



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

Hurtado de Mendoza, W. (1999). *Aspectos generales de la deixis quechua*. [Tesis para optar el grado de Magíster en Lingüística]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

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

Autor

William Hurtado de Mendoza Santander

Título

Aspectos generales de la deixis quechua

**País de
publicación**

Perú

**Fecha de
publicación**

1999

**Tipo de
publicación**

Tesis de maestría

Idioma

Español

Resumen

Este trabajo se centra en el estudio de la deixis quechua, entendida como un recurso lingüístico fundamental para expresar contexto en la cultura y el pensamiento quechua. Se destaca que, aunque los estudios lingüísticos andinos han sido rigurosos, a menudo se han aislado de la cultura, lo que limita la comprensión del pensamiento quechua. El estudio de la deixis, que abarca categorías como temporal, espacial, personal, social y textual, busca entender cómo los hablantes de quechua conceptualizan tiempo, espacio y relaciones sociales, y cómo esto se contrasta con el español peruano. Se espera que este enfoque permita una mejor comprensión de la lengua y cultura quechuas.

Palabras clave

Deíxis; Quechua; Lengua; Social.

Campo del conocimiento del OCDE

Lingüística

Tipo de trabajo de investigación

Tesis

Nombre del grado

Maestría

Grado académico

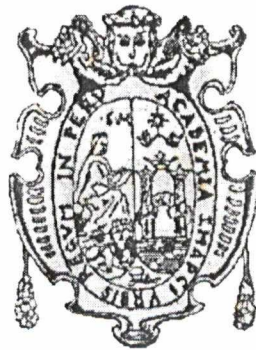
Maestría en Lingüística

Institución que otorga el grado

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA

ESCUELA DE POST-GRADO
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS
UNIDAD DE POST-GRADO



**“Aspectos generales de la
deíxis quechua”**

**Tesis para optar el grado académico de:
Magister en Lingüística.**

Presentado por:
William Hurtado de Mendoza Santander

Lima - Perú
1999

ASPECTOS GENERALES DE LA DEÍXIS QUECHUA

INTRODUCCION

CAPITULO I

ANTECEDENTES Y ESTUDIOS

- 1.1.- Etapa precientífica
- 1.2.- Etapa científica
- 1.3.- Estudios Específicos
- 1.4.- Estudios referenciales
- 1.5.- Estudios generales

CAPITULO II

EL TIEMPO EN LA CULTURA OCCIDENTAL

- 2.0.- El tiempo en la cultura occidental
- 2.1.- La categoría del tiempo
 - 2.1.1.- El tiempo en la cultura griega
 - 2.1.2.- El tiempo en la concepción judío-cristiana
 - 2.1.3.- Concepción cristiana del tiempo
- 2.2.- Direccionalidad, pasado, presente y futuro.
 - 2.2.1.- El presente
 - 2.2.2.- El pasado
 - 2.2.3.- El futuro
- 2.3.- Simultaneidad y sucesividad en el tiempo
 - 2.3.1.- El tiempo de la lengua



001840

CAPITULO III

EL TIEMPO EN LA CULTURA ANDINA

- 3.1.- Las fuentes
- 3.2.- El pensamiento quechua
 - 3.2.1.- El relacionismo
 - 3.2.2.- La complementaridad
 - 3.2.3.- La reciprocidad
 - 3.2.4.- La ciclicidad o circularidad
- 3.3.- El continuo espacio-tiempo en el quechua
- 3.4.- Pasado, presente y futuro
- 3.5.- Deíxis temporal
- 3.6.- El tiempo gramatical
 - 3.6.1.- El tiempo presente
 - 3.6.2.- El presente progresivo
 - 3.6.3.- El pretérito
 - 3.6.4.- Pretérito reportativo o narrativo
- 4.1.- Formas modales
 - 4.1.1.- El desiderativo
 - 4.1.2.- El continuativo perdurativo
 - 4.1.3.- El repetitivo o frecuentativo
 - 4.1.4.- El incoactivo
 - 4.1.5.- El simulativo
 - 4.1.6.- El asistivo
 - 4.1.7.- El dinámico
- 5.0.- El condicional

CAPITULO IV

LA DEIXIS ESPACIAL QUECHUA

- 4.0.- La espacialidad quechua
- 4.2.- La deixis espacial del quechua
- 4.3.- El locativo – pi
- 4.4.- El ablativo – manta
- 4.5.- El ilativo –man
- 4.6.- El terminativo – kama
- 4.7.- El acusativo - ta

CAPITULO V

LA DEIXIS DE PERSONA

- 5.0.- La deixis de persona

CAPITULO VI

DIRECCIONALIDAD, EVIDENCIALIDAD Y VALIDACIÓN

- 6.1.- Direccionalidad
- 6.2.- Evidencialidad
- 6.3.- Marcadores de la evidencialidad
 - 6.3.1.- El evidencial directo -mi ~ n
 - 6.3.2.- El conjetural –cha
 - 6.3.3.- El reportativo –s

CAPITULO VII

LA DEIXIS DEL DISCURSO Y LA DEIXIS SOCIAL

7.-1.- La deixis discursiva

7.2.- deixis social

7.2.1.- La deixis social relativa: marcadores

7.2.2.- La deixis social absoluta: marcadores

7.2.3.- Confianza y afectividad

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFIA

INTRODUCCION

Desde un punto de vista general y, por eso mismo riesgoso debido a los márgenes de error existentes, se puede afirmar que uno de los aspectos más constantes en la práctica de la lingüística andina, es el rigor con el que se han descrito y reconstruido las lenguas. No obstante, rigurosidad y minuciosidad, ha obviado el contexto cultural y ha aislado del marco de la cultura aquellos datos que sólo en su interior tienen función y significación plena.

