 (\text{gato}) \cap Ov]$ (conocimiento de la lengua del perro)

$[S_1 (\text{gato}) \cap Ov]$ (ratón, presa apetecida)

El esquema de su estructura narrativa:



Actancia

$$S_2 = \overline{S_1}$$

$$S_1 = \overline{S_2}$$

Porque sus objetos de valor son incompatibles; el triunfo de uno es el fracaso del otro y viceversa.

Ahora, podríamos formar los siguientes **octógonos semióticos**:

Gráfico 39 TENSION LIBERTAD / OPRESIÓN

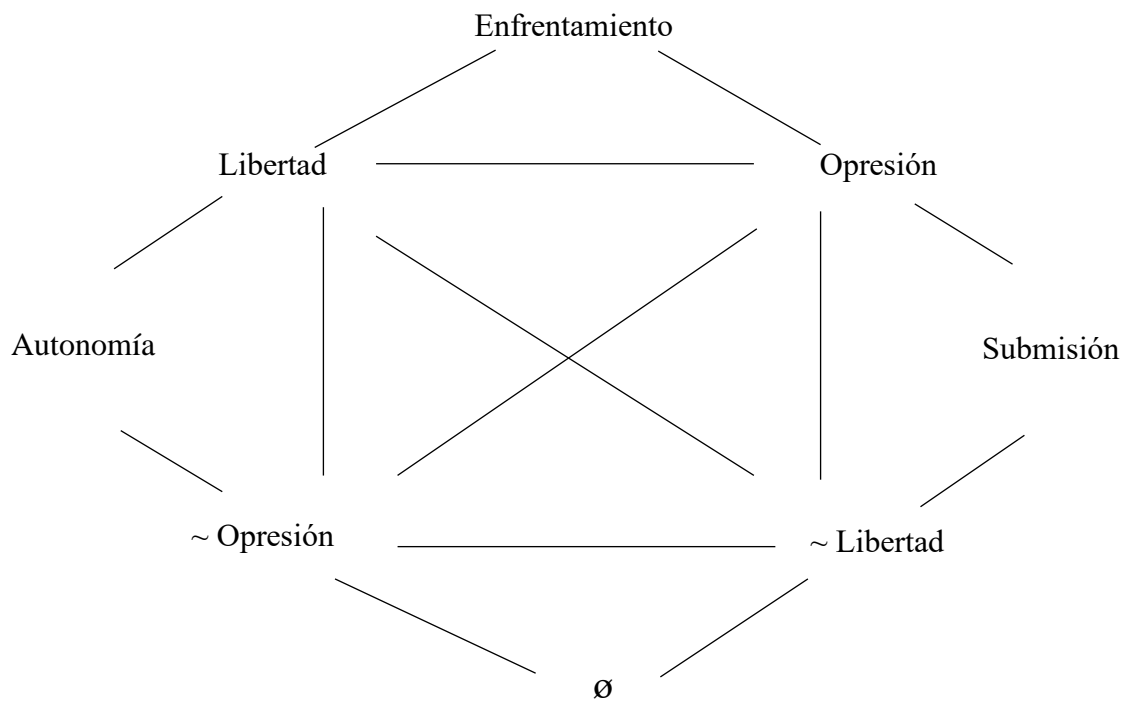
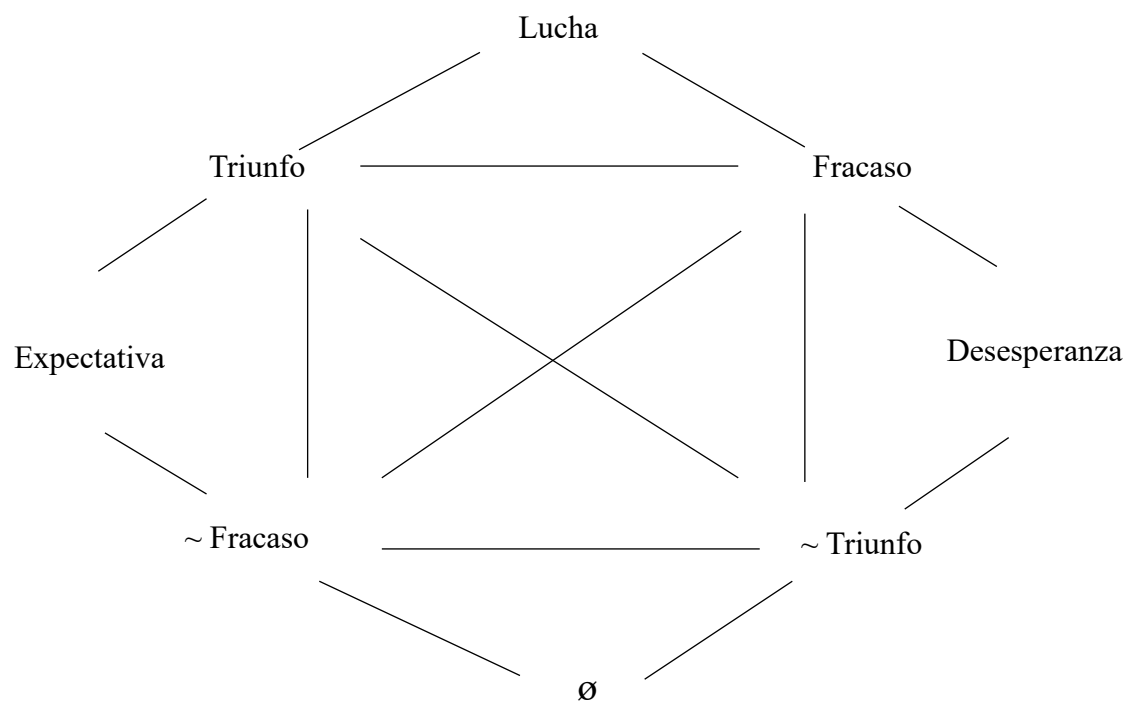


