



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

## Referencia bibliográfica

---

Flor, J. (1999). *Estruturas léxico-semânticas e cosmovisão na narrativa quechua*. [Tesis para optar el grado de Doctor en Semiótica y Lingüística Gral.]. Universidad de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Programa de pós-graduação.

---

# REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

**Autor**

Julio Luis Flor Bernuy

**Título**

Estruturas léxico-semânticas e cosmovisão na narrativa quechua

**País de  
publicación**

Brasil

**Fecha de  
publicación**

1999

**Tipo de  
publicación**

Tesis de doctorado

**Idioma**

Portugués

**Resumen**

A língua quechua reflete a visão de mundo do homem andino, sustentando a cultura e controlando a cosmovisão do grupo. Seu léxico é uma construção dialética entre permanência e mudança, representando um recorte cultural que revela a ideologia de uma sociedade. Este estudo léxico-semântico analisa textos originais em quechua, descrevendo redes de sistemas e microssistemas de significados. A narrativa é vista como um signo verbal ligado ao contexto de produção e ao conhecimento prévio do mundo. A análise foca nas relações entre o homem andino e a natureza, considerando os valores culturais e as influências mútuas após 500 anos de contato.

**Palabras clave**

Língua; Quechua; Cosmovisão andina.

**Campo del conocimiento del OCDE**

Lingüística

**Tipo de trabajo de investigación**

Tesis

**Nombre del grado**

Doctorado

**Grado académico**

Doctorado en Semiótica y Lingüística Gral.

**Institución que otorga el grado**

Universidad de São Paulo

**JULIO LUIS FLOR BERNUY**

**ESTRUTURAS LÉXICO-SEMÂNTICAS E  
COSMOVISÃO NA NARRATIVA QUECHUA**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em  
Linguística do Departamento de Linguística da  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências  
Humanas da Universidade de São Paulo, com  
vistas à obtenção do grau de Doutor na área de  
Semiótica e Linguística Geral.

Orientador:

Prof. Dr. Erasmo D'Almeida Magalhães

SÃO PAULO

1999

**DEDICATÓRIA**

*Este trabalho dedico a:*

*RUTH, minha esposa.*

*RULIO, LUÍBER e ROMAÍN, meus filhos.*

*Manancial inesgotável de*

*Amor, Força e Moral.*

*Estendo a dedicatória:*

*A NILA e MOISÉS, meus pais,  
meus irmãos e a todos os meus familiares.*

*Ao PERÚ, meu país  
e ao Povo Quechua da América do Sul.*



## AGRADECIMENTOS

*Minha gratidão ao professor Dr. Erasmo D'Almeida Magalhães por sua orientação.*

*Público reconhecimento, com profunda gratidão, pela sua disposição aos requerimentos de orientação que sempre souberam dispensar meus diletos professores Dra. Maria Aparecida Barbosa, Dr. Cidmar T. Pais, Dra. Maria Margarida de Andrade e Dr. Horst Geckeler, Assim mesmo, ao Dr. Eugenio Coseriu, pelas suas orientações durante o curso que ministrou na Universidade de São Paulo. Sua semente seguirá dando frutos nas aras da Lingüística e em benefício da própria ciência.*

*Quero deixar expresso meu reconhecimento pela orientação que durante todos os meus estudos universitários deu o magnífico professor Marco Aurelio Ferrell Ramírez e pelo proficiente e bom acolhimento que sempre me dispensou ao ser-lhe apresentadas as dificuldades teórico-práticas, sem renunciar a sua função de mestre e, na verdade, um grande mestre.*

*Muitos agradecimentos a CAPES pela bolsa outorgada para a realização dos meus estudos de Pós-Graduação na querida Universidade de São Paulo (USP).*

*Devidos agradecimentos por sua (pré)disposição, vontade e apoio dados nas informações da literatura quechua ao Revdo. Padre Alberto González López, prof. Macario Rosales Chávez, Luz Blanca Flor Bernuy, Elmer Flor Bernuy, Juan Blas (Juanshu (in memoriam)), Víctor Blas, Santiago Pantoja, Andrea Martínez (in memoriam).*

*E enquanto a outras fontes valiosas de informação, gratidão muito distinguida à professora Ana María Baldoce da Espinoza, docente da Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima-Perú).*

*Especial reconhecimento a Gilberto John Montero Flor (carinhosamente, Gipy) pelo seu apoio integral: material, espiritual e lingüístico, inquieto autodidata e cultor de dinâmica filantrópica.*

*Muito grato a Ovidio, Enny e Edwin pela sua acolhida, companhia e carinho.*

*Grato reconhecimento às valiosas contribuições do Mestre Benedito Antônio Genofre Prezia. Às famílias formadas por Maria Alice e filhos; Wilson, Marilda, Fernando, Simone e Wagner Hayashi; José Luiz, Eulália Toscano e filhos. Assim mesmo à Adriana Caccuri (e Studium Assessoria Lingüística), Maria Cristina Ferreira do Amaral, Creusa Ribeiro de Lima, Márcia Bicudo e Eliana Maria de Andrade Martins, cuja amizade é muito significativa para mim.*

*Com menção especial se faz extensivo o agradecimento a Joanes, Sérgio e Serginho Furquim pela amizade e esmerada dedicação, paciência e qualidade profissional.*

*Minha eterna gratidão aos meus professores de todos os tempos. Assim mesmo aos meus alunos da Universidad Nacional Mayor de San Marcos, da Universidad Nacional de Educación “La Cantuta”, da Universidad Femenina del Sagrado Corazón – UNIFE, das Universidades norte-americanas de Indiana e Califórnia (bolsistas 1990), e da Universidade de São Paulo.*

*Agradecimentos a todos aqueles que, de alguma maneira, significaram um ponto de apoio em meu fazer acadêmico.*

*Finalmente, last but not least, infinitamente agradecido à minha esposa Ruth e aos meus filhos Rulio, Luíber e Romáin, pelo sacrifício que representou para eles a longa ausência que foram obrigados a suportar.*

*Em outra dimensão, todas as bondades aqui expressadas, e as não mencionadas também, se devem à aquiescência e grandeza divinas. Em sua virtude, infinitas graças à **Santíssima Trindade** e à **Virgem Santíssima, Mãe de Cristo**.*

*HÁ HOMENS QUE LUTAM UM DIA  
E SÃO BONS,*

*HÁ OUTROS QUE LUTAM UM ANO  
E SÃO MELHORES.*

*HÁ OS QUE LUTAM MUITOS ANOS  
E SÃO MUITO BONS.*

*MAS HÁ OS QUE LUTAM A VIDA TODA,  
ESSES SÃO OS IMPRESCINDÍVEIS.*

*(B. Brecht)*

## PREÂMBULO

O presente trabalho é um signo de respeito, admiração e consideração em homenagem ao idioma, cultura e povo quechuas. Assim mesmo, testemunha o respeito à Terra e todos os seres hipônimos dela, às plantas e flores que a adornam, aos seres animados que a alegam em seu hábitat *in natura*, a aqueles que capturados pelo homem sobrevivem privados de vida natural, e às espécies das que poucos pervivem ao ataque da extinção.

A língua quechua é reflexo da própria cultura quechua. Na manifestação lingüística e nas raízes profundas da cultura encontra-se a sabedoria dos seus antepassados que contém vestígios axiológicos que valorizam o homem e a natureza. A moderna sociedade pode muito delas aprender para corrigir e reorientar caminhos colocando sobre tudo ao homem, fundamento, princípio e fim de toda e qualquer razão e (pre)ocupação, retomando o cuidado e o respeito à natureza toda.

## RESUMO

A língua quechua, análoga a qualquer outra, é, como *pars animae populi*, o ente reflexo do pensamento, ideologia, isto é, da visão de mundo do homem andino, porque ela sustenta a cultura, produz e controla a cosmovisão do grupo humano usuário e condiciona a sua concepção de mundo. Entretanto, como qualquer outra língua, ao construir seu universo léxico, opera uma redução seletiva da ‘referência’, já que, apesar de toda a abrangência e complexidade do universo dos signos, é quase impossível manifestar a profundidade do pensar e sentir humanos. Esse universo não é a realidade fenomênica, pois será sempre ‘um conhecimento’ da realidade fenomênica.

O léxico é um instrumento de características excepcionais de construção e reconstrução da visão de mundo, dada sua natureza dialética de permanência e mudança. O léxico de uma língua e os vocabulários de universos de discurso se definem como o espaço privilegiado das relações entre língua, cultura e sociedade. Assim sendo, neste trabalho se realiza um estudo léxico-semântico e semiótico de textos em versão original quechua. E, sobre a base de um grupo léxico do *corpus*, se diagrama e se descreve a rede de elementos agrupados em sistemas e microssistemas.

A narrativa é um signo verbal produzido sob certas instâncias contextuais. Constitui, pois, um espaço em que a ideologia se manifesta concretamente. Os signos correspondem a um recorte cultural, a uma determinada visão de mundo de uma cultura. Uma análise de tal natureza requer vincular o discurso narrativo a suas condições de produção, e um conhecimento prévio do mundo. Assim sendo, verifica-



001901

se aqui a relação do homem americano em geral e o dos Andes em especial com a terra, elemento fundamental ou talvez axial da sua vida, *terra pars naturae hominis*. Igualmente, situa-se o povo quechuafalante em uma realidade contextualizada, isto é, em seu ambiente histórico vital.

Para tanto, a partir do *corpus* foram, como exemplos, selecionadas e analisadas as relações entre alguns campos conceptuais que refletem a relação direta do homem andino com a natureza e os campos lexicais a eles correspondentes. A análise e descrição foi sistêmica, já que definem-se modelos de significado por relação de oposição, não só pelos domínios e resistências e inter influências na convivência de dois mundos em 500 anos de contato, mas também pelo suposto de que todo ser e todo fato possuem significado na sua relação de oposição, manifestada em relações de inclusão, complementação ou dependências internas.

Procedeu-se, enfim, ao estudo do sistema de valores da cultura quechua.

#### **PALAVRAS-CHAVE:**

língua e cultura quechua; transcodificação intermacrossemióticas;

léxico: relações de significação; cosmovisão andina.

## ABSTRACT

The Quechua language, like any other language, is, *pars animae populi*, the reflection of thought and ideology. It is a vision of the world of the Andean people as it sustains culture, produces and controls the cosmic vision of the human group which uses it and conditions their view of the world. Like any other language, in building its lexical universe, it operates a selective reduction of the 'reference'. The language, in spite of its wideness and what it is able to achieve, can still not convey the complexity of human thoughts and feelings. This universe is not the phenomenological reality, it will always be a knowledge of phenomenological reality.

The lexicon is an instrument which has exceptional characteristics in the construction and reconstruction of the view of the world, given its dialectic nature of permanence and change. The lexicon of a language and the vocabularies of universes of discourse are defined as the privileged space of the relations between language, culture and society. This being the case, a lexical-semantic and semiotic study of texts in their original Quechua version has been made, and, using the lexicon as a basis of the study, the network of elements which have been grouped into systems and microsystems has been described.

Narrative is a verbal sign which is produced under certain contextual instances, and it contains an underlying cosmic vision. It is also the space where ideology is concretely manifested, and the ideological sign corresponds to a cultural

cross-section and a determined world vision of a culture. An analysis of this nature needs to link the narrative discourse to its conditions of production, and it requires prior knowledge of the world. In this sense, the relations of the South Americans and, more especially, the Andean people's relation with the land, which is perhaps the central axis of life, *terra pars naturae hominis*, are verified. Also, Quechua speaking people are situated as a function of their contextualized reality, that is, their historical life environment.

Therefore, the relations between some conceptual fields which reflected the direct relationship of the Andean man with nature and the corresponding lexical fields were selected from the *corpus*. The analysis and description were systemic, as models of meaning are defined according to relations of opposition, not only because of dominance, resistance and reciprocal influences through 500 years of contact but also through the assumption that every being and every fact have meaning in terms of its relations of opposition, manifested in relations of inclusion, complementariness or internal dependencies.

At last, we proceeded to the study of the value system of Quechua culture.

## **KEY WORDS**

Quechua language and culture; Intermacrosemiotic transcodification;

Lexicon: relations of meaning; Andean cosmic vision.

## SUMÁRIO

PREÂMBULO .....	08
RESUMO .....	09
ABSTRACT .....	11
SUMÁRIO .....	13
1 - INTRODUÇÃO .....	17
2 - FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA .....	39
2.1. Estruturas do léxico. Léxico e cultura .....	40
2.2. Campo conceptual: os recortes culturais do <i>continuum</i> amorfo .....	45
2.2.1. Níveis do percurso gerativo da enunciação de codificação....	45
2.2.2. Relações entre campos conceptuais e campos lexicais .....	53
2.2.2.1. Tipologia dos campos conceptuais .....	53
2.3. Tipologia das relações de significação .....	63
2.3.1. Monossemia, Polissemia e Homonímia .....	64
2.3.2. Homossemia Total e Parcial .....	82
2.3.3. Hiperonímia, Hiponímia e Co-hiponímia .....	87
2.3.4. Tipologia dos Campos Lexicais .....	104
2.4. Eixos de gradação em léxico .....	118
2.4.1. Recortes específicos do <i>continuum</i> conceptual do tempo .....	118
2.4.2. Equivalentes em espanhol e português dos recortes específicos do <i>continuum</i> conceptual do tempo em Quechua .....	122
.....	

3 - ASPECTOS ANTROPOCULTURAIS .....	125
3.1. A terra no contexto americano .....	126
3.2. O homem e seu ambiente .....	137
3.3. Visão de mundo .....	147
3.4. Relações contrastivas .....	160
4 – ESTABELECIMENTO DO <i>CORPUS</i> .....	167
4.1. Percurso metodológico e epistemológico da organização dos campos léxico-semânticos .....	169
4.2. Fichas .....	170
4.3. Elaboração de fichas de pesquisa lexemática .....	171
4.4. Relações entre conjunto noêmico e manifestações lingüísticas .....	182
4.5. Amostras de espécies literárias do <i>corpus</i> , objeto de análise .....	194
5 – ANÁLISE DOS SISTEMAS DE VALORES .....	207
5.1. Análises de amostras do <i>corpus</i> .....	208
6 – CONCLUSÕES .....	229
7 – BIBLIOGRAFIA .....	234
8 – ANEXOS .....	256

## ÍNDICE DAS ILUSTRAÇÕES

### Gráficos

Gráfico nº 1 – Relação biunívoca .....	56
Gráfico nº 2 – Relação injetiva .....	57
Gráfico nº 3 – Relação sobrejetiva .....	60
Gráfico nº 4 – Relação <i>conceptus inter lexema</i> .....	61
Gráfico nº 5 – Relações de significação .....	64
Gráfico nº 6 – Intersecção de semas .....	68
Gráfico nº 7 – Amostra de uma concepção pancrônica de um vocábulo .....	71
Gráfico nº 8 – Polisssemia radial e concatenada .....	76
Gráfico nº 9 – Amostra de um campo léxico de co-hipônimos em quechua .....	90
Gráfico nº 10 – Amostra de um hiperônimo não marcado, em função de seus hipônimos .....	93
Gráfico nº 11 – Amostra do termo marcado ou ‘intensivo’ e outro neutralizado ou ‘extensivo’ .....	94
Gráfico nº 12 – <i>Pachamama</i> , com seu significado cosmogônico. Em lingüística: exemplo de um hiperônimo e suas lexias locativas hiponímicas .....	97
Gráfico nº 13 – Relação dos hipônimos em função do hiperônimo <i>Patsa</i> .....	102
Gráfico nº 14 – Relação co-hiponímica .....	103
Gráfico nº 15 – Intersecção do campo léxico dos co-hipônimos distantes .....	106
Gráfico nº 16 – Co-hiponímia distante .....	107
Gráfico nº 17 – Co-hiponímia próxima .....	110
Gráfico nº 18 – Exemplo de um <i>continuum</i> ontológico, imprecisão de fronteiras .....	112
Gráfico nº 19 – Um recorte específico. O <i>continuum</i> temporal em quechua .....	121
Gráfico nº 20 – Tradição e modernidade .....	152

Gráfico nº 21 – A dinâmica do sistema .....	159
Gráfico nº 22 – Concepção cosmogônica inca .....	164
Gráfico nº 23 – Oposições do movimento da lua .....	166
Gráfico nº 24 – Relação entre o conceito <i>Tamya</i> e suas denominações .....	182
Gráfico nº 25 – Relação entre o conceito <i>Rikay</i> e suas denominações .....	184
Gráfico nº 26 – Relação entre o conceito <i>Patsa</i> e suas denominações .....	186
Gráfico nº 27 – Relação conjunto conceptual e suas formas lexicais .....	187
Gráfico nº 28 – Um conceito e suas manifestações lingüísticas. Exemplo de um <i>continuum</i> .....	188
Gráfico nº 29 – O conjunto concpetual ‘ <i>Watay</i> ’ e seu conjunto lingüístico .....	190
Gráfico nº 30 – Verdade e mentira .....	211
Gráfico nº 31 – Honradez e furto .....	212
Gráfico nº 32 – Trabalho e ócio .....	212
Gráfico nº 33 – Sistema de convivência .....	213
Gráfico nº 34 – Tensão entre equilíbrio e desequilíbrio .....	218
Gráfico nº 35 – Aprovação social e sanção social .....	219
Gráfico nº 36 – Tensão no sistema de propriedade .....	219
Gráfico nº 37 – Tensão na natureza .....	220
Gráfico nº 38 – Sistema de tensão entre amor e ódio .....	220
Gráfico nº 39 – Tensão liberdade / opressão .....	226
Gráfico nº 40 – Triunfo / fracasso .....	226

### **Mapas**

Mapa 1 – Âmbito geográfico do império incaico do <i>Tawantinsuyo</i> .....	20
Mapa 2 – Zonas de fala quechua no Equador .....	21
Mapa 3 – Zonas de fala quechua em Colômbia .....	22
Mapa 4 – Zonas de fala quechua no Perú .....	23
Mapa 5 – Zonas de fala quechua na Bolívia .....	24
Mapa 6 – Zona de fala quechua na Argentina .....	25

## 1 – INTRODUÇÃO

## 1 - INTRODUÇÃO

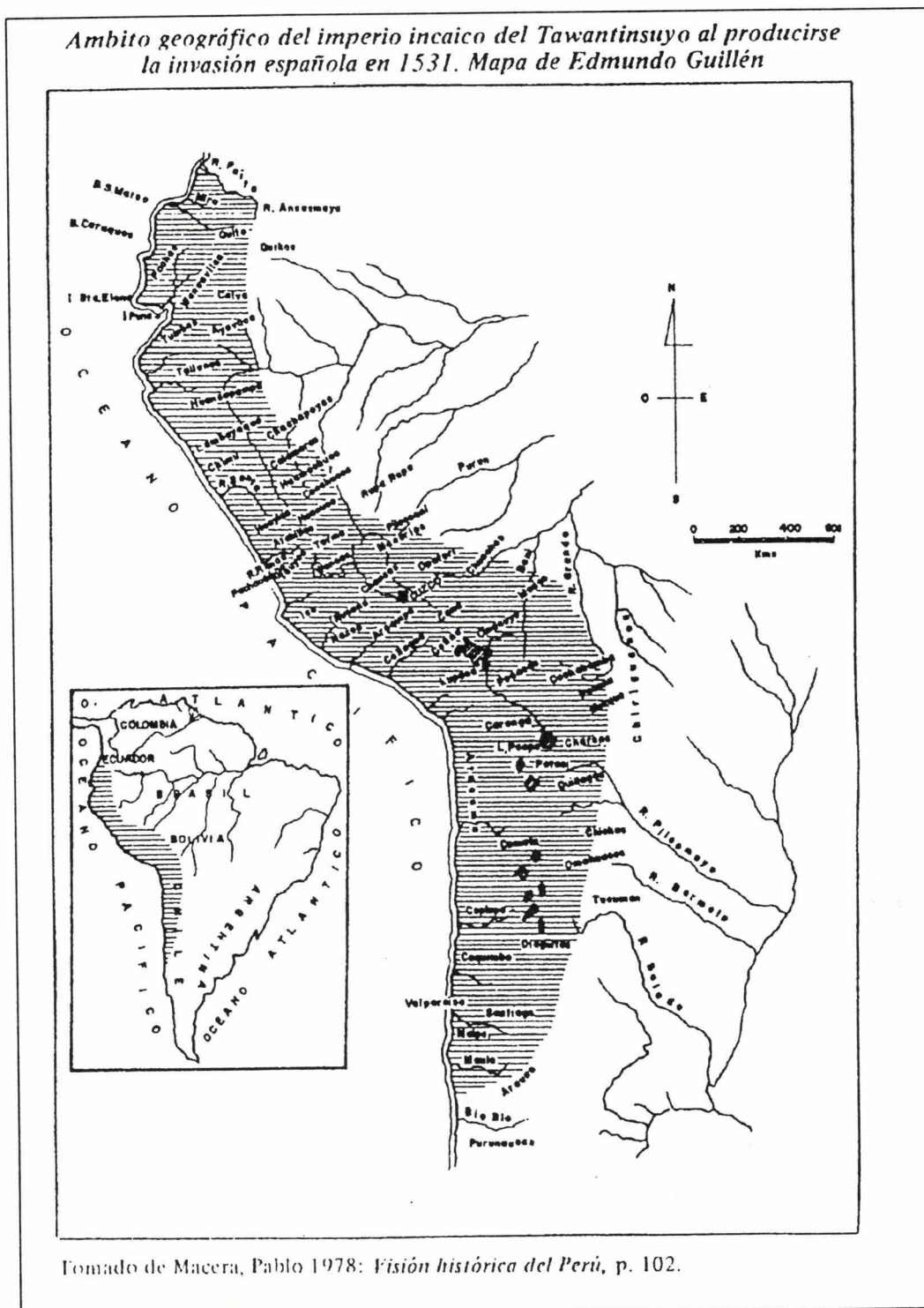
No mundo da lingüística há muitíssimo para fazer e tudo é importante. O atual Reitor da Universidade de São Paulo, Jacques Marcovitch, referindo-se à frase gravada na *Praça do Relógio*, “*No universo da cultura o centro está em toda parte*” diz: “Penso que qualquer tipo de priorização sacrifica o todo”<sup>1</sup>, e em acréscimo podemos expressar que, sacrificando o demais – já que toda vez que se prioriza o ‘resto’ também se sacrifica o que hoje abordamos – centramos esta vez nossa atenção em um aspecto da lingüística andina, manifestada como língua viva na comunicação diária, nos relatos, poemas e na literatura da arte musical dos povos andinos da América do Sul, orgulhosos herdeiros de uma das culturas de distribuição geográfica mais ampla da América, a Cultura Inca – à que o historiador Arnold H. Toynbee considera como uma das cinco culturas mais importantes da humanidade – e de uma das mais faladas línguas nativas americanas, o quechua. Assim encontra-se coincidência com o que expressa Cerrón-Palomino (1987, p.40):

“ 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 tanto locales, dentro de las sociedades nacionales en las cuales la lengua tiene vigencia, como internacionales.”

<sup>1</sup> *Jornal da USP*. Ano XIII, n.º. 414, 24 de novembro de 1997, p.4.

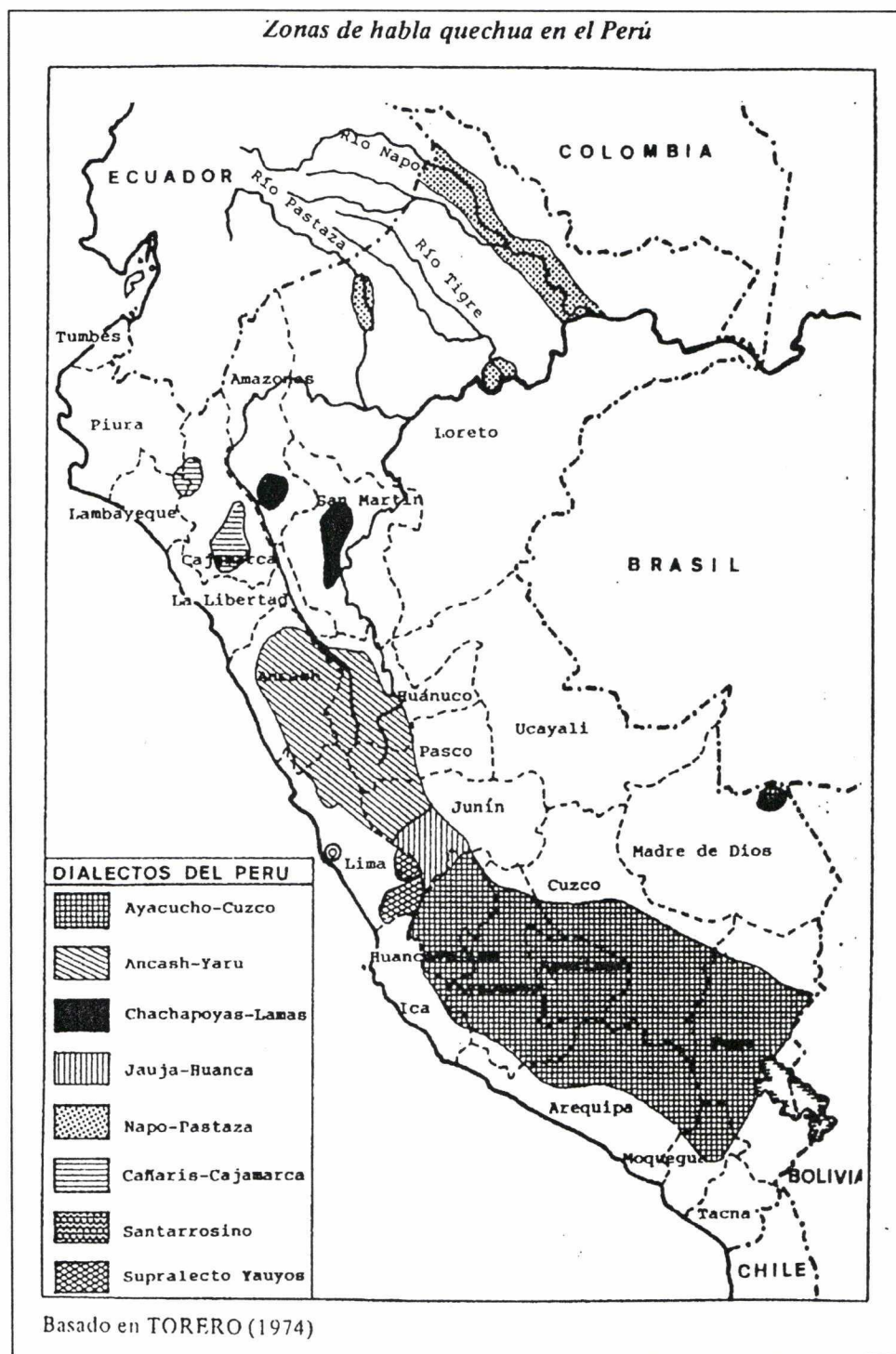


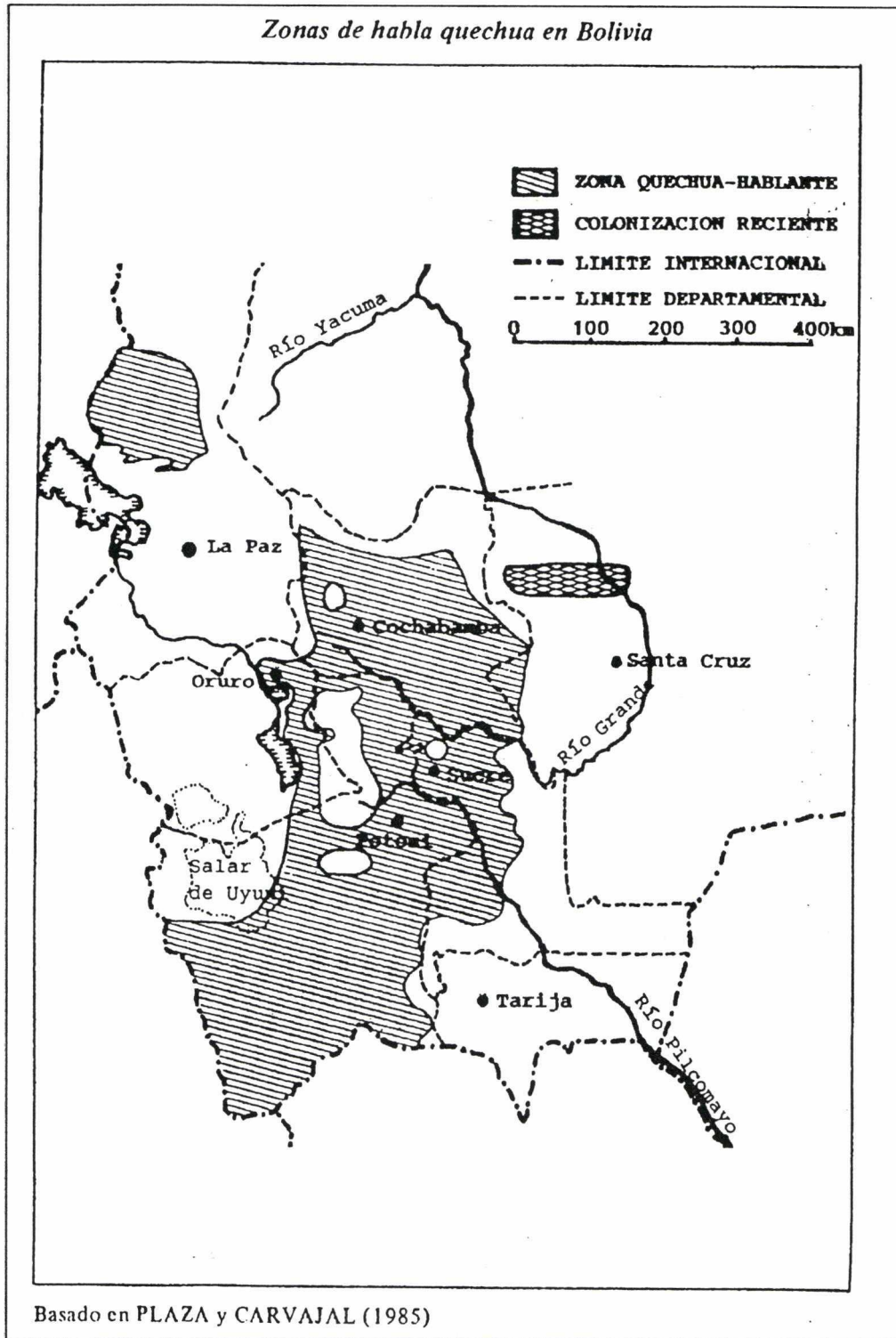
Aqui apresentamos uns mapas tomados de Cerrón-Palomino (1987, p. 51-73) que faz referência a suas fontes originais. Eles mostram as zonas de fala quechua nos diferentes países da América do Sul. Não se incluem, lamentavelmente, os referentes ao Brasil, Chile nem Paraguai, por não haver sido possível o acesso a fontes documentadas.

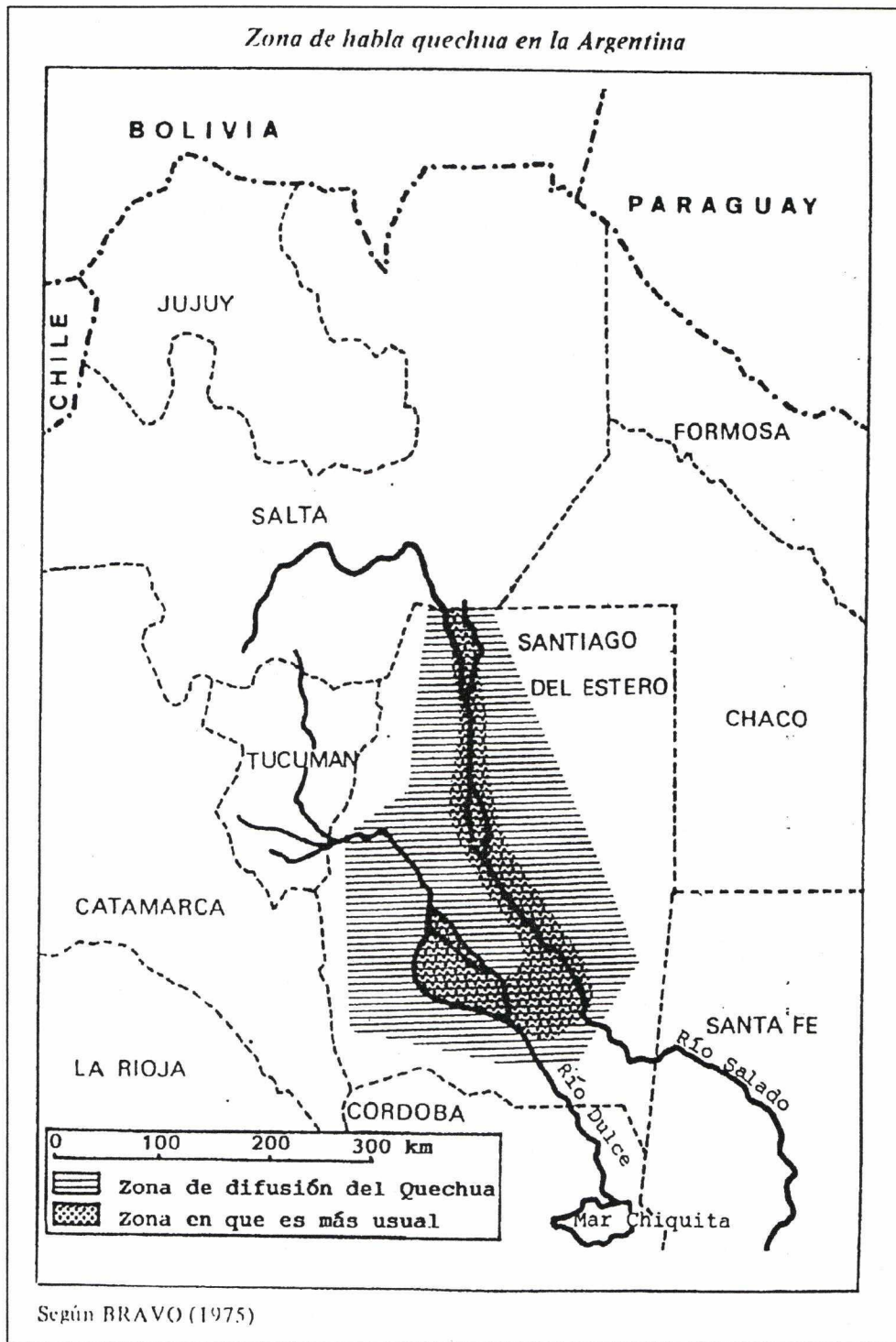












Ainda não se tem com precisão o levantamento das localidades nem das cifras acerca dos quechuafalantes no Brasil, Chile e Paraguai. Ao respeito, Cerrón-Palomino (1987, p. 72) apresenta algumas referências:

“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.”

Apesar das imprecisões, há indícios que podem sustentar a presença do quechua já por movimentos migratórios ou por anexação política de terras peruanas para territórios limítrofes com o Perú. Isto se pode ampliar com a ilustração que encontramos em 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.

### QUECHUAFALANTES

Países	Falantes
Equador	2.233.000
Colômbia	4.402
Perú	4.402.023
Bolívia	1.594.000
Argentina	120.000
Brasil	700
TOTAL	8.354.125

O termo quechua o /qéchwɑ/<sup>2</sup>, como é a pronúncia do monolíngüe, tem três campos significativos:

1 - Como topônimo, *stricto sensu*, nomeia a região cálida e temperada dos Andes; *lato sensu*, seu significado abarca a Região Andina da América do Sul.

2 - Como etnônimo, refere-se aos habitantes dos povos assentados na região *qechwa*, abrangendo o seu uso para o homem quechua ou os quechuas e a cultura quechua. Em seu significado gentilício, o homem quechua tem um conceito muito amplo; ele não concebe as fronteiras político-administrativas que criaram os países; para o homem quechua, as fronteiras são naturais e abarcam todo o território onde há um indivíduo quechua; no mais se diferenciam só como quechua, embora habitem em diferentes países. Há, segundo Cerrón-Palomino (1987), quechuafalantes na Argentina, Bolívia, Brasil, Colômbia, Chile, Equador e Perú.

3 - Como glotônimo, dá nome à língua falada pelos *qechwas*. Esta língua é também conhecida como *runasimi* ou a língua do ser humano, língua da gente ou do homem, em contraposição a *supaysimi* ou a língua do diabo, inimigo do homem ou, pelo menos, em oposição a *häpasimi* ou língua forânea, ou do invasor.

O produtor da literatura quechua escrita pertence culturalmente, e em sua maioria, ao setor instruído do povo andino. Está vinculado, sem exceção, ao mundo

---

<sup>2</sup> 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. Adviértase que si González Holguín emplea la forma qquichua es porque busca hacer resaltar el carácter postvelar aspirado de la /q<sup>h</sup>/ cuzqueña.”

quechua e ao ocidental; àquele, pelos seus ascendentes e suas vivências; a este, pelos valores inculcados nas entidades de instrução. É o vínculo entre dois mundos, mas, ao mesmo tempo, desvinculado de ambos os universos. Leva dentro de si um imenso conflito de identidade cultural, síntese e talvez paciente de um drama histórico, e que pode gritar que orgulhosamente fala quechua e também espanhol. Se há gente ocidental que estuda o quechua não é com o propósito de resgatar e revalorizar a cultura quechua, mas com a intenção de usar para fins de doutrinação.

O tema da produção literária quechua no mundo andino está circunscrito, ao mundo quechua. O código pode ser quechua, espanhol ou outra língua, mas, em uma visão macrossemiótica, a perspectiva será a evocação, recuperação, transmissão, difusão ou valorização e revalorização da cultura quechua impressa nos sentimentos da comunidade; e, na medida em que a visão de mundo esteja subjacente em seus discursos, ela sustentará e manterá a coerência de sua produção discursiva, pois as raízes do mundo andino são historicamente quechuas.

Muitos dos textos quechuas utilizados por nós têm sido registrados de fontes orais de falantes monolíngües e bilíngües, nem sempre identificados pelos seus autores, nem sempre por reserva, mas por preconceito. Outros textos provêm de nossa própria vivência, de nossa imersão co-natural e participação da cultura quechua.

Quanto aos informantes, tendo em vista a amplitude de abertura, não havendo restrições de nossa parte; entretanto, nem sempre houve pluralismo de informantes, assim os mais jovens costumavam inibir-se e, quando escolarizados, argumentavam certos preconceitos; por outro lado, os adultos, escolarizados ou não, mostravam

voluntarismo pela informação, sem distinção de sexo nem de nível socioeconômico. Em sua maioria, os informantes são originários do Departamento de Áncash – Perú, residentes no lugar, alguns com migração temporária no país ou no estrangeiro, com predominante faixa etária adulta. O nível socioeconômico flutua entre o homem do campo produtor bucólico e o funcionário público e privado, profissional ou não, todos, absolutamente, com o quechua como língua materna. E é o quechua variante Áncash (Quechua 1, segundo Alfredo Torero; Quechua B, segundo Gary Parker) – tendo como eixo lingüístico o povo de Cunya, província de Yungay – o que estamos tomando na abordagem em seu nível morfosintático; além desta especificidade, o resto abarca toda a cultura quechua.

Acerca da produção literária quechua, diremos que o estudo do texto quechua, oral e escrito, e da língua quechua em geral tem sido erroneamente relegado. Isto é, apesar de no Perú o quechua ser uma língua oficial, tal oficialização foi dada em 27 de maio de 1975, pela Lei 21.156. Os dados estatísticos não são confiáveis, absolutamente; afirmamos por experiência pessoal que as cifras não expressam a realidade, pois, nos censos, as pessoas recenseadas falseiam a informação por razões de preconceito, negando sua identidade cultural e, portanto, ao quechua como sua língua materna, declarando-se, em conseqüência, ‘hispanofalantes monolíngües’ ou, talvez, como ‘bilíngües incipientes’, com o quechua como L<sub>2</sub>. A manifesta desatenção põe à margem todo estudo semântico e análise semiótica de textos baseados em sua versão original em língua quechua ou em outra língua, acerca da cultura quechua, o que justifica empreender a investigação neste campo.

A narrativa quechua não é uma mera transmissão de relatos com predominância de informação criativa. É um sinal verbal produzido sob certas instâncias contextuais. Ela contém representações que não são nem individuais nem universais, mas manifestações culturais do grupo humano quechuafalante, cuja produção discursiva se dá em um marco de variáveis sociológicas próprias. Nela subjaz a cosmovisão do homem andino. A narração como discurso é um dos pontos de articulação dos processos ideológicos e dos fenômenos lingüísticos; ela é uma manifestação onde se articulam o lingüístico e o social, sendo, por conseguinte, produto de uma interação social. Implica afirmar, conseqüentemente, que a narrativa é um lugar em que a ideologia se manifesta concretamente e que o signo ideológico corresponde a um recorte cultural de uma determinada visão de mundo de uma cultura. Do ponto de vista semiótico, pois, toda linguagem é uma narrativa: existe narratividade no discurso político, científico, burocrático, religioso, tecnológico, jurídico, jornalístico, publicitário, lúdico, etc., enfim, em todo texto, mesmo em algum elemento isolado do léxico é possível dizer que existe narratividade. A análise requer vincular o discurso narrativo a suas condições de produção; essa análise precisa do conhecimento prévio do mundo, condição *sine qua non* para uma abordagem com certo grau de confiabilidade, conhecimento vivencial subjacente, bagagem sustentadora de pressupostos sócio-culturais, cuja visão panorâmica cremos possuir já que somos falante nativo da Língua dos Incas, o quechua. Não obstante a pluralidade lingüística e o fato da coexistência de várias culturas na região andina, os grupos sociais, já em menor ou maior contato entre si, guardam e manifestam escalas de valores e sistemas de conduta semelhantes.

O léxico é produtor e reflexo da cultura. O léxico de uma língua e os vocabulários de universos de discurso se definem como o espaço privilegiado das relações entre língua, cultura e sociedade.

Embora a língua não reflita a cópia da realidade da maneira que aparece, é, ainda assim, o melhor meio de reconstrução do mundo, dada através dos discursos. E dentro da língua, o léxico é um instrumento de características excepcionais de construção e reconstrução da visão de mundo, embora nesta visão quase nunca coincidam rigorosamente dois grupos, nem sequer dois indivíduos.

Uma das dificuldades a enfrentar nesta tarefa será a tradução do quechua para uma língua neolatina, no nosso caso, português e espanhol, pela simples razão de tratar-se de culturas distintas. Efetivamente, a tradução não é uma simples transcodificação do léxico e da gramática, porque a língua não é só isso; na atividade transemiótica, a língua é também, e sobretudo, um conglomerado cultural. Através da língua manifesta-se o pensamento e a ação de uma sociedade, refletindo-se os aspectos literários, técnicos, científicos, comerciais, lúdicos, artísticos, religiosos, enfim, toda atividade que engloba a cultura de um povo. Assim, a tradução enfrenta diversas dificuldades para transferir à língua de chegada, com plena fidelidade, tudo aquilo que pôde ser manifestado na língua de partida. As línguas nunca se correspondem exatamente, nem manifestam as mesmas realidades, resultando a tradução cultural uma tarefa não fácil. Nas culturas diferentes, geralmente, os componentes lingüísticos não se correspondem, poderiam ser só equivalentes, mas não são de fato equivalentes, são palavras ou signos que podem ser usados como equivalentes segundo cada contexto sociocultural e sua significação. Uma voz ou

expressão quechua nunca despertará no falante de outra língua as mesmas associações nem reações. Esta diferença, natural pela diversidade social, geográfica, vivencial, em suma, cultural, será, no possível, cuidadosamente tratada por nós com o mérito de ser falante nativo do quechua e também do espanhol e de ter vivido e convivido concomitantemente com a cultura do homem americano e com a do conquistador. Ressalte-se que a transemiótica sempre oferece complexidades na transcodificação de redes macrossemióticas em funções intermacrossemióticas na busca de significações aproximadas nas duas culturas.

Os dois mundos vêm mantendo contato há 500 anos, exercendo entre si domínios e resistências e influências recíprocas. Em razão disto, definiremos modelos de significado por relação de oposição, já que julgamos que todo ser e todo fato possui significado em relação de oposição ou de dependência, manifestadas também em relações de inclusão, complementação ou dependências internas. Como os relatos pertencem a um trâmite dinâmico, seu sintagma semiótico se apresenta em movimentos concatenados de fatos; por isso buscar-se-á analisar a tensão e distensão desses fatos – como manifestação de tensão dialética dos mesmos – a conjunção e disjunção dos sujeitos com seus objetos de valor, dados no marco da sua cultura. Da importância do conhecimento e da ideologia de uma cultura deriva o interesse de conhecer a visão de mundo do povo quechua. Estudar o sistema de valores da cultura quechua através dos textos quechuas possibilita uma análise semiótica. Os estudos sociosemióticos das culturas são realizados utilizando a lógica das modalidades e a lógica dialética. A dialética está manifestada no desenvolvimento da natureza, da sociedade humana e do pensamento. Em um mundo onde tudo é manifestação

permanente de mudanças e movimento, tudo está, aparentemente, regido por tendências contrárias, contraditórias ou distintas que, ao final, geram transformações.

A língua quechua veicula o pensamento, a ideologia e, em suma, a visão de mundo do homem andino, pois, a língua sustenta a cultura, produz e controla a cosmovisão do grupo humano usuário e condiciona a concepção acerca do mundo circundante.

Constituem como objetivos deste trabalho:

a) Imediatos:

- Sobre a base de um grupo léxico, extraído dos relatos do *corpus*, diagramar e descrever os sistemas antropoculturais de oposição e a rede de elementos agrupados em subsistemas e microssistemas.
- Analisar a visão de mundo do povo andino através da narrativa quechua.
- Dar conta, pelo universo do discurso em estudo, do sistema de valores do homem andino, o mais aproximadamente possível.
- Mediante a aproximação epistemológica da axiologia do quechuafalante, ressaltar seus valores, inquietudes e problemas.

b) Mediatos:

- Colocar os dados obtidos à disposição de pessoas e entidades inseridas e interessadas ética e deonticamente, para um retorno de ações que favoreçam às

comunidades quechuafalantes monolíngües e bilíngües, em função de sua reivindicação sócio-política, inicial e principalmente.

- Induzir o jovem da região andina a tomar consciência de suas raízes e resgatar os valores da sua cultura, para que possa adotar atitude de identidade com sua realidade histórica, e, com a práxis, contribua para que o mundo respeite e aprecie a língua e a cultura quechuas.
- Estimular a aprendizagem da língua quechua e, no possível, a difusão escrita de seus relatos e da língua, pelo inegável de *verba volant, scripta manent*.
- Despertar o interesse dos estudiosos da área e convidá-los para estas questões a oferecer suas valiosas contribuições que serão um estímulo para as intenções e tarefas do fazer científico.

Como hipóteses esboçamos:

- À semântica profunda da narrativa quechua subjaz a axiologia da cultura andina.
- Os elementos do universo antropocultural andino definem-se por oposição.
- Há alguns valores da cultura ocidental que asseguram a dominação ou subordinação cultural do povo quechua.

