

## **ASPECTOS GENERALES DE LA DEÍXIS QUECHUA**

*William Hurtado de Mendoza Santander*

### **I. JUSTIFICACIÓN**

Una de las características más reconocidas de la lingüística andina es el rigor con el que han descrito y reconstruido las lenguas, sin embargo, ha obviado el contexto cultural y ha dejado, prácticamente intocados, los universos del significado y del sentido, así como aquel relativo al uso que los actores de la cultura hacen de esos significados. Tal situación ha generado un vacío en aquellos campos que son propios de la semántica, la semiótica y la pragmática quechuas y que, como tales, requieren ser abordados, pero, no sólo teniendo como marco referencial imprescindible la cultura, sino, partiendo de ella.

Una respuesta a esta necesidad es la tesis "Aspectos generales de la deíxis quechua" que, sin menosacabar la importancia de los trabajos quechuísticos de los últimos cuarenta años, estudia los aspectos que para la semántica y la pragmática resultan medulares: el tiempo, el espacio, la persona, la direccionalidad y la validación, así como el discurso y la sociedad considerados espacios de significación y uso. Considera, pues, que un acercamiento al contenido de la cultura, a su pensamiento, resultan imprescindibles.

### **II. EL TIEMPO**

Se parte afirmando que la preocupación de las culturas por saber qué es el tiempo es tan antigua como su necesidad de saber qué es la vida, de allí que las diversas culturas en diferentes lenguas hayan dado diferentes respuestas. No obstante hay ciertas concepciones que parecen ser universales como el de si las cosas permanecen, permanecen en el espacio y en el tiempo y, como tal, el

espacio y el tiempo forman un continuo indiferenciado. Igualmente el de la direccionalidad del tiempo y, en consecuencia, la existencia de un antes y un después.

Para los griegos, por ejemplo, el tiempo es una repetición relacionada con el movimiento de los astros, con el cambio de las estaciones. Tiempo y movimiento se perciben juntos e incluyen ideas como antes y después y, además, si se asocia al universo, entonces el tiempo es cíclico en el sentido de conjunto de movimientos repetibles. El tiempo se distinguirá como cronos, esto es, como medible, como secuencial, pero también, como *cairos* o tiempo de la sazón, de lo oportuno.

La concepción cristiana, heredera de la visión judía, nos muestra un tiempo sucesivo y, por tanto, lineal. Es una sucesión continua de momentos, una linealidad que se mueve en una sola dirección, desde un *alpha* inicial hasta un *omega* final, de un delante del hablante hacia un atrás.

De lo dicho es posible deducir que el tiempo no es sino el modo cómo la cultura asocia el fluir temporal con el mundo subjetivo y el mundo físico, de donde se desprende que el antes y el después son sólo cuestiones culturales. El tiempo es, pues, definible por referencia a la experiencia que la cultura tiene del momento y de las cosas que permanecen en ese momento. Esta experiencia puede ser mensurable o imponderable, física o psicológica.

En todo caso, lo que la lengua hace es representar la experiencia social y cultural del tiempo y la representa a través de la palabra que es el núcleo generador o axial, por eso y, dependiendo de cómo la cultura y la sociedad interpretan el fluir del tiempo, el ahora o punto cero, se puede incluir en el pasado o en el futuro, dando lugar a las oposiciones entre pasado y no pasado, futuro y no futuro.

### III. CONCEPCIÓN QUECHUA DEL TIEMPO

#### **La deíxis temporal:**

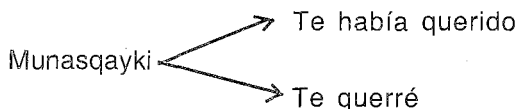
Para el hablante quechua, tiempo y espacio constituyen una unidad copresente que la lengua representa en un único lexema: *pacha* ( *kay pachapi tiyani. Kunan pacha chay ruwasqaykita pichanki* ). En tal sentido, el universo quechua se presenta como una totalidad espacio temporal integrada por *ukhu, kay* y *hanaq pacha*. *Hanaq* y *ukhu* se asocian a una circularidad o esfericidad cuyas concavidades se complementan como en el espacio *hanaq* y *uray*. *Kay pacha* está asociado a una espacialidad, a un plano cuyo eje es el *runa* o *rimaq* como enunciador de los mensajes.

En tal concepción, el tiempo que es circular o cíclico, no fluye, no va ni viene. El tiempo está y es el hombre el que se desplaza por el tiempo. En tal sentido, el tiempo que termina da lugar al tiempo que comienza. Como el tiempo no fluye o pasa, entonces, no es cuantitativo, es más bien el adecuado para *kallchay* o para *hallmay*.