Gráfico 40 TENSION TRIUNFO / FRACASO



En este cuento, las **modalizaciones**:

| | | |
|----------------|---|--|
| No-saber-hacer | } | Modalidades del ratón ((in)competencia modal del ratón) |
| Querer-hacer | | |
| No poder-hacer | | |

| | | |
|--------------|---|--|
| Poder-hacer | } | Modalidades del gato (competencia modal del gato) |
| Querer-hacer | | |
| Saber-hacer | | |

En el análisis de los objetos de valores encontramos:

Ov del gato:

| | | |
|----------------|---|---------------|
| a) Pragmático: | } | comida |
| b) Cognitivo: | | saber lenguas |

Ov del ratón:

| | | |
|----------------|---|----------------------|
| a) Pragmático: | } | libertad |
| | | vida |
| b) Cognitivo: | } | saber huir (fracaso) |

Comentario

En el programa auxiliar narrativo 1, se tiene la función de hablar más de una lengua, y ocurre que esta Ov no es cualquier lengua, sino la dominante, como en este caso es la del perro, ya que tiene dominio sobre el gato. El gato ha prevalecido porque tiene mayor competencia: saber-poder-hacer.

Esta historia ha sido narrada únicamente en quechua, lo que indica que está dirigida al quechuahablante monolingüe, que en la expresión *Alli kushishqa wila-wila kanapaqqa yachanantsik ishkeyläya parlatam* (para triunfar, es necesario conocer dos lenguas), es obligado a aprender la lengua dominante, el castellano. Esta postura de valoración con tendencia a la sobrevaloración y al protagonismo expresa el estado de dominación de los hispanohablantes sobre los quechuahablantes, de otras culturas sobre la cultura andina, buscando mantenerla sistemáticamente subordinada. Estos aspectos, entre otros, comprueban nuestra hipótesis de que existen algunos valores de la cultura occidental que mantienen la dominación o subordinación cultural del pueblo quechua.

6. CONCLUSIÓN

6. CONCLUSIÓN

De los análisis de los datos del *corpus* establecido para este trabajo, se puede inferir:

- La lengua es un instrumento privilegiado para la expresión y el análisis de la ideología, el pensamiento y el sentimiento de los pueblos subyacentes tras ella; pero, a pesar de su alcance, sigue siendo imperfecta, porque ni siquiera las palabras pueden expresar toda la complejidad del pensamiento y sentimiento profundos de los pueblos y las personas.
- No existe una relación biunívoca entre el léxico de la lengua quechua y los léxicos de las lenguas castellana y portuguesa, por lo que es necesario recurrir a la paráfrasis mediante estructuras semántico-sintácticas.
- Se encontró que los campos conceptuales más importantes para el hombre andino en sus relaciones con la naturaleza son los referidos a su contacto con el medioambiente, evidentes, por ejemplo, en las relaciones entre el concepto de precipitación pluvial — indispensable para la agricultura andina— y sus diversas manifestaciones lingüísticas, entre el concepto de uno de los cuatro elementos fundamentales en la concepción de la vida del pueblo quechua como madre Tierra, universo Tierra, y otras relaciones.

- Los campos léxicos correspondientes a tales campos conceptuales son de naturaleza y constitución muy diversa. Algunos son unidimensionales, otros pluridimensionales; algunos contienen unidades léxicas que son sinónimas o parasinónimas, otros están formados por cohipónimos lejanos o próximos.
- Los campos lexicales no son uniformes en cuanto al número de unidades léxicas que los componen. Sin embargo, en todos ellos hay un número de palabras muy expresivas. Hay campos conceptuales que abarcan campos lexicales de varias decenas.
- La investigación reveló que no existe uniformidad de relaciones entre los campos conceptuales y lexicales del universo cognitivo y lingüístico del mundo quechua y del mundo castellano.
- La lengua castellana es para los hispanohablantes la lengua del dominador, en relación con el quechua, considerada la lengua de los dominados. En este sentido, existe una resistencia y una reivindicación de la lengua y la cultura quechua por parte de los quechuahablantes.
- Los valores culturales occidentales manifiestan (pre)dominancia en las sociedades “modernas” de la región andina.

- En el grupo nativo puro, la identidad cultural es evidente y total. En el grupo mestizo, un subgrupo es consciente de su raíz y de su cultura, y este último impulsa nuevas proyecciones culturales sin abandonar ni negar su identidad y, como mestizo, comparte una visión concomitante de dos mundos: andino y occidental. Otro subgrupo manifiesta una clara alienación, de palabra y obra, con enajenación explícita, el *alienus*.
- La tétrada tierra, fuego, agua y aire es, en su unidad y diversidad, considerada un constituyente indispensable para la vida, y metafísicamente necesaria para dar la fuerza inicial, el *élan vital*⁹⁵, y el sustento material esencial para mantener la vida, siendo la tierra la fuente de todo y cualquier alimento.
- La naturaleza es, para el hombre andino, el complemento indispensable de su existencia. Las plantas, los animales, la tierra en todas sus manifestaciones representan seres que coparticipan en la subsistencia.
- El hombre rural tiene mayor sensibilidad, cuidado y respeto por la naturaleza en su conjunto. La cultura andina es una cultura integrada a la naturaleza.

⁹⁵ *Élan vital* o impulso vital original organizado por la consciencia que penetra en el mundo orgánico provocando profundas variaciones, entre ellas la dotación de vida.

- Los diagramas muestran claramente que los elementos opuestos del universo quechua, así como sus equivalentes en castellano y portugués, tienen relaciones de oposición, inclusión, complementación y dependencias internas.
- El tabú es una de las formas en que se manifiesta la escala de valores de los pueblos, es una de las fuentes generadoras de formas eufemísticas.
- El mundo andino conjuga eclécticamente la presencia sincrética de dos horizontes axiológicos, a manera de una entidad biplánica: quechua y occidental, en todas sus perspectivas, religiosas, éticas, estéticas y de praxis de vida en toda su amplitud.