O *corpus* selecionado inclui cinco poemas, quatro canções e uma fábula. Este *corpus* constitui uma amostra das manifestações culturais. O critério de seleção se

baseou na representatividade dos textos no referente à visão de mundo, aspecto antropocultural do quechuafalante expressado em seu apego ao telúrico, aos valores morais dos antepassados e outros valores próprios da cultura quechua. Em conseqüência, o núcleo referencial total, cronológico-espacial, é *Patsa*, por constituir o elemento medular de uma visão de mundo, ser onipresente e elemento perceptível da *Pachamama*.

O desenvolvimento do trabalho foi baseado, fundamentalmente, nas teorias postuladas por J. Greimas, Courtés J., E. Coseriu, C. T. Pais, M. A. Barbosa e H. Geckeler por considerar as linhas teóricas mais adequadas para os objetivos deste trabalho.

São partes fundamentais no processo do trabalho:

No Capítulo 1, introdutoriamente, apresenta-se o panorama da distribuição geográfica quechua em vários países da América do Sul e se determina a zona específica da variante quechua abordada no tratamento da narrativa em que se reflete uma visão de mundo.

O Capítulo 2, que tem por título **Fundamentação teórica**, trata dos modelos teóricos que podem ser mais apropriados à análise e descrição dos dados planejados para o trabalho. Os temas pontualizados são: Estruturas do léxico. Léxico e cultura. Campo conceptual: os recortes culturais do *continuum* amorfo. Relações entre campos conceptuais e campos lexicais. Tipologia dos campos lexicais. Tipologia das relações de significação: monossememia, polissememia, homonímia.

Homossememia total e parcial. Hiperonímia, hiponímia, co-hiponímia. Tipologia dos campos lexicais: parassinônimos, co-hipônimos distantes, co-hipônimos próximos.

No Capítulo 3, **Aspectos antropoculturais**, de maneira genérica, se expressa o sentir e pensar do povoador americano com relação à terra, elemento fundamental em sua vida material e espiritual, princípio e fim da sua existência. Insere-se aqui o povo quechuafalante numa realidade contextualizada, o homem em seu correspondente meio ambiente. Trataremos aqui do aspecto antropocultural.

No Capítulo 4, **Estabelecimento do *corpus***, delimita-se o *corpus*, consistente em uma seleção variada: poema, canção e fábula. O critério de seleção foi o da riqueza de elementos referentes à visão de mundo.

No Capítulo 5, **Análise dos sistemas de valores**, efetuamos, numa seleção do *corpus*, a análise dos sistemas de valores.

No Capítulo 6, **Conclusões**, realiza-se uma breve apreciação conclusiva, baseada no decorrer do trabalho. Verifica-se, pois, com espírito avaliativo, se os objetivos foram alcançados e se as hipóteses foram demonstradas com o desenvolvimento do trabalho.

No Capítulo 7 apresentamos a **Bibliografia** das obras consultadas e usadas como suporte do fazer acadêmico do presente trabalho.

No Capítulo 8 apresentamos os **Anexos**. Neste espaço juntamos fita magnetofônica com a gravação das canções do *corpus*, e outras ilustrativas que ajudam a compreender melhor o ambiente andino. Igualmente ilustramos com algumas fotografias indicativas do tema tratado.

Esta abordagem do aspecto semântico da língua quechua não pretende esgotar a matéria. Parece-nos que nenhum trabalho em língua alguma é um tratado *non plus ultra* de enfoque semântico. Assim sendo, um dos nossos objetivos principais é poder servir de estímulo a novas e muitas mais investigações da língua e cultura quechua, do ponto de vista semântico e semiótico.

## **2 - FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA**

## 2 - FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

### 2.1. Estruturas do léxico. Léxico e Cultura.

A elaboração e reelaboração da visão de mundo estão presentes na interação contínua da língua, da cultura e da sociedade, em que as estruturas léxicas ocupam um lugar privilegiado, onde se observa mais claramente o inter-relacionamento dos sistemas semióticos e das estruturas socioculturais elaboradas e refletidas na língua.

A visão de mundo aparece refletida sobretudo no léxico, cujas estruturas semânticas são as mais dinâmicas do código lingüístico e, por isso, também as mais propensas a mudanças. Sem dúvida, a velocidade das mutações é muito variável, mas esta é uma condição necessária para que a língua desempenhe plenamente suas funções de comunicação na comunidade onde é usada. Nesta perspectiva, a mutação léxica não pode ser considerada como anomalia, nem como simples fenômeno diacrônico.

A criação de novas unidades léxicas é reflexo do universo das coisas, das modalidades do pensamento da sociedade e do movimento do mundo. Os elementos emergentes são os neologismos, adotados pela comunidade lingüística numa determinada época em virtude do requerimento histórico dos vocábulos referentes à evolução da técnica, da ciência, do pensamento ou de outra atividade humana.

A língua é determinante da organização social ou é determinada por ela? Os grupos socioculturais possuem um inventário lingüístico léxico e gramatical inerente à sua ideologia e à sua realidade, motivo pelo qual seus valores semânticos nem

sempre coincidem ou se assemelham aos dos demais grupos. A mudança da estrutura do inventário léxico caminha simultaneamente com as transformações da visão de mundo.

Entre os estudiosos do assunto persiste o desacordo quanto à polêmica:

- a) se os códigos, sobretudo os lingüísticos, são os sistemas geradores do pensamento e da realidade perceptível;
- b) ou se a organização sociocultural é que condiciona a estrutura léxica e gramatical e todos os fatos da língua.

*Coniectura veritatis difficilis est*, é difícil averiguar a verdade por conjecturas, mas *dubitando ad veritatem pervenimus*, na realidade, complementam-se as duas posições: uma requer a outra, e atuam, entretanto, interdependentemente; *verum est id quod est*, a verdade é a realidade.

“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).

A apreensão de um novo fato com sua correspondente estruturação lingüística vai sendo elaborada, imperceptivelmente, de acordo com as formas de conteúdo e expressão, do léxico, da gramática e das leis combinatórias.

Nas relações entre língua e grupo sociocultural, o sistema lingüístico subjacente não é simplesmente um instrumento de reprodução de idéias, mas também de modelar e gerar idéias. Humboldt e muitos outros viram na língua causa e não consequência; processo e não resultado. Essa é também a posição 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.”

E ao nosso parecer, como já dissemos, o sistema lingüístico reflete idéias, mas também modela e gera idéias. *Validiora sunt exempla quam verba*<sup>3</sup>; a língua é manifestação do pensamento, parece que o pensamento quechua trata de expressar, neste sentido, a realidade que percebe; assim sugere a tipologia sintagmática quechua, isto é, a ordem linear da oração dada na estrutura SOV<sup>4</sup>:

*Wamra tantata mikun*, o ‘menino pão come’, um sujeito que, diante da necessidade do alimento, e diante do objeto, prossegue a seqüência lógica da ação de

<sup>3</sup> São mais valiosos os exemplos que as palavras.

<sup>4</sup> 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.

*comer*. Isto em contraposição à manifestação de muitas outras línguas, cujo ordenamento sintagmático é SVO. Uma observação contrastiva, por exemplo, em que temos a seqüencialidade, como no caso do espanhol, português, inglês, francês e outras línguas em que se dá a atualização do verbo antes da manifestação do objeto, leva a uma reflexão. Esta explicação pareceria irrelevante para o usuário de línguas com tipologia sintagmática SVO ou outra, porém, sua importância é ressaltada quando o quechuafalante monolíngüe manifesta sua surpresa ao saber que em espanhol, por exemplo, se diz: ‘el niño come pan’, assim, nessa ordem: sujeito – verbo – objeto, o que equivale à forma agramatical *wamra mikun tantata*, visto que o quechuafalante monolíngüe não entende a razão dessa estrutura, porque ele concebe de maneira diferente a relação entre o sujeito, o objeto e o verbo, o que equivale, em nosso exemplo, à relação de seqüencialidade entre a criança, o pão e a ação de comer. E não poucos quechuafalantes monolíngües questionam: “Como pode realizar-se a ação de comer se ainda não se materializou o objeto pão?” O quechuafalante bilíngüe internaliza as duas concepções e flutua, consciente ou inconscientemente, entre os dois pólos conceptuais. E vai além: o bilíngüe maneja as duas línguas com transferências recíprocas, sendo assim muito comum o uso de diversas estruturas da língua quechua no espanhol e o uso de variadas estruturas da língua espanhola no quechua<sup>5</sup>. E isto não é um fato ingênuo, casual e muito menos de descuido, é a prova concreta de que a língua é o reflexo das idéias, mas também é geradora de idéias.

---

<sup>5</sup> FLOR BERNUY, Julio Luis. *Code-switching Morfosintáctico en el Español Andino*. 6<sup>th</sup> International Pragmatics Conference. International Pragmatics Association. Paris, Francia, 1998.

Língua, sociedade e cultura são, na verdade, indissociáveis, interagem e constituem um complexo processo interdependente. Não há língua *in vacuo*, ela só existe na manifestação concreta de uma cultura, ou seja, em um contexto de interação social. Por razões metodológicas, costuma-se desmembrá-las, por exigência de análise científica; e o investigador está consciente disto. Entretanto, o problema aparece quando o leigo pensa que a natureza destes elementos seja assim, isolada ou mutilada, como são apresentados, ao passo que, em sua percepção de mundo, concebe estes elementos como naturalmente polarizados. E neste conjunto, o código lingüístico ocupa um espaço 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-po-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).

## **2.2. Campo Conceptual: os recortes culturais do *continuum* amorfo**

### **2.2.1. Níveis do percurso gerativo da enunciação de codificação**

Como todo trabalho epistemológico, o nosso, enquadrado dentro dos sistemas significantes, tem de estar limitado, sem lugar a dúvidas, a uma construção um tanto modesta, quantitativamente, mas, ao mesmo tempo, visando ao mais ambicioso, qualitativamente. Os sistemas significantes movem-se num domínio multidisciplinar. Disso sobrevém o requerimento da participação de vários domínios como a semiótica, a lingüística, a antropologia, a sociologia, a história, a filosofia da linguagem, a lógica, etc. em procura do sempre indispensável aporte interdisciplinar.

Os sistemas semióticos verbais, não-verbais e sincréticos ou complexos são processos de produção da significação, reiteração ou transformação da ideologia, entendida como sistema de valores, portadores ou manifestações da visão de mundo.

Os diferentes sistemas semióticos têm um funcionamento concomitante em uma comunidade lingüística e sociocultural, e, pese à heterogeneidade da natureza dos seus códigos, produzem recortes culturais compatíveis, sistemas de valores e visões de mundo coerentes.

Pais (1995, p.178) explica:

“a compatibilidade dos recortes culturais, a coerência ideológica e a própria possibilidade das transcodificações exigem postular uma instância, imediatamente subsequente à percepção biológica e, portanto, pré-semiótica – no sentido de etapa logicamente necessária – e trans-semiótica – 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 processo – 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*.”

No transcurso do plano da percepção ao da conceptualização, são distinguíveis três práticas ou, parafraseando,

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

O processo de conceituar possibilita estabelecer relações entre o *conceptus* e as denominações. O percurso gerativo inicia-se com a percepção dos *factos naturais*,

substâncias estruturáveis, considerando-se como informação potencial para o homem, e convertendo-se em substâncias estruturadas quando são apreendidas pelos grupos lingüísticos e socioculturais. O momento da percepção gera o início do processo da conceptualização. Esta compreende, nesse nível, três fases: a das latências, em que são observados traços identificadores em estado potencial, substâncias de conteúdo (Hjelmslev, 1975); a das saliências, em que certas características se destacam por si mesmas, na semiótica natural; e a das pregnâncias, em que o sujeito enunciador individual e/ou coletivo seleciona os traços que configurarão o conceito que tem do fato em questão (Pottier, 1992).

Agora, aos momentos da conceptualização vem se juntar um terceiro momento, que inclui o processo da conceptualização (Pais, 1993, p.556-561), noções ou conjuntos noêmicos, de traços semânticos conceptuais: os recortes culturais, os *designata*. Os três momentos constituem o percurso da cognição, entendido como a apreensão e construção de uma visão de mundo.

A lexemização é o quarto momento do percurso gerativo da enunciação da codificação; esta é a conversão do conceito em grandeza-signo. Aqui se deixa o nível cognitivo para passar ao nível semiótico, produzindo-se, para uma determinada cultura, os semas conceptuais.

A contextualização é o quinto momento: aqui há um epissemema do que resulta a semiose. O conceito como 'modelo mental' situa-se num nível pre-lingüístico em que se pode ter a percepção ou o conhecimento de um fato sem que se possua, ainda, uma denominação que lhe corresponda.

Agora, prossegue o fazer interpretativo, e nisto já entra o fazer do sujeito enunciatário.

Sabe-se – e será adiante mais detalhado – que na relação entre conceito e denominação não existe uma relação biunívoca absoluta. O esquema de relações entre o conjunto conceptual e o conjunto lingüístico (conjunto léxico-semântico) é:

<u>Conjunto conceptual</u>		<u>Conjunto lingüístico</u>
<u>Relação</u>	<u>Conceito</u>	<u>Denominação</u>
Biunívoca	um conceito	uma denominação
Injeção	um conceito	duas ou mais denominações
Sobrejeção	dois ou mais conceitos	uma denominação
Virtualidade	um conceito	sem denominação, vazio ( $\emptyset$ ).

O discurso lingüístico e o das semióticas não-verbais de ocorrência simultânea, tal como a gestualidade, como também os discursos complexos das **semióticas sincréticas** estabelecem procedimentos em paralelo e processos de semiose coexistentes.

Tem-se dito que o léxico constitui um **espaço semiótico** privilegiado nas línguas naturais que são sistemas semióticos particulares. Sendo assim, o léxico é, ao mesmo tempo, um instrumento da produção da cultura e também o reflexo da própria cultura; isto é, através do léxico, principalmente, realizam-se a produção, manifestação, reiteração e transformação dos **recortes culturais** e sua correspondente **visão de mundo**. Acrescenta 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”.

Já *per se* é complexa a **macrosemiótica** de cada grupo lingüístico e sociocultural. Agora, na tarefa da **transcodificação** o trabalho é ainda mais complexo, posto que as semióticas-objeto matéria da **transcodificação** são codificações de **macrosemióticas** distintas. Uma comunidade pertencente a uma determinada **macrosemiótica** produz e reitera certos recortes culturais e sistemas de valores mediante uma língua natural com seus discursos e também com sistemas semióticos não-verbais e sincréticos. Esses recortes culturais ou referentes são próprios de uma determinada cultura, cujas especificidades não se repetem em outras culturas com todos seus elementos idênticos. Nesta óptica, a **transcodificação** assume a busca de formas admissíveis como equivalentes em sua função informativa de conteúdo em um complexo panorama **intersemiótico**, engendrando significações **intrasemióticas** em busca de poder manifestá-las na semiótica-objeto, seja ela verbal, não-verbal ou sincrética da cultura receptora. É, pois, esta a dificuldade na **transcodificação**, conhecida como **tradução**. Assim, *terra* é um elemento particularmente significativo em muitas culturas; porém, em cada uma delas é especificamente inconfundível, representa uma ideologia particular inerente à sua realidade natural construída e/ou reconstruída; seus valores semânticos não coincidem, abundam as conotações peculiares. Além disso, nem todos os significados culturais estão expressos nas línguas, nem sequer na própria; nem tudo o que se sente se pode expressar. De fato, há muitos conteúdos semânticos, como, por exemplo, em *Pachamama* – Mãe Terra – da Cultura Inca, que estão só no pensar e sentir do



homem andino, não expressos por **sema** nem **lexema** algum. *Verba sunt intelligenda non secundum quod sonant, sed secundum mentem proferentes*, as palavras devem ser entendidas não como soam, mas segundo a mente de quem as profere.

Os processos mentais são os mecanismos de produção dos recortes culturais e dos modelos mentais conhecidos como *conceptus*. Este *conceptus*, como magnitude de significado, está organizado pelos dados da experiência que o engendram, cuja presença está claramente dimensionada, ainda que não na língua, mas na mente dos indivíduos partícipes de uma 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), em *Lexikalische Solidaritäten* nos diz:

“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.”

Pois, em nenhuma cultura tudo está manifestado *verbo ad verbum*, palavra por palavra.

O sentimento discorre nos domínios do espírito e nem sempre se materializa na expressão verbal. Mas aquele *conceptus* sem **lexema** é elaborável e expressável mediante **paráfrase** ou **operação metalingüística** consistente na manifestação ou expansão de uma estrutura profunda permitindo gerar assim parafrasticamente estruturas de superfície através de unidades discursivas semântico-sintáticas à maneira de traduções **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 semântico-sintáticos 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.”

O problema não é simples, ainda mais quando se trata de manifestar em outra língua a cultura refletida na língua própria daquela cultura, isto é, apenas e com muitas imperfeições. Nas diferentes culturas, geralmente, os componentes lingüísticos não se correspondem, poderiam ser só equivalentes segundo cada contexto sociocultural e sua significação, mas não são de fato equivalentes. Um

exemplo simples para um problema complexo: imaginemos que numa família brasileira, com um filho, há um menino peruano hospedado. Certa manhã, ambas as crianças tomam leite no desjejum, e a dona da casa, que volta do mercado, lhes pergunta: “Meninos, já tomaram seu café?” ‘A’, o da casa, diz ‘*sim*’ e ‘B’, o visitante, diz ‘*não*’. ‘A’ e ‘B’, reciprocamente, consideram-se mentirosos, mas, realmente, ambos estão falando a verdade, pois, para a cultura brasileira, no desjejum, *café* é qualquer alimento com o que se desjeja (café da manhã); entretanto, para a cultura peruana, o leite não é café. Em outros momentos do dia, para ambos, o *café*, sim, é *café*.

Em rigor, é preciso realizar abstração não só das denotações, mas sim, e com muita atenção, das conotações, para evitar os deslizos de sentido, de probabilidade muito freqüente no afã das **transcodificações**. Obviamente, a transcodificação já é complexa por se tratar de transmitir a cultura da língua de partida, distinta da cultura que corresponde à língua de chegada. Nesta condução de conteúdos – e não de formas – de uma língua-origem a outra de destino, a complexidade se superdimensiona quanto mais redes confluem no seu universo, redes de **relações intrassemióticas, intersemióticas, intramacrossemióticas** e **intermacrossemióticas**. Ou seja, as **exigências transemióticas** requerem a internalização e consciência de ambas as culturas como condição para conseguir relacionar **universos intermacrossemióticos** com o intuito de construir significações em **universos intramacrossemióticos**.

## 2.2.2. Relações entre campos conceptuais e campos lexicais

### 2.2.2.1. Tipologia dos campos conceptuais

Parece que o léxico é uma das formas analíticas que permite a construção de unidades discretas ou descontínuas para ‘distinguir’ ou diferenciar os elementos daquela “nebulosa” de Saussure. O léxico seria, por assim dizer, a ‘individualização’, o ‘desmembramento’ por método lingüístico da realidade ou *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.”

“A configuração 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 (E. Coseriu 1975:34-35). Quanto ao número de dimensões dum campo os campos unidimensionais e os campos pluridimensionais. Como exemplo de campos unidimensionais apresenta E. Coseriu os adjectivos primários de avaliação de temperatura (:*frio-fresco-natural-morno-quente*) e os adjectivos 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).”

O mesmo autor, parafraseando Coseriu, vem mostrando as divisões e subdivisões dos campos lexicais. Vilela (1980, p. 200) acrescenta:

“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 (“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” (E. Coseriu 1975:42).

Nos campos correlativos dá-se a combinação de duas oposições polares (normalmente, uma oposição antonímica com uma composição sinonímica), resultando oposições de quatro termos ou de três termos:

fácil	difícil		andar
leve	pesado		ir   vir

Vemos, pois, que o caso que exemplificamos mais adiante *puriy* (andar), *ayway* (ir), *shamuy* (venir/vir), apresenta campos correlativos de oposições polares de antonímia quechua *ayway/shamuy* (ir/venir, ir/vir) e de sinonímia de *ayway* e *shamuy* com relação a *puriy*. Continua distinguindo 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., o it. E o esp., temos, no campo dos nomes de cores, uma secção “acromática” (“não-cor”: *branco-cinzento-preto*) e uma secção “cromática” (“cor”: *encarnado-verde-amarelo*, etc.) e oposições graduais na primeira secção e equipolentes na segunda.

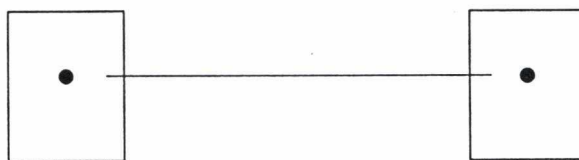
Nos campos multidimensionais distinguem-se dois subtipos: os campos *hierarquizantes* e os campos *selectivos* (“dans les champs hiérarchisants les dimensions s’appliquent d’une façon successive, dans les sélectifs, elles fonctionnent toutes à la fois” (E. Coseriu 1975: 44)). Os campos hierarquizantes podem ser *correlativos* (“si les mêmes distinctions sont faites “parallèlement” dans leurs branches opposées” (1975:45)) e *não-correlativos*. Nos campos selectivos (em que “toutes les distinctions sont utilisées en même temps et dans ces champs tout entiers” (1975:46)) devemos distinguir os campos selectivos *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).”

A relação conceito / denominação pode ter as seguintes correspondências:

a) Relação **biunívoca**: a um conceito corresponde uma denominação.

Conjunto conceptual

Conjunto lingüístico



Este tipo pode ser assim exemplificado:

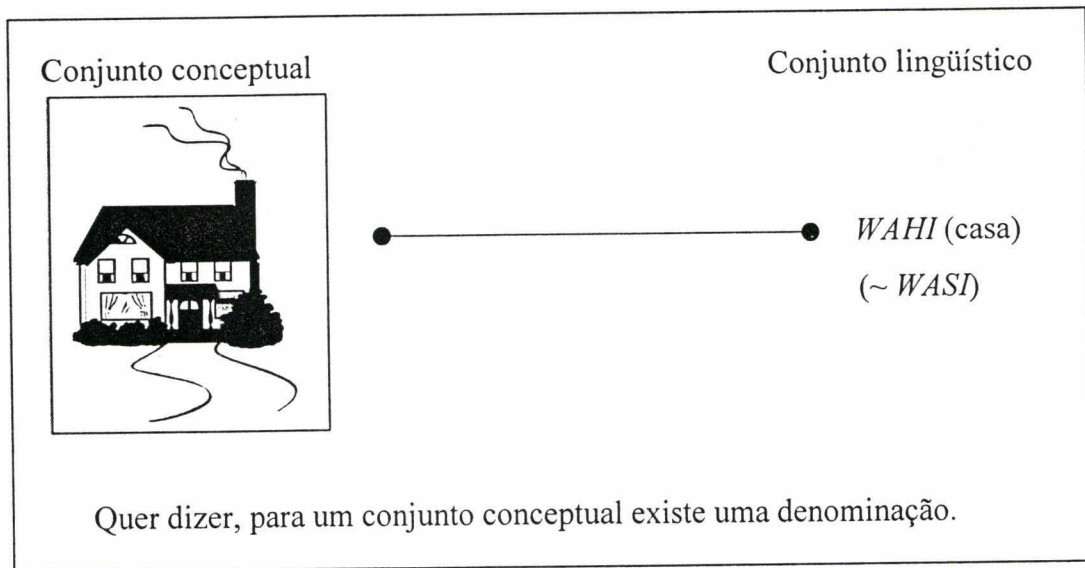
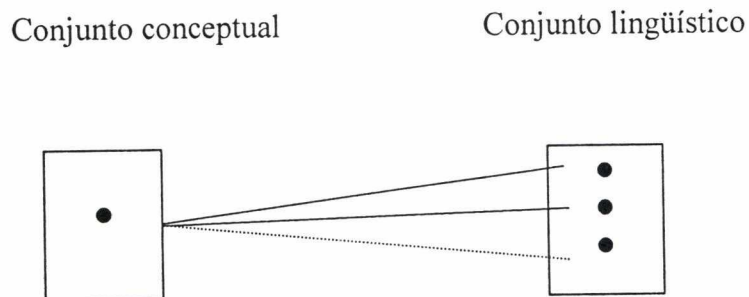
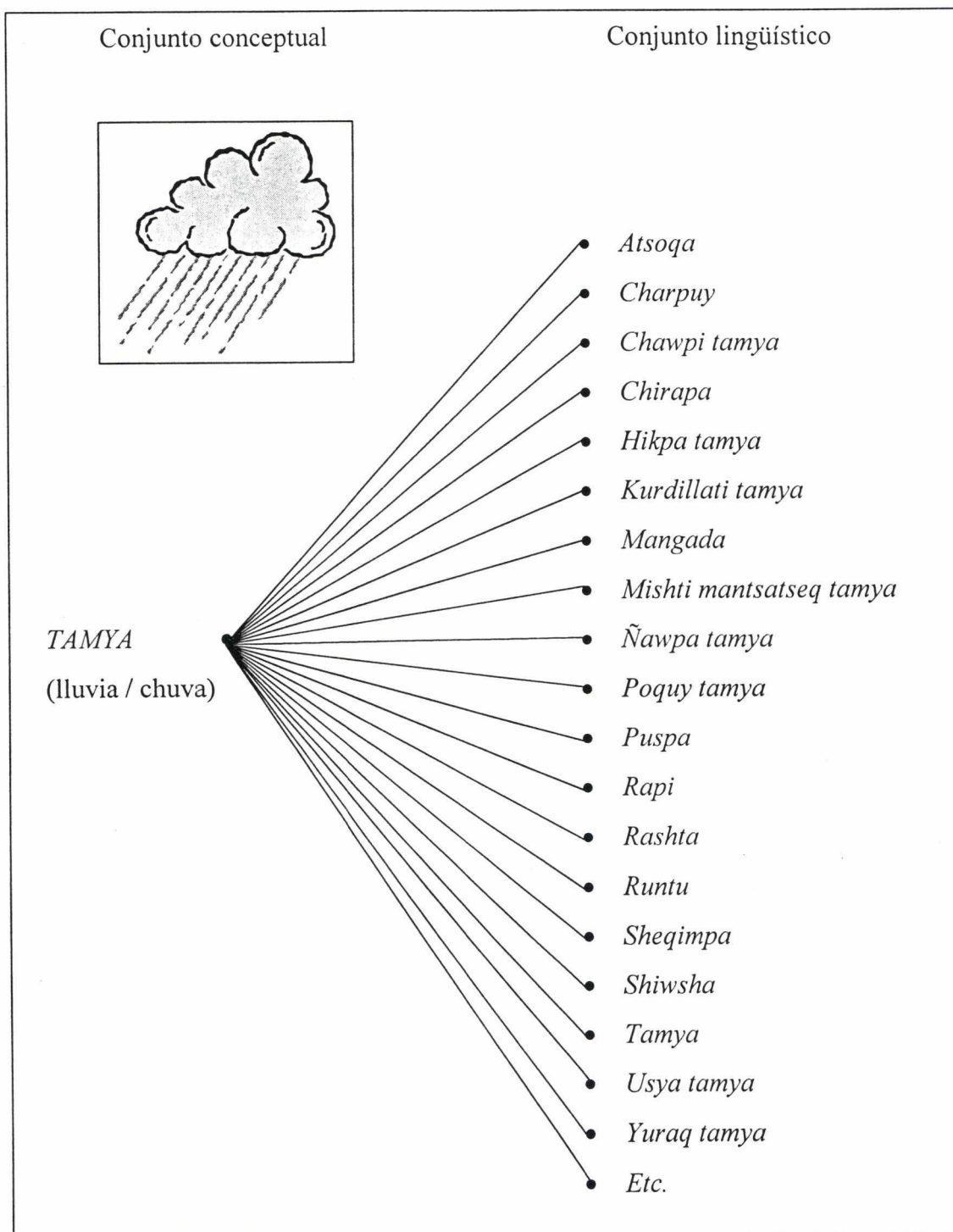


Gráfico n.º 1. RELAÇÃO BIUNÍVOCA

b) Relação de **injeção**: a um conceito correspondem duas ou mais denominações:



O expresso na relação **injetiva** pode ser exemplificado da seguinte maneira (isto é, a um conceito correspondem duas ou mais denominações):

Gráfico n.º 2 *RELAÇÃO INJETIVA*Campo léxico de *Tamyá* (lluvia/chuva)

QUECHUA	E.L. <sup>6</sup>	ESPAÑHOL	E.L.	PORTUGUÊS
<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 torrentosa y de corta duración.	∅	Chuva 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	∅	Chuva que forma

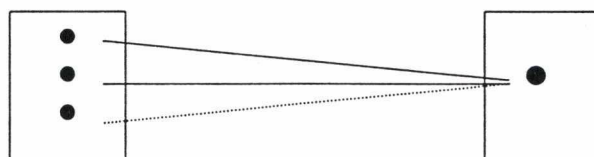
<sup>6</sup> E.L., equivalência lexical. O símbolo '∅' representa que não tem equivalência lexical em espanhol ou português; neste caso, as 'equivalências' são paráfrases semântico-sintáticas. O símbolo '+' significa que na língua de chegada existe equivalência lexical.

<i>RUNTU</i>	+	capas de nieve. Granizo.	+	capas de neve. Granizo.
<i>SHEQIMPA</i>	∅	Lluvia que cae en forma oblicua.	∅	Chuva que cai em forma oblíqua.
<i>SHIWSHA</i>	∅	Llovizna constante con gotas muy menudas.	∅	Chuvisco constante com gotas miúdas
<i>TAMYA</i>	+	Lluvia.	+	Chuva.
<i>USYA TAMYA</i>	+	Lluvia de verano.	+	Chuvas de verão.
<i>YURAQ TAMYA</i>	∅	Llovizna pasajera y muy suave.	∅	Chuva passageira, muito suave.

c) Relação de **sobrejeção**: a dois ou mais conceitos corresponde apenas uma denominação.

Conjunto conceptual

Conjunto lingüístico



A relação **sobrejetiva** exemplificaremos assim:

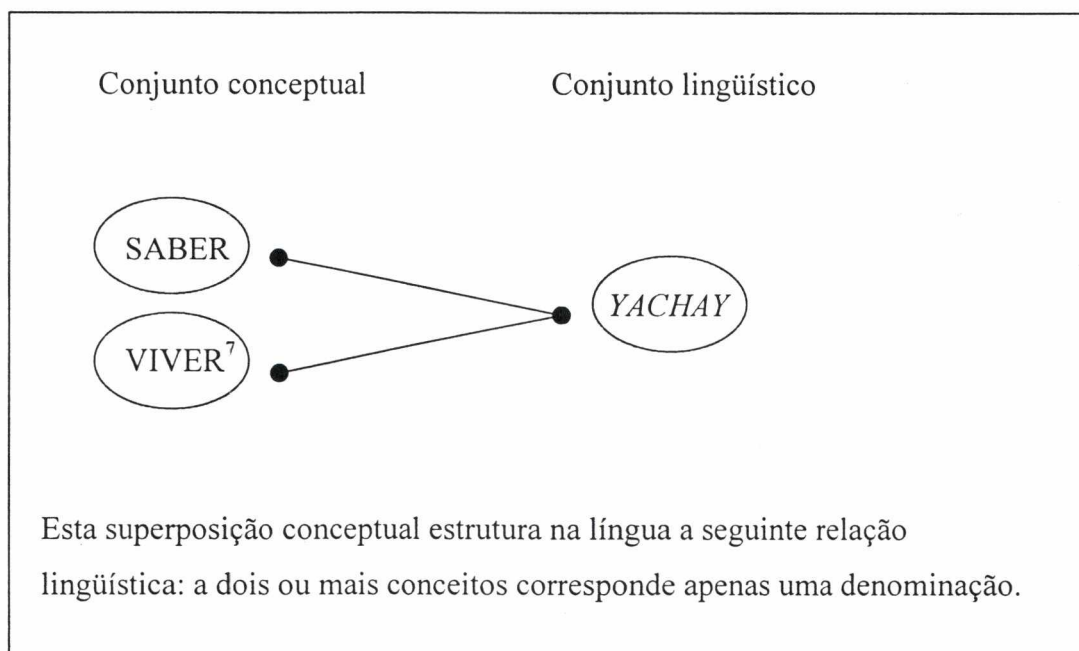
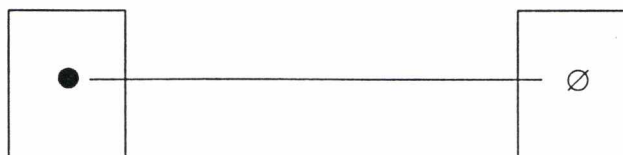


Gráfico n.º 3 *RELAÇÃO SOBREJETIVA*

d) A um conjunto conceptual não corresponde nenhuma denominação.



<sup>7</sup> Distingue-se que *yachay* é viver em seu sentido de morar, habitar, e *kaway* é viver em seu sentido de existir com vida.

Esta especial relação *conceptus inter lexema*, ou de virtualidade, podemos ilustrar desta maneira:

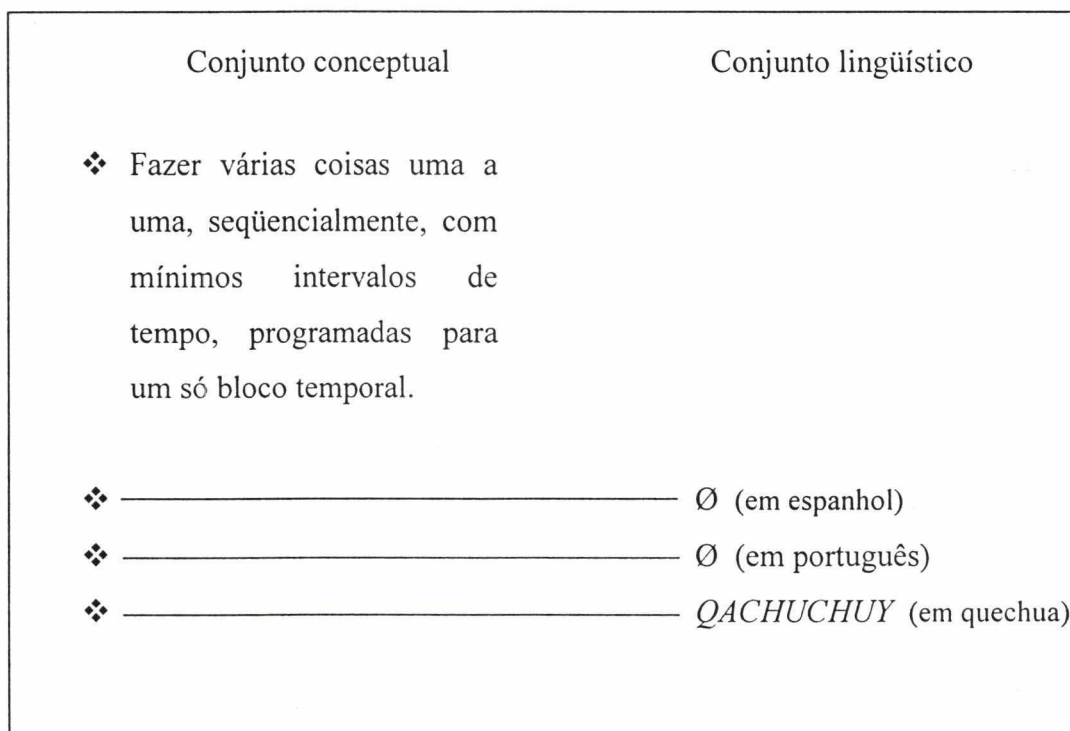


Gráfico n.º 4 *RELAÇÃO VIRTUAL CONCEPTUS INTER LEXEMA*

Aqui observamos que a um conjunto conceptual não corresponde nenhuma denominação em espanhol nem em português; porém, este mesmo *conceptus* vazio em espanhol e em português, tem em quechua sua representação ou manifestação lexical.

Como ilustração, podemos citar mais alguns exemplos na relação quechua-espanhol, com o conjunto lingüístico vazio em espanhol, mas explicado parafrasticamente através de unidades discursivas semântico-sintáticas:

Conjunto lingüístico quechua	Conjunto lingüístico espanhol Ø; mas com o conjunto conceptual criado com uma paráfrase explicativo-interpretativa aproximada:
<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>QOLLM</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 <sup>8</sup> .
<i>TALLUN</i>	Algún acompañamiento que se sirve para intercalar con un plato ‘fuerte’. <sup>9</sup>
<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), com 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 peronas, compartiendo el trabajo.
<i>WAWA</i>	Hijo(a), com relación a la madre.
<i>WAWQI</i>	Hermano, de varón a varón.

Este fato é comum e normal na relação **interlínguas**.

<sup>8</sup> Esta é uma forma de pedir maior rendimento no trabalho.

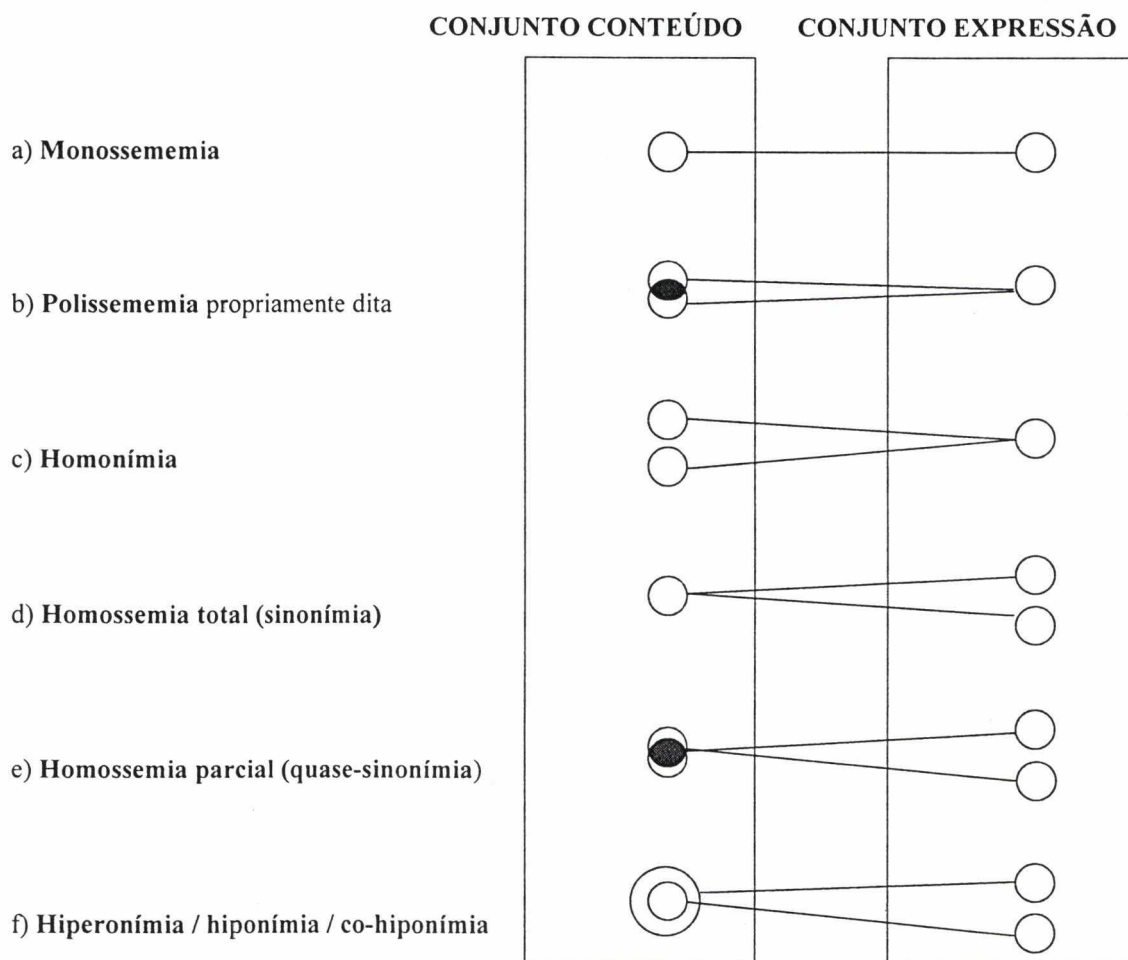
<sup>9</sup> O *tallun* não é o mesmo que o ‘entremés’ em espanhol, este último refere-se aos ‘bocaditos’ que se servem antes das comidas.

### 2.3. Tipologia das relações de significação

O sistema léxico se caracteriza por seu dinamismo, devido à constante mutabilidade e enriquecimento de seu inventário, em razão das constantes mudanças que experimenta a própria sociedade usuária.

Não existe uma relação biunívoca entre a Expressão e o Conteúdo dos sinais de uma língua, em outras palavras, a relação **Expressão 1** e **Conteúdo 1** é rapidamente alterada por força da própria mobilidade do signo, nos diferentes tempos, lugares, grupos sociais, universos de discurso e discursos manifestados.

Sendo assim, as relações entre Expressão e Conteúdo podem ser dos seguintes tipos:

Gráfico n.º 5 *RELAÇÕES DE SIGNIFICAÇÃO*

### 2.3.1. Monossememia, Polissememia e Homonímia

Veamos os casos *a*, *b*, e *c*, ou seja, o da **monossememia**, ou da **polissememia** e o da **homonímia**.

A substância do conteúdo do signo lingüístico está constituída na estruturação do significado no universo **semêmico**. Os **semas** ou o conjunto limitado de traços mínimos de significado estão dados pela estrutura **sêmica** de cada elemento do

código; esse conjunto de **semas** compõe seu **semema**. Os traços individualizam cada signo e permitem localizá-los em diversas relações de dependência definindo-os por oposição aos demais signos.

O significado não é uma entidade fixa, muito pelo contrário, é o aspecto mais flexível de todo o leque lingüístico. Nesta perspectiva, podemos citar Barbosa (1996, p. 244-5):

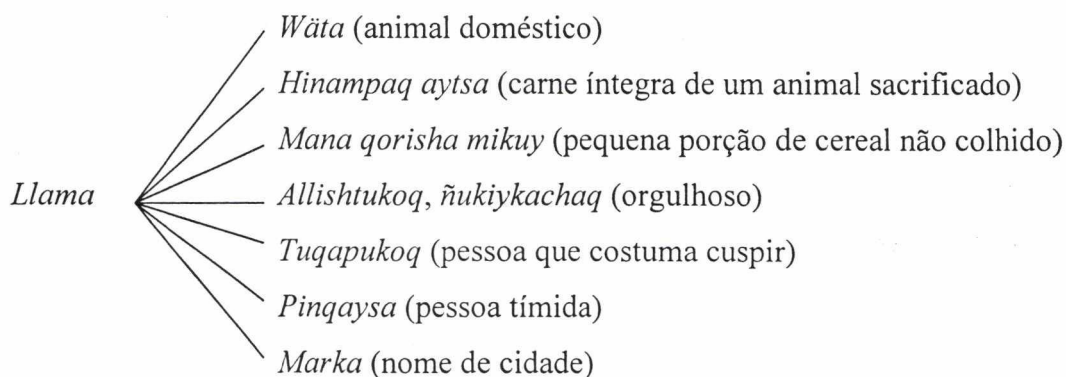
“De todos os elementos que compõem o código lingüístico, o significado é o que está mais sujeito a mudanças, é o que se apresenta como o mais flexível, de que vez que não há nada de definitivo, quando se fala de mudança semântica: a lexia pode adquirir um sentido novo, ou um grande número de sentidos 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 monossemia, a exceção. Costuma-se empregar os termos *monossemia* e *polissemia* para caracterizar o modo de significação das palavras. Contudo, esses próprios meta-termos 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.”

Logo, definindo com rigor o dito por Barbosa acerca do significado monossemêmico e significado polisssemêmico – usando a terminologia e acepções dadas por Greimas, com as que concordamos – se estabelece que certas palavras se definem por uma só *faixa* de *semas* estáveis, permanentes, correspondentes à forma significante, denominadas, neste caso, monossemêmicas, enquanto em outros casos, a mesma forma significante está ligada a várias *faixas* de *semas* ou **sememas**,

diversificadas por grupos de **semas**, cada grupo composto de um determinado **semema**, denominando-se, neste caso, palavras polissemêmicas.

É um fato irrefutável da língua a existência de vários significados para um só significante. Este significante comum é apenas uma coincidência em sua realização fônica; assim, em espanhol, *llama* de fogo, embora se realize de modo semelhante ou igual, é diferente de *llama* nome de um animal ou *llama* do verbo chamar ou de *Llama* nome de lugar. Estes significantes são, realmente, diferentes em sua natureza e origem, isto é, a lexia **polissemêmica** e a lexia **homonímica**.

Agora vejamos em quechua a ‘mesma palavra’ *llama* em suas relações de **homonímia**:

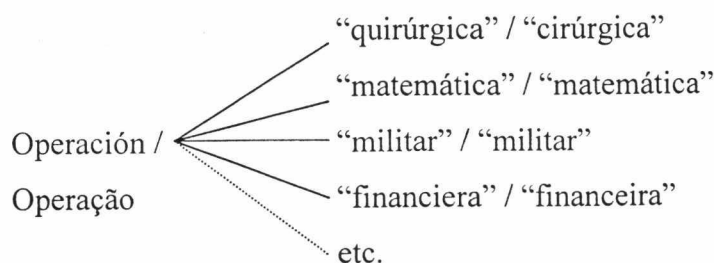


Os termos “llama” como formantes do grupo lexemático apresentado em espanhol e visto como ângulo de um microssistema em quechua – excetuando a **homosemia** em ambas línguas em seus **semas** de “mamífero artiodáctilo, ruminante, da família dos camelos, chamado cientificamente *Auquenia lama* (...) vive na América do Sul, principalmente no Perú e Bolívia; se utiliza como animal de carga e

do qual se aproveita a carne, a lã e a pele”<sup>10</sup>; não possuem, reiteramos, em espanhol e em quechua, uma figura nuclear comum ou intersecção de **semas** - salvo o que se acaba de manifestar em seus semas de mamífero artiodáctilo (...) - sendo então em ambas as línguas **lexemas** distintos, embora **homônimos**. Por outro lado, em português tem-se *lhama* (animal mamífero artiodáctilo...); mas quando se trata de fogo é *chama* ou *flama* e, como verbo é *chamar*, não *lhamar*.

Logo, os fenômenos polissemêmicos podem ser:

a) **Polissememia *stricto sensu*** ou **polissememia** propriamente dita, um mesmo significante que vai adquirindo vários significados com base em outro, inicialmente nuclear. Vejamos exemplos em espanhol e em português:



cuja relação de intersecção podemos representar:

<sup>10</sup> Edit. Ramón Sopena. *Diccionario de Americanismos*. Barcelona, España, 1983.