Si el tiempo es cíclico en el sentido que el tiempo que acaba da lugar al que comienza, entonces, es lógico entender que el pasado y el futuro remotos sean coincidentes en sus formas y que haya una identidad semántica entre los deícticos *qhipa* y *ñawpaq* y de éstos con el pasado y el futuro. Como quiera que en el quechua el pasado no es algo que se acumula atrás ni el futuro es algo que viene, la esperanza no está dirigida a un futuro desconocido, sino, a un acontecimiento pasado. Lo bueno vivido será el futuro que retornará mediante un *pachakuti*.

Como es lógico, la lengua hace referencia a ese tiempo cultural a través de deícticos temporales que señalan el momento en el cual el enunciador produce sus enunciados. Una muestra suficientemente ilustrativa es el reportativo o narrativo del pretérito quechua. Denota una acción ejecutada en el pasado y, además sin control del

hablante y funciona como un remoto que da cuenta de una acción y un tiempo inciertos, irreales, lejanos y, por eso mismo, se confunden con el futuro, igualmente irreal e incierto. En este tiempo se advierte más claramente la ciclicidad temporal:



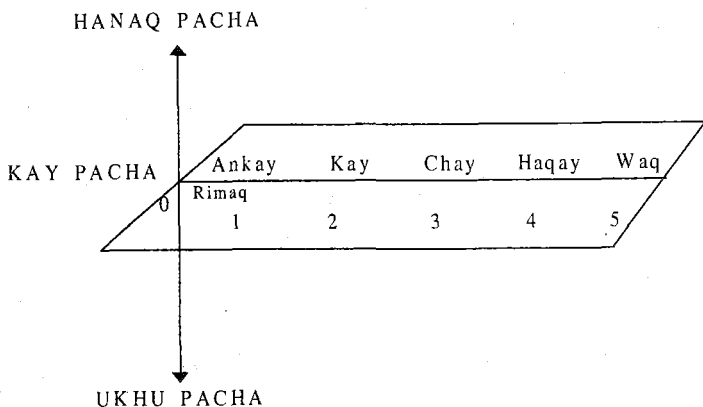
Considerando que a través de la lengua se manifiesta la experiencia social y cultural del tiempo, se da cuenta del tiempo verbal en sus múltiples manifestaciones: presente, presente progresivo, pretérito, reportativo, habitual, y la riqueza de las formas verbales modalizadas. De esta manera se abordan las formas verbales desiderativas, perdurativas, repetitivas, incoactivas, frecuentativas, asistivas y dinámicas, además de las condicionales, donde la ciclicidad vuelve a manifestarse tanto en su forma del futuro como del pasado.

#### **IV. LA DEÍXIS ESPACIAL**

Pacha, como espacio, se concibe como una rectangularidad dividida en hanaq y uray (urin). Un plano o espacio que abarca una verticalidad integrada por ukhu, kay y hanaq de la circularidad temporal. Por tanto, ubicar los hechos, los objetos o las personas que conforman el contenido de los enunciados, implica ubicarlos en la horizontalidad o en la verticalidad en dependencia con la egocentricidad del hablante.

Se trata, en consecuencia, de saber cómo el quechua utiliza los señaladores de la enunciación, esto es, los mostradores o deícticos con los cuales el enunciador construye los enunciados referidos al espacio. Contraviniendo el punto de vista tradicional, postula la hipótesis de consi-

derar cinco demostrativos para cinco grados de división cultural en el espacio. Estos son: ankay, kay, chay, haqay y waq. Su representación es:



Desde el punto de vista semántico - pragmático, la siguiente es la descripción más aproximada para estos demostrativos:

1. / Ankay/ [ + ocupado por el R  
- próximo ]

2. / Kay / [ + próximo ]

3. /Chay/ [ ± próximo al Rimaq ]