De las conclusiones obtenidas, se puede afirmar que se han alcanzado los objetivos inmediatos propuestos. Como el presente trabajo tiene la perspectiva de continuidad comprometida, los objetivos mediatos se alcanzarán en el transcurso de las tareas de difusión y orientación en los diferentes niveles académicos del pueblo andino.

En cuanto a las hipótesis, el propio contenido del *corpus* y el análisis de los textos que lo componen muestran los valores, las inquietudes e incluso los problemas, es decir, los aspectos culturales y la cosmovisión del pueblo quechua. Es así cómo en los análisis de la semántica profunda se presenta la axiología subyacente a la cultura andina. Aun así, en los diferentes esquemas establecidos, destacan claramente las definiciones opuestas. Finalmente, los valores de la cultura occidental ejercen presión sobre los de la cultura quechua, aunque —en parte— encuentran una fuerte resistencia valorativa, manteniéndose una tensión dialéctica natural entre ambas culturas que imperceptible, pero inevitablemente, genera movimiento, cambio y desarrollo.

7. BIBLIOGRAFÍA

7 – BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, N. (1982). *Dicionário de Filosofia*. Tradução coordenada por Alfredo Bossi. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou.

Alston, W. P. (1972). *Filosofia da Linguagem*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.

Andrade, M. M. de (1988). Organização de macroestrutura: problemas metodológicos. In: Carvalho, N. M. De E Silva, M. E. Barcellos da. *Anais do 1º Encontro Nacional do GT de Lexicologia, Lexicografia e Terminologia de ANPOLL*. Recife: UFPE/CNPq.

Arendt, H. (1991). *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Ed. Forense.

Arguedas, J. M. (1987). *Los Ríos Profundos*. 8.a ed., Lima: Horizonte.

_____. (1988). *Yawar Fiesta*. 9.a ed., Lima: Horizonte.

_____. (1989). *Indios, Mestizos y Señores*. 3.a ed., Lima: Horizonte.

Aubert, F.H. (1993). *As (In) Fidelidades da tradução-servidões e autonomia do tradutor*. Campinas: UNICAMP.

_____. (1994). *Desafios da Tradução Cultural*. São Paulo: FFLCH/USP.

Ballón Aguirre, E. (1978). *Introducción al Estudio Semiótico de la Literatura Étnica en el Perú*. Vol. II, Lima: Mitología.

_____, Campodonico, H. (1976). *Relato oral en el Perú: Legibilidade y valores*. In: Actes du XLII Congres International des Américanistes, Vol. IV, Paris, Reproducido en Allpachis Phuturinga, Vol. X, n.º 10, Cusco, 1977.

Barbosa, M. A. (1989). *Da microestrutura dos vocabulários técnico-científicos*. In: Anais do IV Encontro Nacional da ANPOLL. Recife, ANPOLL.

_____. (1991). *Lexicologia, lexicografia, terminologia, terminografia: objeto, métodos, campos de atuação e de cooperação*. In: Anais do XXXIX Seminário do GEL. França: Unifran.

_____. (1991). *Neologia e dinâmica lexical: aspectos e tipologia*. In: Anais do IV Encontro Nacional da ANPOLL. Recife, ANPOLL.

_____. (1992). *O percurso gerativo da enunciação, a relação de equivalência lexical e o ensino do léxico*. In: Estudos lingüísticos XXI. Anais de Seminários do GEL. Vol. I. Jaú, Grupo de Estudos Lingüísticos do Estado de São Paulo / Fundação Educacional “Dr. Raul Bauab”.

_____. (1996a). *Léxico, produção e criatividade. Processos de neologismo*. 3. ed. São Paulo: Editora Plêiade.

_____. (1996b). *Língua e discurso. Contribuição aos estudos semântico-sintáticos*. 4. ed. São Paulo: Editora Plêiade.

_____. (1998). *Terminologização, vocabularização, cientificidade, banalização: relações*. Acta semiotica et lingvistica. Sociedade Brasileira de Professores de Lingüística – SBPL. Vol.7, São Paulo: Plêiade.

Barros, D. L. P. (1988). *Teoría do Discurso: Fundamentos Semióticos*. São Paulo: Ed. Global.

_____, Fiorin, J. L. (1994). *Dialogismo, Polifonía, Intertextualidade*. São Paulo: Ed. USP.

Basadre, J. (1963). (Compilador). *Literatura Inca, Introducción General*. Paris: Desdée de Brouner.

Basilio, M. (1980). *Estruturas lexicais do português*. Petrópolis: Vozes.

Baylon, C., Fabre, P. (1994). *Semântica*. Barcelona: Paidós.

Benveniste, E. (1966). *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard.

Bernuy, A. et al. (s/d). *Sharikiy* (Revista n.º 2). Huaraz, Perú: s/e.

_____. (s/d). *Reqinakushun*. Huaraz, Perú: Universidad Femenina del Sagrado Corazón.

Bertil, M. (1976). *A Língua e o Homem*. Edição em português, traduzida do original sueco. São Paulo: Edit. Nórdica Ltda.

Blanco, D. (1989). *Claves Semióticas*. Comunicación / Significación. Lima, Perú: Universidad de Lima.

_____, Bueno, R. (1989). *Metodología del Análisis Semiótico*. 3.a ed. Lima, Perú: Universidad de Lima.

Blanquez Fraile, A. (1961). *Diccionario Latino-español*. Barcelona: Ed. Ramón Sopena, S.A.

Boas, Hans-Ulrich. (1977b). *Transpositional and Semantic*. Adjectives Revisited. In: Brekle/Kastovsky.

Bonnet. (1968). *Contemplation de la nature*. T IV, In: Michel Foucault, *Les mots et les choses*.