Nadie ignora que existe todavía una cultura andina o, más específicamente, quechua aun allí donde la lengua hubiera desaparecido y, que sigue vigente un pensamiento quechua que requiere un estudio igualmente riguroso. Sin embargo, la gran mayoría de los trabajos que tienen como su objeto de estudio a la lengua quechua se han realizado al margen de la cultura y el pensamiento que los vertebran.

Si bien puede resultar difícil y, acaso, imposible dar cuenta de las características de la cultura quechua en la época anterior a la conquista, hoy, se pueden todavía encontrar evidencias suficientemente nítidas y enriquecidas a través de un lento proceso de integración de los elementos occidentales. Creemos que las concepciones como la relacionalidad, la solidaridad y la complementaridad, tanto como las de espacio y tiempo, por ejemplo, están todavía vigentes aunque, es cierto, con modificaciones.

Radica en lo precedente nuestro interés por acercarnos al estudio de la deíxis quechua pero, esta vez, desde el interior de la cultura y con el convencimiento de que modelo social, cultura y lengua constituyen un todo donde no es posible el aislamiento de uno sin el menoscabo de los otros.

El estudio de las categorías deícticas del quechua puede conducirnos y, así lo esperamos, al conocimiento de la cultura y el pensamiento del quechua hablante actual, a la vez, de permitirnos contrastar con la cultura y el pensamiento del hablante del español peruano. Saber de qué modo son todavía diferentes y en qué medida un sistema ha integrado o ha asimilado elementos del otro, es también un objetivo por alcanzar.

De esta manera podríamos hacer una doble lectura de nuestra realidad cultural: una del pensamiento y la cultura quechua de hoy interferida y enriquecida por la cultura occidental y, otra del pensamiento y la cultura occidental no sólo interferida sino, también, enriquecida por el quechua. Al respecto, constituye ya afirmación común el establecer que la diglosia atraviesa todos los componentes y universos de una lengua, dependiendo claro está, de las condiciones de coexistencia de los sistemas.

Esta doble lectura de la realidad cultural del Perú nos deberá conducir a una representación y a un entendimiento global de nuestra diversidad, estructurada por lo demás, con elementos andinos y occidentales, así como por aquellos resultantes de sus mutuas asimilaciones e integraciones. Este modo de entender nuestra realidad no desconoce el universo amazónico ni resta importancia a su aporte en la textura cultural del país, sino que por razones de delimitación no forman parte de las aspiraciones de este trabajo.

Para el logro de nuestros objetivos, abordamos la deíxis en las cinco categorías en las que ha sido clasificada. Estas categorías son según Bertuccelli (1996 – 199): las deíxis temporal, espacial, personal, textual y social. De ellas damos cuenta a lo largo de siete capítulos. En el capítulo I revisamos los diversos trabajos de lingüística andina, especialmente aquellos referidos al quechua. Con esta finalidad los dividimos en grupos que dan cuenta de las etapas precientífica y científica o propiamente lingüística. Si bien la bibliografía es rica y abundante respecto a la lengua quechua, son en cambio, muy raros los estudios relativos a la deíxis.

En el capítulo II y como estudio previo, revisamos las concepciones de espacio y tiempo en la cultura de occidente, especialmente en la griega y en la judío cristiana que nutren el pensamiento que revela la lengua española. Nos detenemos en aspectos relativos a la linealidad y la circularidad o ciclicidad temporales, en los modos objetivo y subjetivo de entender el tiempo y en el pasado, presente y futuro en su calidad de concepciones de la temporalidad. Previamente, nos acercamos a los principios de relacionalidad, reciprocidad y complementariedad del pensamiento quechua por tener vinculación directa con la deíxis.

En lo relativo al capítulo III y, como condición previa y necesaria para estudiar las categorías deícticas, damos cuenta del contexto cultural quechua, la tripartición de sus universos en kay, hanaq y ukhu pacha, su modo de concebir el espacio así como su representación de circularidad y rectangularidad, o los de su anterioridad y posterioridad. Sólo después de este acercamiento al universo cultural, estudiamos la deíxis temporal y damos cuenta del tiempo verbal.

En los siguientes capítulos estudiamos la deíxis espacial y personal, la de los evidenciales y de aquellos relativos al movimiento y la direccionalidad y, por tanto, de los morfemas cislocativo y translocativo y otros marcadores de caso que tienen incidencia directa, tal el caso del locativo **pi**. En el capítulo final dedicamos nuestra atención a la deíxis social y a la discursiva, tomando como fuentes las expresiones de la literatura quechua oral.