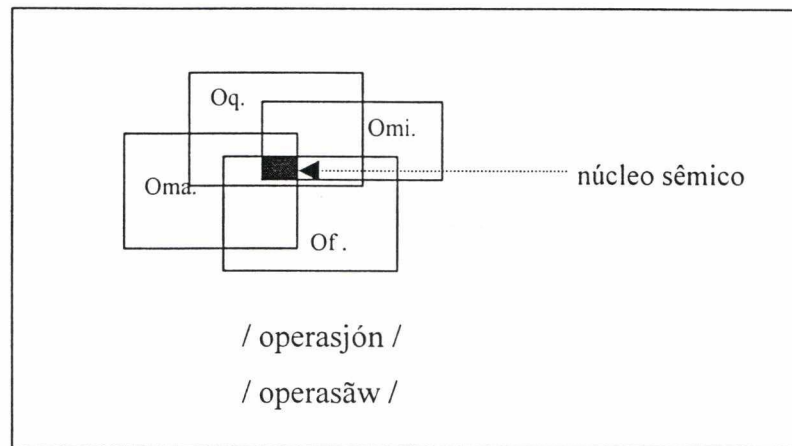
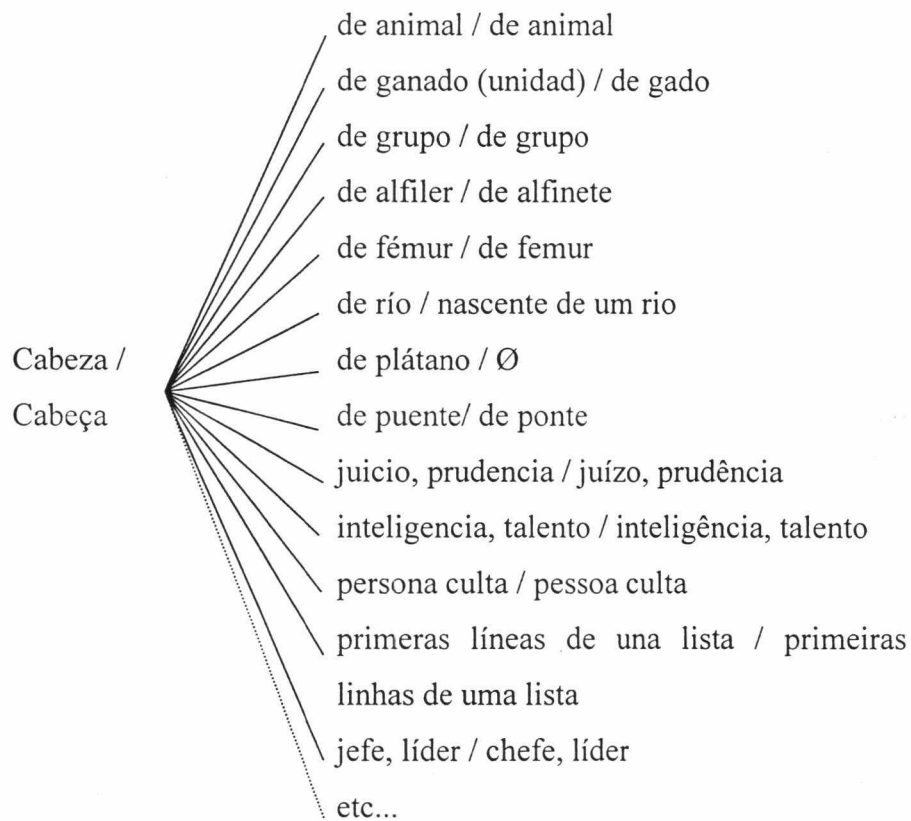


Gráfico n.º 6 INTERSECÇÃO DE SEMAS



Considera-se que este tipo de **polissemia** contém dois subtipos:

- **Polissemia stricto sensu** léxico, como as que acabamos de exemplificar.

- **Polissemia stricto sensu** gramatical. Podemos contar neste caso, por exemplo, com as preposições, já que podem ser atualizadas com **semas** diferentes, assim:

<i>viajó de día / viajou de dia</i>	→	expresa sema temporal
<i>vengo de Lima / venho de Lima</i>	→	expresa sema espacial
<i>vestida de novia / vestida de noiva</i>	→	expresa sema nocional

b) **Polissemia lato sensu**. Aqui está considerada a **homonímia**. A diferença fundamental com a **polissemia stricto sensu** reside no fato de que os **homônimos** não podem ser agrupados com o critério de congregá-los em volta de um núcleo **sêmico** comum; assim, lima (ferramenta), lima (fruta), lima (do verbo limar), Lima (cidade) e Lima (nome) não compartilham de nenhum **sema** nuclear. Neste caso são, simplesmente, signos diferentes e, como expresa 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.”

A seguinte consideração, segundo o critério de Müller (1968, p.136), mostra-nos relações de significação:

“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 sêmico comum -, ou se se trata de dois ou mais lexemas. No primeiro caso, temos um único lexema polissemêmico, no segundo, lexemas homônimos.”

De outro lado, alguma **lexia homonímica** pode resultar de uma **lexia polissemêmica** que, vista **diacronicamente**, em algum momento puderam ter compartilhado de um núcleo sêmico, e bifurcar-se até perder o **sema** comum que as unia. Citemos, como exemplo, a palavra *pluma* em espanhol, que, inicialmente, como **lexia monossemeêmica**, referia-se apenas à pluma de ave; logo, ao usar a pluma de ave para escrever, já se teria uma **lexia polissemêmica**; mas, quando apareceram *plumas* para escrever feitas de outro material, continuou se chamando *pluma* apesar de não compartilhar mais de um **sema** comum; então, **sincronicamente**, a *pluma* de ave e a *pluma* de escrever vêm a ser **lexias homonímicas**, apesar de que **diacronicamente** esta **lexia** teve caráter polissemêmico.

Concordando com Pottier, este fato dinâmico, natural na história e evolução de toda língua, podemos esquematizar da seguinte maneira:

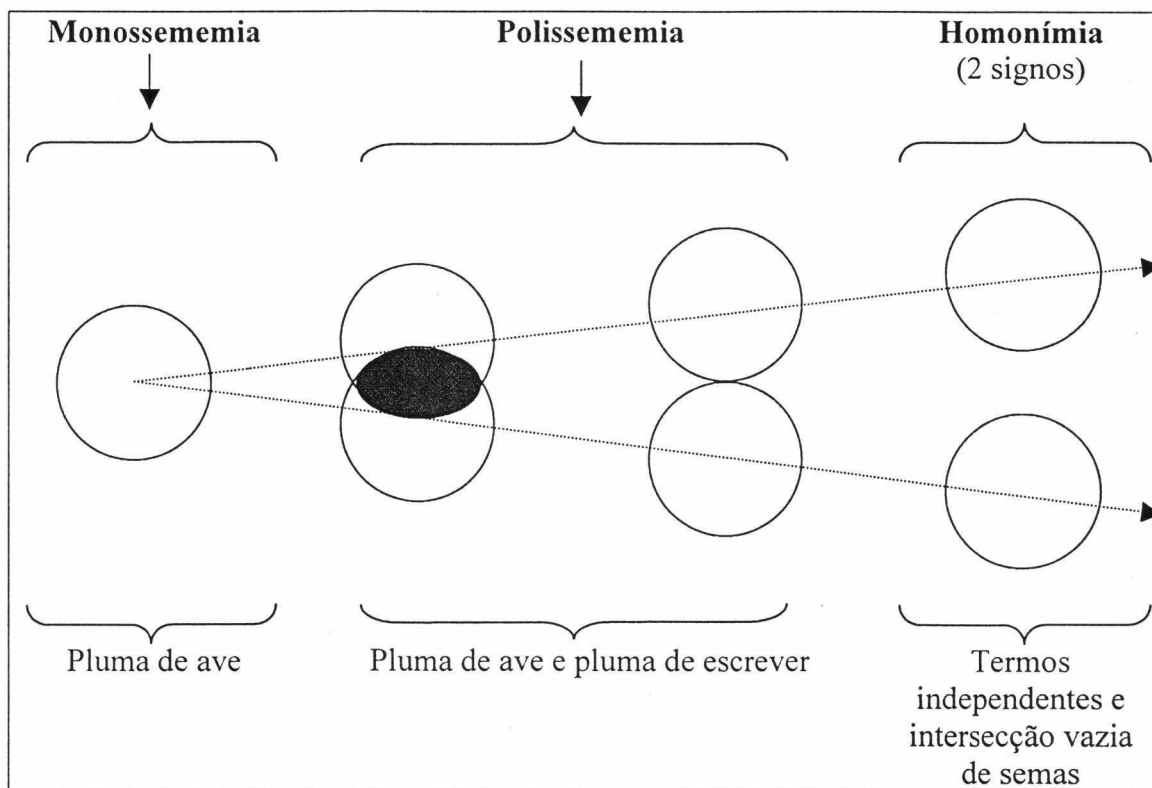


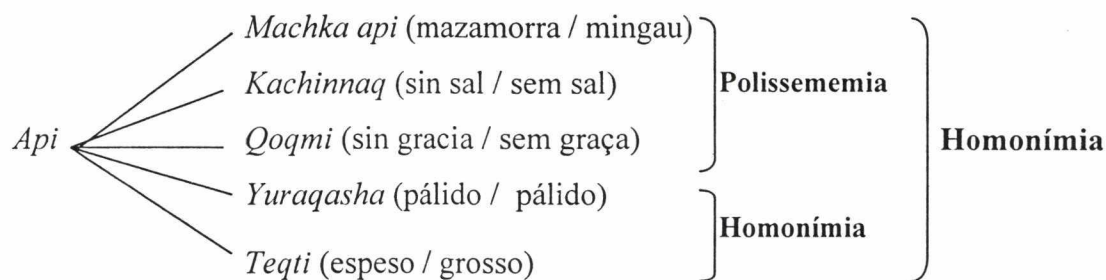
Gráfico n.º 7 AMOSTRA DE UMA CONCEPÇÃO PANCRÔNICA DE UM VOCÁBULO

O esquema mostra a concepção pancrônica de um vocábulo. Visto diacronicamente, no início se tratava de um só semema; era neste caso concreto em espanhol, o significante de ‘pluma de ave’, portanto, **monossemêmico**, oposto de **polissemêmico**, mas sim **polissêmico**, porque o **semema** ‘pluma’, ainda significando só ‘pluma de ave’, teria e tem vários **semas**. Em seguida, com o aparecimento de outros conteúdos com o mesmo significante, compartilhando todos algum **campo sêmico**, o vocábulo adquiriu o caráter **polissemêmico**, com vários conteúdos ‘autônomos’, embora com certa ligação comum entre si. Logo, em um momento de sua evolução, na atualidade por exemplo, em seu momento sincrônico portanto, observa-se que os vocábulos têm-se ‘independentizado’, não mais compartilham **semas** comuns; sendo, então, considerados termos homônimos.

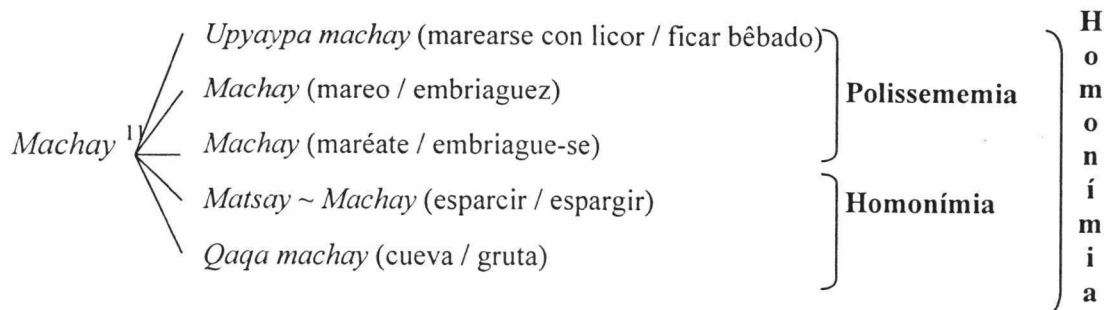
Outro exemplo de um fato atual e evidente deste mesmo acontecer lingüístico é que em português do Brasil, as cabines de telefones públicos se denominam ‘orelhão’ relacionando por sua ‘semelhança’ com a orelha (da anatomia humana). Atualmente se estão instalando cabines retangulares e o público continua chamando-as ‘orelhão’, apesar de não assemelhar-se mais ao pavilhão do ouvido humano. Assim, inicialmente, o termo ‘orelhão’ era **monossemêmico**, representava o aumentativo de ‘orelha’; logo, ao surgir outro objeto com o mesmo nome e ambos com participação de um **campo semântico comum**, o termo ‘orelhão’ torna-se **polissemêmico**; mas se o objeto que foi denominado por motivação – e não arbitrariamente – trocar de forma e se afastar de sua motivação por semelhança e continuar chamando-se ‘orelhão’, este termo virá a ser **homonímico**, dois signos independentes sem intersecção comum de **semas**. Este exemplo concreto nos oferece uma visão **pancrônica**: ao mesmo tempo **diacrônica**, **sincrônica** e novamente projeção **diacrônica**, em cujo processo estamos assistindo à precisa etapa de transição. Vemos, pois, que este é, dentre outros, um *modus nascendi* do 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”. Na língua, na vida e no universo, permanentemente, πάντα ρεῖ, tudo flui / todo fluye, pois, 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”.

Muitas vezes, tanto no tempo como no espaço há uma zona fluída indefinida, um *continuum*, com um limite indeterminado entre a **polissememia** e a **homonímia**;

temos exemplos disto em quechua, com suas formas equivalentes em espanhol e em português:



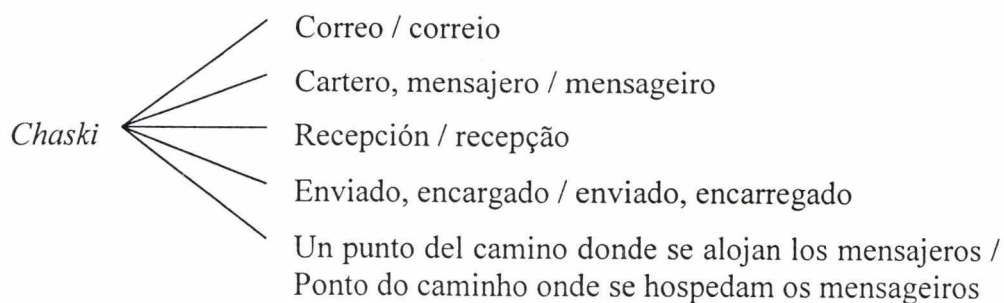
Neste exemplo temos o caso de um *continuum* **polissemêmico-homonímico**, que se bifurca em pelo menos cinco remissivas fluindo entre os dois domínios. *Api*, em função dos três primeiros conteúdos, move-se no campo da **polissememia**, por compartilhar uma intersecção semântica comum; em função das duas últimas remissivas, *api* se situa no campo da **homonímia**, por não ter em seus significados de *yuraqasha* y *teqti* **semas** comuns. São, pois, **homônimos** os termos *api* dos dois últimos significados entre si e também cada um deles com relação a *api* dos três primeiros significados.



O *continuum* **polissemêmico** – **hominímico** se manifesta novamente neste exemplo; *machay* é **polissemêmico** nos três primeiros conteúdos, pois os três compartilham de **semas** comuns. Entretanto, tem caráter **homonímico** com relação aos dois últimos significados, pois, *machay* dos três primeiros conteúdos não tem nenhuma **intersecção sêmica** com *machay* dos dois últimos conteúdos, e tampouco os dois últimos *machay* entre si.

Por outro lado, há termos “regularmente” **polissemêmicos**, enquadrando-se nesse caso na **polissememia** propriamente dita, pois nos seus sememas mantêm um núcleo **sêmico** comum:

<sup>11</sup> Nos casos, como no nosso exemplo, em que há coocorrência de polissememia e de homonímia, Haensch et al. denominam **multissemia**.



Apresjan (apud Rehfeldt, 1980, p.82) considera polissemia e homonímia difíceis de distinguir. Diz que há vários casos em que ocorre semelhança entre significados de lexemas homônimos, e outros em que não existe semelhança entre eles. E que na polissemia pode haver semelhança de significado entre todos os lexemas ou só entre alguns. Se existe semelhança entre todos seus significados tem-se a **polissemia radial**; se a semelhança é só entre alguns, tem-se a **polissemia concatenada**, cuja esquematização Andrade (1998)<sup>12</sup> representa assim:

<sup>12</sup> ANDRADE, M. M. de. *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, 1998, p. 61-68.

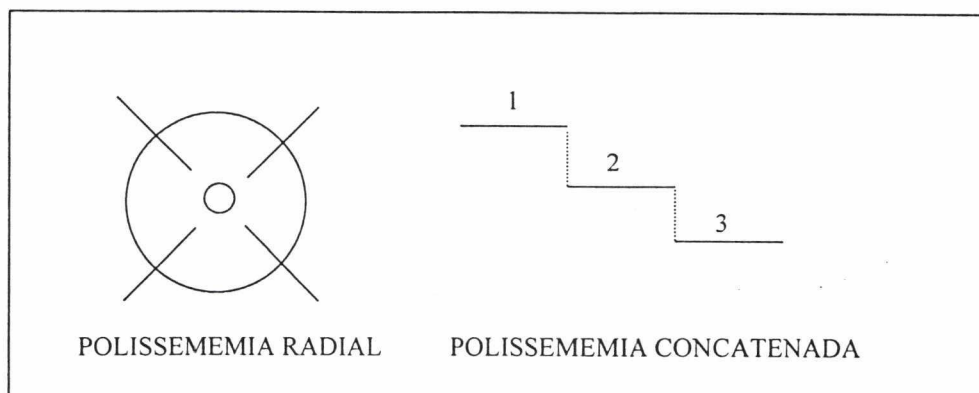
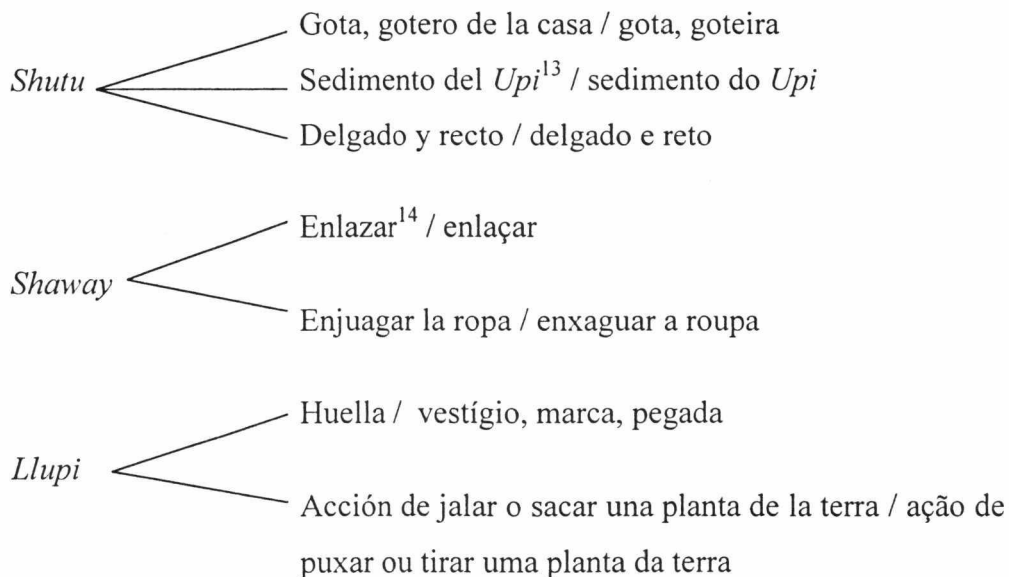


Gráfico n.º 8 *POLISSEMIA RADIAL E CONCATENADA*

O gráfico demonstra que na **polissemia radial** todos os lexemas possuem uma figura nuclear comum; a **concatenada** mostra que pode haver semelhança de significado entre 1 e 2 ou entre 2 e 3 e não existir semelhança entre 1 e 3. Nas nossas amostras podemos distinguir, por exemplo, como inclusos na **polissemia radial** a ‘*operação*’, ‘*cabeça*’, ‘*chaski*’; e na **polissemia concatenada** a ‘*api*’ e ‘*machay*’.

E outros termos se manifestam com natureza ‘puramente’ homonímica:



A **polissemia** e a **homonímia** correspondem ao tipo de relação **sobrejetiva**, uma expressão fonologicamente ‘igual’ para dois ou mais conceitos. Com a diferença de que na **polissemia** os conteúdos têm uma intersecção semântica ou núcleo sêmico comum, e no caso da **homonímia** não existe entre seus conteúdos intersecção semântica alguma. A **polissemia** pode desfazer-se só no ato da fala, ou seja, em um determinado contexto e em determinados universos de discursos.

Em toda língua estão presentes, **concomitantemente**, duas **forças contrárias**, mas também **complementares**: por um lado, a **força da conservação** e

<sup>13</sup> *Upi*, *chicha* verde ou nova, sem fermentar. (*Chicha*: bebida típica peruana.)

<sup>14</sup> Em português ‘laçar’ é equivalente ao espanhol ‘enlazar’. O português ‘enlaçar’ equivale ao espanhol ‘abrazar’, ‘unir’.

por outro, a **força da mudança**, em constante **tensão dialética** que, como em todo **sistema semiótico**, está também na natureza do **sistema lingüístico**.

“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).”

Porém, os falantes não atentam para esse caráter dinâmico e oscilatório que, em verdade, constantemente, e ainda no momento em que é falada, a língua deixa de ser idêntica a si mesma.

Pais (1993, p. 559) observa:

“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...**”

É evidente que na **polissememia**, **homonímia** e **monossememia**, as relações não são absolutas, mas relativas a um *chronos* (gr. χρόνος, *tempo*), a um *topos* (gr.

τόπος, lugar ou dialeto), a um *stratum* (lat. *stratum*, grupo social ou socioleto), a um *phasis* (gr. φάσις, níveis e registros de fala ou idioletos e universos de discurso). Todo universo de discurso tem constantes e coerções que definem uma norma discursiva: as modalidades, a estrutura do poder, os processos de persuasão e manipulação, as relações de enunciação / enunciado, o vocabulário, etc.

Pais (1993, p. 604) acrescenta:

“...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 hyper-profonde de conceptualisation particulièrement ardue.”

Esses universos de discurso se manifestam como processos redutores dos **lexemas polissemêmicos** em vocábulos **monossemêmicos**, ou léxicos especializados, com um único **semema**, tal como concebem Greimas e 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.” Ou seja, ‘uma palavra’ com diferentes significados, ou melhor, formas lingüísticas fonologicamente coincidentes, mas cada uma com diferente conteúdo ou conjunto conceptual. E sobre este ponto, Greimas continua: “Os lexemas

polissemêmicos opõem-se, assim, aos lexemas monossemêmicos, que comportam um único semema (e que caracterizam sobretudo os léxicos especializados: técnicos, científicos, etc.)...”. E, em verdade, “a polissememia existe só em estado virtual ou em estado de dicionário”. Que língua se manifesta *per se*, em abstrato, descontextualizado? O quechua, o espanhol e qualquer língua do mundo se manifestam em um determinado contexto comunicativo – a não ser que se apresentem como virtualmente *paralisados*, como em um dicionário, talvez, e ainda isto o expressamos com certas reservas – e este contexto permite a diferenciação e individualização mostrando *in praesentia* seu significado específico. E quanto à **homonímia**, esta ocorre quando dois ou mais lexemas fonologicamente ‘iguais’ têm distintos significados e, então, seus **sememas** não compartilham (ou já não compartilham mais) um **núcleo sêmico**.

Com respeito à questão da **polissememia** e da **homonímia**, Rehfeldt (1980, p. 79-80) enumera os critérios de distinção interpretando conceitos de outros autores, aos que podemos acrescentar nossas observações:

- a) **Critério etimológico**. Na prática, é inegável a dificuldade de estabelecer o étimo de todos os vocábulos. E se se chega a determinar, veremos que nem sempre se mantém o significado original do étimo. Então, com que fundamento se poderia sustentar o caráter polissemêmico ou homonímico de tais vocábulos? Exemplo: uma menina de três anos chorava e com sua voz embargada dizia: “Minha mãe foi embora”. Sabemos que ‘embora’ provém, em português, de ‘em boa hora’ (espanhol ‘en buena hora’, ‘enhorabuena’ ‘felizmente’); entretanto, ninguém pode imaginar que a menina soluçava tendo em mente aquele significado

original; ao contrário, para ela foi ‘em má hora’ que sua mamãe partiu. A natureza dinâmica da língua e sua tensão dialética flutuante entre a permanência e a mudança semântica dificultam muito a opção classificatória **polissemêmica** e **homonímica** pelo critério etimológico.

- b) **Critério de distribuição.** Considera-se polissememia o caso de significados pertencentes à mesma **categoria gramatical** e homonímia, se suas categorias forem diferentes. Segundo o exemplo de Matoso Câmara, ‘alimento’ como substantivo e ‘alimento’ como verbo se classificam na homonímia por corresponder a categorias lexicais diferentes. Não parece consistente esta fundamentação; não se tem em conta o aspecto semântico, ângulo de distinção classificatória polissemêmica ou homonímica, ou seja, por seus semas e não por suas funções.
- c) **Critério de relação entre os significados.** Na polissememia seus significados guardam relação; na homonímia, não. Aqui a dificuldade é que, algumas vezes, não se pode estabelecer definitivamente seu caráter polissemêmico ou homonímico, já que em casos como em nosso exemplo ‘*api*’, uma parte de seus significados guarda relação, conforme apreciamos, outra parte não. Este caso de relação semântica mista recebe o nome de *polissememia concatenada*.
- d) **Critério de intuição dos falantes.** Consiste na visualização das semelhanças de significado na polissememia e das diferenças na homonímia por parte do falante.

Aqui o ponto débil pode residir na subjetividade de todo e cada falante, sem um critério geral e fundamentado.

- e) **Critério dos campos semânticos.** Há vocábulos que, apesar de ter significados diferentes, compartilham algum sema ou semas, quer dizer, todos coincidem em um **núcleo sêmico comum**; neste caso tal vocábulo é **polissemêmico**. Se, por outro lado, apesar de sua ‘igualdade’ na realização fonológica, os vocábulos não compartilham de nenhum sema comum, diz-se que tais vocábulos têm caráter homonímico; quer dizer que os homônimos possuem uma mera coincidência fonológica, sendo, em essência, **signos diferentes para diferentes significados**, tal como nosso exemplo em quechua ‘*shaway*’.

Baseamo-nos no ponto de vista do critério dos campos léxico-semânticos, fundamentalmente. Obviamente, todos os critérios têm uma validade relativa, assim como uma relativa fragilidade. A rigor, não seria sensato exhibir nem exigir divisões categóricas; parece que no universo é o *continuum* a marca onipresente.

### 2.3.2. Homossemia Total e Parcial

Vejamos os casos “*d*” e “*e*”, ou seja, homossemia total e parcial.

Ao mover-se a **homossemia, total ou parcial – sinonímia** ou **parassinonímia**, respectivamente – em um terreno flutuante de graus de semelhança, os **sinônimos** e **parassinônimos** são formas que pertencem ao mesmo microssistema

semântico-sintáxico, e mantêm entre si uma relação de oposição transitiva, ou seja um conjunto-intersecção amplo e vasto número de traços semânticos comuns. A diferença **sinonímia** / **parassinonímia** é uma questão de grau.

Segundo Lyons (1979, p.476), teremos:

“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.”

Há de saber-se que, no contexto andino, muitas palavras quechuas alternam com suas equivalentes espanholas em cabal função **sinonímica** por sua **homossemia funcional**. Exemplo:

- Tuvo su *llullu* / bebé.
- La fiesta de carnaval será en la *chacra* / terreno (campestre).
- Fulana quedó en casa cuidando a la *guagua*<sup>15</sup> / 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.
- Antes de cocinar se suele *chancar* / *machacar* el *charqui*<sup>16</sup> / la carne seca.

<sup>15</sup> *Guagua* provém da voz quechua *wawa* e é usada profusamente na Argentina, Bolívia, Chile, Equador e Perú como **sinônimo** de criança em idade de amamentação.

<sup>16</sup> A palavra *charki* (do quechua *tsarki-charki*) já aparece no léxico inglês como *jerk*, em português como *charque*, equivalente a *carne seca*. A cultura quechua foi e é uma das grandes conhecedoras da desidratação de alimentos, técnica adotada pelo mundo moderno.

- *Atatay* (~*atataw*), el *añas* se ha *pichido*<sup>17</sup> / Qué asco, el zorrillo se ha orinado<sup>18</sup>.
- Te quedaste con media *chulla*<sup>19</sup> / 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*.<sup>20</sup>

Estas formas dialectais, manifestações de variedades **diatópicas**, se difundem até abarcar variedades **diastráticas**, já que a alternância dos **equivalentes** ‘**sinonímicos**’ é constante na comunicação entre níveis diferentes e, como os falantes manejam os diversos ‘estilos de língua’, as **alternâncias opcionais** abarcam também as variedades **diafásicas**.

Aqui um exemplo quechua de um caso **parassinonímico**<sup>21</sup>:

Campo léxico de parassinônimos em quechua	Campo léxico de parassinônimos em espanhol	Campo léxico de parassinônimos em português
<i>TAYTA YUS</i>	Padre Dios.	Deus Pai.
<i>HATUN YAYA</i>	Altísimo.	Altíssimo.

<sup>17</sup> As amostras aqui dadas tais como *pichido*, *mikur*, *mikudo* correspondem a um *mixing* quechua-espanhol (ou espanhol-quechua como o caso o *mixing* *niñukuna*); neles o lexema está expresso em um idioma e o gramema em outro. Foi feita diferenciação entre tipo itálico e não-itálico, ou seja, um ‘*mixing*’ tipográfico intrapalavra, precisamente para distinguir os códigos (cf. Flor Bernuy, Julio. *Code-switching Morfosintáctico en el Español Andino*. 6<sup>th</sup> International Pragmatics Conference. International Pragmatics Association. Paris, Francia, 1998).

<sup>18</sup> Esta construção *mixing* é bastante generalizada, sobretudo no nível coloquial. Ademais, estes termos estão registrados no DRAE (Diccionario de la Real Academia de la Lengua Espanhola).

<sup>19</sup> De maior uso no Equador. Alterna com *tsulla*.

<sup>20</sup> *Mikur* e *mikudo*, do quechua *mikuy* apresentam-nos, além da alternância de códigos, novos fenômenos lingüísticos: ao **lexema** quechua *miku* ligou-se um gramema espanhol (marca do infinitivo) e, neste seguinte caso, ao mesmo **lexema** aderiu-se o sufixo formante do participio passado da língua espanhola. Talvez com estes fatos, como alguns outros, estejam surgindo no curso da evolução do espanhol novas formas gramêmicas, fatos que rompem a constância diacrônica para acrescentar os paradigmas até hoje considerados ‘fechados’.

<sup>21</sup> A leitura vertical mostra os parassinônimos de cada uma das línguas; a leitura horizontal mostra os sinônimos ou aproximações de equivalências entre as línguas.

<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).

O homem dos Andes é profundamente crente em um Ser Superior. A maioria professa a religião católica e rende culto ao *Tayta Yus* (~*Tayta Dios*), *Shantu Krishtu e Ispíritu Santu*, e tem como exemplo a Mãe da humanidade /*Birhen*/ (*Virgem Maria*), a quem se considera a Filha Predileta de Deus e ao mesmo tempo a mais Excelsa dos seres humanos por ser a Mãe de Jesus Cristo. Os Santos também recebem muitas homenagens por serem considerados exemplos de bem. Remetendo-nos à época Inca, para o efeito contrastivo do aspecto religioso, vários anciãos quechuafalantes monolíngües nos têm manifestado que o Deus apresentado pela Igreja é o mesmo concebido pela Cultura Inca na figura conceptual de um deus, o ser supremo do mundo, assim considerado o deus *Wirakocha* ou *Pachakamak*, criador ou sustentador do mundo<sup>22</sup>, vigilante dos princípios éticos *Ama suwa* (não roubar), *Ama qela* (não ser ocioso), *Ama llulla* (não mentir).

Em uma situação **intralíngua** e relação **intervariantes**, poderíamos tentar considerar casos de **homossemia** (sinonímia) os equivalentes, quechuas; exemplos:

<sup>22</sup> GARCILASO, Inca de la Vega, pág. 72.

QUECHUA <i>Variante Ancash</i>	QUECHUA <i>Variante Cusco</i>	ESPAÑHOL	PORTUGUÊS
<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 em um 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 negação.	Sufijos de negação.
...	...	Etc.	Etc.

Mas, que por tratar-se de variantes de uma mesma língua, em uso, a sinonimidade ou relação de semelhança não é muito produtiva, ou pelo menos ainda não o é, sobretudo para o falante comum; sua produtividade pode ser perceptível a quem conhece diversas variantes e/ou tem estruturas mentais (pre)dispostas para condensar seus interesses de aproximação das variantes e unidade da língua plasmada em estruturas lingüísticas, e ainda neste caso surgem limitações em função dos interlocutores.

Em todo caso, cabe ao dicionarista colocar os equivalentes léxicos e morfológicos dados nas variantes à disposição do usuário e do estudioso para facilitar a seleção e o uso, para promover a difusão e riqueza lingüística e propiciar a unidade da língua.

A possibilidade das opções morfossintáticas, obviamente, existe na medida que a construção sintagmática da língua permita o uso opcional de certas formas

morfológicas e sintáticas e, no entanto, necessariamente, esteja dentro da inteligibilidade dos interlocutores os segmentos em jogo de alternância opcional por seu valor de equivalência. Nestes casos é uma condição imprescindível, *sine qua non*, o conhecimento das variantes da língua. E, em todo caso, qualquer trabalho de informação e difusão cumprirá com a inadiável tarefa de construir a unidade da língua quechua.

Seja como uma restrição sutil ou rigorosa, colocamos um diferencial a este respeito. Esta (pro)posição está abordando, de nossa parte, **estruturas modais aléticas** ou **deônticas**, de uma **categoria modal epistêmico-volitiva**, *querer-fazer ser* (querer que seja), dirigidos por nosso *dever-fazer*, ou seja, em nosso desejo de (re)construir a unidade, riqueza e grandeza da cultura e língua quechua.

### 2.3.3. Hiperonímia, Hiponímia e Co-hiponímia

Vejam os caso “*f*”, ou seja, **hiperonímia**, **hiponímia** e **co-hiponímia**.

Os **co-hipônimos** são termos semanticamente próximos, já que têm um **hiperônimo** comum. Como o grau de proximidade entre este tipo de elementos léxicos varia de um microssistema a outro, se subclassifica em **co-hipônimos próximos** e **co-hipônimos distantes**. Galisson, (1973, p.103): “os co-hipônimos se definem como termos que têm um conteúdo muito parecido, pertencem a um mesmo microssistema, definido este por um hiperônimo comum a todos os hipônimos do conjunto”. Os **co-hipônimos próximos** têm um conjunto intersecção e um

denominador semântico comum amplos. Os **co-hipônimos distantes** têm um núcleo sêmico bastante reduzido.

Os **co-hipônimos** tanto os próximos como os distantes estão na relação de oposição transitiva; mas a proximidade semântica dos elementos do conjunto dos **co-hipônimos próximos** é maior que a dos conjunto dos **co-hipônimos distantes**.

a) Na **co-hiponímia próxima**, num **microsistema** que tem dois ou mais **co-hipônimos**, excetuando um, o resto está marcado ou caracterizado e possui um sentido mais específico, o não marcado serve de **hiperônimo** e expressa a **neutralização** entre os restantes. Assim, por exemplo, no **microsistema** formado pelo **hiperônimo** *Rikay* e a lista de seus **hipônimos**:

Campo lexical de co-hipônimos em Quechua	Campo lexical de co-hipônimos em Espanhol	Campo lexical de co-hipônimos em Português
QUECHUA	ESPAÑHOL	PORTUGUÊS
1) <i>RIKAY</i>	Ver.	Ver.
2) <i>ARKARAY</i>	Mirar detenidamente.	Olhar detidamente.
3) <i>ĀYAKASHA ARKARAY</i> <sup>23</sup>	Mirar boquiaberto.	Olhar de boca aberta.
4) <i>CHIYAY</i>	Mirar hasta el cansancio, paralizarse mirando.	Olhar até o cansaço.
5) <i>QAWAPAY</i>	Observar curiosamente, con intermitencia.	Observar curiosamente com intermitência.
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 imprudentemente.	- 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 haber visto algo.	Ilusão visual, ver o inexistente, ter falsamente a impressão de haver visto algo.
15) <i>RIKAQTUKUY</i>	Simular que uno ve algo.	Fingir que vê algo.
16) <i>RIKARĀKUY</i>	Espectar.	Assistir.
17) <i>RIKARAY</i>	Mirar.	Olhar.
18) <i>RIKASHIY</i>	Ayudar a ver.	Ajudar a ver.
19) <i>RIKĀTSIY</i>	Hacer ver, dejar ver, mostrar.	Fazer ver, deixar ver, mostrar.
20) <i>RURIÑAWIPA RIKAY</i>	Mirar de reojo.	Olhar de soslaio, olhar atravessado.
21) <i>WATEQAY</i> <sup>24</sup>	Mirar a escondidas, espiar, atisbar, acechar.	Olhar às escondidas, espiar, espreitar.

<sup>23</sup> *Āyakasha Arkaray* alterna com *mankakasha arkaray* (olhar com a boca aberta ou olhar pasmadamente).

<sup>24</sup> *Wateqay* é diferente da expressão *Ruriñawillapa rikay*, olhar de soslaio.

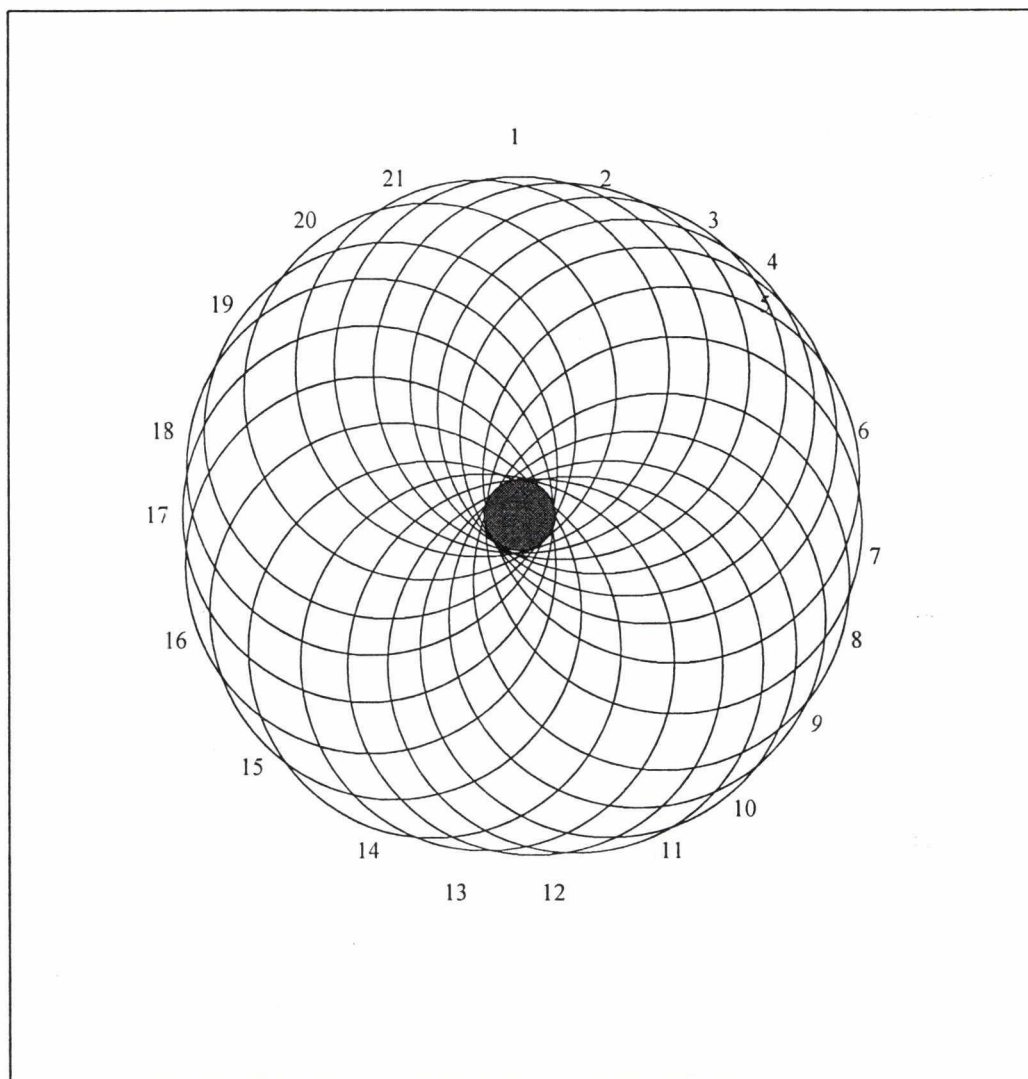
**RIKAY (ver)**

Gráfico n.º 9 MOSTRA DE UM CAMPO LÉXICO DE CO-HIPÔNIMOS EM QUECHUA

Os vinte últimos termos do citado **microsistema** exemplificado em quechua estão marcados por estar especificados ao possuir características especiais; e o primeiro não está marcado distintivamente, pois pode ser empregado em seu sentido

específico como **co-hipônimo** ou como um termo extensivo, abarcando, nesta condição, a si mesmo e aos demais, assumindo assim a função de **hiperônimo do microssistema** em questão.

No **microssistema** formado por *Puriy*, *Ayway*, *Shamuy* (caminhar, ir, vir), seus dois últimos elementos estão marcados por um sentido específico, o que não é assim com o primeiro, que apresenta uma forma **neutralizada**, é o **arquilexema** do conjunto e cumpre função de **hiperônimo** em seu **microssistema**, e os outros dois são **hipônimos** com respeito ao seu **hiperônimo**, mas são **co-hipônimos** entre si. Cumpre observar que **hiperônimo** e **arquilexema** não são **sinônimos**. O **hiperônimo** está determinado por extensão, o **arquilexema** está determinado por compreensão.

A **hiperonímia** e a **hiponímia** são duas funções. Assim, no **microssistema** formado por *Rikay...*, *rikay* aparece como **hiperônimo**, por não estar marcado ou caracterizado com um sentido mais específico, mas também é um elemento formante do **microssistema** no qual tem função de **hipônimo**, com relação a seu **hiperônimo**; entretanto, em relação aos outros **hipônimos** está em função **co-hiponímica**. Então, este mesmo *rikay* contém o significado global do **campo lexical** do **microssistema** *rikay*, ou seja, é o **lexema** onde estão contidos todos os membros do campo em referência, já que vem a ser o **arquilexema** de seu **campo lexical**. Igualmente se pode dizer que *Puriy* contém o significado de *ayway* e de *shamuy*, quer dizer, de todo um **campo lexical**, do que advém que *puriy* é o **arquilexema** do **campo lexical** referido. Logo, alguns elementos de um **sistema** ou de um **microssistema** podem inclusive **subsumir** duas ou mais funções; pelo que se acaba de dizer, *rikay*

desempenha função simultânea de **hiperônimo** e de **arquilexema**; mas também cumpre função co-hiponímica com respeito aos demais membros hipônimos. Segundo Coseriu (1968, p.8): “un lexème dont le contenu est identique au contenu d’un champ lexical tout entier est un archilexème”.<sup>25</sup>

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 *archisémème*), además de *inclusif* (o *cover-word*). Ch. Bally, aunque con otros presupuestos, emplea para ello *terme d’identification*”.

---

<sup>25</sup> Um lexema cujo conteúdo seja idêntico ao conteúdo de um campo lexical completo é um arquilexema.

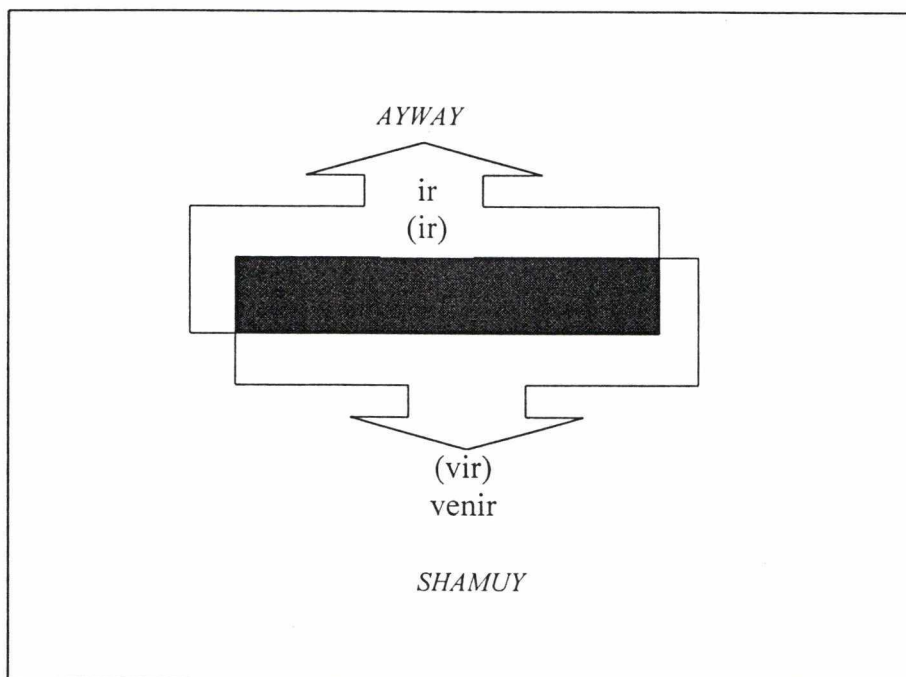
**PURIY (andar)**

Gráfico n.º 10 EXEMPLO DE UM HIPERÔNIMO NÃO MARCADO, EM FUNÇÃO DE SEUS HIPÔNIMOS

O termo ‘**marcado**’, aquele que possui algo mais, além da parte comum, é o termo ‘**intensivo**’, devido a seu valor determinado; o **neutralizado** é ‘**extensivo**’. Então, o termo marcado tem na língua **um valor**, e o outro, **dois valores**. Para Coseriu (1980:76), “*dia* pode ser *dia* como contrário da *noite*, mas pode ser também *dia* igual a ‘dia + noite’”. O mesmo fato lingüístico é observado em quechua:

*Hunaq*, dia, compreendido como as vinte e quatro horas, que abrange o período diurno caracterizado pela luz solar, segmento temporal denominado *hunaq*, dia, e o período noturno distinguido pela privação de luz natural, fase cronológica chamada *paqas*, noite. Esta **relação taxonômica** poderíamos esquematizar das seguintes maneiras:

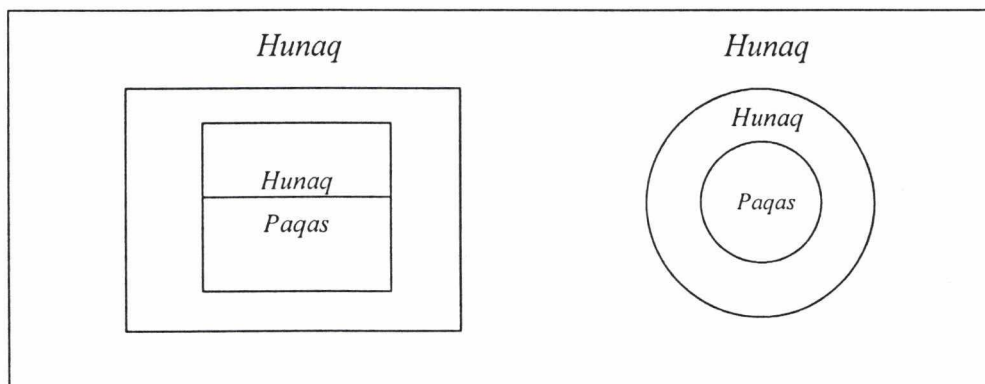


Gráfico n.º 11 EXEMPLO DO TERMO MARCADO OU 'INTENSIVO' E OUTRO NEUTRALIZADO OU 'EXTENSIVO'

b) Na **Co-hiponímia distante**, um dos **microsistemas lexicais** de grande riqueza no fazer lingüístico está no panorama que nos oferece o mundo *Patsa* ou *Pacha*, Terra, de cujo **lexema** deriva a sagrada *Mamapacha* ou *Pachamama*.