Bram, J. (1968). *Linguagem e Sociedade*. Trad. Y. Guidicelli. Rio de Janeiro: Ed. Bloch.

Brandão, H. N. (1995). *Introdução à Análise do Discurso*. 4. ed. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP.

Bueno, R. (1985). *Poesía hispanoamericana de vanguardia*. Procedimientos de interpretación textual, Lima: Latinoamericana Editores.

Busto Duthurburu, J. A. del (s/d). *Perú Incaico*. Lima: Studium S. A.

Cabré, W. T. (1993). *La terminología: teoría, metodología, aplicaciones*. Barcelona: Antártida/Empúries.

Câmara Jr., J. M. 1956 (=1956b). *Teoria da Análise Léxica*. Rio de Janeiro: A. C. Salaberry.

_____. (1973). *Princípios de lingüística geral*. 4. ed. Rio de Janeiro: Acadêmica.

_____. (1975). *Estrutura da língua portuguesa*. 5. ed. Petrópolis: Vozes.

Cândido, A. (1975). *Os parceiros do Rio Bonito*. 3.ed. São Paulo: Duas Cidades.

Carrasco, P. *The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities PreSpanish Background and Colonial Development*. *American Antiquity*, V. 63, 1961, p. 483-497;

Carrasco, P. *La casa y hacienda de un señor Halhuica*. *Estudios de Cultura Nahuatl*, V. X, p. 225-24; León-Portilla, M. *Mesoamerica before 1519*. In: L. Halhuica. *Cambridge History of Latin America*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, V 1, 1984, p. 3-36; MURRA, J. *Andean*

Societies before 1532. In: L. Bethell (ed.) *Cambridge History of Latin America*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, V.1, 1984, p. 59-90.

Carvalho, J. G. (1973). *Herculano de. Teoria da linguagem: natureza do fenómeno lingüístico e a análise das línguas*. Coimbra: Atlântida. Tomo 1.

Celam - Consejo Episcopal Latinoamericano. (1989). Documentos de Pastoral Indígena. n.º 9. Bogotá: Departamento de Misiones.

Cerrón-Palomino, R. (1982). (Comp.) *Aula Quechua* (Trabajos presentados en conmemoración del Cuatricentenario de la creación de la Cátedra de Lengua Quechua en la Universidad de San Marcos, 1579-1979). Lima: Ediciones Signo Universitario.

_____. (1987). *Lingüística Quechua*. Cuzco, Perú: Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de Las Casas”.

Charaudeau, P. (1972). *Problématique de l'analyse lexico-sémantique*. In: Travaux de Linguistique et Littérature, Vol. XIII, n° 1. Strasbourg: Centre de Philologie et Littératures Romanes de l'Université de Strasbourg.

_____. (1979). *Les conditions linguistiques de l'analyse du discours*. Thèse de Doctorat d'Etat ès-Lettres. Paris: Université de Paris.

_____. (1983). *Langage et discours. Eléments de sémiolinguistique* (Théorie et pratique). Paris: Hachette.

Chevalier, J. et al. (1972). *Langage et histoire*. In: Langue Française, 13. Paris: Larousse.

Chirinos Rivera, A. (1995). *Haciendap tiempumpi*. Cuzco: Centro Andino de Educación y Promoción.

_____, Maque Capira, A. (1996). *Eros Andinos*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Chomsky, N. (1956). *Syntactic structures*. Paris: The Hague, Mouton.

_____. (1965). *Aspects of the theory of syntax*. Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology.

Cieza De Leon, P. [1553] (1962). *La crónica del Perú*. Madrid: Espasa-Calpe, S. A.

_____. [1550] (1967). *El señorío de los Incas*. Introducción de Carlos Aranibar. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Clifford, G. (1989). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Edit. Guanabara Koogan S A .

Cobo, B. [1653] (1956). *Historia del Nuevo Mundo*. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos, Madrid: Ediciones Atlas.

Colin, R. (1989). *The origins of Indo-European Languages*. Scientific American Cambridge University.

Conselho Indigenista Missionário (CIMI). (1986). Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). *Povos Renascidos*. Brasília.

Coquet, J. C. et al. (1982). *Sémiotique*. L'École de Paris. Paris: Hachette.

Coseriu, E. (1971). *Lecciones de lingüística general*. Madrid: Gredos.

_____. (1973). *Teoría del lenguaje y lingüística general*. 3. ed. Madrid: Gredos.

_____. (1977). *Principios de Semántica Estructural*. Madrid: Gredos.

_____. (1979). *Sincronia, Diacronia e História*. São Paulo: EDUSP.

_____, Geckeler, H. (1981). *Trends in structural semantics*. Tübingen, Alemanha.

Courtes, J. (1976). *Introduction à la sémiotique narrative et discursive*. Paris: Hachette.

Dick, M. V. P. A. (1987). *Toponímia e Antroponímia no Brasil*. Coletânea de estudos. São Paulo: FFLCH/USP.

Eco, U. (1984). *Conceito de texto*. Trad. por Carla de Queiroz. São Paulo: T. A. Queiroz / Editora da Universidade de São Paulo.

_____. (1972). *La estructura ausente*. Barcelona: Lumen.

Espinoza Soriano, W. (1987). *Los Incas, Economía, Sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*. 1.a ed., Lima: Amaru.

Ettinger, S. (1982). *La variación Lingüística en Lexicografía*. In: Haensch, op. cit.

Farfán, J. M. B. (1952). *Colección de Textos Quechuas del Perú*. Lima. Sobretiro de los tomos XVI-XX de la Revista del Museo Nacional.

Favre, H. (1990). *A Civilização Inca*. 2. ed., Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Fernandes, F. (1979). *Dicionário de Verbos e Regimes*. 31 ed., Porto Alegre: Ed. Globo.