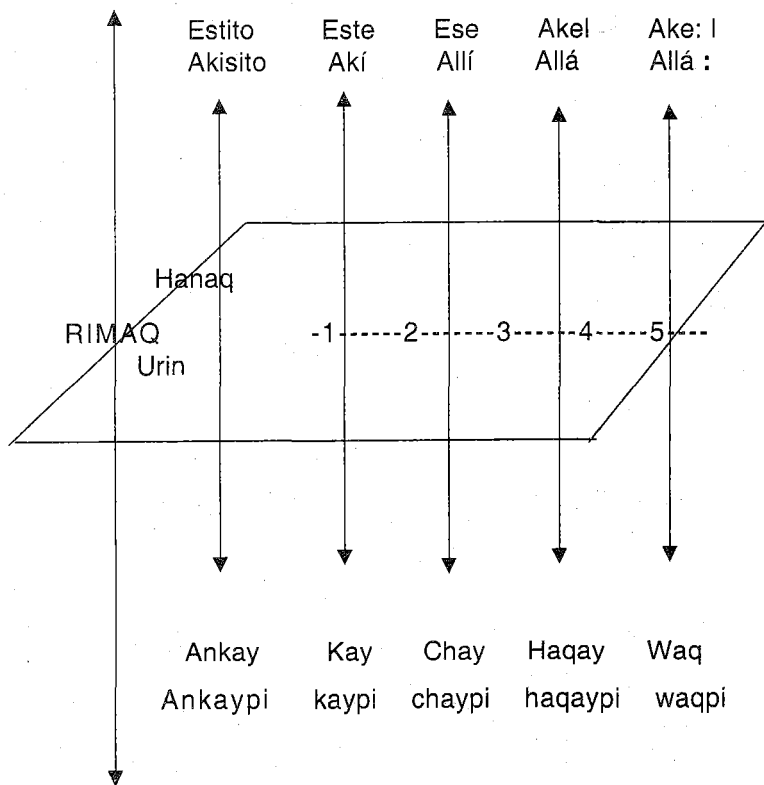
4. / Haqay/ [ + lejano al Rimaq ]

5. / Waq / [ + diferente  
+ lejano al Rimaq ]

- 1) El demostrativo *ankay* funciona en el habla del bilingüe como reductor del objeto o del espacio al que se refiere, es pues, un reductor semántico. Se manifiesta morfológicamente como un diminutivo
- 2) El demostrativo *waq* funciona en el habla del bilingüe y el monolingüe de algunas de las variedades del tipo andino, como ampliador del espacio o del objeto al que se refiere, por tanto, es un extensor semántico. Se manifiesta fonéticamente a través del alargamiento vocálico.

Ambos aspectos se muestran en el siguiente diagrama:

### MANIFESTACION



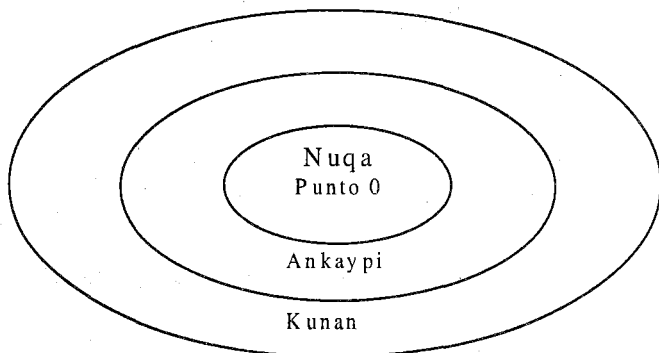
De la ilustración se deduce que las formas /estito/ y /akisito/, demostrativo y adverbio, respectivamente, tienen lugar en el habla del bilingüe coordinado o subordinado, porque teniendo en su competencia el significado quechua de los espacios 1 y 2, obligará al castellano a denotarlo. Cosa similar ocurre con /ake: l / y /allá: /

Expresiones como "más allá" y "má:s allá" del castellano andino, traducen directamente las oposiciones /haqaypi/ y /waqpi/; del mismo modo que lo hacen /aki/ y /akisito/ de sus correspondientes /kaypi/ y /ankaypi/.

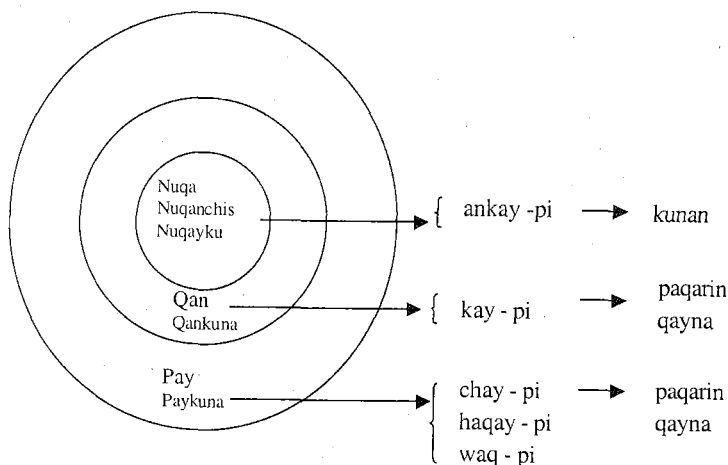
## V. DEÍXIS DE PERSONA

Además del estudio de la deíxis de persona, lo que resulta interesante es el conjunto de relaciones que se establecen con las categorías deícticas de tiempo y espacio.