*Mamapacha* ou *Pachamama*, Terra Mãe ou Mãe Terra é, na cultura quechua, um dos elementos mais importantes e trascendentes, não só por seu significado cosmogônico, como princípio e fim da vida, mas também por ser a base fundamental para a própria vida. *Pachamama* está presente em toda a existência do homem andino oferecendo-lhe alguma dimensão espacial e temporal, fornecendo-lhe o alimento, todo e cada uno dos segmentos do seu *chronos* e *topos* em que discorre sua vida e sua imaginação, e ainda mais além da existência continuará ocupando algum lugar de sua *Pachamama*, *Omnia quae de terra sunt in terram convertentur*.

Temos aqui uma série de possibilidades locativas, incompleta, indubitavelmente, mas útil para tentar construir o universo da *Pachamama*, entendido aqui como **hiperônimo** e suas lexias locativas como **hipônimos**; todo este campo lexical do universo em relação mútua e total, entendidos como **co-hipônimos**.

Todos e cada um dos elementos exemplificados remetem a *Pachamama* e em todos ela se manifesta; ou melhor, o espírito dela: sua bondade, sua maternidade, seu poder sobrenatural e toda sua natureza ‘divina’ se manifesta concretamente em *Patsa* e em cada um de seus elementos compreendidos no mundo *Patsa*, interligados misteriosamente, ‘divinamente’ e considerando-se sempre que uma parte é tida por manifestação do todo, *pars pro toto*. Este leque esboçado está dado só em relação à idéia de lugar. Manifesta-se igualmente tanto na bendita *tamya* (lluvia), indispensável no contexto vital andino, como na luctífera *lloqlla* que à sua passagem arrasa as plantações, os animais, as casas e os homens. A idéia de *Pachamama* transcende aquele lugar paradisíaco, prêmio final e eterno ou, no lado antagônico, aquele lugar apocalíptico, castigo final e eterno. Também é considerada ubíqua, com atributo de onipresença, e inclusive imanência em cada uma das coisas. Isto se observa, por exemplo, numa expressão usada freqüentemente:

QUECHUA	ESPAÑHOL	PORTUGUÊS
<i>Mikuy Mamantsikta manam uhutsintsiktsu</i> <sup>26</sup>	No debemos desperdiciar la comida, nuestra madre	Não devemos desperdiçar a comida, que é nossa mãe.
<i>Uhutsishaqa qallayaskirmi 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 mikuyta ushar, awka chipyat tamyamuntsu</i>	Dice que de su resentimiento provienen los huaycos, destruyendo las sementeras o, de lo contrario, no llueve	Diz-se que de seu ressentimento provêm os desmoraamentos, que destroem as plantações, ou a falta de chuva.

<sup>26</sup> O cuidado com que se trata a comida é uma expressão não de economia, mas de reconhecimento à bondade divina e de respeito ao amor pela humanidade, materializado no alimento, dado por e através do espírito da terra, sincretismo religioso complexo.

Ou naquele outro caso em que uma pessoa cai e fica doente ou traumatizada pela impressão, lhe dão uma pitada de terra do lugar onde caiu, e acredita-se que nesta partícula da *Pachamama* volta o espírito da pessoa e que então o paciente se cura, *Runa ishkiskiptin, ichik Patsa Mamantsik allpatam yawarkatsintsik, tsaymi ras kachakaskin*. Estes e outros fatos chamam profundamente a atenção e levam a maiores reflexões. Como se vê, há muitas outras conotações que escapam ao locativo e, ainda mais, beiram o inefável.

Desses fatos se infere, pois, que o material e o espiritual estão intimamente ligados, identificados, são uma unidade, unidade contínua, complexa, sincrética; matéria e espírito formam um *continuum*; a discreção analítica realizada pela ciência é metódica. A aparência discreta ou descontínua é o resultado do trabalho científico em sua tarefa de analisar os elementos separadamente; esta separação é artificial, embora o uso e abuso inexplicado das análises e suas conseqüentes mutilações apresentam ao leigo uma visão distorcida do *continuum* ou unidade contínua dos seres.

O dito aqui não interfere, absolutamente, na unidade e diversidade corpo-alma, a interdependência e independência entre si; isto está nos domínios da Teologia.

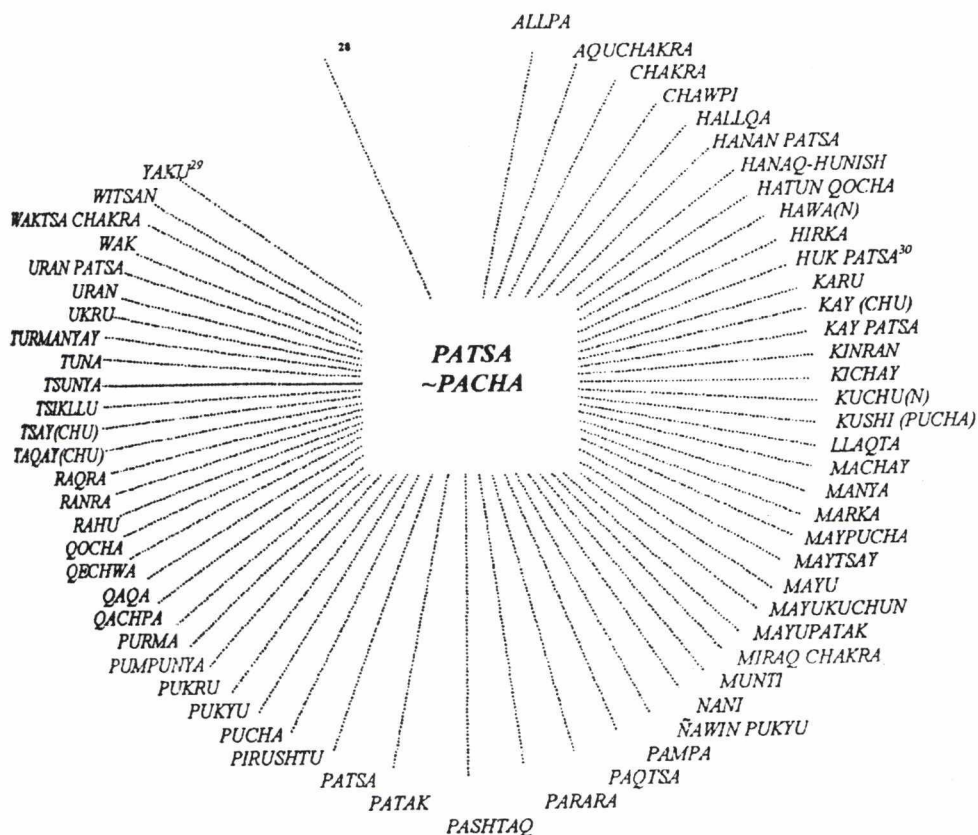
**PACHAMAMA**

Gráfico n.º 12 PACHAMAMA, COM SEU SIGNIFICADO COSMOGÔNICO.

EM LINGÜÍSTICA: EXEMPLO DE UM HIPERÔNIMO E SUAS LEXIAS LOCATIVAS HIPONÍMICAS

<sup>27</sup> Pachamama / Madre Universo / Madre Tierra / Mãe Terra.

<sup>28</sup> As realizações lingüísticas locativas relacionadas a *Patsa*, como projeção da *Pachamama*, ultrapassam as aqui apresentadas.

<sup>29</sup> *Yaku*, no seu significado denotativo, equivale a 'água'; mas, no nível conotativo, ressemantiza-se abrindo a equivalência a 'terra natal', 'lugar de nascimento', 'torrão natal'.

<sup>30</sup> *Huk Patsa* alterna com *wak patsa*, terra do além, acima ou abaixo da Terra.

A seguir, apresentamos os **co-hipônimos** correspondentes a *Pacha* ou *Pachamama* e suas formas equivalentes em espanhol e português.

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

<i>KAY (CHU)</i>	+	Aquí, en este lugar.	+	Aqui, neste lugar.
<i>KAY PATSA</i>	+	Esta tierra, la tierra que habitamos, que hollamos.	+	Esta terra, a terra que 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 ou 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> <sup>31</sup>	+	Lugar alegre.	+	Lugar alegre.
<i>LLAQTA</i>	+	Pueblo, ciudad, país, territorio.	+	Povo, cidade, país, território.
<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, povo, 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. Río.
<i>MAYUKUCHUN</i>	+	Borde del río, rivera o vera del río.	+	Borda do rio, ribeira, margem.
<i>MAYUPATAK</i>	+	Valle, rivera plana.	+	Vale, ribeira plana.
<i>MIRAQ CHAKRA</i> <i>~KALLPA CHAKRA.</i>	+	Terreno fértil, productivo.	+	Terreno fértil, produtivo.
<i>MUNTI</i>	+	Bosque, monte, matorral.	+	Bosque, monte, moita.
<i>NANI</i>	+	Camino, vía, ruta.	+	Caminho, via, rota.
<i>ÑAWIN PUKYU</i>	∅	Pozo de agua en el mismo manantial u ojo de agua.	∅	Poço de água no mesmo manancial ou fonte d'água.
<i>PAMPA</i>	∅	Explanada, lugar plano.	∅	Esplanada, lugar plano.
<i>PAQ TSA</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	+	Manancial, fonte, origem d'água.

<sup>31</sup> Algum lugar de característica acolhedora; ex., *Kushipampa*, esplanada onde a comunidade costuma compartilhar momentos de alegria.

		agua.		
<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.
<i>PUCHA</i>	∅	Cualquier lugar o cualquier parte de algo.	∅	Qualquer lugar ou qualquer parte de 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 muitas ervas.
<i>QACHPA</i>	∅	Terreno declive, camino pendiente, bajada y subida.	∅	Terreno com declive, caminho de subida, baixada e subida.
<i>QAQA</i>	+	Cerro, roca muy grande, peña, barranca rocosa.	+	Montanha, 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.	+	Glacial, nevado, gelo.
<i>RANRA</i>	+	Pedregal, tierra pedregosa.	+	Pedregal, terra pedregosa
<i>RAQRA</i>	+	Acequia, curso de agua menor que el río.	+	Riacho, curso de água menor que o rio.
<i>TAQAY (CHU)</i>	+	Allá, en aquel lugar.	+	Lá, em aquele 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, inhabitado.
<i>TUNA</i>	+	Lugar declive, pendiente, accidentado.	+	Lugar de declive, pendente, acidentado.
<i>TURMANYAY</i>	+	Arco iris; se lo (le) tiene por entidad intermediaria entre Patsa y Hanan Patsa.	+	Arco íris; é considerado como intermediário 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 no alcanzable en el momento de la conversación, pero sí imaginable.	∅	Além, mais longe. Lugar muito longínquo para ambos interlocutores, visualmente não alcançável no momento da conversa, mas imaginável.
<i>WAKTSA CHAKRA</i> ~ <i>QELA CHAKRA</i>	+	Terreno improductivo.	+	Terreno improdutivo.
<i>WITSAN</i>	+	Subida, posición de arriba.	+	Subida, posição de cima.
<i>YAKU</i>	+	Agua; terruño, tierra natal; jugo, savia.	+	Água; terra natal; seiva.

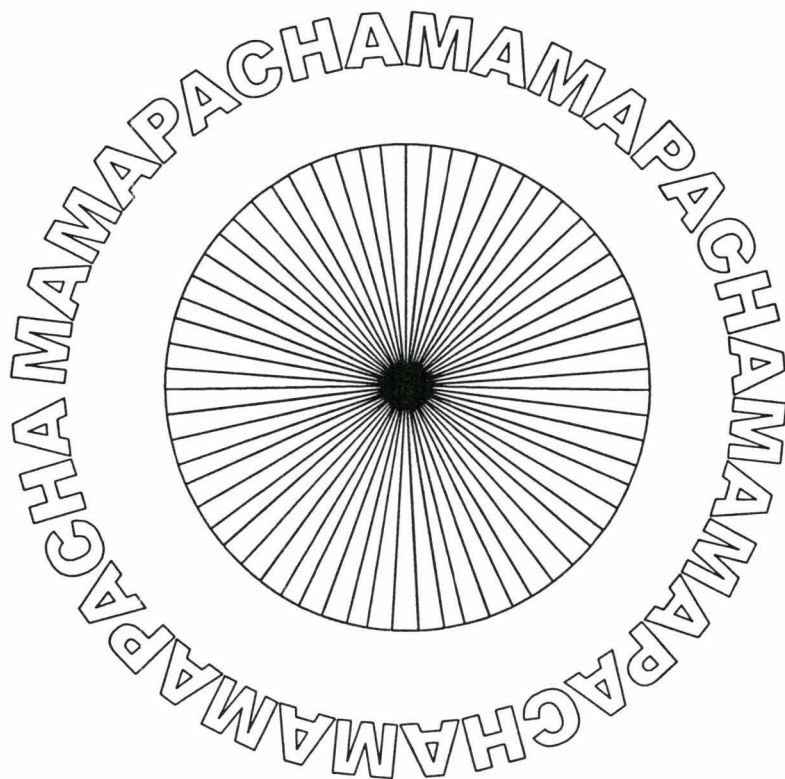


Gráfico n.º 13 *RELAÇÃO DOS HIPÔNIMOS EM FUNÇÃO DO HIPERÔNIMO PATSA*

Relação dos **hipônimos** em função do **hiperônimo** *Patsa* (~*Pacha*) ou suas formas especificadas *Mamapacha* (~*Pachamama*) sincreticamente identificados na forma concreta *Patsa* e sua especificação afetiva, comparando ou 'identificando', precisamente, com o ser mais afetivo e nobre que existe: **a MÃE**; poderia ser a expressão da **unidade matéria-espírito**.



### 2. 3. 4. Tipologia dos Campos Lexicais

As relações de significação expostas nos itens anteriores conduzem a uma tipologia de campos lexicais:

a) O campo lexical dos **parassinônimos**:

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

QUECHUA	E.L.	ESPAÑHOL	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> <sup>32</sup>	∅	Lavar a otro, hacer que otro lave.	∅	Lavar o outro, fazer que outro se lave.
<i>LLUKYAY</i>	∅	Lavar tubérculos.	∅	Lavar tubérculos.
<i>MAYLLAPAKUY</i>	∅	Lavar los servicios de la cocina.	∅	Lavar os utensílios da cozinha.

<sup>32</sup> O quechua como língua aglutinante oferece uma extensa variedade e riqueza na formação lexical derivada com gradações significativas para uma diversidade de contextos. Assim, *awiy* muda seu grau de significação ao se aplicar-lhe um sufixo, neste caso o factitivo *-tsiy*. O mesmo acontece com *shüpay* > *shüpatsiy*, lavar o rosto de outro, fazer com que outro lave o rosto; *taqshay* > *taqshatsiy*, fazer com que outro se lave; *-kuy* tem efeito reflexivo: *shüpakuy*, lavar o próprio rosto; *-tsinakuy* implica reciprocidade: *shüpatsinakuy*, lavar o rosto um(a) ao outro (à outra), mutuamente; *taqshanakuy*, ajudar-se mutuamente na lavagem da roupa.

<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 por força da corrente de água.
<i>MOQCHIKUY</i>	∅	Lavar la boca.	∅	Lavar a boca.
<i>PAQAY</i>	∅	Lavar la cabeza, los enseres.	∅	Lavar a cabeça, os utensílios.
<i>SHAQTIY ~TAQSHIY</i> <sup>33</sup>	∅	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> <sup>34</sup>	∅	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.

A parassinonímia se dá na língua quechua, mas em espanhol e português estamos dando equivalentes com construções parafrásticas, para oferecer um suporte de esclarecimento ao leitor.

<sup>33</sup> O par *shaqtiy ~taqshiy* é um caso de metátese, sincronicamente alternantes.

<sup>34</sup> Temos mais uma da abundante variedade gradual de conteúdos, sensivelmente sutil algumas vezes: *taqshapay / taqshapukuy*, deste par de verbos, à diferença do primeiro, o segundo significa ocupação de trabalho consistente em lavar roupa alheia. Deve-se saber que estas formas desempenham sincreticamente função verbal e função substantiva.

b) O campo lexical dos **co-hipônimos** distantes:

**AYWAQ YAKU ~ KAWAQ YAKU (curso de água / curso d'água)**

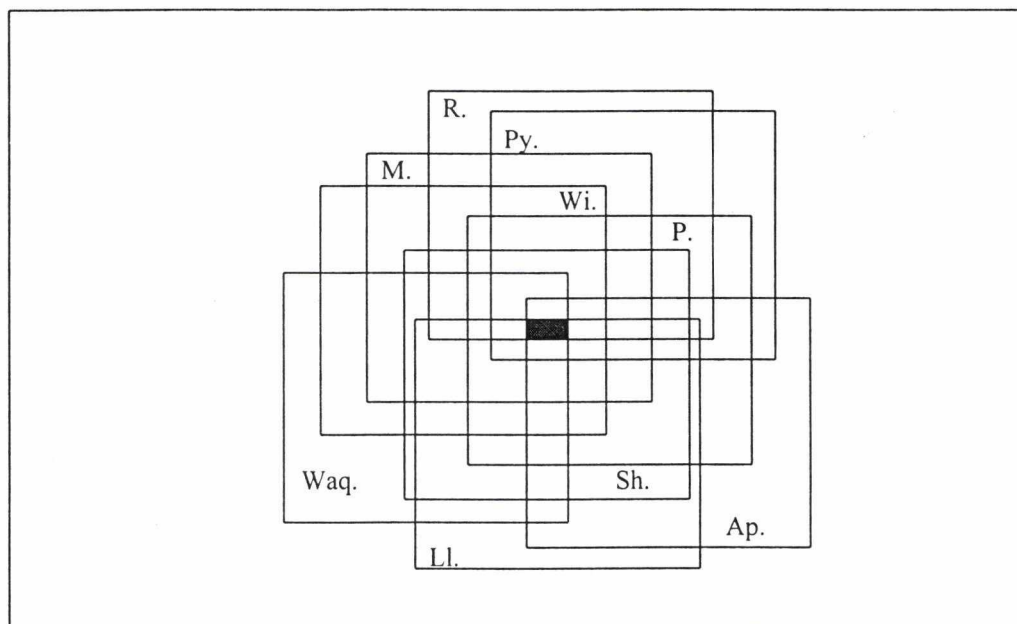


Gráfico n.º 15 INTERSECÇÃO DO CAMPO LEXICAL DOS CO-HIPÔNIMOS DISTANTES

QUECHUA	E.L.	ESPAÑHOL	E.L.	PORTUGUÊS
<i>AYWAQ YAKU</i> ~ <i>KAWAQ YAKU</i>	+	Corriente de agua.	+	Curso de água.
<i>APĀKUY</i>	+	<i>Huayco</i> , deslizamiento de agua, barro, piedras, nieve y todo cuanto puede arrastrar al precipitarse el agua por el rebose de una laguna o por las fuertes lluvias.	+	Deslizamento de água, barro, pedras, neve e tudo o quanto a água possa arrastar pelas fortes chuvas ou transbordamento de lagoas. Tromba d'água, enxurrada, correnteza.
<i>LLOQLLA</i>	∅	Avenida de agua turbia.	∅	Deslizamento de água turva.
<i>MAYU</i>	+	Río.	+	Rio.
<i>PAQTSA</i>	+	Caída de agua abundante por las rocas formando catarata.	+	Queda de água abundante por rochas formando catarata, cachoeira.

<i>PARQU YAKU</i>	∅	Canal o corriente de agua de regadío.	∅	Canal ou corrente de água de irrigação.
<i>RAQRA</i>	+	Acequia o pequeña corriente de agua.	+	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 de água das rochas ou das casas pelas chuvas, goteira.
<i>WAQYAQ</i>	∅	Agua que corre de las lluvias.	∅	Água que corre das chuvas.
<i>WILLWI</i>	∅	Muy escasa corriente de agua, que fluye semejando hilos.	∅	Corrente de água muito escassa, que flui como fios.

Outro exemplo de co-hiponímia distante:

### *WÄTA* (animal doméstico)

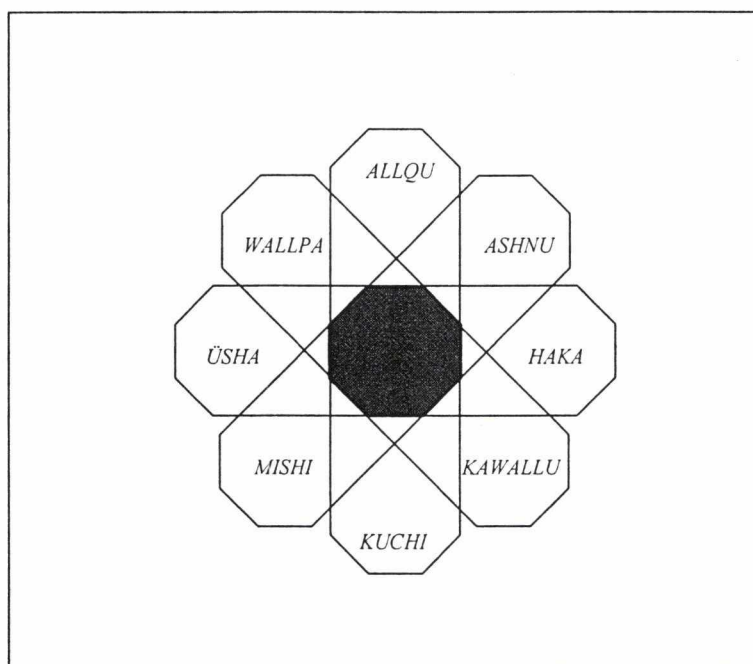
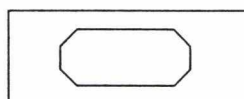


Gráfico n° 16 CO-HIPONÍMIA DISTANTE

Cada hipônimo isolado está representado por:



QUECHUA	ESPAÑHOL	PORTUGUÊS
<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) O campo lexical dos **co-hipônimos** próximos:

Tomemos *chakra runa* como termo genérico. O grupo dos nomes listados a seguir consideramos **co-hipônimos** próximos pela “semelhança” dos **lexemas** concorrentes, substituíveis só em certos contextos:

QUECHUA	E.L.	ESPAÑHOL	E.L.	PORTUGUÊS
<i>CHAKRA RUNA</i>	+	Campeño, hombre de campo.	+	Camponês, homem do campo.
<i>AYNI RUNA</i>	∅	Campeño 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>	∅	Campeño servidor periódico en la hacienda.	∅	Camponês que trabalha periodicamente na fazenda.
<i>PULLANPURA</i>	+	Agricultor medianero.	+	Meeiro.
<i>TAPAKOQ</i>	∅	Campeño cuidador de turno de la hacienda.	∅	Camponês que cuida do turno da fazenda.

<i>PARQU YAKU</i>	∅	Canal o corriente de agua de regadío.	∅	Canal ou corrente de água de irrigação.
<i>RAQRA</i>	+	Acequia o pequeña corriente de agua.	+	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 de água das rochas ou das casas pelas chuvas, goteira.
<i>WAQYAQ</i>	∅	Agua que corre de las lluvias.	∅	Água que corre das chuvas.
<i>WILLWI</i>	∅	Muy escasa corriente de agua, que fluye semeando hilos.	∅	Corrente de água muito escassa, que flui como fios.

Outro exemplo de co-hiponímia distante:

### **WÄTA (animal doméstico)**

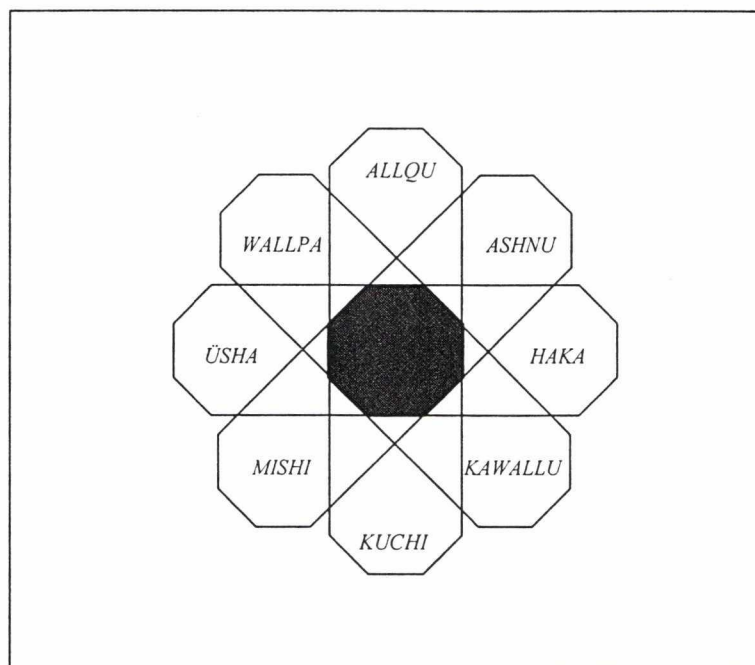
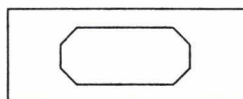


Gráfico n° 16 CO-HIPONÍMIA DISTANTE

Cada hipônimo isolado está representado por:



QUECHUA	ESPAÑHOL	PORTUGUÊS
<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) O campo lexical dos **co-hipônimos** próximos:

Tomemos *chakra runa* como termo genérico. O grupo dos nomes listados a seguir consideramos **co-hipônimos** próximos pela “semelhança” dos **lexemas** concorrentes, substituíveis só em certos contextos:

QUECHUA	E.L.	ESPAÑHOL	E.L.	PORTUGUÊS
<i>CHAKRA RUNA</i>	+	Campeño, hombre de campo.	+	Camponês, homem do campo.
<i>AYNI RUNA</i>	∅	Campeño 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>	∅	Campeño servidor periódico en la hacienda.	∅	Camponês que trabalha periodicamente na fazenda.
<i>PULLANPURA</i>	+	Agricultor medianero.	+	Meeiro.
<i>TAPAKOQ</i>	∅	Campeño cuidador de turno de la hacienda.	∅	Camponês que cuida do turno da fazenda.

Nos recortes culturais em que estes nomes se mostram significativos, sua produção discursiva expressa, apesar de sua ‘semelhança’, efeitos de sentido diferenciados:

- *Chakra runa*, ‘homem do campo’ é a denominação genérica de cuja propriedade participam os citados hipônimos dados em comunidades que se caracterizam por sua economia não exclusivamente mas primordialmente agrária.
- *Chakra uryaq*, alterna com *chakra aroq* – distinguindo-se *aroq*, para uma subvariante do quechua variante Áncash, por um significado restringido de cozinhar (*aruy*) – é o trabalhador do campo, não qualquer trabalhador (*uryaq*), mas o da chácara, do campo.
- *Chakra muroq* é a pessoa dedicada à agricultura. Muitas vezes se usa só a lexia *muroq*, semeador, de *muruy*, semear. O especificativo *chakra*, que aparece determinando ao nome *muroq*, exerce sobre o sentido de *muroq* um efeito de saturação, de maneira que o objeto de referência *chakra muroq* seja algo diferente de um *muroq*, semeador, sem determinação, inespecificado.
- *Pullanpura* é o camponês que semeia o terreno de outro dono, sob a condição de dividir a colheita em proporções iguais, *pullan*, metade, *pura* reciprocidade.
- *Tapakoq* (de *tapay* o *tapakuy*, cuidar) é o camponês que, em troca do usufruto de um terreno alheio, cuida da casa do proprietário, com intervalos preestabelecidos.

- *Mita runa*, chama-se assim o camponês que, por usufruir de um terreno alheio, trabalha periodicamente a serviço do dono. Tanto o *Tapakoq* como o *mita runa* estão em relação de subordinação com respeito ao dono do terreno usufruído.
- *Ayni runa*, é denominado assim o camponês que realiza trabalhos na qualidade de intercâmbio de serviços. A modalidade do trabalho *ayni* exige reciprocidade e se dá, geralmente, entre camponeses. A modalidade de trabalho *ayni* é uma manifestação de solidariedade.

### **CHAKRA RUNA (homem do campo)**

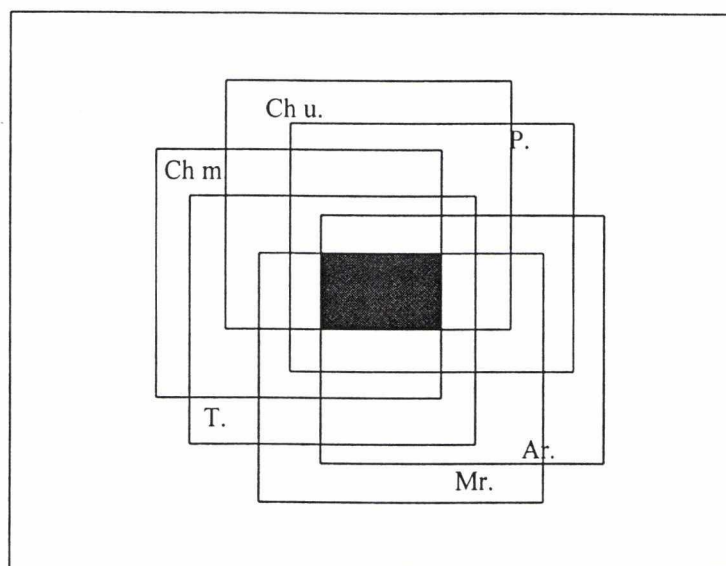


Gráfico n.º 17 CO-HIPONÍMIA PRÓXIMA

Em seguida, apresentamos um *continuum* lingüístico, manifestação da própria realidade dada na imprecisão de fronteiras, indefinições muito mais acentuadas pela diversidade de apreciações culturalmente e ainda individualmente diferentes; trata-se de *paqtay*, sabor, tempero.

Em seu sentido amplo, *paqtay* (*paqta*) significa o ponto justo, exato, equitativo, equilibrado.

São diversas as denominações que expressam a gama de sabores. Aqui tentamos traduzir, e estamos conscientes de que conseguimos apenas equivalências aproximadas. Não estão listadas as denominações por privações como *kachinnaq*, sem sal, *mishkinnaq*, sem doce, etc.

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

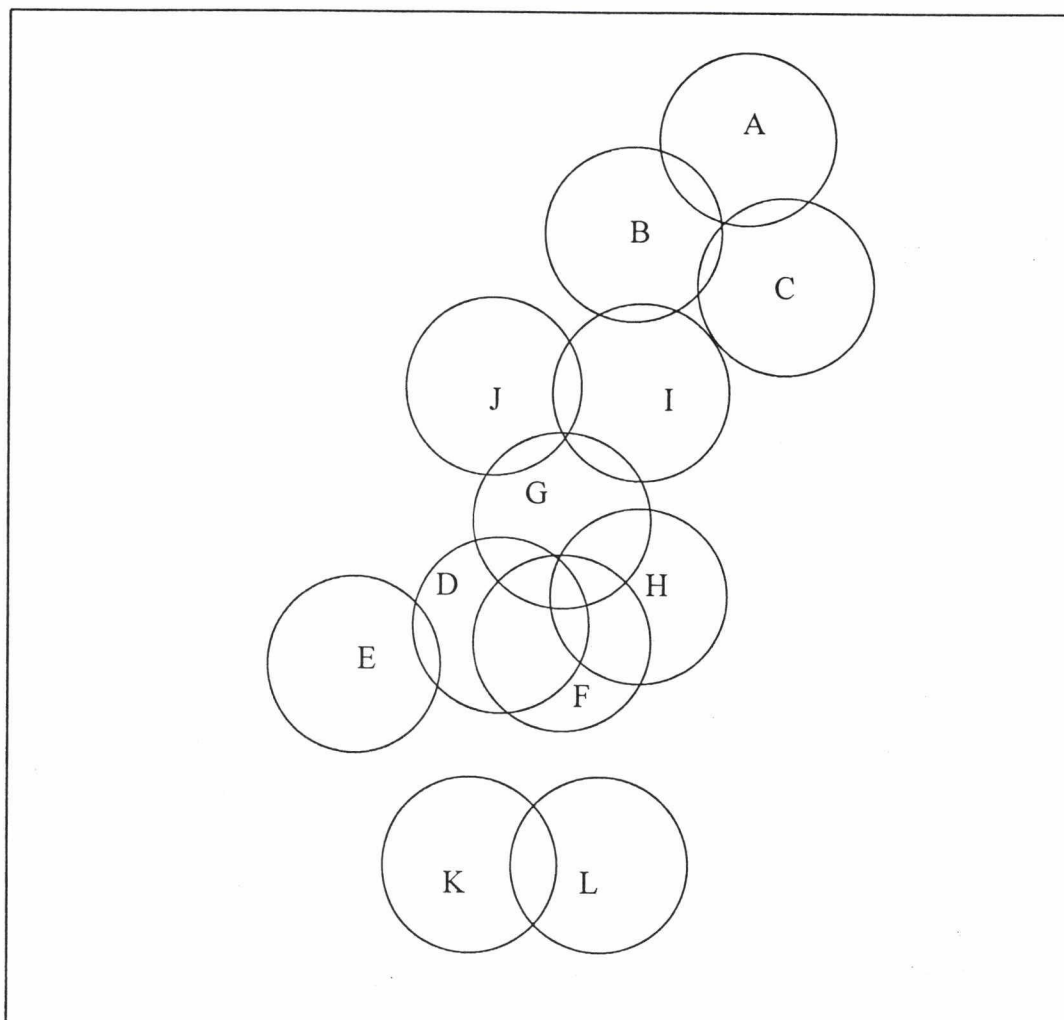
**PAQTAY CONTINUUM** (*continuum dos sabores*)

Gráfico n.º 18 EXEMPLO DE UM CONTINUUM ONTOLÓGICO, IMPRECISÃO DE FRONTEIRAS

	DENOMINAÇÃO QUECHUA	EXEMPLO EM ESPANHOL	EXEMPLO EM PORTUGUÊS
<i>A</i>	<i>MISHKI</i>	Azúcar.	Açúcar.
<i>B</i>	<i>LLAMPA</i>	Mazamorra o sopa preparadas con escaso azúcar o sal, respectivamente.	Mingau ou sopa preparados com pouco açúcar ou sal, respectivamente.

C	MISHKILLIA	-Algún alimento adrede preparado 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 de propósito com pouco açúcar ou sal. - Mingau retirado do fogo quando está a ponto de ferver, depois de algum momento colocado no fogo até ferver, então toma o sabor <i>mishkillia</i> .
D	AYAQ	Ají.	Pimenta.
E	QOSI	Humo del ají quemado <sup>35</sup> .	Fumo da pimenta queimada.
F	PATKU	El jugo de la coca u otro sumo anestésico.	O suco da coca ou outro anestésico.
G	ASQA	Maíz u otro alimento podrido.	Milho ou outro alimento podre.
H	YOQYU	Papa verdosa por efecto del sereno o helada.	Papa verde por efeito do sereno ou gelada.
I	POCHQU	- Sal. - Alimento avinagrado o descompuesto. - Limón, naranja ácida.	- Sal. -Alimento azedo ou podre. -Limão, laranja ácida.
J	POCHQULLIA	Chullku <sup>36</sup> , yogur.	Iogurte.
K	QAMLA	Mazamorra sin azúcar, sopa sin sal.	Mingau sem açúcar, ou sopa sem sal.
L	LALA	Agua, palta, etc. (sin añadirsele sal, azúcar ni otro saborizante).	Água, abacate, etc. (sem acrescentar sal, açúcar nem outro tempero).

<sup>35</sup> Embora o agente entre pelo conduto olfativo, a sensação se dá no mesmo ponto de sensibilidade gustativa.

<sup>36</sup> Erva silvestre com sabor característico conhecido como *pochqullia*.

Realmente, a ‘cadeia’ de sabores é um *continuum* com limites imprecisos, não só pela diversidade de culturas, mas também pela grande variedade de sabores naturais e artificiais, assim como pela deformidade ou indefinição de sensações e percepções grupais e individuais, a tal ponto que o que é salgado para uns, para outros pode estar insosso, etc.; e inclusive a denominação é confusa porque os **equivalentes léxicos interlíngua** nem sempre se correspondem nem refletem as mesmas realidades; tampouco tudo está lexicalizado. Parece que nas manifestações culturais e contrastes interculturais não existem absolutos. E na **pragmática** do falante quechua, os tantos sabores flutuantes em complicadas órbitas **taxonómicas** e **semiotáxicas** conceptuais se polarizam simplesmente em *alli / mana alli*, agradável / desagradável ou bom / ruim, ou na mais expressiva díada *añañaw / atataw*, gosto / não gosto, que em sua **isossemia**, no nível dos semas genéricos justificados em gostoso / sem gosto, agrado / desagrado estão virtualizadas as conotações dos sabores com relação a uma cultura ou a um indivíduo, mas que não permite uma compreensão imediata dos semas dos sabores subjacentes manifestados na superfície *alli / mana alli, añañaw / atataw*, etc., muito mais se as escalas de sabores e inclusive de valores estão em função de culturas diversas, quer dizer, **interlínguas** em função **transemiótica**.

Enquanto sabor agradável, *mishki* é o termo genérico; entendendo-se desta maneira, *mishki* ultrapassa os limites semânticos de ‘doce’ e engloba o campo semântico da sensação agradável no órgão ou sentido do gosto; assim sendo, o salgado ou qualquer outro sabor que agrada será *mishki*:

- *Mishki haka pichuta mikuruntsik*, comemos um saboroso *picante de cuy*<sup>37</sup>;
- *Kuchi tullu mishkinmi*<sup>38</sup>.

Inclusive o que não tem sabor sensível ao órgão do gosto, mas que imprime no ânimo um efeito agradável, é qualificado de *mishki*:

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

Panorama comparativo da **sinonímia**, **parassinonímia** e **hiponímia** em quechua:

### Sinonímia

Quechua	Espanhol	Português
<i>Pishipay</i>	Cansarse.	Cansar-se.
<i>Utiy</i>	Cansarse.	Cansar-se.
<i>Ahayay</i>	Cansarse.	Cansar-se.

*Pishipay*, *uti* y *ahayay* representam alternativas com conteúdos equivalentes, embora não idênticos.

<sup>37</sup> *Picante de cuy*, prato típico do Perú constituído, basicamente, por carne de *cuy* (porquinho da Índia, cobaia), batatas, pimenta, corantes.

<sup>38</sup> Esta é uma expressão metafórica, seu conteúdo se refere a que, aparentemente, é agradável uma versão falsa dada por verdadeira, no entanto seja desconhecida sua falsidade.

**Parassinonímia**

Quechua	Espanhol	Português
<i>Inti</i>	Sol (visión religiosa, <i>Tayta Inti</i> , padre Sol).	Sol (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 (doador de calor, identificado com seu efeito).

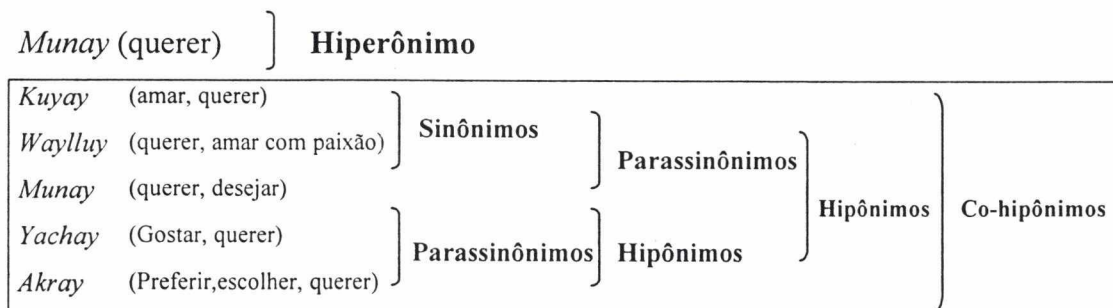
Os **parassinônimos** são as diferentes denominações de um mesmo ser, mas cada denominação imprime enfoque diferente do mesmo ser, quer dizer, diferentes **lexemizações** do mesmo recorte conceptual.

**Hiponímia**

Quechua	Espanhol	Português
<i>Papa</i> <i>Hara</i> <i>Aytsa</i>	Papa Maíz Carne	Batata Milho Carne
Mikuy <b>(Hiperônimo)</b>	Comida <b>(Hiperônimo)</b>	Comida <b>(Hiperônimo)</b>

Na **hiponímia**, todos os elementos do conjunto correspondem ao mesmo universo denominado **hiperônimo**, em função do qual são **hipônimos**, os que entre si, por sua vez, estão em relação **co-hiponímica**.

A riqueza de uma língua pode nos oferecer, inclusive em um mesmo **microssistema**, as relações **sinonímicas**, **parassinonímicas** e **hiponímicas** como no seguinte exemplo em quechua:



Na **taxonomia** dos seres em geral podem realizar-se classificações diversas, desempenhando, muitas vezes e colateralmente, papéis variados. Assim, por exemplo, no **hiperônimo** ‘*seres vivos*’, os **hipônimos** são os protistas, plantas e animais, e estes três reinos vivos são **co-hipônimos** entre si. Se se tem ‘*animal*’ por **hiperônimo**, poderiam considerar-se como **hipônimos**, por exemplo, aos vertebrados e invertebrados. Agora, tendo ‘*vertebrado*’ como **hiperônimo**, dentre o leque de possibilidades, poderia optar-se por escolhê-los, por exemplo, aos felinos, caninos, camelídeos, aves, etc., sendo estes **co-hipônimos** entre si e **hipônimos** de seu **hiperônimo** ‘*vertebrado*’; cada um destes **hipônimos** pode assumir função **hiponímica** para abranger as espécies que devem estar em função **hiponímica**, e

assim sucessivamente. Estes processos classificatórios permitem visualizar com clareza os diferentes elementos genéricos e específicos dos seres, qualquer que seja sua natureza, muitas vezes temida pelos estudantes e mantida numa profusão aparentemente caótica, se não, pelo menos, difusa e confusa pela quantidade e variedade de elementos como, por exemplo, o milhão e meio de espécies de animais e plantas. De maneira que este **sistema taxonômico** do **léxico** contribui para esclarecer os níveis genéricos e específicos de outras ciências, como também a definição de qualquer de seus elementos, já que em toda definição se enuncia sua extensão genérica (**hiperônimo**) e se determinam os atributos específicos (**semas**) essenciais que não os confundam com os outros **hipônimos**, quer dizer, que o distinga de seus **co-hipônimos**.

## 2.4. Eixos de gradação no léxico

### 2.4.1. Recortes específicos do *continuum* conceptual do tempo

Nesta estruturação, o conceito de **campo lexical** aplicado ao **microssistema** específico de um **recorte cultural** do *kronos* está interpretado na sua aproximação gradual; o *focus* é a dimensão ‘gradação temporal’, entendendo-se por ‘gradação temporal’ a dimensão de organização semântico-lingüística dos ‘segmentos’ temporais transcorridos, aparentemente, descontínuos por manifestar-se como tais segundo os recortes culturais (pre)estabelecidos na cultura quechua e em qualquer

outra cultura do mundo, mas, na realidade, um *continuum extralingüístico*. Greimas e Courtés (1979) sublinham:

“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), diz:

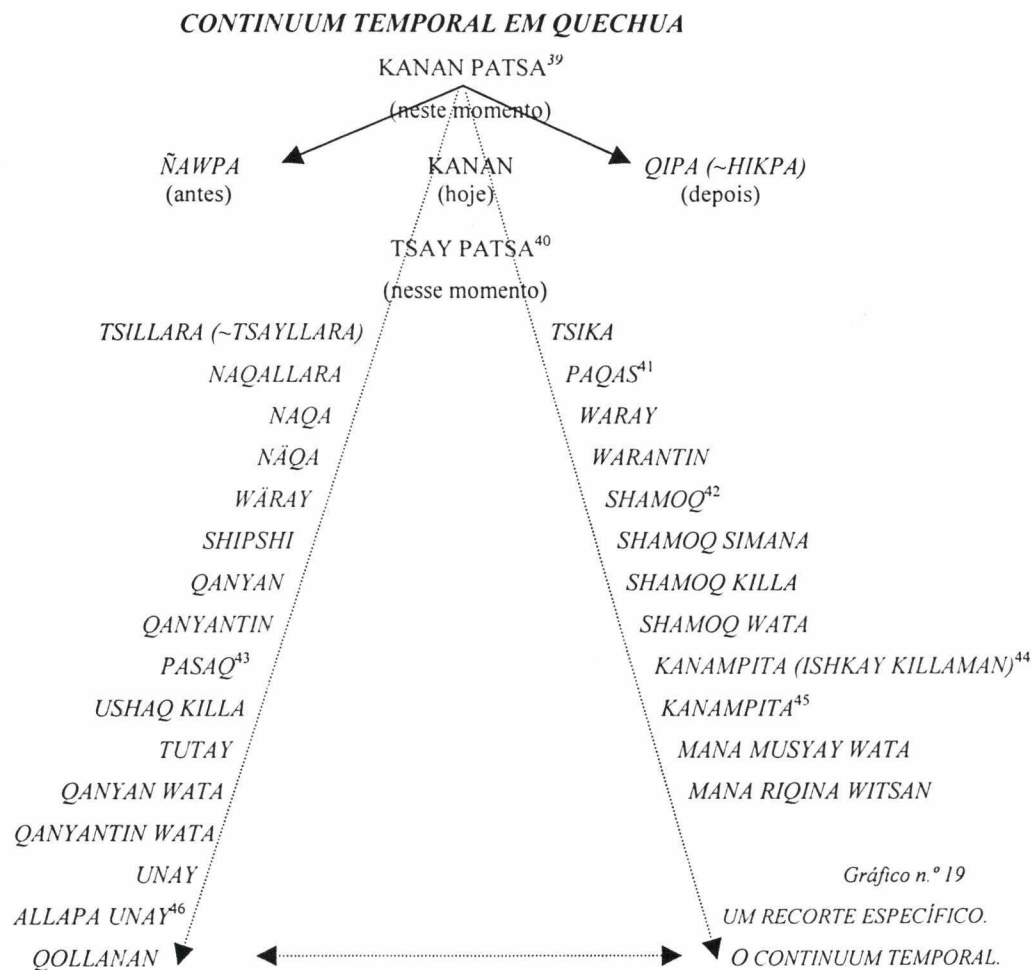
“no hay saltos en la naturaleza, todo está graduado, matizado. Si entre dos seres cualesquiera existiera un vacío ¿cuál sería la razón del paso de uno a otro? No hay un punto por encima o por debajo del cual se aproximen por ciertos caracteres y se alejen por otros. Siempre se puede, pues, descubrir ‘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’ ”.