Ferreira, A. B. H. (1985). *Novo Dicionário Aurélio*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. Fishman, J. A. (1971). *Sociolinguistique*. Paris: Labor.

_____. (1972). *Language and sociocultural change*. Stanford: Stanford University Press.

Fleischmann, S. (1977). *Cultural and Linguistic Factors in Word-Formation*. An Integrated Approach to the Development of the Suffix-age. Berkeley: University of California Press.

Floch, J. M. (1975). *Quelques positions pour une sémiotique visuelle*. In: Le Bulletin, 6. Paris, Groupe de Recherches Sémio-linguistiques.

Flor Bernuy, J. L. (1995a). *A questão dos vocábulos cognatos*. IV Encontro de Professores de Línguas e Literaturas Estrangeiras, III Encontro Paulista de Pesquisadores em Tradução. Universidade Estadual Paulista - Campus de Assis, SP, Brasil.

_____. (1995b). *Análisis contrastivo de vocablos cognados grecolatinos en castellano y portugués: campo léxico-semántico de la afectividad*. 1er Congreso Nacional de Traductores. UNIFE, Lima, Perú.

_____. (1996a). *Os opostos na cosmovisão andina*. XLIV Seminário do GEL-Grupo de Estudos Lingüísticos do Estado de São Paulo. Taubaté, SP, Brasil.

_____. (1996b). *A Fábula quechua: organização estrutural e marcas de coesão*. VI Congresso da Associação de Estudos da Linguagem – ASSEL – Rio. Fórum da Ciência e Cultura da Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

_____. (1996c). *Análise do discurso: a propósito da mídia na narrativa quechua*. II Encontro franco-brasileiro de Análise do Discurso. Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

_____. (1997a). *Code-switching no espanhol andino*. XLV Seminário do Grupo de Estudos Lingüísticos do Estado de São Paulo – GEL. Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, Campinas, SP, Brasil.

_____. (1997b). *Tabus lingüísticos e expressões cristalizadas como manifestação de valores na linguagem contemporânea*. O quechua e o espanhol latinoamericano: tabus e confronto de valores. 49.^a Reunião Anual da SBPC (Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência). Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Campus de Pampulha, BH, Brasil.

_____. (1998a). *Tipología sintagmática quechua*. XLVI Seminário do Grupo de Estudos Lingüísticos do Estado de São Paulo - GEL. Universidade Estadual Paulista – UNESP- Campus de São José do Rio Preto, SP, Brasil.

_____. (1998b). *Code-switching Morfosintáctico en el Español Andino*. 6th International Pragmatics Conference – International Pragmatics Association. Reims, París, Francia.

_____. (1998c). *Lengua y cultura del hablante andino*. I Coloquio Cuba-Brasil de Terminología. Universidad de La Habana, La Habana, Cuba.

Flores Palomino, L. (1989). *Waqalliq Takin*; Tañido de Campanas. Lima: Concytec.

Fonseca, J. (1981). *Coesão em português. Semântica, pragmática, sintaxe*. Porto.

Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.

Fourter, P. (1968). *Educação e Reflexão*. 2 ed., Rio de Janeiro: Ed. Vozes.

Freire, P. (1983). *Educação e Mudança*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra.

Galisson, R. (1991). *De la langue à la culture par les mots. Esquisse d'un modèle d'organisation et de description des contenus lexico-culturels d'enseignement /apprentissage*.

Colóquio de Lexicologia e Lexicografia. Lisboa: Actas, Universidade Nova de Lisboa.

Garcilaso Inca De La Vega. [1609] (1988). *Comentarios Reales*. Lima: Ed. Universo.

Geckeler, H. (1994). *Semántica estructural y teoría del campo léxico*. Madrid: Ed. Gredos.

Gerhard, R. (1966). *Lengua y cultura*. Madrid: Ediciones Alcalá.

Gonzalez Holguin, D. [1608] (1952). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua qquichua o del Inca*. Edición y prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Imprenta Santa María.

Gow, R., Bernabé C. (1976). *Kay Pacha* (Tradición oral andina). Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

Granger, S., Swallow, H. (1988). *Langage et l'Homme*. Vol. 23. Juin.

Greimas, A. J. (1966). *Sémantique structurale*. Paris: Larousse.

_____. (1970). *Du sens. Essais sémiotiques*. Paris: Seuil.

- _____. (1976a). *Semiótica do discurso científico*. Da modalidade. São Paulo: FIFEL.
- _____. (1976b). *Sémiotique et sciences sociales*. Paris: Seuil.
- _____. (1978). *O contrato de veridicção*. In: Acta Semiotica et lingvistica, Vol. 2. São Paulo: Hucitec.
- _____. (1979). *Sémiotique des passions*. In: Le Bulletin, 9. Paris: Groupe de Recherches Sémio-linguistiques.
- _____, A. J. et Courtes, J. (1979b). *Sémiotique*. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage. Paris: Hachette.
- _____, Landowski, E. et al. (1979). *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales*. Paris: Hachette.
- Guilbert, L. (1975). *La créativité lexicale*. Paris: Larousse.
- Gumperz, J., Bennett, A. (1980). *Language and culture*, in People in Culture. A survey of Cultural Anthropology. New York: J. F. Bergin Publishers, Inc. Traducción: Alberto Cardín. Barcelona: Editorial Anagrama, 1981.
- Haensch, G. Et Al. (1982). *La lexicografía*. De la lingüística teórica a la lexicografía práctica. Madrid: Gredos.
- Halliday, M. A. K. et al. (1965). *The linguistic sciences and language teaching*. London: Longman. Tradução: Myriam Freire Moran. Petrópolis: Vozes.

_____. (1994). *El lenguaje como semiótica social, la interpretación social del lenguaje y su significado*. Colombia: Fondo de Cultura Económica. Título original: *Language as social semiotic. The social interpretation of language and meaning*. Londres, 1978.