Ahora bien, dado que es la egocentricidad la que caracteriza un contexto deíctico y, entendiendo que cada acto de enunciación, cada acto locutivo, tiene ocurrencia en un espacio y un tiempo definidos, entonces, el contexto deíctico se centra en torno a un **ankaypi** y al **kunan** del **ñuqa**, como enunciado, es decir, un aquí, ahora, yo. A esto se refiere Lyons cuando designa al "aquí y al ahora" como centro o punto cero del contexto deíctico. Se muestra en:

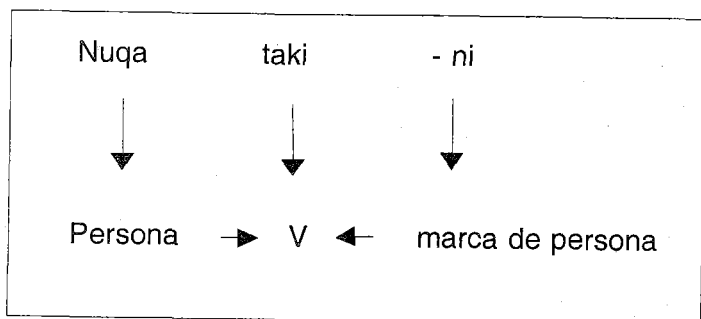


El siguiente diagrama muestra este contexto: Si damos por descontado que el contexto deíctico está centrado en la relación persona - espacio - tiempo; en el quechua este contexto se puede mostrar en el siguiente gráfico:



La relación espacio - tiempo se constata, una vez más, cuando el verbo se instala deícticamente en el contexto de la enunciación y recibe la marca de persona.

La forma del presente, definido como no futuro, no pasado, recibe las marcas de la deíxis personal con lo que se establece la relación de la deíxis personal y temporal. El siguiente es el esquema:





## **VI. DEÍXIS DISCURSIVA**

Para Levinson, la deíxis discursiva es el conjunto de expresiones que sirven para referirse a alguna porción del discurso que contenga ese enunciado, esto es, sirve para que el hablante haga referencia al discurso en el discurso mismo. Como tal, se estudian marcadores de esta deíxis como presentadores, introductores, ordenadores, distinguidores, continuadores, reiteradores y ejemplificadores, entre otros.

## **VII. DEÍXIS SOCIAL**

A partir de Bertuceli se establece que esta deíxis está representada por aquellos elementos que dependen de la clase social que relacionan al hablante y al oyente. Se trata de evidenciar de qué manera las lenguas codifican las distinciones y diferenciaciones sociales.

La deíxis social tiene que ver con las diferentes maneras de cómo los hablantes de una lengua codifican las distinciones o diferencias sociales. Cuando estas diferencias sociales se han gramaticalizado, entonces, se trata de los honoríficos o indicadores de rango y respeto.

Se sostiene que la deíxis social quechua deberá contemplar la situación de lengua dominada respecto al castellano, su situación de conflicto, su estado de penetración e interferencia, en última instancia, su estatuto sociopolítico de lengua parcial y virtualmente oficial. La hipótesis de base es que en estas condiciones el centro deíctico o lugar social que asume o tiene el hablante quechua, será diferente si éste es monolingüe o bilingüe.

En tal sentido se establece que si el hablante es monolingüe quechua y el oyente es bilingüe, el centro deíctico estará en una ubicación de inferioridad respecto al oyente y, en consecuencia sus marcadores serán de subordinación: wiraqucha, taytay, pirsunayki, papay, etc.

Esta visión de la déixis social es relativa, existiendo, por tanto, una absoluta que está dada por razones culturales de la morfología de los hablantes, los grados de parentesco, confianza o formalidad, etc.

El trabajo concluye estableciendo que si bien las categorías deícticas de espacio, tiempo, persona, discurso y social se han tratado en forma separada, en el funcionamiento del habla existe una superposición de sus funciones específicas. Un saludo, por ejemplo, concierne a la déixis temporal, pero también, a las de persona y de discurso.