Entende-se, é claro que nem todas as dimensões da natureza possuem o mesmo ‘*modus existentiae*’ nem devem ser enfocados com considerações nem análises similares; entretanto, as apreciações de Bonnet são aproximações úteis sobre o *continuum*. Sendo assim a conjectura para **realidades aparentemente discretas** é *a fortiori* inferível para **entes hipoteticamente contínuas**. E nas leis da natureza, parece que, precisamente, são o movimento ininterrupto e ‘o contínuo’ que garantem que a natureza se repita.

A continuidade temporal e a relatividade significativa atualizam-se simples e concretamente com o seguinte exemplo (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’appeles-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”].”

No nosso resumo esquemático, sobre o eixo temporal *Kanan* (hoje) surge a oposição polar *ñawpa* / *qipa* (antes / depois). Situar-se sobre o eixo do tempo está permanentemente referido a um *Kanan*, e é óbvio que o *continuum* crono-histórico está expresso sempre com referência **dêitica**, isto é, neste caso, com **dêixis** temporal, marcando posições temporais como dêixis de referência, designando-se como um segmento, por exemplo “o presente (identificável com a **dêixis** temporal “então”) com relação ao qual poder-se-ão instalar um passado e um futuro, conforme o sistema lógico de anterioridade / concomitância / posterioridade” (Greimas, 1982, p. 106).



<sup>39</sup> *Kanan patsa* (~*Kay patsa*), este momento. O fato que *Patsa* seja o núcleo da estrutura e ponto de partida – presente – de uma conceptualização complexa do *Kronos* leva a uma lógica determinação de *Patsa* como a entidade genérica e pontual no mundo quechua, e esta generalização referencial – anafórica / catafórica – se cumpre com a denominação ampla, *Tsay patsa* para qualquer outro momento do *Kronos*.

<sup>40</sup> *Tsay patsa*, (em) esse momento, (em) aquele momento, referido a um tempo distinto do presente, trate-se do passado ou do futuro, o núcleo referencial e abrangente total cronológico-espacial é *Patsa* (~*Pacha*), por constituir o elemento nuclear de uma visão de mundo, ser onipresente e elemento perceptível da sagrada *Pachamama* (~*Mamapacha*).

<sup>41</sup> *Paqas*, noite, na noite; às vezes é especificado, assim *kanan paqas*, hoje na noite, *waray paqas* amanhã na noite.

<sup>42</sup> Seguido de *shamoq* se pode expressar um dia vindouro desejado, que está mais afastado de *warantin*; por ex., *shamoq mirkulis*, a quarta-feira que vem. *Shamoq* alterna com *hukaq* e *huknin*, o outro (o outro dia, mês ou ano). *Shamoq* provém de *shamuy*, vir. *Shamoq Wata* ~*Hukaq Wata* ~*Huknin Wata* pode expressar-se simplesmente *Watan*, o outro ano, o ano que vem, o ano vindouro.

<sup>43</sup> Este é um *mixing* do espanhol *pasa-* e a partícula quechua *-q* formante do participio passado ou adjetivante; ex., *pasaq lonis*, segunda-feira passada. Em *lonis* observamos, ademais, uma hipercorreção, quer dizer, o quechuafalante, sobre tudo o bilingüe incipiente e subordinado, procura emitir os sons vocálicos *e*, *o* (os que aparecem em quechua em casos de alofonização das vogais *i*, *u*, respectivamente) do espanhol, e essa procura se realiza, muitas vezes, por dissimilação, tal como acontece também em *mirkulis*, por exemplo.

<sup>44</sup> *Killaman* ~*Killata*, *-ta* e *-man* são acusativos direcionais, *kanampita ishkay killata*, dentro de dois meses; *Limaqta aku* ~*Limaqman aku*, vamos a Lima. Vale aqui uma visão contrastiva com o acusativo direcional do latim.

<sup>45</sup> *Kanampita* é um especificativo temporal que expressa o futuro com referência ao presente – porque pode haver também um futuro com referência a outro futuro ou a um passado, como *tsaypita*, para o futuro de ambos casos; por ex., *tsaypita huk wataman wahintsikta qataykarantsik*, daquela data a um ano estivemos construindo o teto da nossa casa –, assim, *kanampita ishkay killaman* (~*Killata*), daqui a dois meses ou dois meses depois deste momento, ou depois de hoje; *kanampita chunka wataman*, dentro de dez anos.

<sup>46</sup> *Allapa Unay* tem como alternância a *ünay* e inclusive a *unnay* (o segundo 'n' tem valor de diérese por não admitir este signo sobre o 'n'), quer dizer, o alongamento da consoante 'n', cujo resultado significativo é o mesmo efeito dado pelo alongamento do 'u'.

## 2.4.2. Equivalentes em espanhol e português dos recortes específicos do *continuum* conceptual do tempo em quechua

Ordenamento: ordem regressiva partindo do presente; logo, ordem progressiva partindo do presente.

### Projeção Pretérita (perspectiva retrospectiva ou regressiva)

QUECHUA	ESPAÑHOL	PORTUGUÊS
<i>KANAN PATSA</i>	En este momento.	Neste momento.
<i>KANAN</i> <sup>47</sup>	Hoy.	Hoje.
<i>TSAY PATSA</i>	En ese momento.	Nesse momento.
<i>ÑAWPA</i>	Antes.	Antes.

<sup>47</sup> *Kanan*, referido à etapa cronológica do *hunaq* (*hunaq* + *paqas*) (cf. *Gráfico nº.11*) como parte de um *continuum* está também subdividido em outro *continuum*; aqui temos uma aproximação, baseados nos dados coletados de nossos informantes. Algumas das formas lexemáticas não têm, no uso, cabal determinação cronológica, como acontece em toda língua; por exemplo, a expressão portuguesa “Aguarde um minuto”, esse ‘minuto’ não necessariamente significa um minuto cronológico, pode ser alguns segundos, meio minuto, 2, 5, 10 ou mais minutos. Com algumas exceções, em quechua também não há delimitação cronológica exata:

- *Tsaka tsaka*. Muito de madrugada, às escuras.
- *Patsa waray ~waraq*. Amanhecer, o nascer do dia.
- *Qoya qoya*. Muito cedo, madrugada.
- *Qoya*. Cedo.
- *Waray*. Cedo.
- *Inti yarqy*. Saída do sol (*Inti chipchikämun*, o Sol está saindo para nós).
- *Wäta qarqupakuy*. Hora de encaminhar os animais ao campo.
- *Rupaymakyarkuy*. Meia manhã (± 9:00 am.).
- *Pulla(n) hunaq*. Meio dia.
- *Tsika*. Tarde.
- *Wäta qoripakuy*. Hora de recolher os animais ao curral.
- *Inti ulluy*. Pôr do Sol (*Inti chipchikyan*, o Sol se está ocultando).
- *Tuta*. A entrada da noite.
- *Qämi*. O anoitecer, com predomínio do dia.
- *Ampi*. O anoitecer, com predomínio da noite.
- *Tsakay*. Noite escura.
- *Pullanpaqas ~chawpituta*. Meia noite.
- *Kuchipishtay üra*. Aproximadamente três da madrugada (hora que se costuma sacrificar o porco e ter tempo suficiente para todos os afazeres que demanda essa atividade, até a distribuição para os vizinhos).

<i>TSILLARA (~TSAYLLARA)</i>	Hace un instante, 'reciencito'.	Há um instante.
<i>NAQALLARA</i>	Hace un rato 'no mas todavía'.	Há pouquinho.
<i>NAQA</i>	Hace un rato.	Há pouco.
<i>NÄQA</i>	Hace 'unas horas'.	Há algumas horas.
<i>WĀRAY</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 ~ QIPA</i>	La semana pasada (que acaba de pasar).	A semana passada (que acaba de passar).
<i>USHAQ KILLA</i>	El mes pasado.	No 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.

**Projeção Futura** (perspectiva prospectiva ou progressiva)

QUECHUA	ESPAÑOL	PORTUGUÊS
<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>	Pasando 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 RIQINA WITSAN</i>	Tiempos desconocidos, eternidad.	Tempos desconhecidos, eternidade.

### **3 – ASPECTOS ANTROPOCULTURAIIS**

### 3 – ASPECTOS ANTROPOCULTURAIIS

#### 3.1. A terra no contexto americano

“**E**l 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” (Guillermo Bonfil Batalla. In: *Pueblo Indio*. Lima, Año 3, nº 4, 1984, p. 3).

A terra, para os povos de cultura ameríndia em geral —para diferenciar de algumas outras culturas— e para os povos andinos em particular, significa, como assinalamos anteriormente, o elemento fundamental da sua vida, tanto material quanto espiritual. É a *terra sagrada*, fonte de vida, mãe nutrícia, onde jazem seus antepassados e aonde todos retornarão para repousar em seu seio e identificar-se por toda a eternidade...Γη εἶ καὶ εἰς γην ἀπελεῶσθαι / *Pulvis es et in pulverem reverteris* / *Allpam kanki allpamanmi kutinki* / Eres ceniza y a ceniza volverás / És pó e ao pó tornarás (Salmos, 102, 14. Eclesiastes, 12, 7; 3, 20).

Entretanto, inúmeras vezes, seu mundo foi agredido, suas terras invadidas, sua língua e sua cultura ameaçadas, desprezadas e até deslocadas por fronteiras impostas, alheias à sua realidade. Isto ocorreu com a chegada do invasor ou colonizador, que em nome do *Rei* e da *Igreja* cometeram atrocidades.

Com fronteiras internacionais impostas, se não destroem, pelo menos debilitam a unidade de um povo indígena, pois na percepção do homem quechua não existe quechua argentino ou quechua peruano, embora estejam vivendo em territórios chamados hoje de Argentina, Bolívia, Colômbia, Chile, Equador ou Perú, etnicamente são um mesmo povo: o povo quechua. A história não começa com a invasão que se iniciou há 500 anos; sua história aprofunda-se num passado milenar e no jardim de rico cultivo (cultura) da própria América. A invasão européia espalhou destruição, o perfume da natureza transformou-se em odor de putrefação, a pujança em enfermidades, o amor em ódio, a solidariedade em egoísmo, a unidade em divisão; os princípios éticos *ama llulla, ama qela, ama suwa*<sup>48</sup> ficaram feridos, muito feridos; o amor e as virtudes vilipendiados, o ódio e os vícios se agigantaram. Quiseram e querem tudo destruir, mas não o conseguiram nem o conseguirão. As línguas e culturas da América ressurgem das profundidades e dos confins da *Mamapacha* – a mãe Terra. Dos velhos troncos emergem a esperança, o amor, a unidade, a identidade de toda América com a própria cultura americana, porque a identidade cultural não se limita ao étnico. A identidade cultural é ideológica, cultivada por todas as cores, idades e níveis socioeconômicos. A única fronteira possível será a que existe entre a justiça e a injustiça, entre o bem e o mal. E até isto é relativo.

A terra dá ao homem alimento e água, não é instrumento gerador de riqueza. Com razão afirma Pedro Sales, da nação Kaingang:<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Não mentir, não ser preguiçoso, não roubar.

<sup>49</sup> In: HECK, E. e PREZIA, B. *Povos Indígenas: terra é vida*. São Paulo: Atual, 1998, p. 42.

“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.”

Entre os povos indígenas há uma convivência harmônica entre os homens e a natureza. O Chefe Seattle, do povo Sioux da América do Norte, em uma carta ao presidente dos Estados Unidos que propunha a compra de suas terras, responde :

“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.”<sup>50</sup>

De forma poética, mas com grande sabedoria, esta visão é reafirmada na declaração solene da Assembléia Geral do Conselho Mundial dos Povos Indígenas, realizada a cabo em Port Alberni, Canadá, em 1975:

---

<sup>50</sup> Idem, *Ibidem* p. 44.

**Declaração solene dos povos indígenas do mundo**<sup>51</sup>

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!

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 o que 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!

(Assembléia Geral do *Conselho Mundial dos Povos Indígenas*, Port Alberni, 1975.)

---

<sup>51</sup> Idem, *Ibidem*, p.75.

Como se vê, para os povos indígenas em geral e para o povo quechua em particular, o homem, como o rei da criação é o dono do universo, e portanto ele recebeu a incumbência de guardá-lo, mas não de destruí-lo. Como afirmam Heck e 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.”

No Simpósio Barbados II (Bridge Town, 1982), temos, parcialmente, a seguinte declaração:

“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 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.”<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> In: *Pueblo Indio*. CISA – Consejo Indio de Sudamérica. Año 2, número 2, Marzo-abril 1982, p. 3, 4.

Em muitos persiste o orgulho pelo seu passado, como o manifesta Julio Tumiri Apaza na Conferência de Genebra, 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 selvaje 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 ultra mar, no logramos nuestra liberación e independencia por traición de los criollos que hasta ahora añoran por su madre patria España.”<sup>53</sup>

O fenômeno cultural do ateísmo não se manifesta no mundo andino. Ali, pelo contrário, coexistem a tradição ocidental e a tradição andina. Praticamente conjugam-se as duas facetas religiosas. O que para outras culturas poderia significar um espaço dialético, na cultura andina, manifesta-se em concomitância. A religião ocidental é idealista. A andina é prática, cosmogônico-espiritualista. Salvador Palomino assim se expressa:

“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.”<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Idem, *Ibidem*, p.9.

<sup>54</sup> Idem, *Ibidem*, p.41.

De modo que a categoria locativa, a idéia de lugar, a natureza em sua totalidade com sua força e bondades ou ‘castigos’ é o espaço fundamental da sua relação com o universo, e nessa relação se gera, (re)formula e (re)cria sua visão em relação ao mundo, isto é, a base fundamental de sua cosmovisão.

O ex-presidente argentino, Raúl Alfonsín, em 1984, em uma mensagem aos povos indígenas assim se expressou:

“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: 1º La posesión de las tierras que históricamente han ocupado las comunidades indias, con respeto a sus particulares modalidades; 2º 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 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...”<sup>55</sup>

Podemos acrescentar que todos os falantes quechuas podem e devem usar livremente sua língua que não é apenas a língua nacional histórica, no caso do Perú, mas também uma língua oficial com os mesmos direitos e possibilidades que a língua espanhola ou outra qualquer que se apresenta como oficial. É a língua de seus antepassados, autóctone e autenticamente americana, historicamente língua própria e propriamente língua histórica de vários países. Por isto dever-se-ia exigir em todos os territórios do grande *Tawantinsuyu*<sup>56</sup>, e não apenas o uso do quechua, como também

<sup>55</sup> *Pueblo Indio*. CISA. Año 3, nº 4, 1984, p.15.

<sup>56</sup> *Tawantinsuyu* (*tawa inti suyú*, as quatro regiões da Terra do (deus) Sol), a superfície geográfica do Império Inca que abrangia desde a Argentina até a Colômbia. Tais regiões eram: *Antisuyu*, *Kuntisuyu*, *Kollasuyu*, *Chinchaysuyu*. O ponto central destas regiões era o Cusco, considerado centro ou “umbigo” do mundo.

oficializá-lo nas escolas e fazer com que seu ensino ocorra em todos os níveis da educação, assim como transmitir as matérias de estudo em quechua, língua vigente em consideráveis latitudes de vários países americanos.

Sentir, exigir a (re)vindicação da sua cultura e (re)valorizá-la é identificar-se com sua história, sua cultura, sua realidade, suas esperanças, seu futuro; o contrário é alienar-se, ignorar seus próprios valores, desconhecer-se, é autoeliminar-se porque negar sua essência é negar-se a si mesmo. Na opinião 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 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, conquistadora, depredadora y destructora 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).”<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> *Pueblo Indio*. Revista do Consejo Indio de Sudamérica, CISA. Año 3 nº 4, 1984, p. 51.

Domingo Veríssimo Marcos, do povo Terena, presidente da União das Nações Indígenas – UNI, do Brasil na Conferência de Genebra, em setembro de 1981, dizia:

“... Mantenham 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...”<sup>58</sup>

As populações andinas são as que têm mais esperança de condução mais equilibrada deste problema.. Isto se pode verificar também num depoimento de Pablo Macera que afirma:

“... 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 andinos.”<sup>59</sup>

Concordamos em ter fé no segmento camponês da Cultura Andina. E não acreditamos que a tarefa da reivindicação esteja nas mãos só dos governantes, dos quais, infelizmente, temos que esperar muito pouco. É todo o povo que tem que identificar-se com sua própria realidade, buscando reencontrar-se consigo mesmo, defender e difundir sua língua, que carrega sua cultura. A própria sociedade deve moldar seu destino; cada um deve fazer o que lhe cabe.

<sup>58</sup> Idem. Ano 2, n.º 2, março-abril, 1982, p.53.

<sup>59</sup> In: Pueblo Indio, CISA. Año 3, n.º 4, 1984, p. 3.

O conceito *terra* se situa na categoria de *lugar*; lugar natural, construído, formado, reformado, deformado, destruído ou reconstruído. Em qualquer caso seguirá sendo o ponto angular da sua cosmovisão.

O lugar tem sempre uma dimensão social e é importante fator para se definir a identidade cultural. O lugar cria e é criado, se forma e se transforma. Muitas vezes, as formações, transformações e deformações acontecem sob o controle 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.22-24).

Aqui *lugar* transcende ao localismo natural e se projeta no *lugar* construído pelos sistemas socioeconômicos e políticos. Aqui entram em jogo, por exemplo, as variáveis migratórias, a manifestação de laços com sua terra natal, talvez formando alguma entidade que signifique a presença do ‘seu lugar’ na distância, a assimilação às novas cidades em um grau necessário ou de modo radical e alienante, em suma, sua consciência de identidade a suas raízes culturais.

Creemos não equivocarnos ao eleger o *lugar* como uma das categorias de grande importância na cultura andina. A “Cultura Inca”, tal como demonstra a história, teve no *ayllu* (família) também um espaço muito importante, sobretudo no aspecto da organização social. A seguinte citação corrobora e enriquece o que aqui afirmamos:

### “*Nawpaq pachakunapi*”: lugares de povos pré-hispânicos

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* freqüentemente 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*<sup>60</sup> e *hurin* (as seções de cima e de baixo do espaço social) igualmente significavam poder partilhado e atividades complementares.”<sup>61</sup>

O *ayllu* ou família é, no *lugar* humano, o ponto nevrálgico, o espaço social por antonomásia, o laço sagrado, irrompível, inesgotável da identidade andina.

<sup>60</sup> Aqui houve um equívoco. A palavra quechua correta é *hanan*.

<sup>61</sup> 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 também 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.

### 3.2. O homem e seu ambiente

Em Áncash e em todo Perú Andino existem, como em todas as partes, diferenças socioculturais, que não podem ser ignoradas ao se abordar a geografia humana. Podemos identificar o grupo nativo e o grupo mestiço. O *grupo nativo*, geralmente falante quechua é monolíngüe, dedicado quase exclusivamente à atividade agrícola e pecuária em pequena escala, na modalidade de pastoreio. Com pouco acesso e é também pouco interessado pelo mundo moderno e seu sistema de vida. Ao contrário, o *grupo mestiço*, apresenta grande permeabilidade para novos sistemas de vida.

Neste último grupo, precisa subagrupar uma gradação, certamente com limites imprecisos, como é o caráter hipoteticamente comum da gradação: um grupo que pelo seu bilingüismo gradual quechua-espanhol e sua incursão ao sistema de instrução, em algum grau, ostenta distinguir-se com claro apego à língua de prestígio, o espanhol, neste caso, embora estando consciente do seu estado incipiente nesta segunda língua, com óbvia dificuldade para sua “integração” à cultura ocidental ou a chamada “sociedade nacional”. Um segundo grupo mestiço que tem como línguas maternas o quechua e o espanhol, de onde uns acessam à atividade acadêmico-profissional, e outros à atividade comercial em suas variadas modalidades; já com permanência no lugar ou fora do lugar mas com forte nexos com seu povo natal; nele, entre as duas línguas oscila, por vezes, um profundo (des)afinamento interno, ao parecer, em uma deslocação ou, melhor, numa bilocação de mundos, mais que com interferências, com interinfluências que chegam e se verificam, geralmente, em uma

comprometida e firme consciência de identidade cultural. Um terceiro grupo mestiço, igualmente bilíngüe nato, residente em “cidades” nacionais ou estrangeiras, com escasso nexos com seu povo natal ou, no mais, com motivo de “turismo”, lembranças ou razões de interesse material; mas, efetivamente, com clara vontade de desintegração e alienação étnica, com visível desprezo e distanciamento de sua cultura tradicional e até manifesto “esquecimento” – falsa amnésia, é claro – de sua língua nativa, o quechua. Isto é notório em muitos migrantes que por serem “profissionais”, “intelectuais” ou “vencedores”, mas, ironicamente, com sinais evidentes da sua raça e da sua língua nativa se aventuram a negar sua história, sua cultura, é dizer, sua identidade, e ficam sem raiz, sem solo, sem identidade histórica pessoal, porque nem a terra que pisam nem a cultura que exibem nem a língua que falam lhes pertencem historicamente. Mas, realmente, onde vai o homem vai a sua paisagem; consciente ou inconscientemente, o homem leva sempre consigo sua paisagem interna; suas raízes, sua formação, sua cultura constituem elementos de sua personalidade, de sua entidade e identidade; negar essa (id)entidade é negar seu “eu” (*ego*), é absurdamente querer ser “outro”, é, simplesmente, negar-se a si mesmo; e, ao contrário, o “pluralismo cultural” não representa um obstáculo nem para si mesmo nem para as sociedades modernas ou não, senão um verdadeiro enriquecimento.

São muito escassas as fontes de ingresso em termos monetários; mas, a necessidade de dinheiro é consideravelmente atenuada com o sistema de *trueque*<sup>62</sup> de

---

<sup>62</sup> A verdadeira denominação do sistema conhecido como ‘*trueque*’ é *Rantin* (em substituição, troca, permutação). Sincronicamente, *Rantiy* significa comprar, quer dizer, o verbo está adequado à terminologia do sistema transacional atual, mas, não era esse o significado original de *rantiy* que, como iteramos, provém de *rantin*, troca, câmbio, intercâmbio de produtos.

produtos comestíveis e manufaturados ou com o sistema de trabalho de *ayni* e *minka*<sup>63</sup> consistentes em trabalhos e serviços de reciprocidade e solidariedade.

Em um sistema menos complexo de vida mantém-se a “trilogia dos aspectos básicos do ser humano e da sociedade: sentimento (bondade), pensamento (verdade) e ação (ato)”<sup>64</sup>, em contraste com a indiferença, egoísmo, aberrações e mecanização desenfreada de uma desesperada sociedade moderna cada vez mais robotizada e desumanizada.

A zona de Cunya e limítrofes, no distrito de Yanama, província de Yungay, departamento de Áncash, têm uma diversidade climatológica; assim nas partes baixas ou vales ribeirinhos é quente e seco; nos cumes (*punas*), frio e seco, e nas partes intermediárias, temperado e seco, cada qual com produção agrícola característica. Este caráter distribuicional ecológico é semelhante em todas as províncias do departamento de Áncash e em todos os departamentos e zonas da Região Andina. Na diversidade e na unidade geográfica há uma pluralidade cultural que, em comunhão histórica, mantém-se em toda a área andina uma unidade cultural também histórica.

A orografia andina é muito acidentada, entrecruzada por vales, desfiladeiros profundos, colinas, cordilheiras e altas montanhas ornamentadas por cumes de nevados, conjunto natural que constitui uma beleza singular. Os povos estão assentados e disseminados nos vales, zonas ribeirinhas e fraldas de montanhas. A acidentada orografia dificulta a comunicação entre os grupos; isto parece influenciar

---

<sup>63</sup> Na modalidade de trabalho *ayni*, a iniciativa parte de quem presta o serviço; é uma manifestação de solidariedade. No trabalho modalidade *minka*, a petição parte da pessoa que requer o apoio dos outros membros da comunidade; provém do verbo *minkay* ou *minkakuy*, pedir apoio para realizar um trabalho.

<sup>64</sup> *Trilogia*. Publicação da Associação Internacional Científico-Cultural. São Paulo, ano 19, junho 1999.

no temperamento reservado do homem dos Andes, ao mesmo tempo que conturba toda atividade intra e intercomunitária do homem andino.

Fixando a atenção na mulher, como mãe e esposa, é a mulher andina uma das que mais especialmente imprime à sua missão de mãe e esposa o axiomático selo de ternura e heroicidade, que num jogo eclético harmoniza dialeticamente a delicadeza da pomba e a coragem do condor, em feroz luta contra toda espécie de adversidades. Nossa maior honra, bendita honra, merece a mulher andina.

No ambiente mestiço, emerge notoriamente a idéia de “superioridade” do branco sobre o preto. A cor branca conota claridade, luz, alegria, pureza, bom augúrio, dia, nitidez, verdade, saúde, vida; contrariamente ao idealizado para a cor preta que conota escuridão, negação de luz, tristeza, impureza, mau augúrio, noite, confusão, falsidade, enfermidade, morte. Contudo, esta valorização particularizada mormente pelos mestiços andinos opõe-se a uma posição antagônica na valorização dos nativos andinos que têm uma clara inclinação pela cor preta ou, ao menos, pelas cores escuras:

QUECHUA	ESPAÑHOL	PORTUGUÊS
<i>MAYUTA TSIMPANTSIK</i>	El río se pasa	O rio se cruza
<i>RUMI RUMILLANTA</i>	por la parte pedregosa,	pela parte pedregosa,
<i>CHINATA ASHINTSIK</i>	una chica se busca	procura-se uma menina
<i>YANA ÑAWILLANTA</i> <sup>65</sup>	a la de ojitos negros.	a que tem olhinhos pretos.

<sup>65</sup> Anônimo. In: Rosales (1991, p.73).

Na vestimenta, o tecido mais usado pelo habitante das partes altas (*hallqa*, puna, região frígida) é a baieta, tecida de lã de ovelha, vicunha, alpaca ou lhama. No caso de a lã ser branca prefere-se tingi-la de uma cor escura, geralmente preta ou marrom (em poucos casos mantém-se a cor branca natural); esta pragmática deve-se à natureza da cor preta que consiste na absorção do calor, e a propriedade de oferecer maior abrigo, contrário à cor branca, que tem a propriedade de dispersar a luz, em conseqüência, privação de calor.

A cor preta é considerada possuidora de poder curativo; a cor branca, não; nos rituais da medicina natural requerem-se elementos de cor preta; exemplo, uma cobaia preta.

À cor branca atribui-se-lhe – e isto está muito generalizado – a propriedade de debilidade e propensão às enfermidades. Tratando-se de animais, prefere-se os de cor escura. Acredita-se que o cavalo, burro, boi ou outro animal de trabalho, e até os animais menores domésticos de cor branca possuem menor força e resistência que os de outra cor.

O homem cobreado dos Andes relata que “Deus, ao encontrar-se só, modelou da massa de farinha de milho uma imagem humana para a sua companhia. Para infundir-lhe vida submeteu-o à cocção. Como o tempo em que esteve exposto havia excedido, ficou queimado; não lhe satisfez o resultado e este homem foi posto na África. Modelou outra imagem, pôs em cocção e viu que o tempo aplicado fora insuficiente, então, como o homem saiu da cor pálida, também não gostou e foi posto na Europa. Uma terceira imagem foi modelada e nesta vez graduou um tempo intermediário, supostamente ideal, e o homem saiu com uma cor dourada cobreada.

Deus ficou satisfeito com sua obra porque este homem era, como queria, sua imagem e semelhança, e foi posto na América.”

Muitas vezes, a cor preta é orgulhosamente contraposta à cor branca:

(...)

Tú eres la pastora	Você é a pastora
de blanca cordillera	de branca cordilheira
yo soy vaquero cholo	eu sou o vaqueiro <i>cholo</i> <sup>66</sup>
de negra cordillera. <sup>67</sup>	de preta cordilheira.

Às vezes alguém protesta reclamando a reivindicação do negro, como uma canção mexicana em que se pede ao pintor de igrejas e quadros: “embora a Virgem seja branca, que pinte anjinhos negros, que aos negrinhos bons que vão ao céu Deus também os quer.”<sup>68</sup>

Se diz que as necessidades e os recursos de todo grupo social guardam um equilíbrio, e na medida que as necessidades surgem, também se multiplicam os recursos. Isto pode ser reafirmado pela palavra 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,

<sup>66</sup> *Cholo*: termo que identifica o habitante peruano. Nos Andes peruanos tem uma conotação especial: valente, corajoso, destemido.

<sup>67</sup> PALACIOS, Zaragoza Jacinto. Canção ancashina (huayno) titulada: “Mulher Andina”. In: ROSALES (1991, p. 101).

<sup>68</sup> ÁLVAREZ MACISTE, M. e BLANCO ANDRÉ, E. *Angelitos Negros* (canção em disco compacto, CD).

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 satisfazê-los, dando lugar a permanente alteração dos vínculos entre o homem e o meio natural...”

E, atendendo às necessidades – nem sempre satisfeitas – é notória a desatenção de serviços de parte dos entes correspondentes, como os Ministérios de Saúde, Educação, Agricultura, Transportes, Energia e Minas, Turismo, etc. Eventual apoio é dado por parte das autoridades eclesiásticas da jurisdição. Em diversos povoados funcionam centros de educação primária; Cunya está dotado de um centro de educação secundária, mas cujo nível de recursos, material e humano, se põe em evidência e exige maior preocupação. Há um certo tempo foi construída uma via rudimentar, ainda sem uma regularidade de serviço. Ultimamente, é *vox populi*: “Antes, quando não havia esta estrada, a vida era mais tranqüila; hoje, a unidade do povo foi debilitada, estão entrando costumes diferentes e até contrários à nossa moral. Sem ter o colégio secundário tinha-se sábia relação com a mãe natureza e as pessoas eram sumamente educadas; os únicos produtos tristemente notáveis dos tempos ‘modernos’ e ‘instruídos’ são a indiferença, soberba, falsa instrução e má educação, contrárias à sensibilidade humana, singeleza, sabedoria e respeito pela natureza e à educação atenciosa com os demais. Com essas características, não queremos absolutamente nada de suas ‘modernidades’. Retirem de nossos povos seu egoísmo e confusas relações econômicas; queremos manter entre nós e entre nossos

povos a solidariedade, reciprocidade, participação e respeito, e também o respeito com todos os povos do mundo.” Como se vê, valorizam-se as boas relações com todos, mais que a sapiência aberrante.

As moradias são, comumente, construídas de barro, nas suas modalidades de adobe ou de taipa e tetos de telha. Nas zonas altas, as paredes são, na maioria das vezes, de pedra e os tetos de palha. Não há maior preocupação pelos ‘ordenamentos’ urbanos das casas; os critérios de agrupamento obedecem à proximidade dos mananciais, riachos e rios ou à proximidade dos seus terrenos de cultivo. As dimensões e o número de habitações variam segundo a quantidade de membros e necessidades da família. A mobília é, geralmente, simples, cobre o indispensável e, esporadicamente, algo mais. O fogão é a lenha; o uso do querosene é excepcional. Nestes povoados, as casas são simples e sensivelmente acolhedoras, rodeadas de horta, seus variados animais domésticos pululando no ambiente, travessos riachos que contornam-se acariciando os caminhos, com infalíveis jardins fragranciosos e multicoloridos, óbvia característica de um lugar como *Kunyaq* (Cunya), cuja essência sêmica é verdor, floração primaveral, fragrância; é, simplesmente, a intersecção materializada do campo semântico comum entre o céu e a terra...

Apesar de não ser muito longas as distâncias, os povos se encontram em um relativo isolamento. A via de comunicação mais comum é a trilha, e o meio de transporte é o dorso da besta ou a pé. A única via de acesso motorizado une-se com a província vizinha de Asunción e daí com a capital do departamento de Áncash; mas, ainda não há regularidade nem qualidade nos serviços. Quase todas as casas têm rádio, algumas, ultimamente, inclusive aparelhos de televisão; com respeito a este

último, o povo manifesta que “a televisão está causando muito mal-estar e preocupação às crianças, seus conteúdos estão conduzindo-as para a violência e os maus costumes, além de ser o elemento causador do ócio e da falta de comunicação familiar.” Esta preocupação é indubitável, o mandamento ‘*Ama qela*’, não ao ócio, tem um preceito muito arraigado.

A alimentação é um dos indicadores que com maior aproximação revela as relações de uma comunidade com seu meio ambiente, na medida em que atua como vínculo entre o homem e a natureza, e é esta a fonte de onde o homem obtém os recursos e produtos para satisfazer sua necessidade alimentícia. Os cereais, tubérculos e hortaliças são os constituintes fundamentais, os alimentos de origem animal constituem uma fonte secundária da sua dieta, em menor escala, peixes e frutas, e ainda muito menos os alimentos industrializados. A região andina possui uma grande variedade de pratos típicos, ricos tanto em sabor quanto em nutrientes, necessários para as exigências do trabalho no campo.

O vestuário obedece às condições climatológicas dos diferentes níveis geográficos. Aqui, as variações sazonais não condicionam a variação da vestimenta, que geralmente se mantém sem maiores alterações devido ao clima, é relativamente estável ao longo das diferentes estações. O tipo de tecido está determinado pelo grupo étnico e as exigências de temperatura das zonas habitadas; o nativo morador das alturas prefere a baieta, consistente em tecido de lã, na maioria de ovelha; enquanto o das zonas intermediárias e baixas opta por tecidos de algodão. O uso de *llanqui*<sup>69</sup> ou calçado obedece a questão consuetudinária. Nos últimos anos, o grupo

---

<sup>69</sup> *Llanqui* < *llanqi*, *ojota*, sandália feita de couro ou de filamento vegetal.

jovem está adotando uma tendência simplificadora que propende para a massificação, e, ao dizer de Andrade (1993, p.75) se poderia generalizar que “praticamente reduziu o vestuário a um tipo de uniforme: calça jeans, camiseta de malha e tênis, para ambos os sexos.”

Na constituição da família, alterna o sistema tradicional andino ‘*sirwinakuy*’, convivência que busca conhecer-se antes da união definitiva, e a união sacramental católica. Geralmente, chegam a ter numerosos filhos, os quais, na sua maioria, prosseguem dedicados à agricultura, alguns migram às cidades para incursionar em outras atividades. No comando familiar, prima um autoritarismo paternal, até quiçá idiosincrasticamente agressivo, não obstante seu particular cuidado, proteção e apego familiar, talvez na suposição de 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.”<sup>70</sup>

Entre as crenças, os tabus reclamam um lugar especial por serem elementos que de alguma maneira conduzem ou orientam com certo matiz proibitivo à conduta humana. Aqui tomamos um exemplo relacionado com a terra, *focus* orientador do presente trabalho.

“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

---

<sup>70</sup> Tomado da tese de Mestrado em preparação de Martín Ticerán Núñez na Universidade de São Paulo, 1999.

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 ingestión de alimentos (...)”<sup>71</sup>

No presente estudo, é pertinente e iterável que:

“... 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 cultura quechua y la cultura hispanoamericana comparten algunos valores, otros valores son propios de cada cultura (...)”<sup>72</sup>

Na ordem antropocultural, concernente a uma rede complexa de aspectos que se entrecruzam no desenvolver da vida do homem, há, inegavelmente, muitos pontos por tratar, todos de inquestionável importância e interesse; mas eles extrapolam o espaço e os objetivos do presente trabalho.

### 3.3. Visão de Mundo

A língua tem a capacidade de transmitir a informação pensada, elaborada e expressa pelo homem na inter-relação com seus semelhantes através dos atos da fala, sendo assim, um instrumento de construção, reconstrução e contínua

---

<sup>71</sup> 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 Reunião Anual – Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência – SBPC. Anais, Vol. I p. 276, Belo Horizonte, Brasil, 1997.*

<sup>72</sup> Idem, *Ibidem*, p. 277.

reformulação do pensamento e também um meio da codificação e decodificação dos dados antropoculturais que ela leva e expressa, e que se denomina *visão de mundo* ou *cosmovisão*. Pais, (1993, p.554) diz o seguinte:

“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.”

Todos os códigos e todos os sistemas semióticos, no seu conjunto, usados por uma comunidade conformam sua macrossemiótica. Analisando as partes conformantes da macrossemiótica de um grupo em sua perspectiva significativa distinguem-se os elementos que apóiam para determinar a visão de mundo ou cosmovisão de tal grupo. Pais, (1993, p. 556, 557) reforça:

“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 assume a cultura como uma teia de aranha, “el hombre es un animal amarrado a una maraña de significados que él mismo tejió”.<sup>73</sup>

Afirma-se que a cultura está composta de estruturas psicológicas, por meio das quais, os indivíduos ou grupos de indivíduos guiam seu comportamento. Em todo caso, e do ponto de vista semiótico, entende-se por cultura os sistemas entrelaçados de sinais interpretáveis.

Ao entender a cultura como um conjunto de mecanismos de controle para governar o comportamento, tem-se como pressuposto que o pensamento humano é basicamente social e público. E na perspectiva social, pública e muito mais na individual, parece que o elemento que com maior constância – embora não com maior força como a que imprimem as leis humanas – controla a conduta social e pessoal é aquele ligado ao religioso.

“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

---

<sup>73</sup> “O homem é um animal amarrado a um emaranhado de significados que ele mesmo teceu”.

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)

Os valores e a ordem concebidos são uma espécie implícita e diretamente sentida, em lugar de explícita conscientemente pensada, do que cada indivíduo interpreta sua experiência, organiza sua conduta e a reflete na sua vida.

A língua natural e seus discursos são os instrumentos para pensar o mundo e elaborar uma determinada visão de mundo. 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.”

O homem no seu discurso diário sustenta algum sistema de valores, é este o que contém e mantém sua cultura. Pais (1993, p.687) acrescenta:

“... 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.”

Na heterogeneidade sociocultural do mundo andino, as manifestações culturais não só são variadas, mas também hesitantes, marcadas por incertezas e contradições.

Na práxis cultural andina, algumas crenças, práticas, instituições ou ideais são às vezes considerados como impróprios ou atrasados para a época e, outras vezes, ovacionados como expressão sagrada da alma nacional ou de uma cultura milenar.

Então, entre o ‘tradicional’ e o ‘moderno’ há um movimento sinuoso, espasmódico que muitas vezes resgata as emoções do passado e outras vezes as repudia. Mas a cultura se move, não com movimentos regulares nem como uma sinergia de partes perfeitamente coordenadas, mas como uma força e contraforça dialética que em metódica orientação de forças vai-se tomando cada caminho ordenadamente direcionado para aceitar com humildade e respeito as mudanças e a modernidade, e assim mesmo para manter com respeito e emoção a identidade cultural à que historicamente estão ligados os membros de uma comunidade sócio-lingüístico-cultural. Então, a modernidade e a tradição fornecem uma tensão dialética que traduzir-se-ia na dinâmica das sociedades o progresso entendido como liberdade, civilização ou desenvolvimento – tal como ilustra Pais (1993, p.624-5) – inseridos no processo histórico. Logo, esquematicamente, ter-se-á:

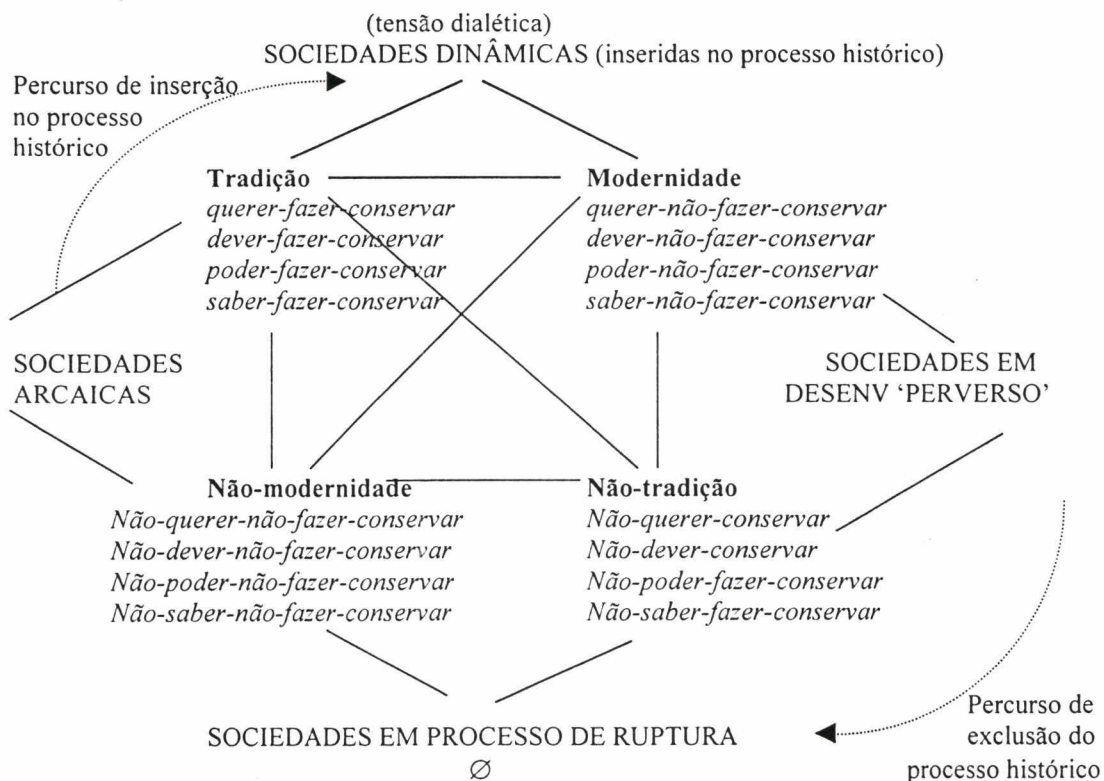


Gráfico n.º 20 TRADIÇÃO E MODERNIDADE

Para a visão ocidental, por exemplo, a instrução escolarizada é um bem supervalorizado, mas para outros não o é. Vejamos o que os índios responderam à proposta dos representantes do governo de Maryland e Virgínia no seio da Confederação das Seis Nações em Lancaster, Pensilvânia:

“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 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 dos meios de se viver nos bosques... não serviam para caçadores nem para guerreiros, 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, haveremos de ensinar-lhes tudo o que sabemos, e faremos deles Homens de verdade.<sup>74</sup>”

Também se sabe que os cidadãos consideram as cidades como modelos urbanos da vida civilizada moderna. Halcón Volador, um índio Sioux Oglala, depois de viajar por muitos países ocidentais fez a seguinte declaração:

“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.”<sup>75</sup>

Então, toda cultura, todo mundo poderia seguir repetindo aquela resposta do Papa Julio II a um monge português: “*Videbis, fili mi, quam parva sapientia regatur mundus.*”<sup>76</sup>

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

---

<sup>74</sup> In: *Pueblo Indio*, CISA.

<sup>75</sup> Idem.

<sup>76</sup> “Verás, hijo mío, con cuan poca sabiduría se gobierna el mundo”. “Verás, meu filho, com quão pouca sabedoria se governa o mundo.”

“O sistema semiótico permite, por conseguinte, ao conjunto dos membros de uma comunidade sócio-lingüístico-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-lingüístico-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.”

Os recortes culturais são resultados da análise do *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 lingüístico 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 os sistemas de comunicação, é o código lingüístico o que mais abrange, o mais econômico e é o que com maior rigor elabora, constrói, estrutura e reformula sem cessar a visão de mundo; é este código o que, em suma, com maior privilégio

elabora e também manifesta a cosmovisão do ser humano na sua expressão grupal e/ou individual; e até poder-se-ia afirmar, até certo ponto, que língua e visão de mundo surgem ao mesmo tempo e caminham juntas, assim como Barbosa (1996, p. 123,124) afirma:

“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 descubra um novo biofato, para depois lhes atribuir uma designação, ele o faz condicionado pelas imposições das estruturas formais dos códigos de seu grupo.”

Sabendo-se que a língua é o código gerador e suporte dos fatos antropoculturais, que cada grupo possui uma visão particular do mundo como resultado de sua maneira particular de analisar a substância semântica de seus discursos e dos fatos e que as necessidades dos grupos e dos indivíduos condicionam as variações constantes do enfoque particular da visão de mundo, é óbvio afirmar que a mudança dada em um dos elementos (re)percutirá nos outros. E a constante oscilação e transformação acontecem de fato pelo caráter dinâmico e não estático do código e pelas necessidades flutuantes num mundo submetido a movimentos de múltipla índole, embora aos olhos dos indivíduos, não obstante seu caráter dinâmico, a língua e outros sistemas semióticos pareçam pousar num permanente sossego estático. 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 lingüísticamente a constante mudança de visão de mundo. Os *códigos, principalmente o lingüístico, 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 lingüístico e desenvolvimento sociocultural e técnico-científico ocorrem paralelamente - há uma interdependência dos dois processos.

A mutabilidade lingüística 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 lingüístico-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 lingüístico-cultural é a ilusão da permanência dos sistemas semióticos, embora estejam em constante mudança.”

Estas duas leis, de continuidade e de mudança, embora pareçam, não são antagônicas, uma garante a continuidade da língua, a outra serve ante os requerimentos do dinamismo social. E a realidade social se percebe num universo léxico de uma língua, por ser o léxico, principalmente, a manifestação lingüística do universo antropológico. Barbosa (1996, p.123) continua: “... no vocabulário de uma língua, uma *dia-norma* que é transmitida de uma geração a outra, assegura a possibilidade da comunicação...” e é esta *dia norma* a que na maioria das vezes identifica e une comunidades e sentimentos. Na tradição léxica se contrapesam duas forças, de conservação e de renovação, e se observam três fatos: conservação de um grupo léxico, presença de novas unidades e desaparecimento de algumas. É nos sistemas semióticos, que são geradores e reflexos destas manifestações, que se acham as

tendências de estabilidade e mudança. Mascellesi (1974, 201, apud Barbosa, 1996, 133): “On appelle changement linguistique ce qui *traduit* et *pratique* un changement de rapports sociaux”. A mutabilidade dos sistemas semióticos, e, especificamente, a do sistema lingüístico, responde à necessidade de evolução do mundo, de comunicação de experiências novas.” Esses sistemas, geradores e reflexos das ondulações da permanência e a mudança são os suportes e sustentadores da cultura e da ideologia.

Segundo Barbosa (1996, p.133) convém diferenciar entre evolução e mudança:

“... 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 lingüístico 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.”