Harva Uno (1994). *Les representations religieuses des peuples altaïques*. Paris, 1959. In: Chevalier et al.

Heck, E., Prezia, B. (1998). *Povos Indígenas: Terra é Vida*. São Paulo: Atual Editora.

Herrero Llorente, V. J. (1992). *Diccionario de expresiones y frases latinas*. Madrid: Gredos.

Hjelmslev, L. (1968). *Prolégomènes à une théorie du langage*. Paris: Ed. de Minuit.

Hymes, D. (1964). *Language in Culture and Society: a reader in Linguistics and Anthropology*. Nova York: Prentice-Hall, Englewood Chiffs.

Isolde, J. J. (1991). *Portuguese for Spanish Speakers*. Revista Hispana, n.º 74, September.

Jackendoff, R. (1975). *Morphological and Semantic Regularities in the Lexicon*. Language 51 (1975).

Jaguaribe, H. (1975). *Sociedade, Mudança e Política*. São Paulo: Ed. Perspectiva. Jakobson, R. (1963). *Essais de linguistique générale*. Paris: Ed. de Minuit.

Jolles, A. (1972). (Traducción de Kempf Titze, R). *Las Formas Simples*. Santiago de Chile: Edit. Universitaria.

Kamp, H. (1981). *A Theory of Truth and Semantic Representation*. Formal Methods in the Study of Language. J. Groenendijk, T. Jansen, and M. Stokhof, editors. Amsterdam: Mathematisch Centrum.

Kastovcky, D. (1988). *Structural semantics or prototype semantics?* The evidence of word-formation. In: Hüllen, Werner/Schulze, Rainer (eds.), *Understanding the Lexicon*, Tübingen, Niemeyer.

Kempson, R. (1982). *Teoría Semántica*. Barcelona: Teide.

Kristeva, J. (1969). *Semeiotiké. Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Seuil. Traducción española. Madrid: Fundamentos, 1976.

_____. (1971). *Epistémologie de la linguistique*. In: *Langages*, 24. Paris: Didier / Larousse.

_____, et al. (1971). *Essay in semiotics. Essais de Sémiotique*. Paris: The Hague, Mouton.

_____, et al. (1975). *Langue, discours, société*. Paris: Seuil.

Lehrer, A. (1974). *Semantic Fields and Lexical Structure*. Amsterdam, London, New York.

Levi, J. (1978). *The Syntax and Semantics of Complex Nominals*. New York: Academic Press.

Lira, J. A. (1982). *Diccionario kkechuwa-español*. Bogotá, Secretaría Ejecutiva del Convenio Andrés Bello, 2.a edición.

Lopes, F. L. (1991). *Coesão e Coerência Textuais*. São Paulo: Gráfica Palas Athena. _____,

Villaça, K. I. (1994). *Lingüística Textual*. 3. ed. São Paulo: Edit. Cortez.

López Albújar, E. (1990). *Cuentos andinos*. Colección Popular, Lima, s/e.

Lotman, Y. (1971). *Problèmes de la typologie de cultures*. In: Kristeva, J. et al. *Essays in Semiotics. Essais de Sémiotique*. Paris: Le Hague, Mouton.

Lumbreras, L. G. (1977). *Los Orígenes de la Civilización en el Perú*. Lima: Milla Batres, 3.a ed.

Lyons, J. (1970). *Introduction à la linguistique théorique*. Paris: Larousse.

_____. (1977). *Semantics*. 2 Vol. Cambridge UP.

_____. (1980). *Semántica*. Barcelona: Teide.

Macera, P. (1984). In: *Pueblo Indio*. N.º 4, año III, Lima: Editorial "Pueblo Indio" SRL.

Malmberg, B. (1966). *La lengua y el hombre*. Título original: *Spraket Och Människan*. Traducción: Javier López Facal y Kristina Lindström. Madrid: Ediciones Istmo.

_____. (1977). *Signes et symboles. Les bases du langage humain*. Paris: Picard. Marcovitch,

J. (1997). *Jornal da USP*. Ano XIII, n.º 414, 24 de novembro.

Márquez Z. S. (1993). *Huari y Conchucos*, Monografía. Huari, 1965. In: Universidad Nacional "Santiago Antúnez De Mayolo". Huaraz, Perú:

Enciclopedia de la Tradición Oral de la Región Chavín.

Martin, R. (1976). *Inférence, antonymie et paraphrase*. *Eléments pour une théorie sémantique*. Paris: Klincksieck.

Martinet, A. (1963). *Eléments de linguistique générale*. Paris: A. Colin.

_____. (1965). *La linguistique synchronique*. Paris: PUF.

Marzal, M. M., Robles, R., Maurer, E., Albó, X., Melià, B. (1989). *O rosto índio de Deus*. Tomo I, Série VII, Desafios da religião do povo. Tradução: Jaime A. Glasen. São Paulo: Ed. Vozes.

Mc Luhan, T. C. (1996). *Pés nus sobre a terra sagrada*. Tradução de Paulo Neves. Título Original: Touch the Earth. Porto Alegre, Brasil: L & PM Editores.

Merino De Zela, M. (1986). *Pueblos y Costumbres del Perú*. Lima: Munilibros, Municipalidad de Lima Metropolitana, Secretaría de Educación y Cultura.

Middendorf, E. W. [1890] (1970). *Gramática keshua*. Madrid: Editorial Aguilar.

Monserrat, R. et al. (1974). *Língua, Cultura e Desenvolvimento*. Brasília: Ed. UnB.

Morin, E. et al. (1979c). *La territoire imaginaire de la culture*. Québec: Hurtubise.

Ninamango Mallqui, E. (1982). *Pukutay* (Tormenta). Lima: Fénix Impresores S.R.L.