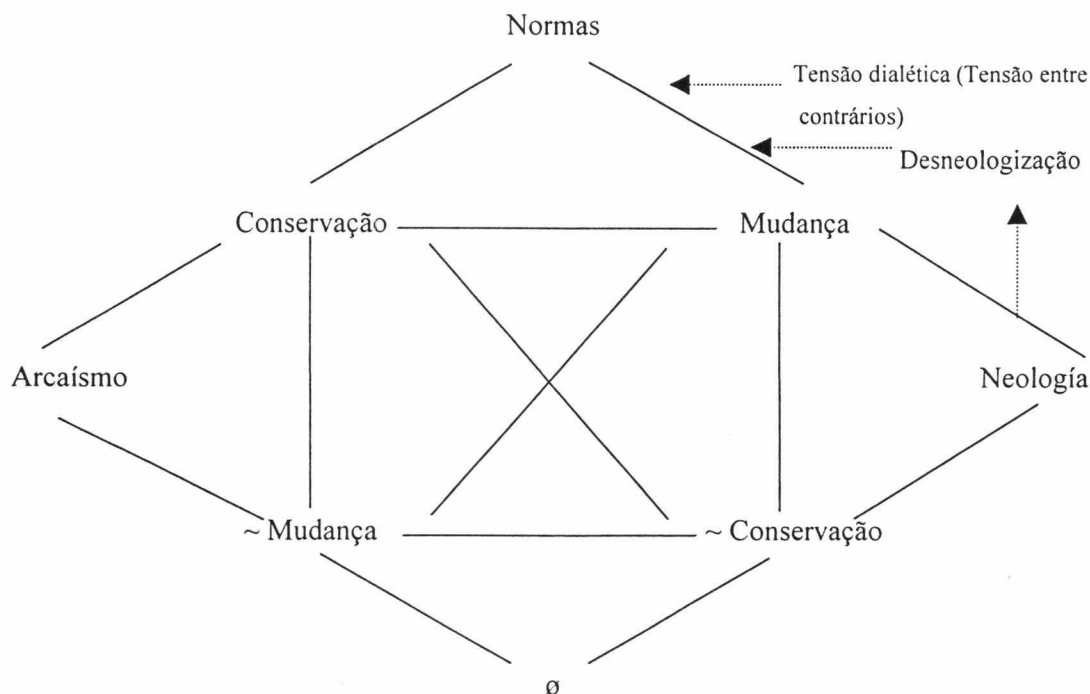
Sociedade, cultura e língua andam juntas, com reciprocidade de (inter)influências e condicionamentos. Língua e mundo, língua e sociedade estão permanente e indefinidamente constituídos e reconstituídos por meio da operação discursiva dos seus falantes, e as necessidades da sociedade exigem e permitem a criação e adoção de novas unidades léxicas que por sua vez permitem a adaptação e readaptação em seu mundo (im)perceptivelmente mutante. Está evidente, mais uma vez, que a língua em geral, e o universo léxico em particular, desenrolam-se numa permanente tensão dialética conservação / mudança e que existem num processo pancrônico, conservando / mudando seus elementos léxicos, mais que outros. Pais,

(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 da **conservation et da mutation**”. Em suma, a visão de mundo de uma comunidade lingüística, manifestada como uma ideologia ou axiologia ou sistema de valores de uma cultura – expressados estes como homossêmicos – estão em constante (re)formulação no processo histórico da cultura, transmitindo e manifestando nos membros da comunidade os processos semióticos de seu sentimento de permanência e continuidade ou adaptação e readaptação permanente num mundo incessantemente mutante.

É verdade que a língua precisa conservar-se e é verdade, concomitantemente, que precisa mudar para atender as necessidades mutantes da comunicação. Esta tensão dialética entre duas forças contrárias, Pais (1993, p.525-27) ao apresentar “*les parcours de production du processus sémiotique*” expressa:

“(...) 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).



- Termo fora de sistema
- Pertencente a outro sistema
- Termo neutro

Gráfico n.º 21 A DINÂMICA DO SISTEMA

O sujeito do discurso é sujeito de conflitos e de convergências de 'n' normas.

As normas são epicentro de tensão entre conservação e mudanças, é também o lugar de tensões e pugnas no cérebro do falante. Neste caso, as forças em conflito são a conservação e a mudança. Mas o sistema se sustenta em suas contradições. A língua muda porque se conserva e se conserva porque muda.

### 3.4. Relações contrastivas

Humboldt considera a linguagem uma *ενέργεια* (energeia), ou seja, uma força criadora do mundo, daí provém que a linguagem seja a portadora de sua concepção do mundo (In: Ballón, 1978, p. 76).

Cada língua tem sua própria forma interior, forma de transcrever a realidade. Uma língua vem a ser uma maneira de dividir, delimitar, ordenar e pensar o mundo. É tal, nesse sentido, que a língua quechua é portadora originária da sua cultura, que como instrumento comum da sociedade quechua contém sistemas, divisões, significações categorizadas e modelos aplicáveis à sua realidade, talvez dificilmente explicáveis em uma outra língua tal qual sua essência em si mesma.

A estruturação sistemática do pensamento, ordenado e dirigido por oposições duais, é um dos fatores sobressalentes da cultura andina, isto é comum, em certo grau, nas demais culturas, mas com maior similaridade nas agrárias.

De fato, como diz 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 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 antropocultural, uma rede matemática, em que os elementos se agrupam em subsistemas e microssistemas (classes e subclasses), definindo estruturas e funções.”

Então, um dos traços essenciais da língua é, inquestionavelmente, a dicotomização de sentido, conhecida como relação de sentido contrário ou simplesmente antonímia, importância inequivocamente reconhecida, como podemos advertir em 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 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”.

No significado dos opostos, as estruturas estão definidas, como expressa Hjelmslev, em uma “entidade autônoma de dependências internas”. E Ballón (1978, p. 76) expressa 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 relação a outro significante (o significado) opuesto, inclusive si no se halla expresado.”

Levi-Strauss diz 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.”<sup>77</sup>

Temos, pois, que as dualidades são dois níveis de existência que coexistem numa tensão entre duas forças contrárias.

Não pretendemos aqui realizar um tratamento dos contrastes, só queremos advertir que na cosmovisão andina – como em de toda sociedade humana – “a antonímia representa um dado importante na estruturação do léxico” Vilela (1994, p.166). E, sendo assim, parece inimaginável que exista uma língua desprovida de relações dicotômicas.

Contraste é um termo geral, abarca as estruturas opositivas tanto binárias ou dicotômicas como não binárias.

No tratamento léxico referente à antonímia, o contraste dicotômico ou binário é o de maior produção; esta dicotomização léxica está dada por diversas realizações lingüísticas, como a polaridade, polissememia, homonímia, etc., ou seja, os elementos opostos podem estar em relações de oposição, inclusão, complementação e, em todo caso, dependências internas.

Na cosmovisão inca tem-se três esferas do mundo *Pacha*: *Hanan Pacha* (o mundo acima), *Kay Pacha* (este mundo) e o *Uran Pacha* (o mundo de baixo). *Kay Pacha* representa as estruturas espaço-temporais do Estado Inca. Costuma-se

---

<sup>77</sup> In: Ballón, 1978, p.77.

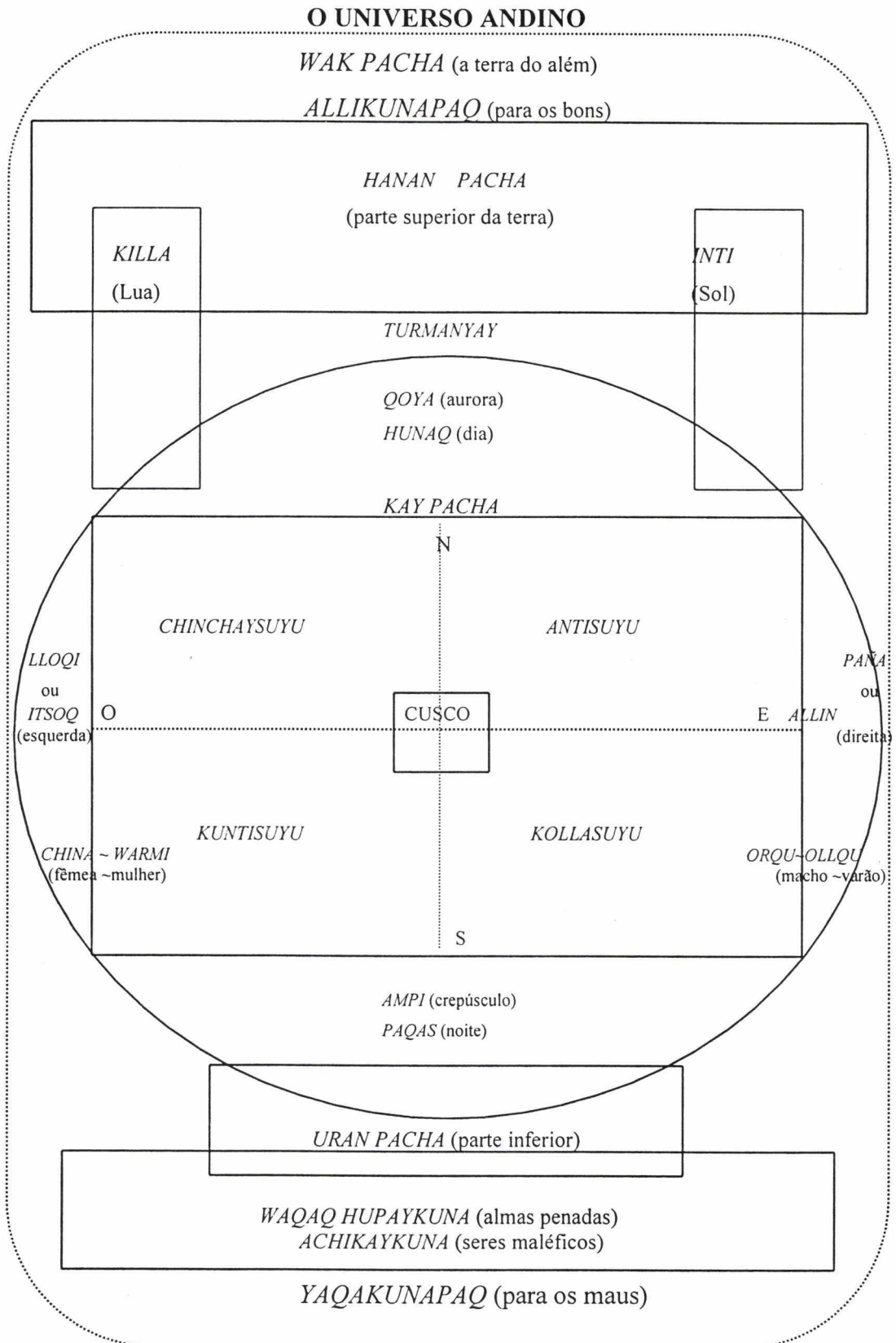
determinar uma analogia com o corpo humano. O centro era o Cusco, quer dizer, o “umbigo” do mundo – com efeito, qualquer ponto do mundo pode ser o centro. O *Kay Pacha* unia os elementos do *Hanan Pacha* com os do *Uran Pacha*, e era, além disso o ponto de convergência do *Tawantinsuyu*, os quatro *sujos*, ou diríamos melhor, *Tawa Inti Suyu*, as quatro regiões (terras) do Sol.

Propriamente, o mundo dos mortos – para a concepção quechua – está no *Wak Pacha*, o mundo do mais além, mundo imperceptível para o ser humano vivo. Em *Wak Pacha*, também há dois mundos em oposição: um que é o *Allikunapaq* (para os bons), onde tudo seria bondade e alegria, e outro *Yaqakunapaq* (para os maus), onde haveria castigo e sofrimento. Os *waqqaq hupaykuna* são as almas penadas que não foram a *Wak Pacha* e estão ainda perambulando em *Kay Pacha* cumprindo alguma “pena” imposta pela divindade.

*Turmanyay* (arco-íris) é o ente intermediário entre o *Kay Pacha* e o *Hanan Pacha*, é o alegre anunciador da chuva.

Acrescentemos o expresso 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...”

Vendo assim, concisamente, representamos graficamente as (o)posições para melhor visualização:

Gráfico n.º 22 *CONCEPÇÃO COSMOGÔNICA INCA*

O Sol, como em todas as grandes civilizações antigas, encarna a força criadora, fonte de luz e calor, símbolo do pai (*Tayta Inti*, Pai Sol). É força geradora e, paradoxalmente, também força destruidora da vida das plantas; gera, vivifica, mas também mata como causador da seca, à que opõe-se à chuva vivificadora, mas o Sol é gerador inclusive da chuva, como agente da evaporação.

A díada Sol / Lua representa uma oposição complementar, sobretudo para o homem do campo. A Lua simboliza a dependência, representa a periodicidade, a renovação, é símbolo dos ritmos biológicos, do crescimento e até da metempsicose como possibilidade de reencarnação, isto é, a Lua, depois da fase *Wanu*, morte, durante três noites de invisibilidade, reaparece, volta à vida. E, “em vida”, a Lua é guia do viajante andino em suas viagens noturnas.

Na língua quechua, a categoria de gênero é natural e não gramatical, quer dizer, os objetos em si nem seus nomes provocam no falante uma imagem de gênero masculino / feminino; mas sim, em alguns casos, existe uma correlação ou associação com o gênero da espécie animal. Assim, a dualidade Sol / Lua é considerada *Tayta Inti / Mama Killa*; embora no Japão e Vietnã do Sul, o Sol é feminino e a Lua masculina (também na língua alemã), igual ocorre para os dogons de Mali; e, segundo Harva<sup>78</sup>, o Sol é fêmea (Mãe Sol) e a Lua macho (Pai Lua) nas civilizações pastoris, como é o caso na maior parte dos grupos turco-mongóis da Ásia Central.

<sup>78</sup> HARVA UNO. *Les représentations religieuses des peuples altaïques*. Paris, 1959. In: CHEVALIER et al. 1994, p. 839.

Aqui representamos graficamente um modelo que busca representar as oposições no movimento da Lua:

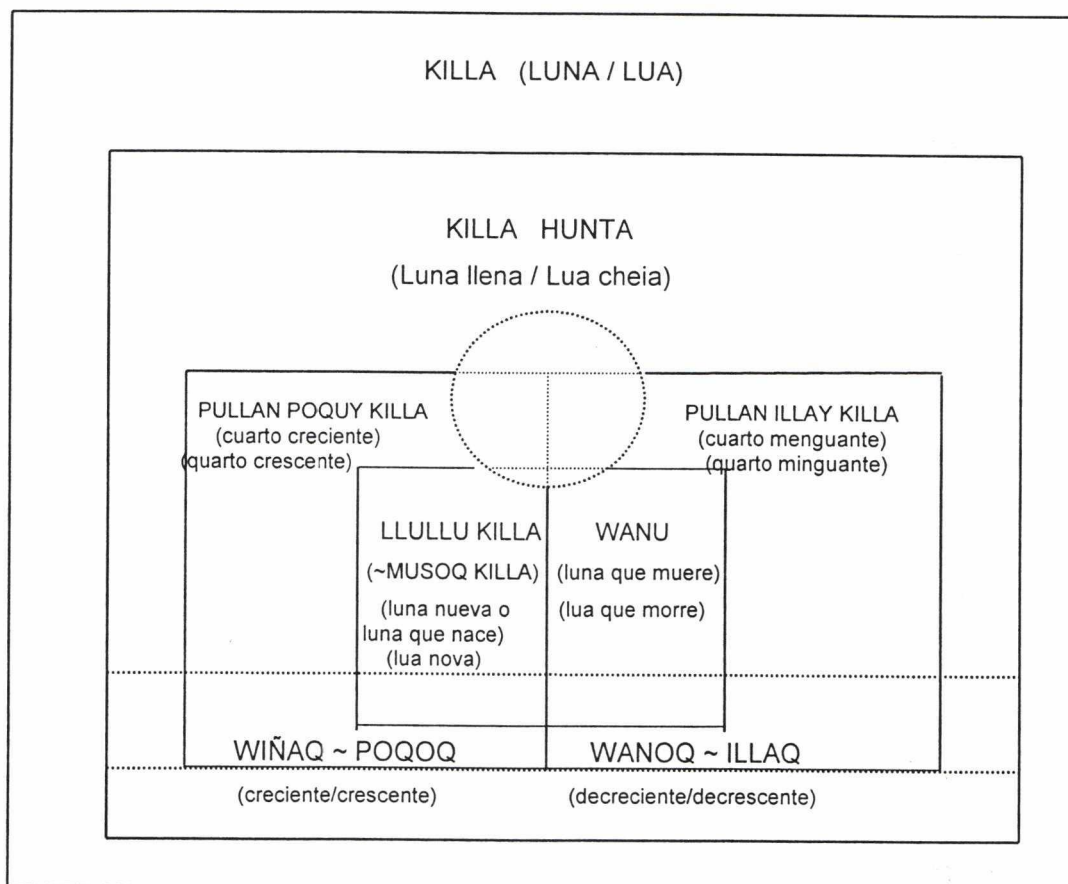


Gráfico n.º 23 OPOSIÇÕES DO MOVIMENTO DA LUA

Uma inscrição egípcia antiga diz: “Soy uno que se transforma en dos”, parece dizer assim, na concepção do povo quechua, a dualidade *Inti / Killa* (Sol / Lua) como o Yin e Yang chinês que evocam a unidade e a dualidade, a mônada e a díada, o ímpar e o par.

Do descrito sucintamente no panorama antropológico, pode-se inferir que o *cosmos* é, no mundo andino, o complemento inseparável, indispensável, merecedor da maior admiração e respeito. Em suma, a cultura andina é cultura integrada à natureza.

## **4 – ESTABELECIMENTO DO CORPUS**

#### 4 - ESTABELECIMENTO DO *CORPUS*

O léxico de uma língua, segundo Coseriu (1972), é constituído pela totalidade das palavras que configuram a realidade, isto é, pelas palavras lexemáticas e não pelas palavras categoremáticas nem as morfemáticas. O quechua é aglutinante, e como em toda língua aglutinante, tanto a organização gramatical do discurso como a formação das palavras se efetuam com a adição de afixos, e as palavras se compõem, geralmente, de uma seqüência de morfos que se inserem, sendo cada um manifestação de seus respectivos morfemas.

A constituição ou delimitação do *corpus*, para o trabalho aqui realizado, contemplou as letras de poemas, canções e relatos - que tratam enfaticamente dos elementos da terra - recolhidos na etapa de coleta de dados e nos contatos vivenciais que nos permitiu nossa condição de quechuafalante, imerso na cultura quechua durante a infância e permanente observação posterior, guardando sempre um grande respeito, consciente das próprias raízes, como o seria e o é também frente a qualquer outra cultura.

Na recopilação do material concebemos um *corpus* sempre aberto, virtualmente capaz de enriquecer-se em qualquer momento de todo elemento sujeito ou objeto da cultura quechua, 'pura' ou mestiça.

O tema deste *corpus* ressalta com muita nitidez o significado valorativo da Terra com todas suas implicações manifestadas na natureza. A isto se acrescenta - não incorporando-se, mas identificando-se - a valoração da sua história, materializada na admiração e respeito a seus ascendentes em sua vontade de

conservar, difundir e seguir praticando seus ensinamentos, força moral, permanente fonte de alimentação e realimentação das gerações.

Para a delimitação do *corpus* fizemos uma seleção de poemas, canções e relatos recolhidos no trabalho de campo e em nossa práxis de vida como quechuafalante nativo. O critério de seleção pontualiza o *focus* antropocultural telúrico *patsa* e a valorização dos princípios morais recebidos dos antepassados que conduzem o estilo de vida na cultura quechua.

#### **4.1. Percurso metodológico e epistemológico da organização dos campos léxico-semânticos**

A partir do *corpus* procedemos o levantamento dos conceitos e suas respectivas unidades léxicas (Pottier 1977).

Os campos conceituais selecionados para a análise e descrição neste trabalho se relacionam aos conceitos / lexemas que estão em função direta com o mundo vivencial do homem andino e a relação deste homem com a natureza em sua diversidade de formas. São eles:

- o conceito da precipitação pluvial indispensável para a agricultura da região andina;
- o conceito de fixar a vista em algo para ver;
- o conceito de um dos quatro elementos fundamentais na concepção de vida do povo quechua como Terra mãe, Terra universo;

- o conceito de querer, desejar, amar, ter paixão por, ter preferência por;
- o conceito da sensação percebida pelo sentido do gosto;
- o conceito de atar, amarrar, segurar ou prender algo por meio de uma corda, corrente, etc.

#### **4.2. Fichas**

A transcrição das lexias ou palavras-ocorrência foi feita com base nos textos. O tratamento conceptual das lexias baseou-se, indefectivelmente, fundamentado só no contexto do lexema no Universo de Discurso em que aparece. Essa delimitação específica permite a sistematização e taxonomia dos dados em referência.

### 4.3. Elaboração de fichas de pesquisa lexemática

A ficha que serve de base à pesquisa lexemática contém os seguintes campos:

Direção	Remete o nome do texto onde ocorre ou de onde se extraiu; o número do texto, se são vários os textos componentes do <i>corpus</i> ; número da linha onde está o vocábulo. Pode neste espaço colocar-se a frequência, se se requer maior exatidão e amplitude na informação.
Vocábulo	A lexia ou palavra-ocorrência em destaque, ou seja, a lexia a ser analisada. Pode-se analisar em sentido geral, quando faz parte do universo léxico de um povo, e em sentido particular, próprio do contexto em que aparece.
Classe	É a especificação da categoria gramatical em que se classifica o vocábulo. Aqui pode haver uma gama diversificada de opções em relação ao vocábulo ou lexia, segundo o enfoque que se está dando.
Contexto de ocorrência	Repete-se a frase tal como aparece, em cujo interior se adverte a presença do vocábulo em tratamento.
Caracterizadores semânticos do vocábulo	Mencionam-se os semas que especificam ou caracterizam o vocábulo, ou seja, os elementos constitutivos dos sememas, em outras palavras, as unidades mínimas de significação situadas no plano do conteúdo, no nível semiolingüístico.
Campo conceptual	Aqui se estabelece a definição do vocábulo; se requer um especial cuidado, porque não se trata da definição dicionarizada – que em alguns casos sim o poderia ser – mas do particular sentido em que aparece o vocábulo, em uma concepção grupal ou individual.
Valores	Neste campo se registra a entidade da qualidade e estima de algo, em cuja virtude (ob)tém significação e importância para um mundo, grupo ou sujeito determinado.
Noemas do campo conceptual	Elementos conceituados estabelecidos na classificação prelingüística ou extra lingüística do mundo.
Campo léxico	Dividimos, particularmente, em duas possibilidades: unidimensional, se o tratamento está considerado no campo da gradação; pluridimensional, se o vocábulo pode ser geralmente explicado com remissão a seus sinônimos, hipônimos, etc.
Tradução	Pode ser uma tradução “direta”, expressando uma forma léxica equivalente, ou com uma paráfrase ou construção de estrutura semântico-sintática.
Observação	Neste campo se procura expressar as considerações sobre o autor, data e, se possível, ainda o contexto sociocultural em que foi produzido o texto.

Apresentamos, a seguir:

1. Modelo de ficha elaborada e utilizada no levantamento dos dados para uma sistematização taxonômica dos dados escolhidos e/ou obtidos.
2. Exemplos de fichas preenchidas com os dados de lexias ou palavras-ocorrência para o estabelecimento da significação de um lexema determinado do mundo andino e sua rede léxico-semântica no Universo do Discurso no mundo em menção.

Endereço:	Vocábulo:	Classe:	
Texto: Linha: Frequência:	Contexto de ocorrência:		
Caracterizadores semânticos do vocábulo:			
Campo conceptual:	Valores:	Noemas do campo conceptual:	
Campo lexical:	Unidimensional	<input type="checkbox"/>	
	Pluridimensional	<input type="checkbox"/>	
Campo lexical:	Sinônimos	<input type="checkbox"/>	
	Parassinônimos	<input type="checkbox"/>	
	Co-hipônimos próximos	<input type="checkbox"/>	
	Co-hipônimos distantes	<input type="checkbox"/>	
Vocábulos relacionados	Sinônimos	Parassinônimos	Co-hipônimos Próximos   Distantes
Espanhol	Forma equivalente:		
	Paráfrases:		
Português	Forma equivalente:		
	Paráfrases:		
Observação:			

Endereço: "IMANIR, MAMAPATSA" Texto: Linha: 28 Frequência: 1	Vocábulo: <b>PISHIPAY</b>	Classe: Verbo	
Contexto de ocorrência:  <i>SHUYAN MANA PISHIPAYTA</i>			
Caracterizadores semânticos do vocábulo: - Cansaço - Fadiga - Esgotamento			
Campo conceptual:  Estado de desgaste físico ou mental	Valores: - Superar o cansaço - Sobrepor-se às dificuldades	Noemas do campo conceptual: - Cansaço físico - Cansaço mental - Falta de rendimento - Aborrecimento - Debilidade	
Campo lexical:	Unidimensional	<input type="checkbox"/>	
	Pluridimensional	<input checked="" type="checkbox"/>	
Campo lexical:	Sinônimos	<input checked="" type="checkbox"/>	
	Parassinônimos	<input type="checkbox"/>	
	Co-hipônimos próximos	<input type="checkbox"/>	
	Co-hipônimos distantes	<input type="checkbox"/>	
Vocábulos relacionados	Sinônimos <i>PISHIPAY</i> <i>AHAYAY</i> <i>SHAYKUY</i> <i>UTIY</i>	Parassinônimos	Co-hipônimos Próximos   Distantes
Espanhol	Forma equivalente: cansarse <i>MANA PISHIPAYTA</i> : a no cansarse Paráfrasis:		
Português	Forma equivalente: cansar-se  Paráfrase: ficar cansado		
Observação:			

Endereço: "RAHU KAYTAM MUNÄ" Texto: 3 Linha: 24 Frequência: 6	Vocábulo: <b>TAMYA</b>	Classe: Substantivo	
	Contexto de ocorrência:  <i>TAMYA MUSHKUYTAM LLAKĪ</i>		
Caracterizadores semânticos do vocábulo: - natureza, água, gotas, atmosfera			
Campo conceptual: Gotas de água que caem das nuvens quando chove	Valores: - Vital para a agricultura	Noemas do campo conceptual: Gotas de água, cair, nuvem, atmosfera, verdor, alegria, abundância, alimentação, vida	
Campo lexical:	Unidimensional	<input type="checkbox"/>	
	Pluridimensional	<input checked="" type="checkbox"/>	
Campo lexical:	Sinônimos	<input type="checkbox"/>	
	Parassinônimos	<input type="checkbox"/>	
	Co-hipônimos próximos	<input checked="" type="checkbox"/>	
	Co-hipônimos distantes	<input type="checkbox"/>	
Vocábulos relacionados	Sinônimos	Parassinônimos	Co-hipônimos Próximos <i>ATSOQA</i> <i>CHARPUY</i> <i>CHIRAPA</i> <i>MANGADA</i> <i>RAPI</i> <i>RUNTU</i> <i>SHIWSHA</i> Distantes
Espanhol	Forma equivalente: lluvia  Paráfrasis: (Algunos parasinónimos precisan construcción parafrástica; ver el vocabulario presentado)		
Português	Forma equivalente: chuva  Paráfrase: (Alguns parassinônimos precisam construção parafrástica; ver o vocabulário apresentado)		
Observação:			

Endereço: "RAHU KAYTAM MUNÄ" Texto: 3 Linha: 17 Frequência: 2	Vocábulo: <b>WAYTA</b>	Classe: Substantivo	
Contexto de ocorrência: <i>WAYTAMAN, KUNYAQ WAYTAMAN (MUSHKUYTA)</i>			
Caracterizadores semânticos do vocábulo: - Parte da planta, vistosidade, coloração, reprodução vegetal, aroma			
Campo conceptual: Parte vistosa e colorida da planta Órgão de reprodução vegetal	Valores: - Começo da produção de alimento - Sinal de abundância	Noemas do campo conceptual: - Anúncio do nascimento do fruto - Ornamentação natural	
Campo lexical:	Unidimensional	<input type="checkbox"/>	
	Pluridimensional	<input checked="" type="checkbox"/>	
Campo lexical:	Sinônimos	<input type="checkbox"/>	
	Parassinônimos	<input type="checkbox"/>	
	Co-hipônimos próximos	<input type="checkbox"/>	
	Co-hipônimos distantes	<input checked="" type="checkbox"/>	
Vocábulos relacionados	Sinônimos	Parassinônimos	Co-hipônimos Próximos   Distantes <i>WAYTA</i> <i>RIMARIMA</i> <i>MACHITU</i> <i>SHAQAPA</i> <i>QANTU</i> <i>TUKTU</i> <i>SHIKSHI</i>
Espanhol	Forma equivalente: flor		
	Paráfrasis:		
Português	Forma equivalente: flor		
	Paráfrase:		
Observação:			

Endereço: "RAHU KAYTAM MUNÄ" Texto: 3 Linha: 19 Frequência: 6	Vocábulo: <b>QUECHUA</b>	Classe: Substantivo (Glotônimo)	
	Contexto de ocorrência: <i>QECHWA PARLANTSIK</i> (nosso idioma)		
Caracterizadores semânticos do vocábulo: - Língua vernácula peruana			
Campo conceptual: Termo genérico polissemêmico: topônimo, glotônimo, etnônimo	Valores: - Lingüístico - Identidade cultural	Noemas do campo conceptual: - Comunicação - Inter-relação humana	
Campo lexical:	Unidimensional	<input type="checkbox"/>	
	Pluridimensional	<input checked="" type="checkbox"/>	
Campo lexical:	Sinônimos	<input type="checkbox"/>	
	Parassinônimos	<input type="checkbox"/>	
	Co-hipônimos próximos	<input type="checkbox"/>	
	Co-hipônimos distantes	<input checked="" type="checkbox"/>	
Vocábulos relacionados	Sinônimos	Parassinônimos	Co-hipônimos Próximos   Distantes <i>QECHWA ALLPA</i> (topônimo) <i>QECHWA PARLAY</i> (glotônimo) <i>QECHWA RUNA</i> (etnônimo)
Espanhol	Forma equivalente: Quechua  Paráfrasis:		
Português	Forma equivalente: Quechua  Paráfrase:		
Observação:	Observe-se a riqueza e amplitude significativa expressadas nos versos 19, 20 e 21 deste poema.		

Endereço: "PATSA MAMANTSIK" Texto: 1 Linha: 2 Frequência: 11	Vocábulo: <b>TAYTA</b>	Classe: Substantivo	
	Contexto de ocorrência: <i>TAYTANTSIK MUNANQANNAW KAWAKOQ KANTSIK</i>		
Caracterizadores semânticos do vocábulo: - Respeito, distinção, domínio, divindade			
Campo conceptual: Amo, dono, distinção, senhor, Deus, deus	Valores: - Categoria humana - Poder divino	Noemas do campo conceptual: - Respeito, distinção, autoridade, importância, divindade	
Campo lexical:	Unidimensional	<input type="checkbox"/>	
	Pluridimensional	<input checked="" type="checkbox"/>	
Campo lexical:	Sinônimos	<input type="checkbox"/>	
	Parassinônimos	<input checked="" type="checkbox"/>	
	Co-hipônimos próximos	<input type="checkbox"/>	
	Co-hipônimos distantes	<input type="checkbox"/>	
Vocábulos relacionados	Sinônimos	Parassinônimos <i>TAYTA(Y)</i> <i>YAYA</i> <i>QAPAQ</i> <i>WIRAQOTSA</i>	Co-hipônimos Próximos      Distantes
Espanhol	Forma equivalente: Dios, señor, padre, caballero Paráfrasis: algunos parasinónimos precisan construcción parafrásica		
Português	Forma equivalente: Deus, senhor, pai, cavalheiro Paráfrase: alguns parassinônimos precisam construção parafrástica		
Observação:	O autor deste poema, Moisés Flor Jara, está atualmente com 89 anos, e tem 9 filhos, 39 netos, 71 bisnetos e 2 tetranetos.		

Endereço: “YACHTSIKUYKUNA” Texto: 5 Linha: 4,5,6 Frequência: 1	Vocábulo: <i>AMA LLULLA</i> <i>AMA SUWA</i> <i>AMA QELA</i>		Classe: Substantivo (Composto)	
		Contexto de ocorrência: <i>AMA LLULLA</i> <i>AMA SUWA</i> <i>AMA QELA</i>		
Caracterizadores semânticos do vocábulo: - Princípios morais - Sentenças imperativas - Necessárias para a convivência harmônica				
Campo conceptual: Ensinaamentos e princípios fundamentais da moral quechua	Valores: - Princípios morais indispensáveis para a convivência harmônica	Noemas do campo conceptual: - Boas relações - Comportamento adequado - Conduta reta - Aceitação social		
Campo lexical:  Campo lexical:	Unidimensional  Pluridimensional  Sinônimos  Parassinônimos  Co-hipônimos próximos  Co-hipônimos distantes		<input type="checkbox"/>  <input checked="" type="checkbox"/>  <input type="checkbox"/>  <input type="checkbox"/>  <input type="checkbox"/>  <input checked="" type="checkbox"/>	
Vocábulos relacionados	Sinônimos	Parassinônimos	Co-hipônimos Próximos   Distantes <i>AMA LLULLA</i> <i>AMA SUWA</i> <i>AMA QELA</i>	
Espanhol	Forma equivalente: No mentir No robar No ser ocioso  Paráfrasis:			
Português	Forma equivalente: Não mentir Não roubar Não ser preguiçoso  Paráfrase:			
Observação:				

Endereço: "TAYTA DIUSPA QARAYNIN " Texto: 5 Linha: 4,5,6 Frequência: 4	Vocábulo: <i>INTI</i>		Classe: Substantivo	
Contexto de ocorrência: <i>TAYTA INTI</i> <i>AKTSEQ</i> <i>KAWAY ACHAY QUKOQ</i> <i>PATSA QUÑUTSEQ</i>				
Caracterizadores semânticos do vocábulo: - Luz, claridade, calor				
Campo conceptual: Sol, doador de luz, calor e vida	Valores: - Religioso - Fonte de calor indispensável para a vida	Noemas do campo conceptual: - Luz, calor, abrigo, bondade divina, vida		
Campo lexical:  Campo lexical:	Unidimensional <input type="checkbox"/> Pluridimensional <input checked="" type="checkbox"/> Sinônimos <input type="checkbox"/> Parassinônimos <input checked="" type="checkbox"/> Co-hipônimos próximos <input type="checkbox"/> Co-hipônimos distantes <input type="checkbox"/>			
Vocábulos relacionados	Sinônimos	Parassinônimos <i>INTI (visão religiosa)</i> <i>RUPAY (ilumina e abriga)</i> <i>ACHAY (efeito do Rupay)</i>	Co-hipônimos Próximos   Distantes	
Espanhol	Forma equivalente: Sol Paráfrasis:			
Português	Forma equivalente: Sol Paráfrase:			
Observação:				

Endereço: "TAYTA DIUSPA QARAYNIN" Texto: 4 Linha: 10 Frequência: 7	Vocábulo: <i>MIKUY</i>	Classe: Substantivo	
		Contexto de ocorrência: <i>MIKUY QISHPITSEQ, YAKU</i>	
Caracterizadores semânticos do vocábulo: - Sustento de todo animal - Produto do trabalho			
Campo conceptual: Qualquer espécie de alimento	Valores: - Dom divino, produto do trabalho - Necessária para a vida	Noemas do campo conceptual:	
Campo lexical:	Unidimensional	<input type="checkbox"/>	
	Pluridimensional	<input checked="" type="checkbox"/>	
Campo lexical:	Sinônimos	<input type="checkbox"/>	
	Parassinônimos	<input type="checkbox"/>	
	Co-hipônimos próximos	<input type="checkbox"/>	
	Co-hipônimos distantes	<input checked="" type="checkbox"/>	
Vocábulos relacionados	Sinônimos	Parassinônimos	Co-hipônimos Próximos   Distantes <i>PAPA</i> <i>OQA</i> <i>HARA</i> <i>MASHWA</i> <i>KINWA</i> <i>ACHIS</i> <i>TAWRI</i>
Espanhol	Forma equivalente: Comida, alimento  Paráfrasis:		
Português	Forma equivalente: Comida, alimento  Paráfrase:		
Observação:			

#### 4.4. Relações entre conjunto noêmico e manifestações lingüísticas

Apresentamos, em seguida, algumas relações entre conceito e denominação, isto é, entre o conjunto conceptual e o conjunto lingüístico ou, entre conjuntos noêmicos e manifestações lingüísticas.

O conceito de *precipitação pluvial indispensável para a agricultura da região andina* está manifestada pelas seguintes formas lingüísticas:

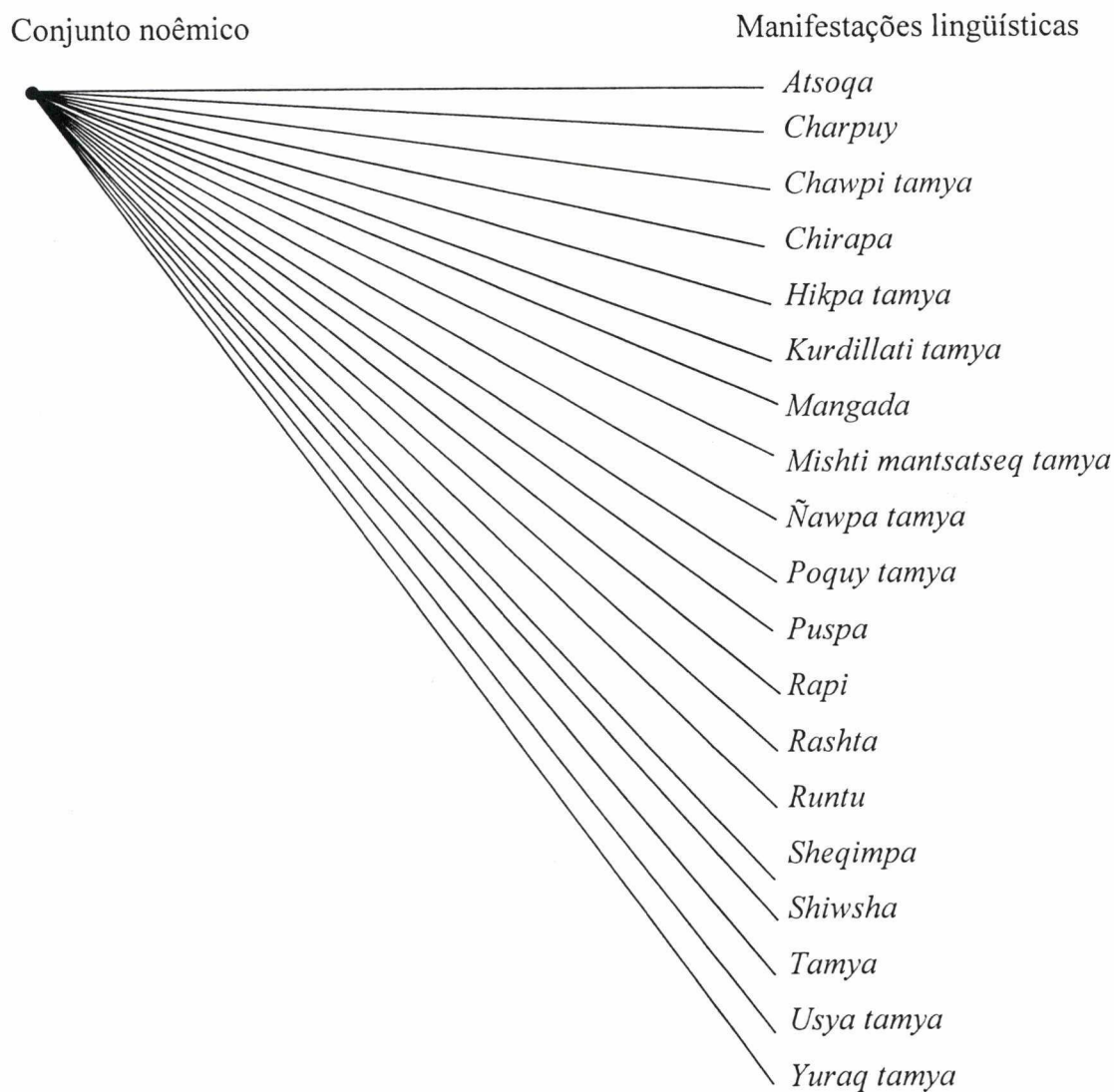


Gráfico n.º 24 'TAMYA' E MANIFESTAÇÕES LINGÜÍSTICAS EM QUECHUA

O termo genérico *Tamya* diversifica-se numa série de manifestações lingüísticas parassinonímicas que, sendo distintas as denominações, todas se referem ao mesmo fenômeno ou objeto, embora com perceptível distinção de aspecto.

O conceito de *fixar a vista em algo para vê-lo* se manifesta por meio das seguintes lexias:

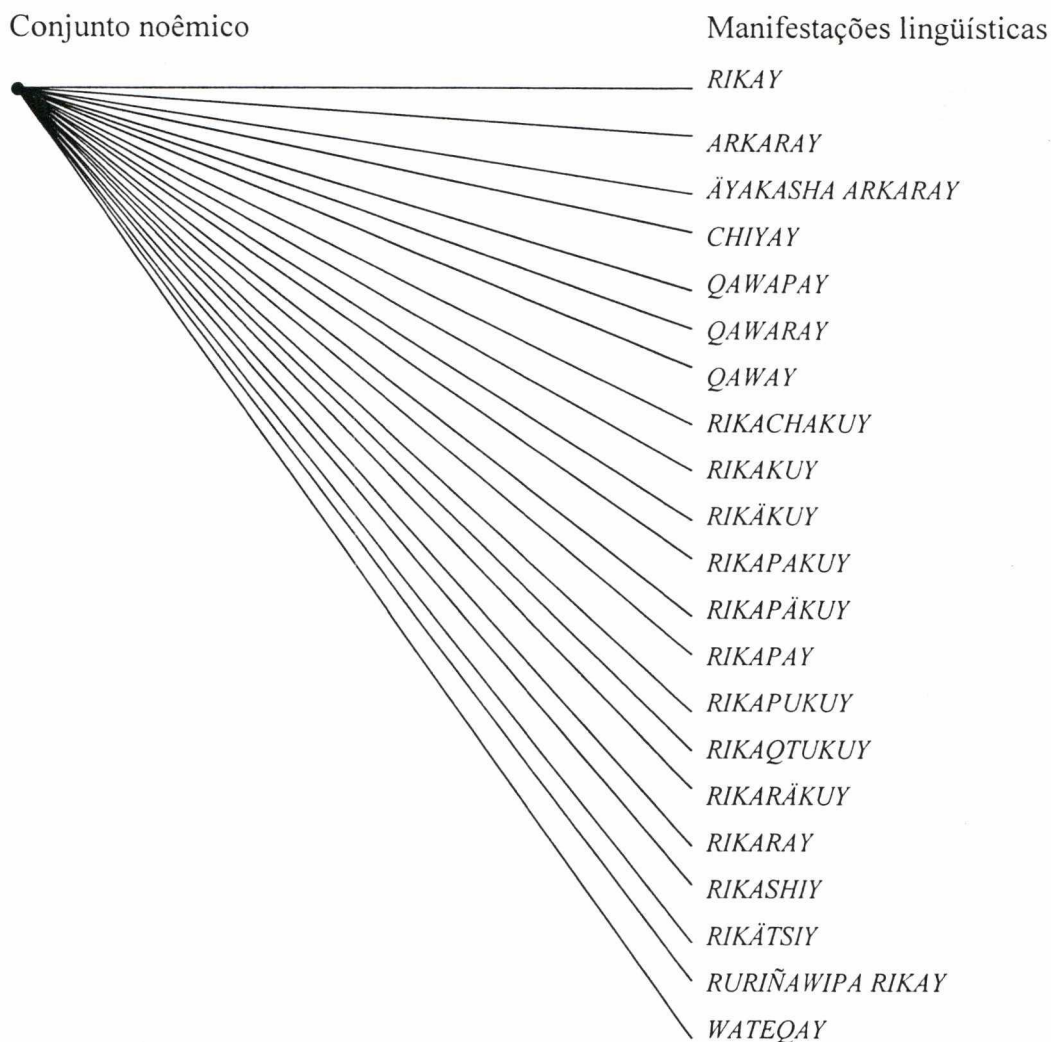


Gráfico n.º 25 RELAÇÃO ENTRE O CONCEITO 'RIKAY' E SUAS DENOMINAÇÕES

O conjunto noêmico conceituado como *um dos quatro elementos fundamentais na concepção de vida do povo quechua como Terra mãe, Terra universo*. Sendo este conjunto conceptual um hiperônimo, seus hipônimos estão manifestados pelas seguintes estruturas lingüísticas:

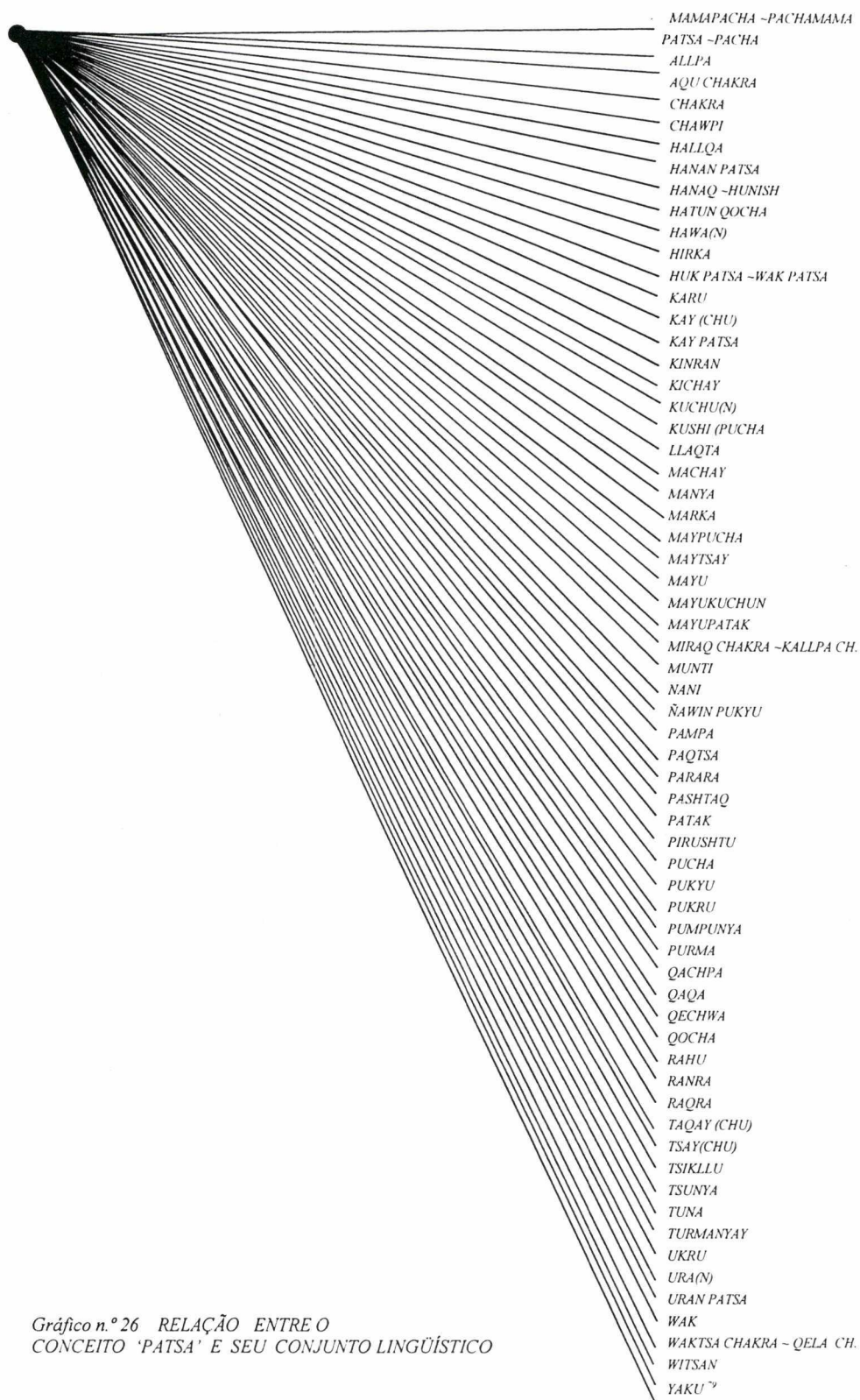


Gráfico n.º 26 *RELAÇÃO ENTRE O CONCEITO 'PATSA' E SEU CONJUNTO LINGÜÍSTICO*

<sup>79</sup> Os hipônimos de *Patsa*, Terra aqui registrados são locativos, portanto, *Yaku* neste contexto específico não significa 'água', mas terra, terra natal, torrão natal.

Para o conceito de *querer, desejar, amar, 'ter paixão por' ou 'ter preferência por'*, temos as seguintes formas léxicas:

*Kuyay, waylluy, munay, yachay, akray.*

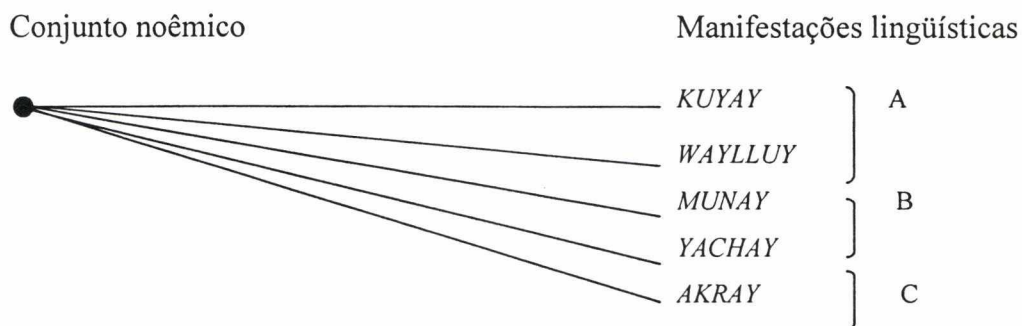


Gráfico n.º 27 *RELAÇÕES ENTRE UM CONJUNTO CONCEPTUAL E SUAS FORMAS LÉXICAS*

Sendo:

<i>Kuyay</i>	(amar, querer)
<i>Waylluy</i>	(querer, amar com paixão)
<i>Munay</i>	(querer, desejar)
<i>Yachay</i>	(gostar, querer)
<i>Akray</i>	(preferir, escolher, querer)

Os dois elementos do grupo A são sinônimos. Os dois elementos do grupo B são parassinônimos. Os grupos A e B em função recíproca são parassinônimos. Os grupos A, B e C são hipônimos em função do hiperônimo ou termo neutralizado *munay*, que também é parte formante do microsistema. Todos os elementos dos três grupos são co-hipônimos entre si.

Para o conceito da *sensação percebida pelo sentido do gosto*, têm-se as seguintes manifestações lingüísticas.

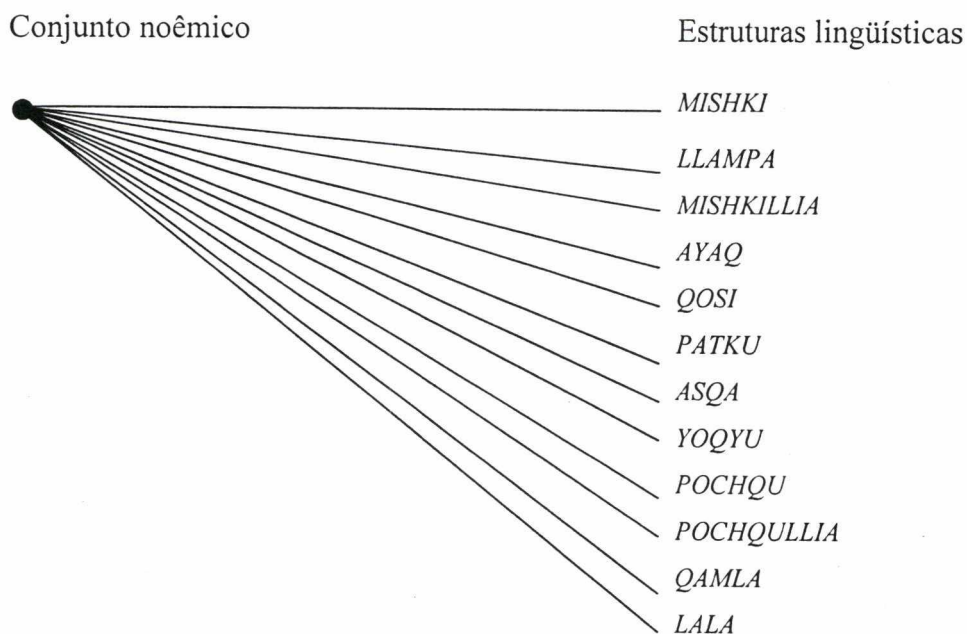


Gráfico n.º 28 UM CONCEITO E SUAS MANIFESTAÇÕES LINGÜÍSTICAS. EXEMPLO DE UM CONTINUUM.

As sensações gustativas apresentadas linhas acima são, realmente, um *continuum*, a razão da imprecisão de fronteiras entre os sabores e das inúmeras gradações estimativas das culturas, dos grupos e até das pessoas. O que para um é doce ou salgado, para outro pode estar ainda insosso; picante e tragável para uns pode ser muito apetitoso e agradável para outros. As preferências (de)gustativas variam imensamente. A isto se acrescenta a imprecisão divisória entre os próprios sabores. E se se deseja manifestar em outra língua o experimentado e expresso em quechua, se não for uma tradução desleal será, pelo menos, uma equivalência defeituosa, ou quando muito, aproximada. Tal como no gráfico n.º 18, os sabores

compartilham certos campos comuns, que dificultam as distinções claras e precisas mas, ao mesmo tempo, contribuem a compreender o *continuum* extra-lingüístico e a relatividade significativa.

O conceito de *atar, amarrar, segurar ou prender algo por meio de uma corda, corrente, etc.* se verifica em uma variada gama léxica. Estas manifestações lingüísticas são as seguintes:

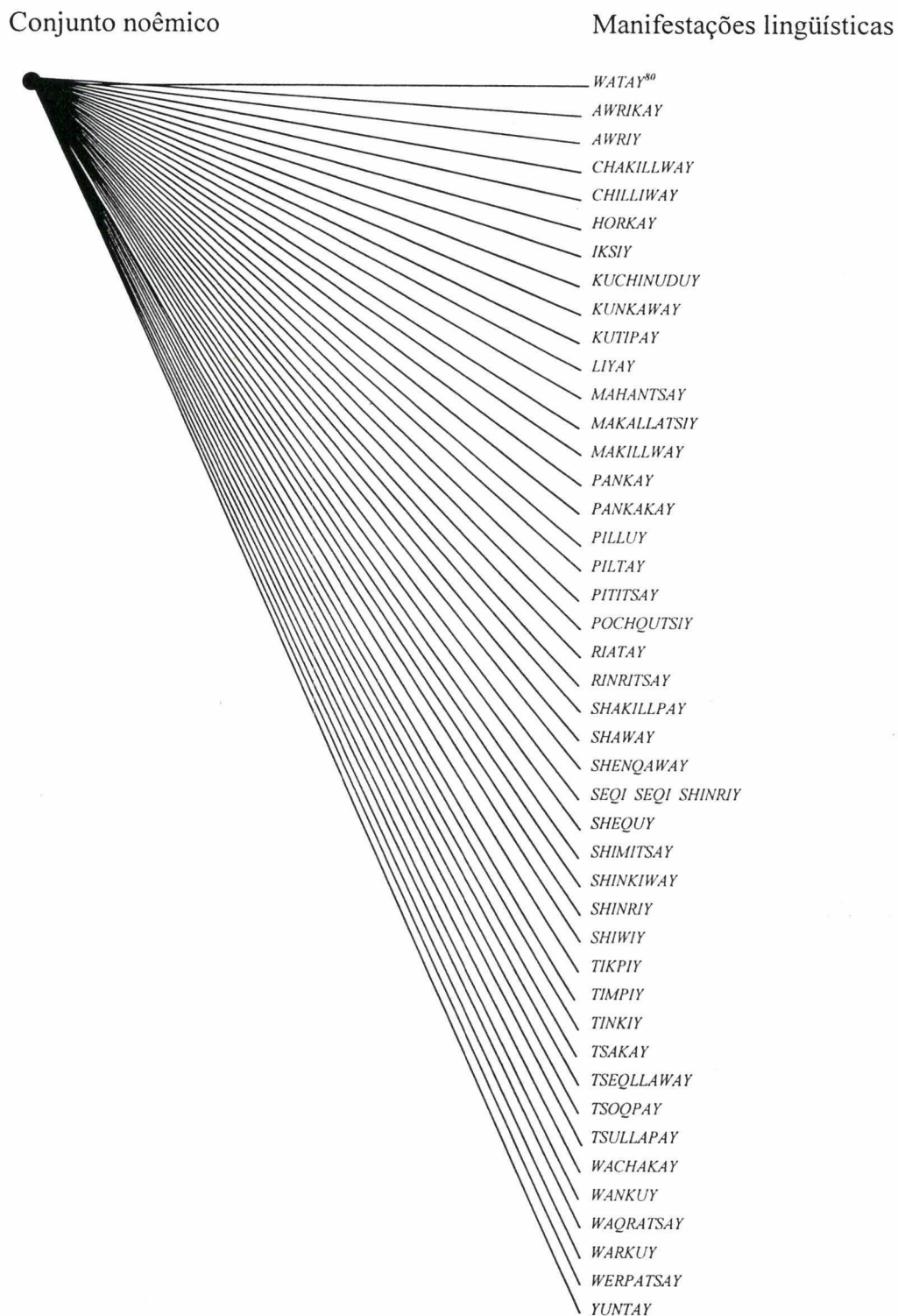


Gráfico n.º 29 O CONJUNTO CONCEPTUAL 'WATAY' E SEU CONJUNTO LINGÜÍSTICO

<sup>80</sup> É preciso ter cuidado na pronúncia de *Watay* para não confundir com *Wätay*, cujo significado é 'criar'.

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

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

As atividades de um povo estão refletidas na língua. Este conjunto de manifestações lingüísticas é um exemplo que ilustra a orientação do povo quechua à atividade agrária e pecuária em que a ação de ‘atar’ representa um recurso importante e variado.

Tipologicamente, podemos considerar a *Watay* como o hiperônimo, e como seus hipônimos todas as demais formas marcadas com uma denotação específica.

Os conceitos que acabam de ser relacionados com seus conjuntos lingüísticos são aqueles que marcam presença no *corpus*, mas as manifestações lingüísticas, em alguns casos, têm-se ampliado com base em outros textos *extra corpus* e a nossa vivência pessoal como quechuafalante nativo; isto, com o único ânimo de enriquecer a informação para os estudiosos interessados.

O levantamento, análise e descrição da língua quechua permitirá, inclusive, posteriormente, realizar uma análise contrastiva quechua-espanhol-português. Um trabalho de equipe pode otimizar os resultados e enriquecer o panorama dos avanços lingüísticos.

4.5. Amostras de espécies literárias do *corpus*, objeto de análises

## POEMAS

## TEXTO N.º 1

## PATSA MAMANTSIK

(Moisés Flor Jara)

PATSA MAMANTSIK	NOSSA MÃE TERRA
<p>MANARĀ HĀPAKUNA YAYKAYĀMUPTIN<sup>81</sup>  TAYTANTSIK<sup>82</sup> MUNANQANNAW KAWAKOQ KANTSIK,  PATSATA, HACHATA ALLI RIKAR,  RUNATA, WĀTATĀPIS KUYAR.  LLAPAN PATSA, MAYTSAY PUCHAPIS  MAMANTSIKLLAM.  LLAPAN RUNA, WĀTA, HACHAKUNĀPIS  NUQANTSIK HINALLAM KAYAN.  LLAPAN NUQANTSIKWANMI KAWAYAN  NUQANTSIK PURA WANANAKUNTSIKMI.  HACHAKUNA PISHQUPA WAHINMI,  YAKU TSALLWAPA WAHINMI.  QAQAKUNĀPIS KAWAQNIN KAQTA</p>	<p>Antes que os invasores chegassem  vivíamos segundo a vontade divina,  com respeito à Terra e às plantas,  com respeito aos homens e aos animais.  A terra toda e também as suas partes  são nossa mãe.  Todos os homens, animais e plantas  são nossos irmãos.  Todos compartilham a vida conosco  e nos necessitamos uns aos outros.  As árvores são a casa das aves,  a água é a casa dos peixes,  também as montanhas acolhem a muitos</p>

<sup>81</sup> *Häpa*, estranho; *yaykuy*, entrar. Se um estranho entra sem consentimento é um ato de invasão. O oposto de *häpa* é *patsan*, e observemos que *patsan* provém de *patsa*, ou seja, do próprio lugar, da própria terra, desta terra.

<sup>82</sup> *Tayta* significa:

- stricto sensu*, pai, progenitor;
- lato sensu*, senhor, denota distinção e respeito;
- em um terceiro nível, *Tayta* está ressemantizado, ampliando seu campo semântico aos seres deificados, divinizados, assim como em *Tayta Inti* (Pai Sol), *Tayta Illapa* (Pai Relâmpago). Neste terceiro nível, ou seja, no sentido religioso, o termo *Tayta* tem, na religiosidade andina, concorrência e co-ocorrência para expressar o divino no mundo religioso Inca e, ao mesmo tempo, no mundo religioso cristão. Neste último caso, algumas vezes é especificativo: *Tayta Dios*, *Tayta Crishtu*; outras vezes tem função compacta, ou seja, é um nuclearizador ou sintetizador morfológico, sintático e semântico; assim *Taytantsik*, por exemplo, significa nosso Senhor ou, simplesmente, Deus (*Tayta* + o afixo possessivo de primeira pessoa plural inclusivo *-ntsik*) e se refere ao Deus cristão, com o significado de nosso Deus, nosso Pai Criador. Deste modo, observamos que um mesmo falante e no mesmo bloco discursivo, muitas vezes, sistematiza o sincretismo, conjugando dialeticamente e conciliando sincreticamente oposições (in)conciliáveis.

*KATSINMI*<sup>83</sup>.

*RUMIKUNA, HACHAKUNA, WĀTAKUNA*

*HINA IMAYKA PATSACHU KAQTA*

*TAYTANTSIK CHURAMURAN*

*RUNA KAWANANPĀMI*

*PAYKUNAPITA KAWANANPĀ*

*MANAM CHIKIR UHUTSINANPĀTSU.*

*PAYKUNATAPIS NUQANTSIKTAPIS*

*TAYTANTSIK KAMAMARUNTSIK KATSIMANTSIKPIS*

*PAYPA ÑAWPANCHU*

*KUYAR KANAPĀMI.*

*ÑAWPATA IMAYKA TSUYA, ALLI KARAN*

*KANANQA IMAYKA QANRATAYKAN,*

*RUNAPA PEQANPIS, YARPAYNINPIS.*

*IMAYKATA TSUYATA KATSISHUN*

*KAY PATSACHU KAQTA ALLITA KATSISHUN*

*KAMAKĀYANQAN HINA IMAYKAPIS KATSUN.*

*PAQTA PAQTA LLAPANTSIK KAKUSHUN*

*YANAPANAKUSHUN*<sup>84</sup>

*MANA RAKINAKUR*

*MAYATSAYCHU ALLI KAWAKUSHUN.*

seres viventes.

As pedras, plantas, animais

e tudo quanto há na terra

Deus pôs e dispôs

Ao serviço do homem

Para que deles se sirva para viver,

não para maltratá-los.

A todos eles e a todos nós

Deus criou-nos e cria-nos

Para sua companhia,

para louvá-Lo.

Antes tudo era limpo, bom;

hoje tudo está-se contaminando,

até o pensamento humano.

Conservemos limpo tudo

cuidemos da natureza

guardemos o equilíbrio segundo a criação.

Mantenhamos a justiça,

Ajudemo-nos reciprocamente, solidariamente

sem diferença alguma

e vivamos em paz em todo o universo.

<sup>83</sup> No segmento *qaqakunapis kawaqnin kaqta katsinmi*, o verbo aparece depois do objeto direto devido ao sintagma quechua SOV; mas na tradução observa-se a estrutura sintagmática espanhola SVO.

<sup>84</sup> Em *Yanapay*, a ação parte da pessoa que ajuda.

Em *Minkay*, a petição parte da pessoa ajudada.

O infixos -*naku*- expressa reciprocidade, solidariedade: *Yanapashun*, ajudemos, *Yanapanakushun*, ajudemo-nos.

## TEXTO N.º 2

## IMANIR, MAMAP TSA

(Blanca Flor)

IMANIR, MAMAP TSA	POR QUE, MÃE TERRA?
<i>MAMAPATSA, MAMA ALLPA,</i>	Terra, Mãe Terra
<i>QAMPITAM YURIYĀ</i>	de ti nascemos
<i>QAMPITAM MIKUYĀ</i>	de ti nos alimentamos
<i>QANMANMI KUTIYĀ.</i>	a ti voltamos.
<i>QOLLANANPITA</i>	Desde tempos imemoráveis
<i>QAMCHÜMI KAYARÜ,</i>	formamos parte de ti,
<i>QAMCHÜMI KAYKĀYĀ</i>	Em ti estamos
<i>HINAM KAYĀSHĀPIS</i>	e seguiremos sendo parte de ti
<i>MANA MUSYAY WITSANYAQ...</i>	até a eternidade...
<i>NUQAKUNAPIS</i>	Sendo nós
<i>QAMLLAPITA YARQUYKĀYAPTĪ</i>	parte de ti,
<i>IMANIRTAN MAQAYĀMANKI</i>	Por que nos castigas
<i>PATSATA KUYUTSIR MITUTA LIMAMUR,</i>	com os terremotos e avalanches
<i>RUNATAPIS WĀTATAPIS PAMPAR,</i>	Sepultando as pessoas e animais
<i>MIKUYTAPIS USHATSIR,</i>	Destruindo os alimentos
<i>AWKA USYAWAN KAWAQ KAQTA USHATSIR</i>	ou com a seca exterminando todo ser vivo,
<i>IMANIR, IMANIR</i>	porque, porque,
<i>MAMAPATSA, MAMA ALLPA.</i>	Terra, Mãe Terra.
<i>USYAWAN MAYTSAY CHAKRA RAWRAKUN</i>	Com a seca queimam os campos
<i>MIKUYPIS, WĀTAPIS USHAKĀYAN;</i>	aniquilam-se as plantações e animais;
<i>IMAYKA HACHA, MIKUNA, MANA MIKUNA</i>	toda planta, comestível ou não
<i>ACHAQ WAYRAWAN KARKARYĀKUR</i>	estremecendo-se com o ar quente
<i>HUNISHMAN CHIYASHA RIKARAYKAR TSAKISKIYAN;</i>	secam com seu olhar fixo ao céu;
<i>TAMYAQA MUNANTSU, MUNANTSU</i>	e a chuva se nega, se nega.
<i>RUNAQA QECHWAPITAPIS HALLQAPITAPIS</i>	Mas o homem do vale e das alturas
<i>RUMI HINA HINCHI, KUNTUR HINA ALLISH CHÜLU</i>	duro como a pedra, valente como o côndor
<i>URYAN HINCHIKUYKUR</i>	trabalha sem render-se
<i>SHUYAN MANA PISHIPAYTA</i>	espera sem cansar-se
<i>KALLPAN USHAKAPTINPIS</i>	embora suas forças se acabem
<i>KURPUN AHAYAPTINPIS</i>	embora seu corpo se canse
<i>PACHAMAMAPA KUYAYNINTA SHUYAN</i>	confia na bondade da <i>Pachamama</i>
<i>TAYTA DIUSPA<sup>85</sup> PUDIRNINTA SHUYAN</i>	confia no poder de <i>Tayta Dios</i> .

<sup>85</sup> O falante quechua monolíngue sempre usa *Yus* como o significado de Deus; no sistema fonológico quechua não existe o som / d /. O falante bilingüe quechua-espanhol, algumas vezes produz / *yus* /; outras vezes, / *dios* / como resultado de seu bilingüismo. *Yuspa* = *Yus* + a desinência -pa, marca especificativa, caso genitivo.

## TEXTO N.º 3

## RAHU KAYTAM MUNÄ

(Pseudônimo: Ojitos)

RAHU KAYTAM MUNÄ	QUERO SER NEVE
<p>TAMYATA, WAYRATA TAPUKÖ            PUKUTAYTA, INTITA, MAMA KILATA            IMANÜ MARKÄ, ALLPÄ KANQANTA.            SHUNQUNCHU UNAY AYLÜKUNATA KATSEQ KAQ            ALLPA            IMANÜTAN MAYUKUNA, RAHUKUNA KAYKÄYAN            QALLACHAKI TIWYAYKACHANQÄ PAMPAKUNA            IMANÜTAN HACHAKUNA, PISHQUKUNA, TSALLWAKUNA            WAMRA KAR PUKLLANQÄ KAQKUNA            IMANÜTAN, TAYTA DIUS, KAYKÄYÄLLAN            PIMAY KUYAYNĪ AYLÜKUNA, YANAQĪKUNA            LLAPAN WATUKANQÄ KAQKUNA,            ALLÄPA KAQ LLAKĪKULLÄ.            TAMYA MUSHKUYTAM LLAKĪ,            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 KARUCHU KAPTĪPIS            NUQAQA YAKÜCHUMI KAYKA            ALLPÄQA KAYCHUMI NUQAWAN KAYKAN            QECHWA MARKÄQA NUQA KANQÄCHUMI            QECHWA MARKÄQA AYWAN NUQA AYWANQÄMANMI            WAMRA KAYMAN KUTĪTAM MUNÄ,            YAPAY RATASH WATAY PILOTAWAN PUKLLAYTA,            IMAYKA KUYANQÄWAN QORIKAYTA,</p>	<p>Pergunto à chuva, ao vento            à nuvem, ao sol, à mamãe lua            como está a terra            a que em seu coração a meus antepassados            guarda            como estão os rios, os picos nevados            os pampas por onde eu descalço corria,            como estão as plantas, aves e peixes            com os que na minha infância jogava            como estão, meu Deus,            todos os meus seres queridos e amigos            por quem hoje e sempre tenho saudade            sentindo uma pena sem fim.            Saudades do cheiro da chuva            do milharal, do milho tenro            da terra em colheita da batata            do ‘picante de cuy’ e ‘chicha de jora’            das flores, flor de Cunya            cheiro da terra de montanha            Cheiro das terras baixas            da nossa língua quechua            da nossa gente quechua, gente boa.            Mas, na verdade,            Embora esteja eu longe, muito longe            estou sempre na minha terra            e a minha terra está aqui, comigo            Minha terra quechua está onde eu estou            Minha terra quechua vai onde eu vou.            Quero voltar a ser criança,            de novo jogar com bola de trapo,            Confundir-me com a natureza que amo,</p>

*RUMIYASKĪTAM MUNĀ,*  
*RAHUYASKĪTAM MUNĀ.*  
*HANAQPITA*  
*MANA USHAKAYTA*  
*KUYAY MARKĀTA TĀPAR RIKARĀMUNĀPĀ*  
*PUKUTAYMAN, TAMYAMAN TIKRAR*  
*MAYUMAN, PAMPAMAN CHASKIR PUKLLANĀPĀ,*  
*CHAKRATA, HACHATA, WĀTATA, RUNATAPIS*  
*MANA USHAYTA MIKUTSIR*  
*PAYKUNACHU, QAMKUNACHU HANKAT KAWANĀPĀ.*

quero converter-me em pedra  
 quero converter-me em neve.  
 Para desde cima  
 e para sempre  
 olhar e cuidar da minha querida terra  
 Convertendo-me em nuvem e chuva  
 chegar ao rio, pampa e jogar,  
 a chácara, plantas, animais e gente  
 Alimentá-los para sempre,  
 viver neles, em vocês, eternamente.

## TEXTO N.º 4

## TAYTA DIUSPA QARAYNIN

(Moisés Flor Jara)

TAYTA DIUSPA QARAYNIN	OS DONS DIVINOS
<p>MAMA PATSA, KAWAY QUKOQ PATSA, MIKUTSIKOQ PATSA MAMANTSIK PATSA.</p>	<p>Mãe Terra, que dá a vida, que dá o alimento, Terra, mãe nossa.</p>
<p>TAYTA INTI, AKTSEQ, KAWAY ACHAY QUKOQ; PATSA QOÑUTSEQ.</p>	<p>Pai Sol, fonte de luz, do calor da vida; abrigo da Terra.</p>
<p>KAWAY YAKU, MIKUY QISHPITSEQ, LLAPAN KAWAQPA KAWAYNIN, YAKU, KAWAY YAKU.</p>	<p>Água de vida, Sustento do alimento, Razão de todo ser vivo, Água, água de vida.</p>
<p>PATSA HAYNI WAYRA, KAWAY PÜKAY WAYRA, INTIPAWAN KILLAPA HAMANIN, PATSA KAWAY WAYRA.</p>	<p>Ar, espírito do mundo, Sopro de vida; Alento do Sol e da Lua. Ar, vida da Terra.</p>

## TEXTO N.º 5

## YACHATSIKUYKUNA

(Moisés Flor Jara)

YACHATSIKUYKUNA	PRINCÍPIOS MORAIS
<p><i>LLAPANTSIK YACHAKUSHUN</i>  <i>ÑAWPA AYLLUNTSIK</i>  <i>HAQIPAMANQANTSIKTA</i></p>	<p>Todos aprendamos  o que nossos antepassados  nos transmitiram</p>
<p><i>AMA LLULLA</i>  <i>AMA SUWA</i>  <i>AMA QELA</i></p>	<p>NÃO MENTIR  NÃO ROUBAR  NÃO SER OCIOSO.</p>
<p><i>KAYTA QATISHUN,</i>  <i>MAMANTSIK SANTA IGLISIA</i>  <i>YACHATSIMANQANTSIKTAPIS.</i></p>	<p>Sigamos estes ensinamentos  e também aqueles que nos ensina  a Santa Mãe Igreja.</p>
<p><i>TSAYNÖQA KAWASHUN</i>  <i>RUNA MAHINTSIKWAN</i>  <i>IMAYKA TAYTA DIUS</i>  <i>KAMANQANWANPIS</i>  <i>YACHANÄNAKURMI.</i></p>	<p>Desse modo viveremos  com nossos semelhantes  e com tudo o que foi  criado por Deus  em harmonia.</p>

## CANÇÕES

TEXTO N.º 6

*WAKTSAM KA*

(Anônimo)

<i>WAKTSAM KA</i>	SOU ÓRFÃO
<i>MANAM MAMÄ KANTSU</i>	Não tenho mãe
<i>MANAM TAYTÄ KANTSU</i>	não tenho pai
<i>MAMÄ TAYTÄ KARPIS</i>	embora tenha mãe e pai
<i>ALLPAPA SHUNQUNCHÜMI</i>	estão no coração da terra.
<i>LA LUNA ES MI MÄDRE</i>	A Lua é minha mãe
<i>EL SOL ES MI PADRE</i>	o Sol é meu pai
<i>Y LAS ESTRELLITAS</i>	E as estrelinhas
<i>SON MIS HERMANITAS</i>	são minhas irmãzinhas.

## TEXTO N.º 7

## ZORRO ZORRO

(Anônimo)

ZORRO ZORRO	RAPOSA RAPOSA
<p>AY, ZORRO ZORRO,            ZORRO DE LA PUNA,            QAMTAWAN NUQATA            RUNA CHIKIMANTSIK.</p>	<p>Ai!, raposa, raposa,            raposa da montanha,            a ti e a mim            o mundo nos odeia.</p>
<p>QAMTA CHIKISHUNKI            ÜSHANTA SUWAPTIKI,            NUQATA CHIKIMAN            WAWANTA SUWAPTĪ</p>	<p>A ti te odeia            por roubar sua ovelha,            a mim me odeia            por roubar a sua filha.</p>
<p>QAMCHI KUTITSINKI            TULLUNTA MILLWANTA            NUQA KUTITSISHÄ            WILLKANTIN WAWANTA</p>	<p>Você devolverá            o osso e a lã,            eu devolverei            a filha e o neto.</p>

## TEXTO N.º 8

## MARZU WITSAN

(Anônimo)

MARZU WITSAN	TEMPORADA DE MARÇO
<p>MÊS DE MARZU, TAMYA WITSAN  TAMYA WITSAN MARZU TIMPU.  PAPALLAWANQA TSOQLLULLAWANQA  LLUTUY LLUTUYMI WĀTASHAYKI.</p>	<p>Mês de março, tempo de chuva  tempo de chuva, tempo de março.  Somente com batata e com milho verde  radiante vou te ter.</p>
<p>ARRUZLLAPITACHI FIRIUSLLAPITACHI  ISCASUCHOQA TSARASHAYKI,  SHAQWILLAWANQA LAWALLAWANQA  WIRAY WIRAYMI WĀTASHAYKI.</p>	<p>Só de arroz e de macarrão  eu te terei em escassez,  mas com <i>shakwi</i> e com sopa  gordinha vou te ter.</p>
<p>CASIMIRTA NIPTIKI SEDATA NIPTIKI,  PUBRIZALLĀWAN PUIRILLĀSHĀTSURĀ  BICHILLAWANQA, TUKUYULLAWANQA  MUÑICATANÖMI PURITSISHAYKI.</p>	<p>Se pedes casimira ou pedes seda,  com minha pobreza não sei se poderei,  mas com <i>bichí</i> o com <i>tocuyo</i>,  como a boneca te farei andar.</p>
<p>AVIUNTA NIPTIKI CARRUTA NIPTIKI,  PUBRIZALLĀWAN PUIRILLĀSHĀTSURĀ,  ASHNULLAWANQA, MULALLAWANQA  SANTUTANÜMI PASIATSISHAYKI</p>	<p>Se pedes avião ou pedes carro,  com minha pobreza não sei se poderei,  somente com burro e com mula  como a uma santa te farei passear.</p>

## TEXTO N.º 9

## LÁGRIMAS ANDINAS

(Anônimo)

LÁGRIMAS ANDINAS	LÁGRIMAS ANDINAS
DE LAS ALTAS CUMBRES	Das altas montanhas
CAEN LAS NEVADAS	caem as nevascas
DE TUS LINDOS OJOS	de teus lindos olhos
LÁGRIMAS ANDINAS	lágrimas andinas.
QUÉ BONITO CORRE EL AGUA	Que bonita corre a água
DENTRO DE LOS ALISALES	dentro dos amieiros
ASÍ CORREN MIS AMORES	assim correm meus amores
DENTRO DE LOS CORAZONES	dentro dos corações.
AY, MI PICHIVSHANKA	Ai!, minha <i>pichivshanka</i> <sup>86</sup>
DÓNDE HABRÁ DORMIDO	onde terá dormido
EN EL MOLLECITO	num <i>mollecito</i> <sup>87</sup>
HABRÁ HECHO SU NIDO.	terá feito seu ninho
SONÉ QUE LA NIEVE ARDÍA	Sonhei que a neve ardia
Y QUE EL FUEGO SE HELABA	e que o fogo gelava
Y POR SOÑAR LO IMPOSIBLE	e por sonhar o impossível
SONÉ QUE TÚ ME QUERÍAS.	sonhei que você me queria.

<sup>86</sup> Gorrião - pássaro que mede 12 centímetros desde a cabeça à cauda, com um forte e cônico bico. Sua plumagem é parda castanha avermelhada e manchas pretas. Habita em climas temperados; tem um canto muito melodioso. (Fonte: Dicionário da “Real Academia Española”).

<sup>87</sup> *Molle* (do quechua *mulli*) árvore média da família das *terebináceas*, de folhas fragrantas, flores em espigas, frutos avermelhados; córtex e resina são utilizados como nervinas e antiespasmódicas. Do fruto prepara-se a *chicha de molle*. *Chicha* (bebida alcoólica que resulta da fermentação do milho ou outro fruto em água pouco açucarada. (Fonte, idem).

## TEXTO N.º 10

## FÁBULA

*ISHKAY PARLA YACHAQ MISHI*

*Qellqashqa yachatsikoq: Raúl Gómez Osorio.*

*JUK UKUSHTASH QATIPAKUNAQ JUK MISHI MIKUNANPAQ TSÄRITA MUNAR.*

*TSEYNAM UKUSHQA EYQIPA EYWAKUNAQ, RATAKIYKUNANPAQ JUK 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 TSARIRQOO.*

## O GATO QUE SABE DOIS IDIOMAS

Dizem que um gato perseguia um rato com a intenção de apanhá-lo para devorá-lo. Então o rato em sua fuga chegou a um pequeno esconderijo onde o gato não podia entrar. O rato pensou que, diante da impossibilidade de entrar, o gato se afastaria.

Foi então que o rato escutou o latido de um cachorro e o miado daquele gato, intercalando-se aglomerada e violentamente em tamanha briga de cachorro e gato au, au, au! miau, miau, miau! au, au! miau, miau!

Entretanto, o rato pensou: “Como o gato está brigando com um cachorro, aproveitarei a oportunidade para fugir”. Pensando isto o rato saiu de seu esconderijo, quando o gato vapt! o apanhou rapidamente e, antes de devorá-lo, disse ao rato: “Meu pai costumava-me dizer: ‘para triunfar é preciso conhecer duas línguas’, deste modo é que eu te apanhei: por saber duas línguas; a minha e a do cachorro”.

## **5 – ANÁLISE DOS SISTEMAS DE VALORES**

## 5 - ANÁLISE DOS SISTEMAS DE VALORES

### 5.1. Análises de amostras do *corpus*

**A**presentamos as análises dos sistemas de valores em três textos da literatura andina em sua versão original na língua quechua. O tratamento / processo de análise se realiza em língua espanhola / portuguesa, em função óbvia de seus leitores, e em caso de ser quechuafalantes, são bilíngües.

Nessas análises está presente a categoria tímica aforia nas suas formas:

- a) euforia, a que valoriza os microuniversos semânticos transformando-os em axiologias, e
- b) disforia, que institui os valores negativos nos microuniversos semânticos e os transforma em axiologia.

Como foram consideradas três espécies literárias: poemas, canções e relatos, escolhemos um exemplo de cada espécie.

O objetivo destas análises é conseguir a visualizar a estrutura profunda que reflete os valores socioculturais, isto é, a cosmovisão subjacente no texto.

**POEMA: YACHATSIKUYKUNA (PRINCÍPIOS MORAIS)**

(Moisés Flor Jara)

<i>YACHATSIKUYKUNA</i>	<b>PRINCÍPIOS MORAIS</b>
<i>LLAPANTSIK YACHAKUSHUN</i> <i>ÑAWPA AYLLUNTSIK</i> <i>HAQIPAMANQANTSIKTA</i>	Todos aprendamos o que nossos antepassados nos transmitiram
<i>AMA LLULLA</i> <i>AMA SUWA</i> <i>AMA QELA</i>	NÃO MENTIR NÃO ROUBAR NÃO SER OCIOSO.
<i>KAYTA QATISHUN,</i> <i>MAMANTSIK SANTA IGLISIA</i> <i>YACHATSIMANQANTSIKTAPIS.</i>	Sigamos estes ensinamentos e também aqueles que nos ensina a Santa Mãe Igreja.
<i>TSAYNÖQA KAWASHUN</i> <i>RUNA MAHINTSIKWAN</i> <i>IMAYKA TAYTA DIUS</i> <i>KAMANQANWANPIS</i> <i>YACHANĀNAKURMI.</i>	Desse modo viveremos com nossos semelhantes e com tudo o que foi criado por Deus Em harmonia.

Ao analisar os sistemas de valores, no conteúdo deste poema podemos encontrar os seguintes elementos:

**Programas narrativos**

PN<sub>p1</sub> = F (ensinar os princípios morais)

$\left[ S_1 (\text{poeta}) \cup O_v \right]$  (ensinar a convivência harmônica)

PN<sub>p2</sub> = F (viver em harmonia social)

$\left[ S_2 (\text{sociedade}) \cup O_v \right]$  (harmonia social)

$$PN_{A1} = F \left( \begin{array}{c} \text{Não mentir} \\ \text{Não roubar} \\ \text{Não ser ocioso} \end{array} \right)$$

O esquema da sua estrutura narrativa é:

PNp<sub>1</sub> S<sub>1</sub> → Ov<sub>1</sub> (ensinar)  
(poeta)

PNp<sub>2</sub> S<sub>2</sub> → Ov<sub>2</sub> (harmonia social)  
(sociedade)

S<sub>2</sub> → Ov<sub>3</sub> (saber viver)

S<sub>2</sub> → Ov<sub>4</sub> (princípios morais):

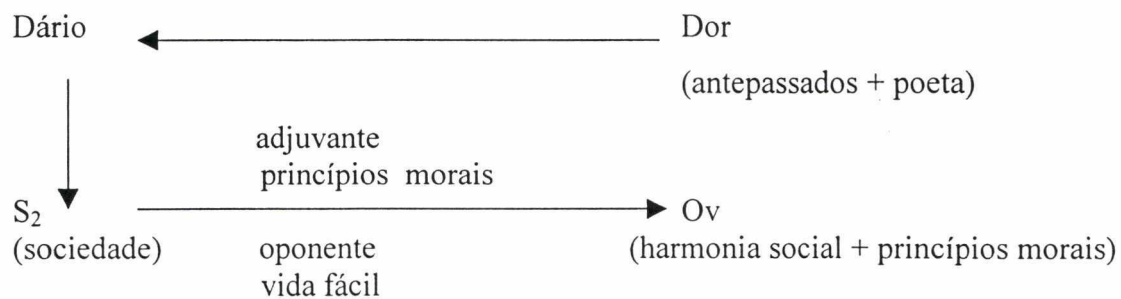
Não matar  
 Não roubar  
 Não ser ocioso  
 Cumprimento dos  
 princípios morais  
 cristãos

### Actância

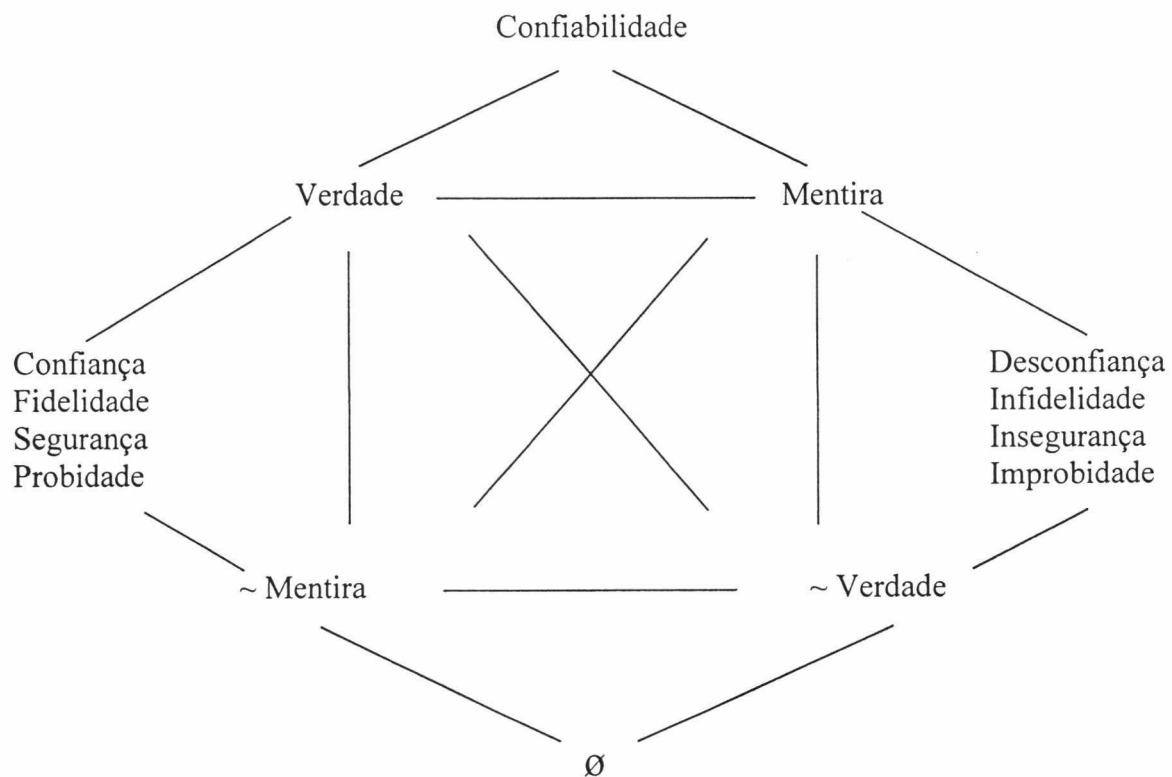
Dário ← Dor  
(antepassados + princípios morais)

↓

S<sub>1</sub> (poeta) → Ov (fazer-saber)  
 adjuvante virtudes  
 oponente vícios



Formando os **octógonos semióticos** temos:



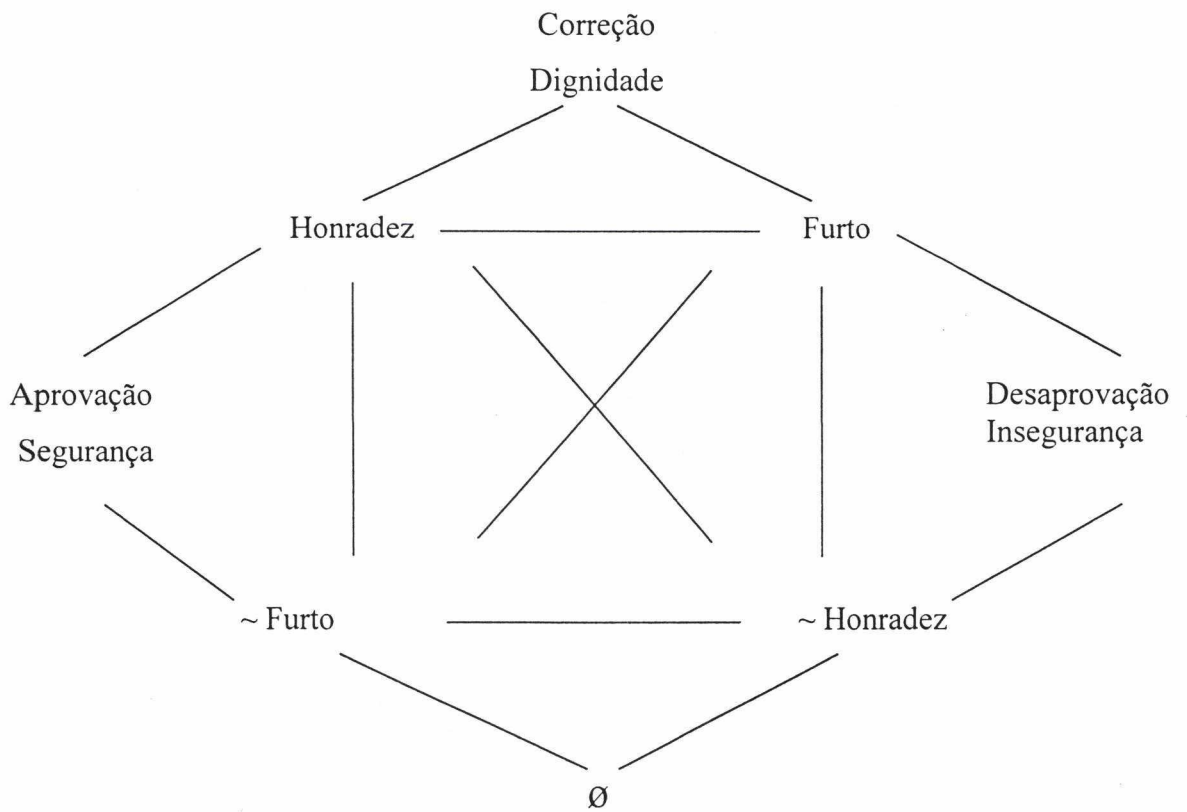


Gráfico nº 31 HONRADEZ E FURTO

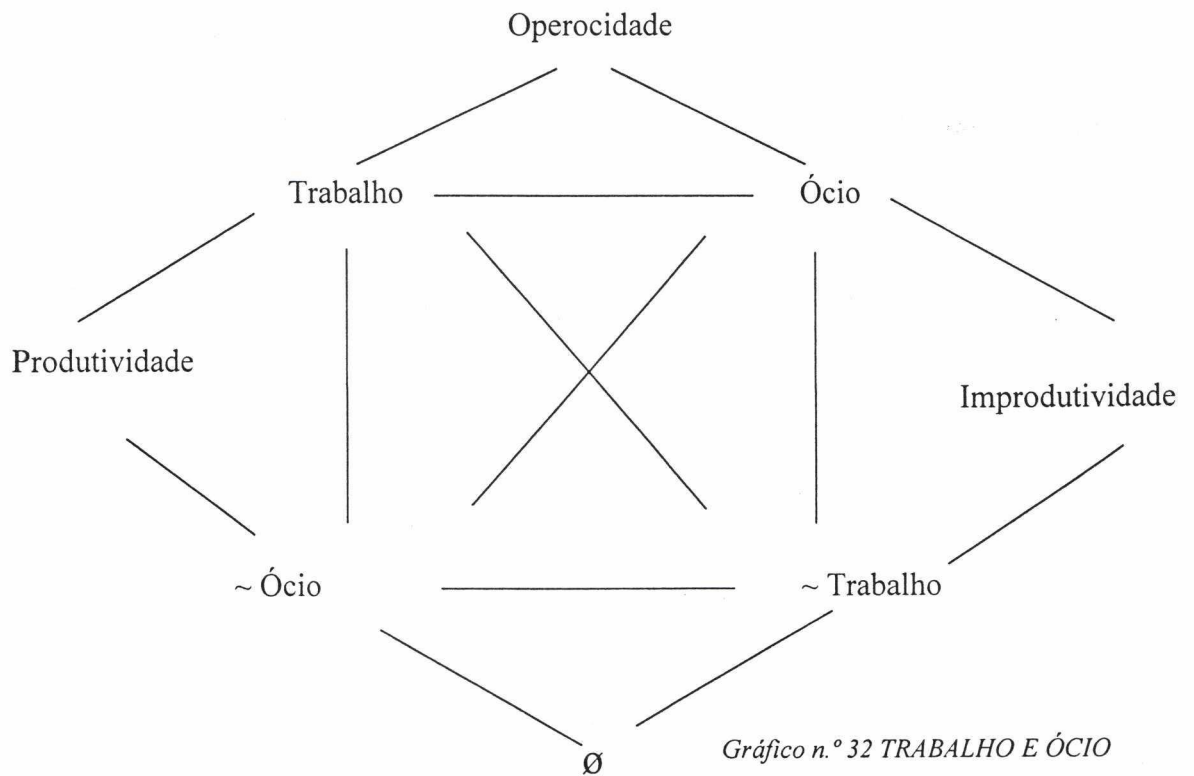


Gráfico n.º 32 TRABALHO E ÓCIO

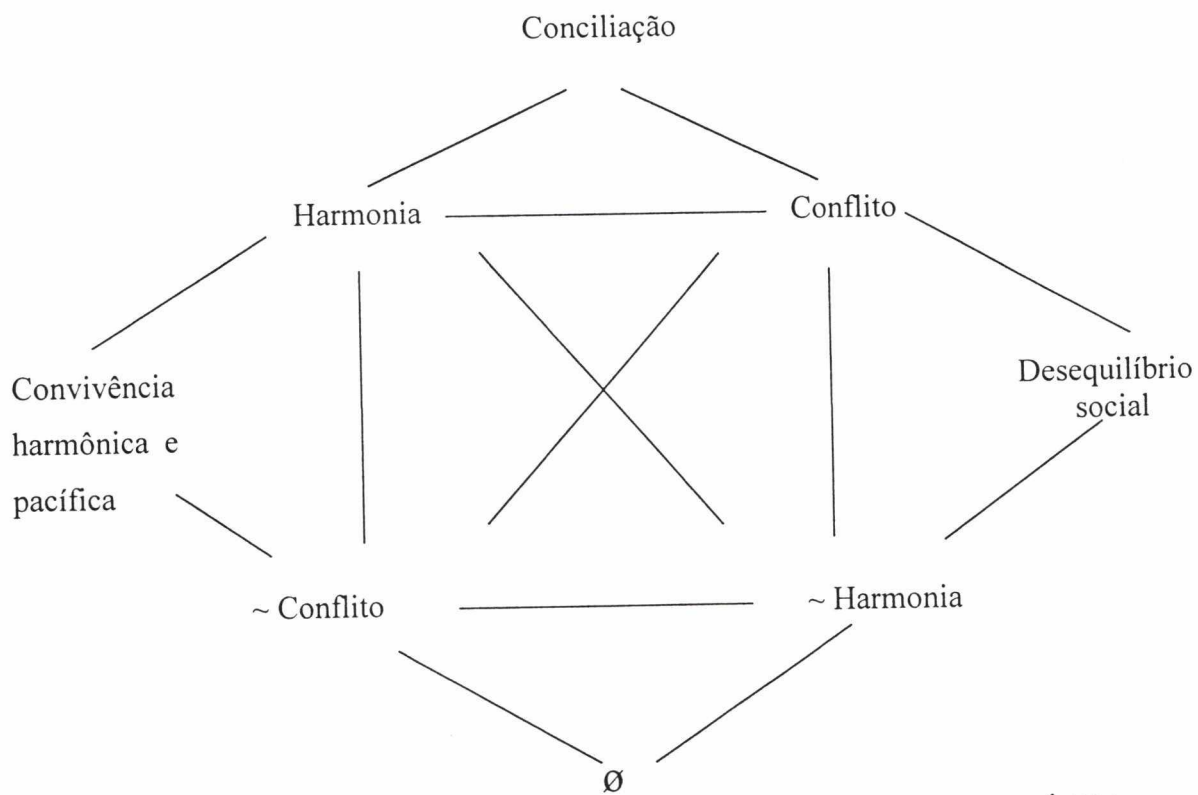


Gráfico n.º 33 SISTEMA DE CONVIVÊNCIA

Neste poema, as modalizações são:

Ética

- Poder-fazer-dever-ser / poder-fazer-dever-não-ser
- Poder-fazer-dever-fazer / poder-fazer-dever-não-fazer

Na análise dos objetos de valores encontramos:

Ov:

- a) Pragmático: aprovação social, convivência harmônica.  
 b) Cognitivo: consciência dos deveres cidadãos

### CANÇÃO: *ZORRO ZORRO*

(Anônimo)

<i>ZORRO ZORRO</i>	<i>RAPOSA RAPOSA</i>
<i>AY, ZORRO ZORRO,</i>	Ai!, raposa, raposa,
<i>ZORRO DE LA PUNA,</i>	raposa da montanha,
<i>QAMTAWAN NUQATA</i>	a ti e a mim
<i>RUNA CHIKIMANTSIK.</i>	o mundo nos odeia.
<i>QAMTA CHIKISHUNKI</i>	A ti te odeia
<i>ÜSHANTA SUWAPTIKI,</i>	por roubar sua ovelha,
<i>NUQATA CHIKIMAN.</i>	a mim me odeia
<i>WAWANTA SUWAPTĪ</i>	por roubar a sua filha.
<i>QAMCHI KUTITSINKI</i>	Você devolverá
<i>TULLUNTA MILLWANTA,</i>	o osso e a lã,
<i>NUQA KUTITSISHĀ</i>	eu devolverei
<i>WILLKANTIN WAWANTA.</i>	a filha e o neto.