Orlandi, E.P. (org.), Facó Soares, M., Clemente De Souza, T. C. (1991). *Discurso Indígena*. A Materialidade da Língua e o Movimento da Identidade. Campinas, SP, Brasil: Editora da UNICAMP.

Pais, C.T. (1974). *Relações isotópicas e heterotópicas no universo semiológico*. In: Significação. Revista Brasileira de Semiótica, n.o 1, Ribeirão Preto, SP: Centro de Estudos Semióticos “A. J. Greimas”.

_____. (1975a). *A atualização do signo lingüístico: aspectos sêmio-táxicos*. In: Revista Brasileira de Lingüística, Vol. 2. Petrópolis: Vozes.

_____. (1975b). *Codificação semântica e comunicação lingüística*. In: Significação Revista Brasileira de Semiótica, n.2. Ribeirão Preto, SP: Centro de Estudos Semióticos “A. J. Greimas”.

_____. (1976). *Forma semêmica e especificidade semântica*. In: Revista Brasileira de Lingüística, Vol. 3. Petrópolis: Vozes.

_____. (1977a). *Ensaaios semiótico-lingüísticos*. Petrópolis: Vozes.

_____. (1977b). *Estruturas de poder dos discursos: elementos para uma abordagem sócio-semiótica*. In: Língua e Literatura, n.7. São Paulo: FFLCH-USP.

_____. (1978). *Structuration du signifié: de l'analyse conceptuelle à la lexémisation*. In: Acta semiotica et lingvistica, Vol. 2. São Paulo: Global.

_____. (1979). *Les tensions et les parcours de production du processus sémiotique*. In: Acta semiotica et lingvistica, Vol. 3. São Paulo: Global.

_____. (1982a). *Elementos para uma formalização das relações e das tensões dos sistemas semióticos, dos discursos e dos sistemas social e cultural*. In: Anais do Primeiro Colóquio de Semiótica. Rio, São Paulo, PUC/RJ: Loyola.

_____. (1982b). *Elementos para uma tipologia dos sistemas semióticos*. In: Revista Brasileira de Lingüística, Vol. 6. São Paulo: Duas cidades.

_____. (1984). *Aspectos de uma tipologia dos universos de discurso*. In: Revista Brasileira de Lingüística, Vol. 7. São Paulo: Global.

_____. (1987). *Para uma abordagem sociossemiótica do processo histórico da cultura: ordem, civilização e barbárie*. In: Anais do Segundo Congresso Internacional Latino-Americano de Semiótica, Rosário, Associação Argentina de Semiótica (sous presse).

_____. (1988). *A investigação semiótica: proposições epistemológicas*. In: Actas do I Colóquio Luso-Espanhol e II Colóquio Luso-Brasileiro.

_____. (1989). *Sociossemiótica e semiótica da cultura*. In: Anais do IV Encontro Nacional da ANPOLL, Recife, ANPOLL.

_____. (1991). *Sociossemiótica e semiótica da cultura e processo histórico: liberdade, civilização e desenvolvimento*. In: Anais do V Encontro Nacional da ANPOLL, Porto Alegre: ANPOLL.

_____. (1993). *Conditions sémantico-syntaxiques et sémiotiques de la productivité systémique, lexicale et discursive*. Doctorat d'État ès-Lettres et Sciences Humaines. 3 tomes. Directeur de Recherche: Bernard Pottier. Paris. Université de Paris-Sorbonne (Paris-IV).

_____. (1995). *Semântica conceptual, processos semióticos, significação discursiva*. In: Confluência. Boletim do Departamento de Lingüística, Faculdade de Ciências e Letras, UNESP, Assis, SP: Editora Arte e Cultura.

_____. (1997). *Conceptualização, denominação, designação: relações*. In: Revista Brasileira de Lingüística, Vol. 9. São Paulo: Plêiade.

Palma, R. (1983). *Tradiciones Peruanas*. Barcelona: Eds. Océano-Éxito S. A.

Pantoja Ramos, S., Ripkens, J., Swisshelm, G. (1974). *Cuentos y relatos en el quechua de Huaraz*. 2 Vol, Huaraz, Perú: Estudios Culturales Benedictinos.

Parker, G. J. (1976). *Gramática quechua: Ancash-Huailas*. Lima: Ministerio de Educación e Instituto de Estudios Peruanos.

_____, Chávez, A. (1976). *Diccionario quechua: Ancash-Huailas*. Lima: Ministerio de Educación e Instituto de Estudios Peruanos.

Pastor Milán, M. A. (1990). *Indagaciones lexemáticas*. A propósito del campo léxico 'asir'. Granada.

Pease García, F. (1978). *Del Tawantinsuyo a la Historia del Perú*. 1.a ed., Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Peirce, C. S. (1972). *Semiótica e Filosofía*. São Paulo: Cultrix.

Perroud, P. C., Chouvinc, J. M. (1969). *Diccionario Castellano Kechwa, Kechwa Castellano*. Seminario San Alfonso. Lima: Gráficos Iberia S. A.

Porrás Barrenechea, R. (1963). *El lenguaje peruano*. In: Fuentes históricas peruanas. Lima: Instituto Raúl Porrás Barrenechea.

Portella Egúzquiza, A. (1986). *Willanakushun (Contémonos)*. Talleres Gráficos de Imprenta Cadillo S.R. Ltda.

Pottier, B. (1970). *Lingüística moderna y filología hispánica*. Madrid: Gredos.

_____. (1972). *Presentación de la lingüística*. 2.ed. Madrid: Alcalá.

_____. (1978). *Lingüística geral: teoria e descrição*. Trad. e adap. de Walmírio Macedo. Rio de Janeiro: Presença / Universidade Santa Ursula.

_____. (1987). *Théorie et analyse en linguistique*. Paris: Hachette.

_____. (1992). *Sémantique générale*. Paris: PUF.

Quezada Macchiavello, O. (1991). *Semiótica Generativa. Bases teóricas*. Lima, Perú: Universidad de Lima.