Na canção *ZORRO ZORRO* podemos identificar os seguintes **programas narrativos**:

$PN_{p1} = F$  (devolver o alheio)

$\left[ S_1 \text{ (cantor)} \cup Ov \right]$  (satisfação moral ao devolver o indevidamente tomado)

$PN_{p2} = F$  (não devolver)

$\left[ \begin{array}{l} S_2 \text{ (zorro)} \cap Ov \\ \cup Ov \end{array} \right]$  (ovelha)  
(não ser julgado)

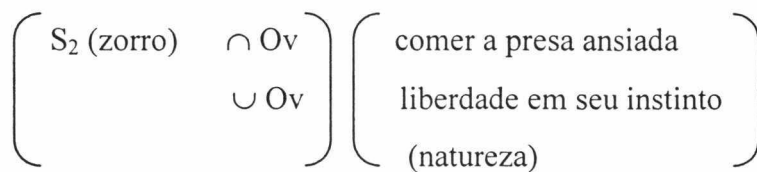
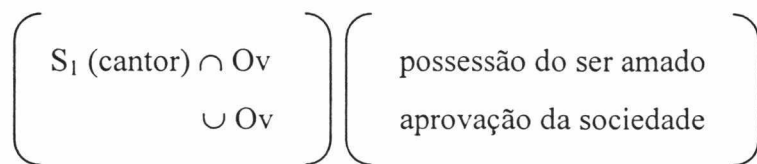
$PN_{p3} = F$  (recuperar)

$\left[ S_3 \text{ (dono)} \cup Ov \right]$  (ovelha)

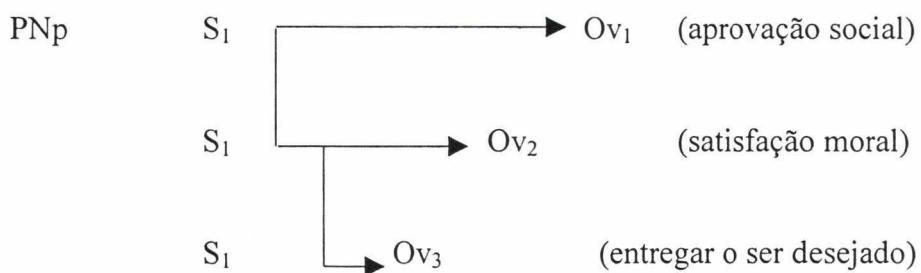
$PN_{p4} = F$  (recuperar)  
(reivindicar)

$\left[ \begin{array}{l} S_4 \text{ (pais)} \cup Ov \\ \cup Ov \end{array} \right]$  (filha)  
(contrato social (matrimônio))

$PN_{A1} = F$   $\left[ \begin{array}{l} \text{entregar o osso e a lã} \\ \text{entregar a filha e o neto} \end{array} \right]$

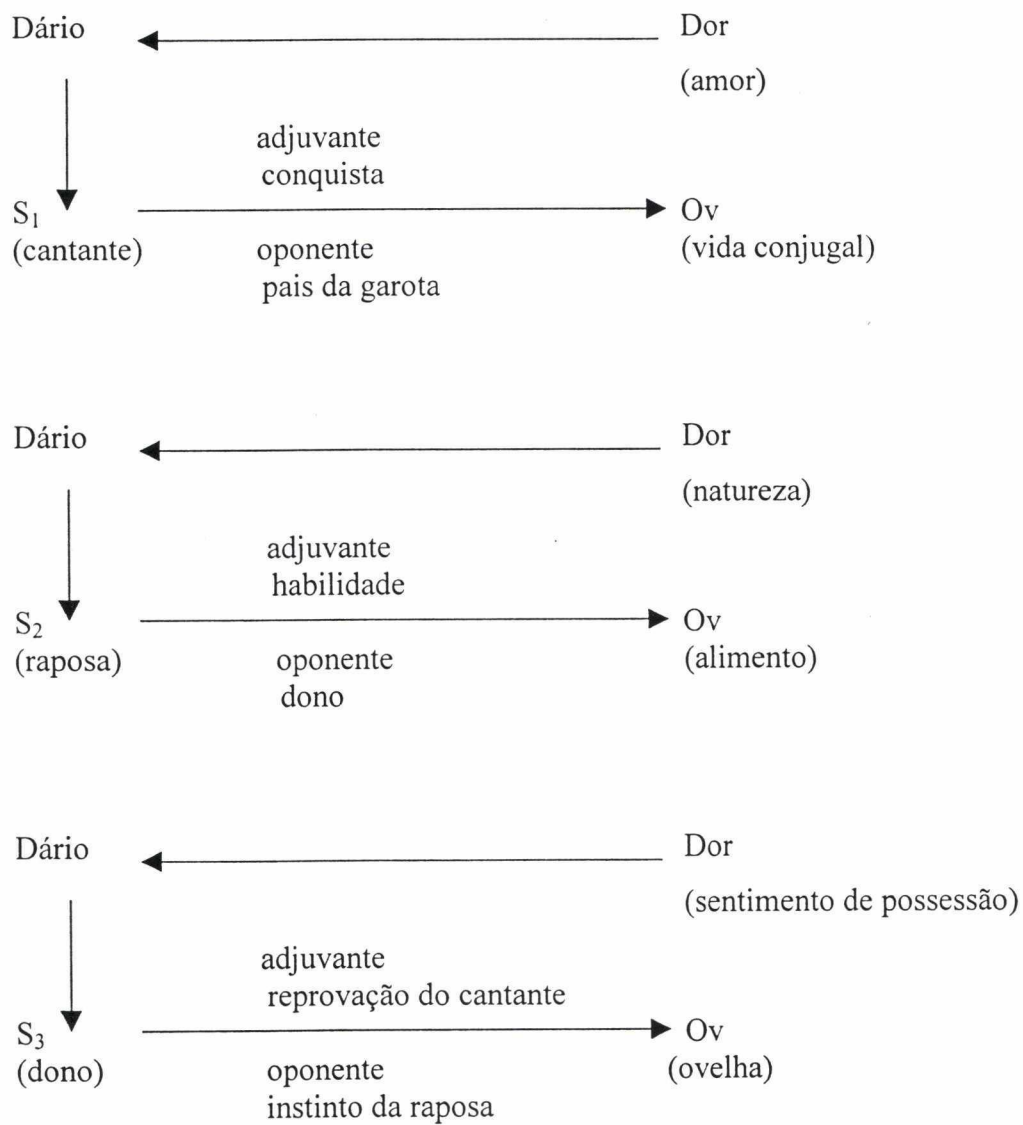


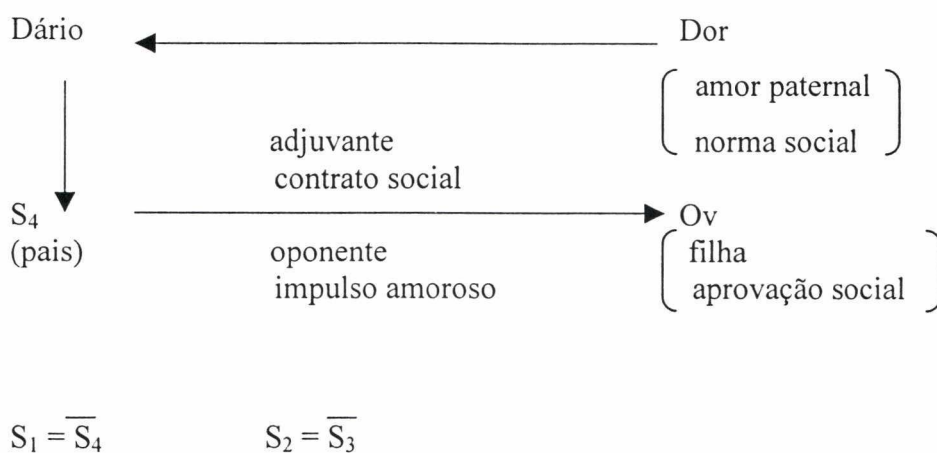
Esquema da estrutura narrativa:



PN<sub>A1</sub> S<sub>1</sub> (entregar a filha)  
 S<sub>2</sub> (entregar a ovelha)

### Actância





Formando os **octógonos semióticos**:

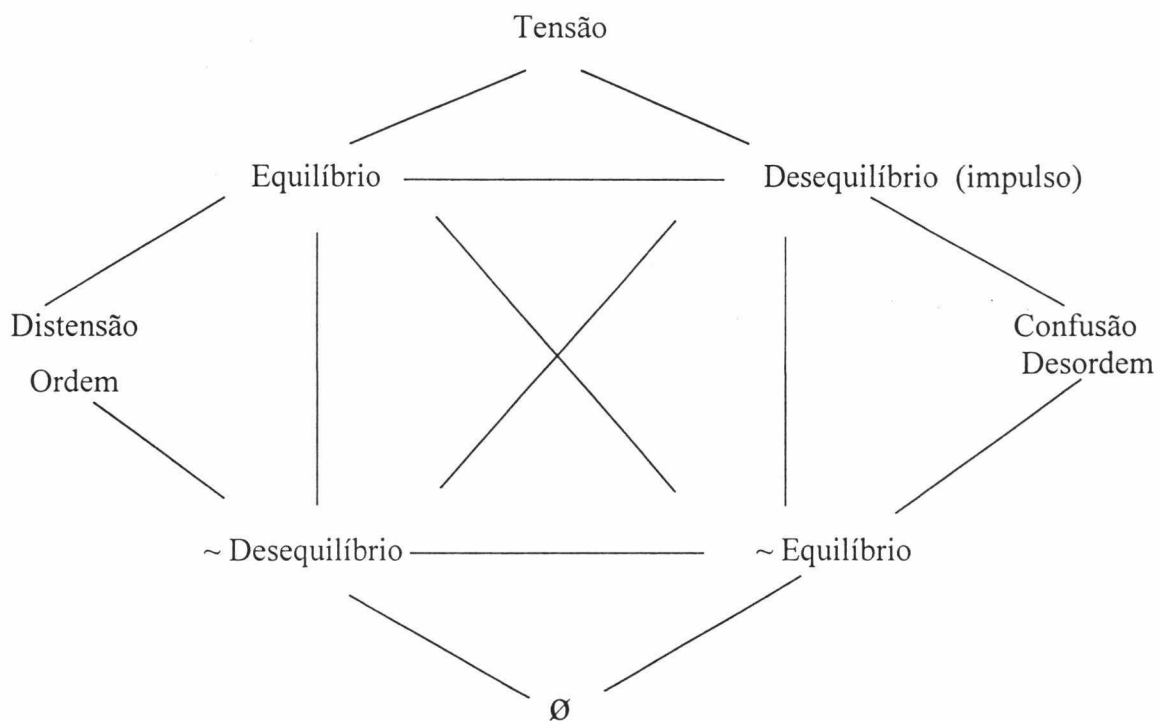


Gráfico n.º 34 TENSÃO ENTRE EQUILÍBRIO E DESEQUILÍBRIO

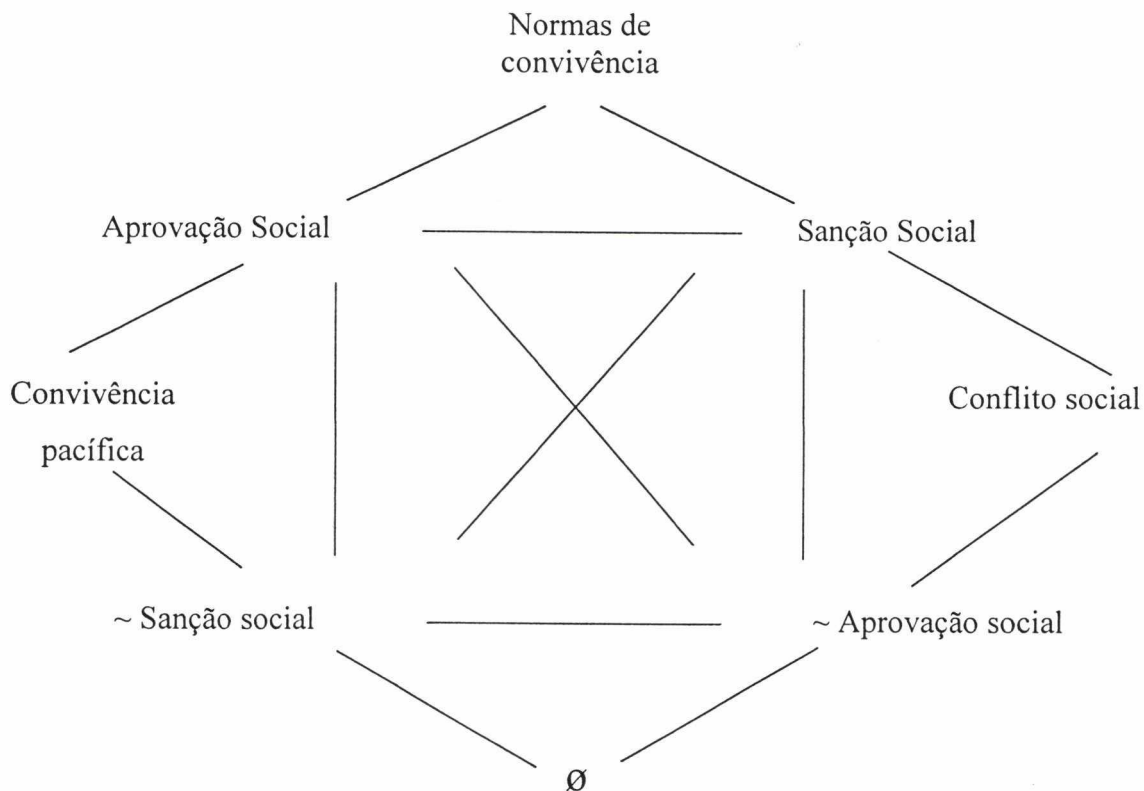


Gráfico n.º 35 APROVAÇÃO SOCIAL E SANÇÃO SOCIAL

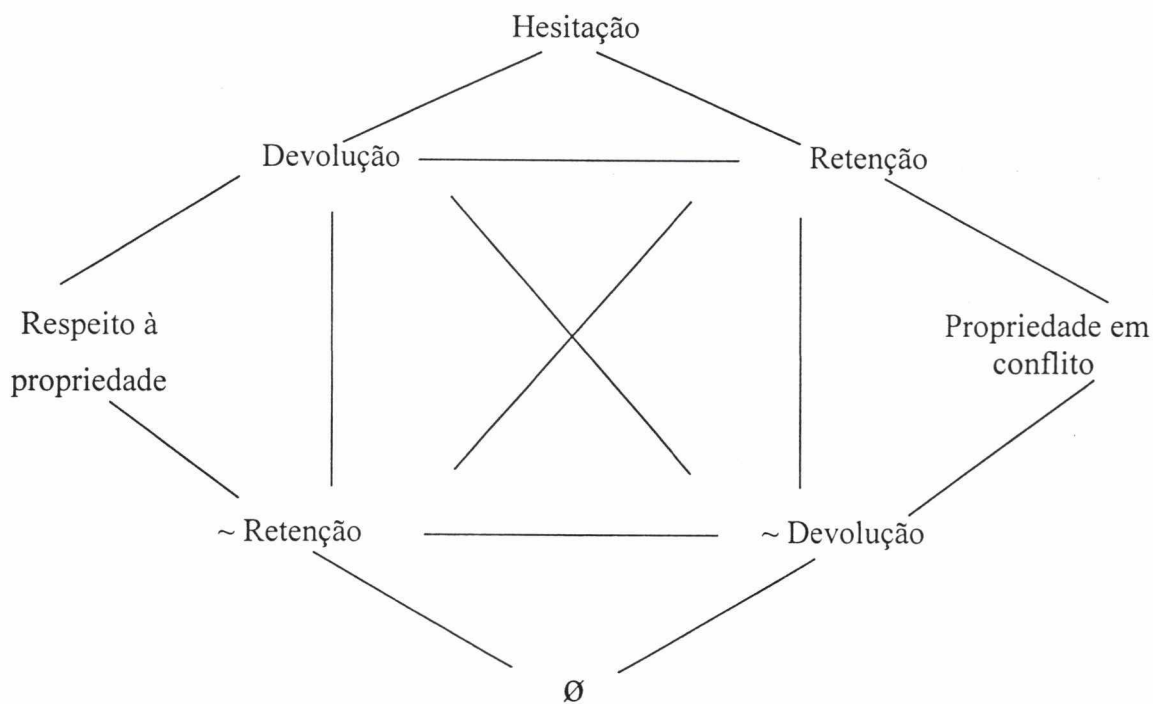


Gráfico nº 36 TENSÃO NO SISTEMA DE PROPRIEDADE

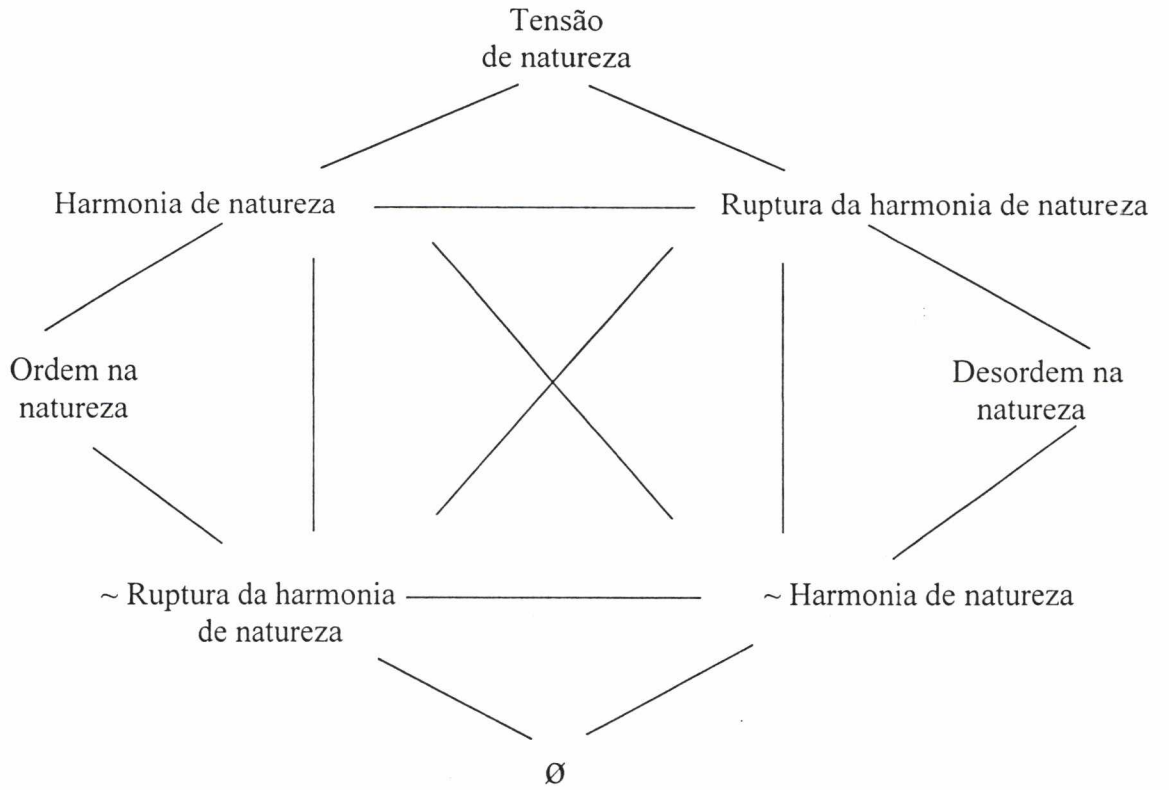


Gráfico n.º 37 TENSÃO NA NATUREZA

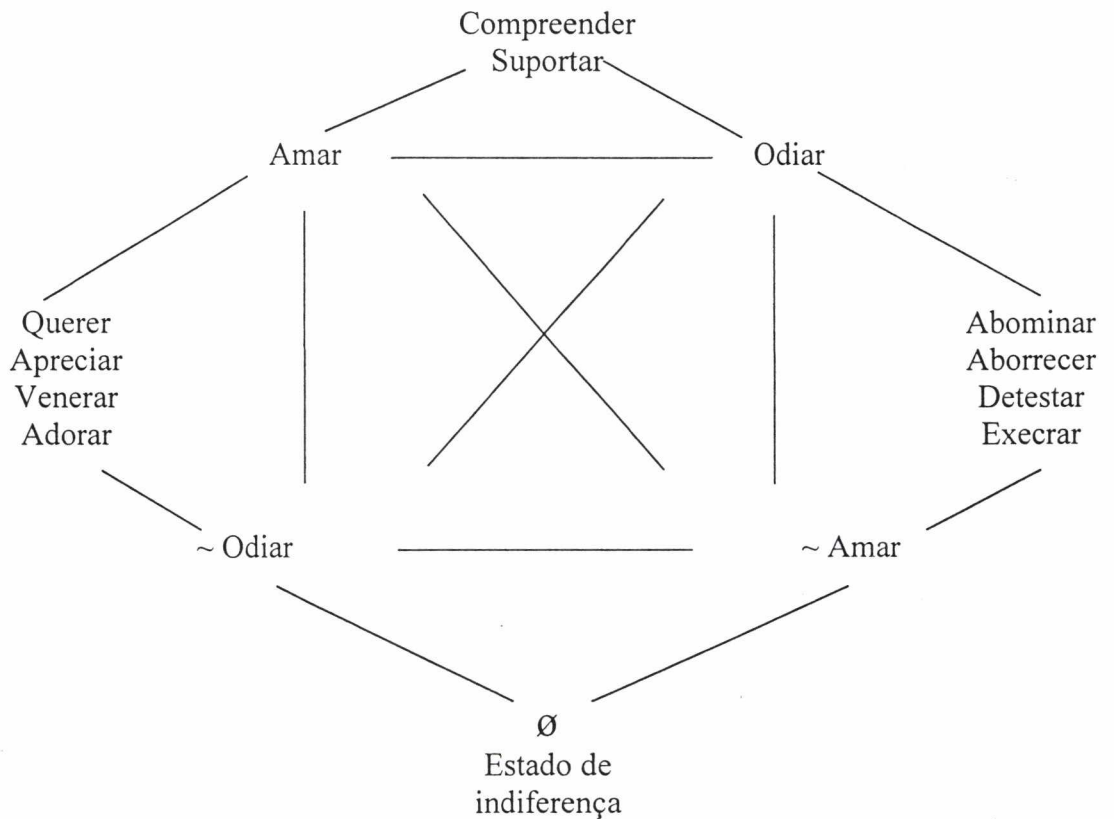


Gráfico n.º 38 SISTEMA DE TENSÃO ENTRE AMOR E ÓDIO

Suas **modalizações**:

Poder-fazer	}	Modalidades do cantor e da raposa
Saber-fazer		
Não-saber-dever-fazer		
Não-saber-fazer-fazer	}	Modalidades do dono e dos pais
Não-poder-fazer-fazer		

Os valores identificados são:

## a) Pragmático:

Para o cantor:	amada
Para a raposa:	comida
Para o dono:	o animal doméstico
Para os pais:	um membro da família

## b) Cognitivo:

No cantor:	Habilidade de conquista
Na raposa:	Habilidade de caça por natureza Instinto de sobrevivência
No dono:	Propriedade individual
Nos pais:	Reivindicação familiar Cumprimento da norma social

**FÁBULA: ISHKAY PARLA YACHAQ MISHI****ISHKAY PARLA YACHAQ MISHI**

*Qellqashqa yachatsikoq:* Raúl Gómez Osorio.

*JUK UKUSHTASH QATIPAKUNAQ JUK MISHI MIKUNANPAQ TSÄRITA MUNAR.*

*TSEYNAM UKUSHQA EYQIPA EYWAKUNAQ, RATAKIYKUNANPAQ JUK 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 YACHANANTSİK ISHKEYLÄYA  
PARLATAM. TSEYNOWPAM ISHKEY PARLATA YACHAYNEPAM TSARIRQOQ.*

## O GATO QUE SABE DOIS IDIOMAS

Dizem que um gato perseguia um rato com a intenção de apanhá-lo para devorá-lo. Então o rato em sua fuga chegou a um pequeno esconderijo onde o gato não podia entrar. O rato pensou que, diante da impossibilidade de entrar, o gato se afastaria.

Foi então que o rato escutou o latido de um cachorro e o miado daquele gato, intercalando-se aglomerada e violentamente em tamanha briga de cachorro e gato au, au, au! miau, miau, miau! au, au! miau, miau!

Entretanto, o rato pensou: “Como o gato está brigando com um cachorro, aproveitarei a oportunidade para fugir”. Pensando isto o rato saiu de seu esconderijo, quando o gato vapt! o apanhou rapidamente e, antes de devorá-lo, disse ao rato: “Meu pai costumava-me dizer: ‘para triunfar é preciso conhecer duas línguas’, deste modo é que eu te apanhei: por saber duas línguas, a minha e a do cachorro”.

No relato *Ishkay Parla Yachaq Mishí*, identificamos os seguintes **programas narrativos**:

$PN_{p1} = F$  (caçar o rato)

$[S_1 (\text{gato}) \cup Ov]$  (satisfação de sua necessidade de alimentar-se)

$PN_{p2} = F$  (fugir)

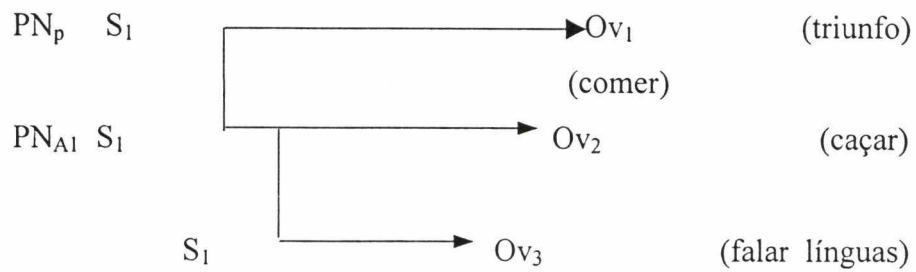
$[S_2 (\text{rato}) \cup Ov]$  (liberdade)

$PN_{A1} = F$  (falar mais de uma língua)

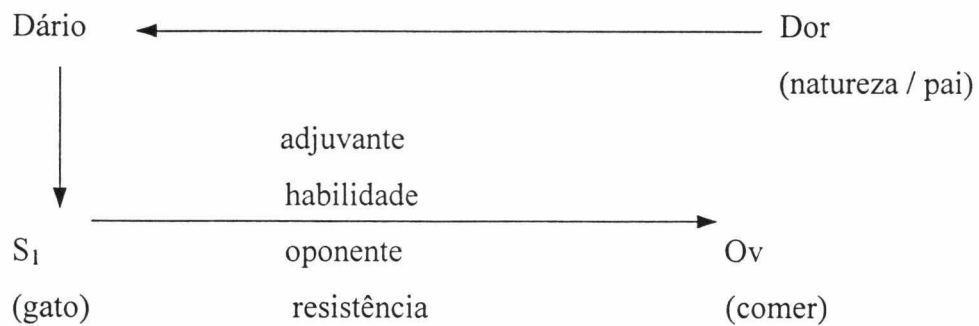
$[S_1 (\text{gato}) \cap Ov]$  (conhecimento do idioma do cachorro)

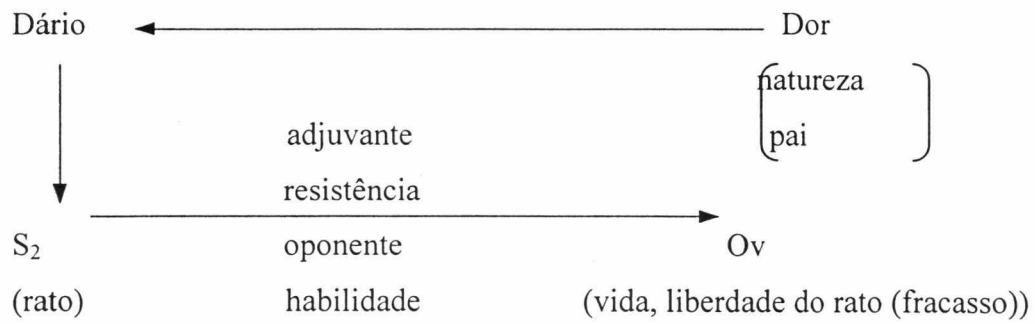
$[S_1 (\text{gato}) \cap Ov]$  (rato, presa apetecida)

O esquema de sua estrutura narrativa é:



### Actância

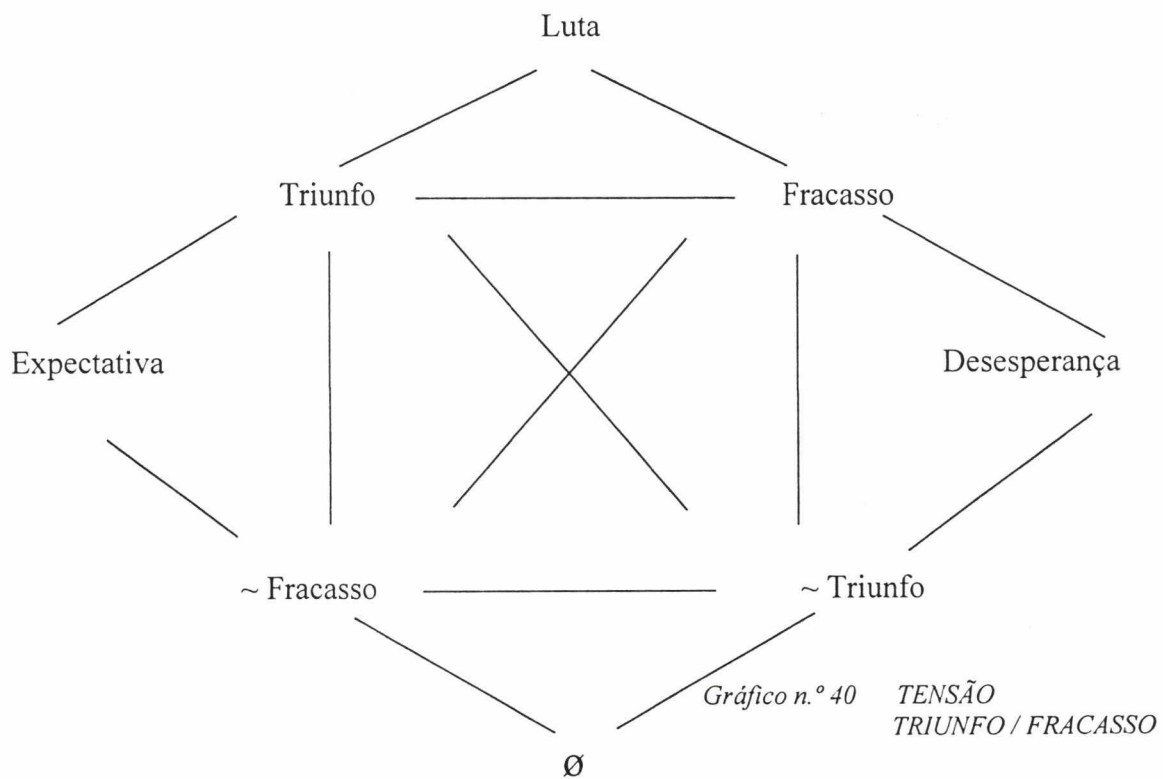
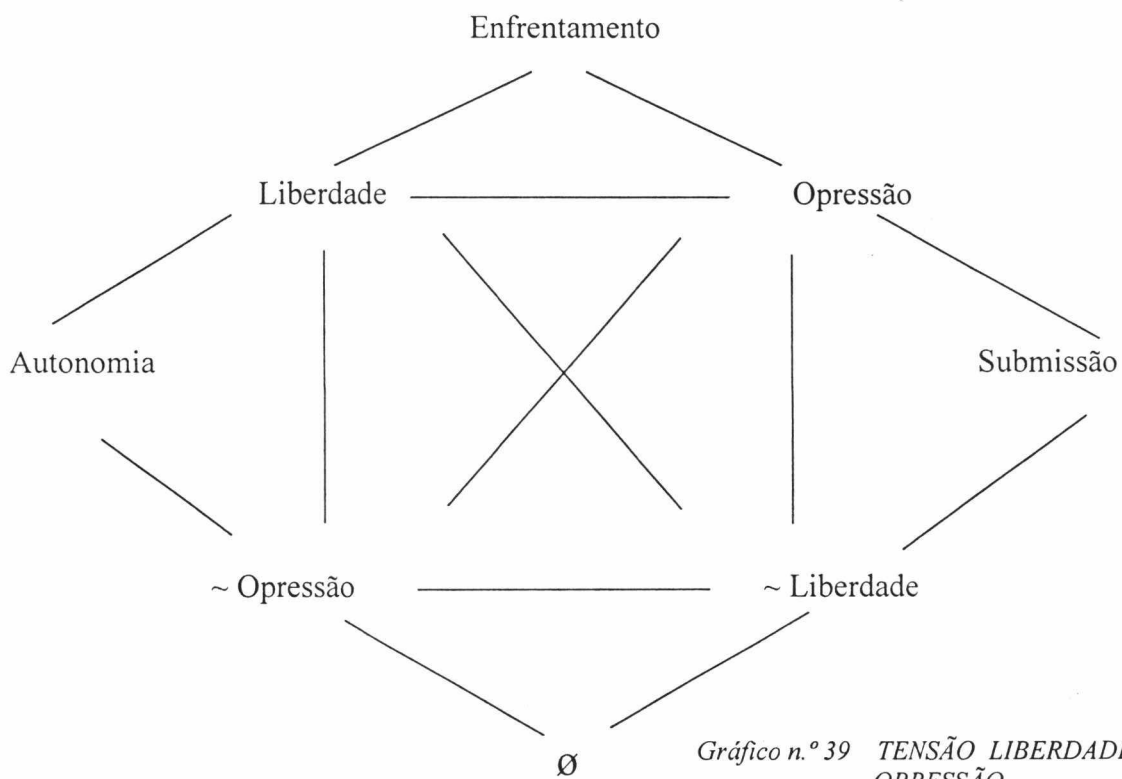




$$S_2 = \overline{S_1} \quad S_1 = \overline{S_2}$$

Porque seus objetos de valor são incompatíveis; o triunfo de um é o fracasso do outro e vice-versa.

Agora, poderíamos formar os seguintes **octógonos semióticos**:



Neste conto, as **modalizações** são:

Não-saber-fazer	}	Modalidades do rato ((in)competência modal do rato)
Querer-fazer		
Não poder-fazer		

Poder-fazer	}	Modalidades do gato (competência modal do gato)
Querer-fazer		
Saber-fazer		

Na análise dos objetos de valores encontramos:

Ov do gato:

- a) Pragmático: comida
- b) Cognitivo: saber línguas

Ov do rato:

- a) Pragmático:
 

}	liberdade
	vida

- b) Cognitivo: saber fugir (fracasso)

### Comentário

No programa narrativo auxiliar 1, tem-se como função falar mais de uma língua, e acontece que este Ov não é qualquer língua, mas a do dominante, como é neste caso a do cachorro, já que o cachorro tem domínio sobre o gato. O gato prevaleceu porque tem competência maior: poder-saber-fazer.

Esta história tem sido narrada só na língua quechua, o que indica que está dirigida ao quechuafalante monolíngüe, que na expressão *alli kushishqa wila-wila kanapaqqa yachanantsik ishkeyläya parlatam* (para triunfar é preciso conhecer duas línguas), é obrigado a aprender o idioma do dominante, o espanhol. Esta postura de valorização com tendência à supervalorização e destaque expressa o estado de domínio por parte dos falantes do espanhol sobre os do quechua, de outras culturas sobre a cultura andina, procurando mantê-la sistematicamente subordinada. Esses aspectos, dentre outros, comprovam nossa hipótese de que há alguns valores da cultura ocidental que mantêm a dominação ou subordinação cultural do povo quechua.

## **6 - CONCLUSÕES**

## 6 - CONCLUSÕES

**D**as análises dos dados integrantes do *corpus* estabelecido para este trabalho, pode-se inferir que:

- A língua é um instrumento privilegiado para a expressão e análise da ideologia, pensamento e sentimento dos povos nela subjacentes, mas, apesar do seu alcance, mostra-se ainda imperfeita, porque mesmo as palavras não dão conta de expressar toda a complexidade do pensar e sentir profundo dos povos e dos indivíduos.

- Entre o léxico da língua quechua e os léxicos das línguas espanhola e portuguesa não existe uma relação biunívoca, motivo pelo qual é preciso recorrer a paráfrases, mediante estruturas semântico-sintáticas.

- Verificou-se que os campos conceptuais mais importantes para o homem andino em suas relações com a natureza são aqueles referidos ao seu contato com o meio ambiente, evidentes, por exemplo, nas relações entre o conceito da precipitação pluvial indispensável para a agricultura andina e suas diversas manifestações lingüísticas, entre o conceito de um dos quatro elementos fundamentais na concepção de vida do povo quechua como Terra mãe, Terra universo, e outras relações.

- Os campos lexicais correspondentes a tais campos conceptuais são de natureza e constituição muito diversa. Alguns são unidimensionais, outros pluridimensionais;

alguns contêm unidades lexicais que são sinonímicas ou parassinonímicas, outros são constituídos de co-hipônimos distantes ou próximos.

- Os campos lexicais não são uniformes do ponto de vista do número de unidades lexicais de que são constituídos. Entretanto, em todos eles verifica-se um número altamente expressivo de palavras. Há campos conceptuais que abrangem campos lexicais de algumas dezenas.

- A pesquisa revelou que não há uma uniformidade de relações entre os campos conceptuais e os campos lexicais do universo cognitivo e o do lingüístico do mundo quechua e o do mundo espanhol.

- A língua espanhola é para os hispanofalantes a língua do dominante, em relação ao quechua, considerado como língua do dominado. Quanto a isso existe uma resistência, a reivindicação da língua e cultura quechuas por parte dos quechuafalantes.

- Os valores culturais ocidentais manifestam (pre)dominância nas sociedades ‘modernas’ da região andina.

- No grupo nativo ‘puro’, a identidade cultural é evidente e total. No grupo mestiço, um subgrupo tem consciência de sua raiz e sua cultura, encaminha novas projeções culturais sem abandonar nem negar sua identidade, e, como ‘mestiço’,

compartilha uma visão concomitante de dois mundos, o andino e o ocidental. Outro subgrupo manifesta uma clara alienação, de palavra e obra, com explícita inclinação ao ‘*alienus*’.

- A tétrada terra, fogo, água e ar é, em sua unidade e diversidade, considerada constituinte indispensável para a vida, e metafisicamente necessária para dar a força inicial, o *elan vital*<sup>88</sup>, e o sustento material essencial para manter a vida, sendo a terra a fonte de todo e qualquer alimento.

- A natureza é, para o homem andino, o complemento indispensável de sua existência. As plantas, os animais, a terra em todas as suas manifestações representam seres coparticipantes de subsistência.

- O homem do campo tem maior sensibilidade, cuidado e respeito pela natureza toda. A cultura andina é cultura integrada à natureza.

- Nas diagramações colocam-se claramente que os elementos opostos do universo quechua, tanto como seus equivalentes em espanhol e português, têm relações de oposição, inclusão, complementação e dependências internas.

- A tabuização é uma das formas em que está manifestada a escala valorativa dos povos. Ela é uma das fontes que gera as formas eufemísticas.

---

<sup>88</sup> *Elan vital* ou impulso vital original organizado pela consciência que penetra no mundo orgânico causando profundas variações, entre elas a dotação de vida.

- O mundo andino conjuga ecleticamente a presença sincrética de dois horizontes axiológicos, à maneira de um ente biplânico: quechua e ocidental, em todas suas perspectivas, religiosa, ética, estética e práxis de vida em toda sua amplitude.

Pelas conclusões obtidas pode-se afirmar que os objetivos imediatos propostos foram alcançados. Como o presente fazer tem uma continuidade comprometida, os objetivos mediatos se irão alcançando no decurso do trajeto das tarefas de difusão e orientação nos diferentes níveis acadêmicos do povo andino.

E quanto às hipóteses, o próprio conteúdo do *corpus* e a análise dos textos do mesmo mostram os valores, inquietudes e ainda os problemas, ou seja, os aspectos culturais e a cosmovisão do povo quechua. É assim que nas análises da semântica profunda apresenta-se a subjacência da axiologia da cultura andina. Assim mesmo, nas diferentes diagramações estabelecidas, ressaltam claramente as definições opositivas. Finalmente, os valores da cultura ocidental exercem pressão sobre os da cultura quechua, embora, parcialmente, encontrem uma forte resistência valorativa, mantendo-se entre as duas culturas uma natural tensão dialética que imperceptivelmente mas inevitavelmente vai gerando movimento, mudanças e desenvolvimento.

## **7 – BIBLIOGRAFIA**

## 7 – BIBLIOGRAFIA

- 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 *Allpanchis 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*. Franca: 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). *Semántica*. 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 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; 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, Alemania.
- 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.<sup>a</sup> 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. Sobreiro 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”. *1<sup>er</sup> 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 latino-americano: tabus e confronto de valores”. *49<sup>a</sup> 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”. *6<sup>th</sup> 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.<sup>a</sup> edición.
- LOPES, F. L. (1991). *Coesão e Coerência Textuais*. São Paulo: Gráfica Palas Athena.
- \_\_\_\_\_, VILLAÇA, K. I. (1994). *Linguística 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.<sup>a</sup> 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). *Ensaio semiótico-lingüístico*. 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-Êxito 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 GARCIA, F. (1978). *Del Tawantinsuyo a la Historia del Perú*. 1.<sup>a</sup> ed., Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- PEIRCE, C. S. (1972). *Semiótica e Filosofia*. São Paulo: Cultrix.
- PERROUD, P. C., CHOUVENC, J. M. (1969). *Diccionario Castellano Kechwa, Kechwa Castellano. Seminario San Alfonso*. Lima: Gráficos Iberia S. A.
- PORRAS BARRENECHEA, R. (1963). "El lenguaje peruano". In: *Fuentes históricas peruanas*. Lima: Instituto Raúl Porras 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.
- 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 Profesores 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, David. 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, Pedro. (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. Guamán Poma de Ayala. (1979). 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.

## **8 – ANEXOS**

## 8 – ANEXOS

A Cordilheira Branca (no Callejón de Huaylas-Áncash). Nevado Huascarán: 6768 metros acima do nível do mar. O autor do presente trabalho mora no lado Leste do Huascarán.

Uma mulher andina lavando roupa. Um pedaço de pau é o instrumento que ajuda a lavar. No segundo plano, um menino indo à escola.

Um grupo de camponeses numa refeição. Momentos que antecedem um trabalho de *ayni*, um fato concreto da solidariedade andina.

Os animais são  
indispensáveis ao homem  
andino.

Camponeses aprontando  
uma viagem, usando a  
lhama como meio de  
transporte. No segundo  
plano, casas com parede de  
pedra e teto de palha.

Casas espalhadas nas vertentes  
da Cordilheira Branca.