Quine, W. V. O. (1977). *Le mot et la chose*. Paris: Flammarion. Rastier, F. (1987). *Sémantique interprétative*. Paris: PUF.

_____. (1989). *Sens et textualité*. Paris: Hachette.

_____. (1991). *Sémantique et recherches cognitives*. Paris: PUF.

Real Academia Española. (s.f.). Gorrión. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado en 25 de marzo de 2023, de <https://dle.rae.es/gorri%C3%B3n?m=form>

_____. (s.f.). Molle. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado en 25 de marzo de 2023, de <https://dle.rae.es/molle?m=form>

Reale, M. (1973). *Pluralismo e Liberdade*. São Paulo: Ed. Saraiva.

Revista Pueblo Indio. (1982). CISA – Revista del Consejo Indio de Sudamérica. Año II, Número 2, Marzo-Abril, Lima: Ed. “Pueblo Indio” SRL.

_____. (1984). CISA – Revista del Consejo Indio de Sudamérica. Año III, número 3, enero-febrero, Lima: Ed. “Pueblo Indio” SRL.

_____. (1984). CISA – Revista del Consejo Indio de Sudamérica. Año III, número 4, abril, Lima: Ed. “Pueblo Indio” SRL.

Revista Revista Brasileira de Lingüística. (1995). Sociedade Brasileira de Professores de Lingüística - SBPL. Vol. 8, São Paulo, Brasil: Ed. Plêiade.

_____. (1996). Acta Semiótica et Lingvistica. Vol. 6. São Paulo, Brasil: Ed. Plêiade.

Riva Agüero, J. (1921). (1966a). *Encomio del pueblo quechua*. Primera Parte de El Perú histórico y artístico. Obras Completas. Vol.v, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Robinson, D. J. (1979). *From Colonial Space to Place*. In: D. J. Robinson (ed.), *Social Fabric and Spatial Structure in Colonial Latin America*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.

_____. (1989a). *A linguagem e o significado de lugar na América Latina*. In: *Revista de História*, São Paulo, n.º 121, ago.-dez.

_____. (1989b). *Population Migration in Colonial Latin America*. Cambridge.

Rosales Alvarado, E. (1991). *El canto del cuculí encendido*. Centro de Investigación para el Desarrollo de la Cultura Popular. Trujillo, Perú: s/e.

Sales, P. (1998). In: Egon Heck e Benedito Prezia. *Povos Indígenas: Terra é Vida*. São Paulo: Editora Atual.

Santo Thomás, F. D. [1560] (1951b). *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perv.* Edición facsimilar, con prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Imprenta Santa María.

Saussure, F. de (1964). *Cours de linguistique générale*. 3.ed. Paris: Payot.

Schmitz, J. R. (1991). *Portuguese for Spanish speakers*. Revista Hispania. N.º 74, september.

Semana, P. (1981). *Linguagem e Poder*. Trad. W.H. Ferreira. Brasília: Ed. UnB.

Sopena, R. (1983). *Diccionario de Americanismos*. Barcelona, España: Ed. Ramón Sopena.

Swisshelm, G. (1972). *Un diccionario del quechua de Huaraz (Quechua-Castellano / Castellano-Quechua)*. n.o 2, Huaraz, Perú: Estudios Culturales Benedictinos.

Takeuchi, N. N. (1984). *La semejanza con la lengua materna: tropiezos para el aprendizaje del español*. Revista Letras n.º 33. Paraná, Brasil: Universidade Federal do Paraná.

Taylor, G. (1987). *Ritos y Tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Lima: IEP (Instituto de Estudios Peruanos).

Todorov, T. (1966a). *Recherches sémantiques*. Paris: Larousse.

_____. (1966b). *Les anomalies sémantiques*. In: Langages 1 (1966).

Torero Fernández De Córdova, A. (1974). *El quechua y la historia social andina*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

Ullmann, S. (1959). *The Principles of Semantics*. Glasgow / Oxford.

Valcárcel, C. D. (1989). *Historia del Perú Autóctono*. Lima: AFA Editores Importadores.

Vallejo, C. A. (1967). *Novelas y Cuentos Completos*. Lima: Francisco Moncloa S. A.

Varallanos, J. (1979). *Guamán Poma de Ayala*. Lima: G. Herrera Editores.

Veron, E. (1983). *Construir el acontecimiento*. Buenos Aires: Gedisa.

Vilches, L. (1983). *La lectura de la imagen*. Barcelona: Paidós.

Vilela, M. (1980). *O Léxico da Simpatia*. Instituto Nacional de Investigação Científica. Porto, Portugal, Philosophische Dissertation angenommen von Fachbereich Neuphilologie Der Universität Tübingen. A M 30.6.1978. Hauptberichterstatter: Prof. Dr. E. Coseriu.

_____. (1979). *Estruturas Léxicas do Português*. Coimbra: Almedina.

Vokral, E. V. (1984). *Die Suche nach Identität*. Das Warachikuy und Seine sozialen Funktionen im Inka-Staat und im heutigen städtischen Kontext von Cuzco; unpublizierte freie wissenschaftliche Arbeit zur Erlangung des Grades eines Magister Artium (M. A.) am Lateinamerika Institut der Freien Universität Berlin: Berlin.

_____. (1987). *El sistema fresco-cálido*. Un reto para nuevas perspectivas en la educación nutricional, In: Kuntur; n.º 4; Lima: Asesoría Cultural de la Presidencia de la República del Perú.

Vox (1994). *Diccionario actual de la lengua española*. Barcelona: Ed. Bibliograf S. A.

Whorf, B. (1971). *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona: Barral.

Wilson, D. (1975). *Presupposition, assertion, and lexical items*. In: Linguistic Inquiry.

Zuidema, R. T. (1991). *La civilización Inca en Cusco*. México: Fondo de Cultura Económica.