Estamos conscientes que la complejidad del tema y la muy escasa información específica abonará en las limitaciones del trabajo. No obstante, esperamos que algunas de nuestras anotaciones se conviertan en aportes para el entendimiento de la cultura quechua y, de modo particular, de su lengua.

Desde un punto de vista más formal, el problema al que responde nuestra tesis es – como se ha dicho ya – el de la escasez de los estudios en torno a la deíxis quechua; no obstante que la deíxis es uno de los recursos de mayor importancia que ha creado la lengua para anclar en el contexto aspectos de la realidad, de la sociedad y de la cultura a la que sirve de expresión.

Existe una profusa bibliografía que da cuenta de los aspectos fonéticos, fonológicos, morféxicos y sintácticos de los diversos dialectos del quechua, pero, sólo unos dos o tres, tocan su deíxis. Siendo este el problema, un estudio que cubra los aspectos más relevantes de la deíxis quechua tiene interés, primero, por ser un tópico aún desconocido y, segundo, porque permitirá un mejor conocimiento tanto de la lengua como de la cultura quechua.

Interesa, igualmente, por sus alcances contrastivos con algunos aspectos de la deixis espacial y temporal del español hablado en el Perú, sobre todo con la variedad del castellano andino.

Lo precedente nos permite formular hipótesis de trabajo en los siguientes términos: estudiar cómo los hablantes del quechua conciben tiempo, espacio y persona y como expresan las diferencias sociales y anclan estos diversos aspectos en su discurso. Tal estudio conducirá al conocimiento más cabal de la cultura quechua y de los aspectos semánticos y pragmáticos de la lengua.

De esta hipótesis general se desprenden otras, más específicas como: las diferentes concepciones de espacio y tiempo que tienen los hablantes del quechua y del español acentúa los desencuentros culturales e impide una interacción comunicativa más plena.

La situación de dominadas de la cultura y la lengua quechuas, ha dado lugar a una deixis social en la que es posible advertir desplazamientos del centro deíctico hacia el espacio ocupado por el enunciatario.

Finalmente, la oralidad de la lengua quechua y su muy pobre tradición de producir textos escritos no literarios, determina que los marcadores deícticos de la oralidad operen en el texto escrito, anulando la oposición oralidad – escritura.

CAPÍTULO I

1.- ANTECEDENTES Y ESTUDIOS

Por interesar a los propósitos que subyacen al desarrollo de este punto y por presentarlo de un modo más adecuado, proponemos agrupar los trabajos, que de una u otra forma tienen relación con la deíxis, en tres grupos: aquellos que pertenecen a una etapa precientífica, aquellos de la etapa propiamente lingüística o científica y los específicos. En dos apartados nos referimos a los estudios referenciales y a aquellos que tienen carácter general o teórico.

1.1.- Etapa precientífica.

Historiadores y lingüistas convienen en afirmar que a partir del siglo XVI se manifiesta el interés por el aprendizaje de la lengua quechua, aunque este interés haya sido subalterno a la finalidad evangelizadora y su prédica redentora del alma de los naturales del Perú. Los curas y los frailes constituyen los actores de este interés por el aprendizaje de la lengua, en tanto que los concilios, las universidades y las órdenes o congregaciones se convierten no sólo en alentadores sino en instancias que respaldan y norman tal actividad.

A este respecto, Porras Barrenechea (1952 – XLIV)señala que en el siglo XVI se llevaron a cabo tres concilios. El primero, del año de 1551 alienta la redacción de cartillas, coloquios y catecismos trilingües. El segundo, presidido como el anterior, por Fray Jerónimo de Loaiza, dispuso también, la publicación de catecismos en quechua y castellano. El tercero, presidido por Toribio de Mogrovejo en 1583, dio lugar al primer libro impreso en el Perú con el título de “Doctrina cristiana para la instrucción de indios, traducida en las dos lenguas generales de estos Reinos quichua y aymara”

En este marco surgirán los estudios relativos a las lenguas andinas y, especialmente, del quechua. A éstos nos referiremos como pertenecientes a la etapa precientífica. El primero, corresponde a la Gramática y al Lexicón de Fray Domingo de Santo Tomás (1560 - 1600), documentos en los cuales se trata, tanto los demostrativos como los adverbios, conocidos hoy, como categorías deícticas espaciales. Este es el alcance:

- Cay : este, esta, esto
- Chay : ese, esa, eso
- Chacay
- Hacay : aquel, aquella, aquello

En lo que respecta a los adverbios, la relación que consigna es la siguiente:

- Caypi : aquí donde yo estoy
- Chaypi o
- Chacaypi : allí donde está él o ella
- Wacpi : Allende

Además de éstos, Santo Tomás, en el cap. XIX, al tratar los adverbios locales y “modos de hablar por ellos” da cuenta de los adverbios que significan el lugar de donde estamos, así como aquellos cuyo significado es el lugar donde salimos y su construcción con “proposiciones” como -pi, -manta, -ta, -man; etc.

Posteriores trabajos siguen de cerca a Domingo de Santo Tomás, especialmente aquellos que aparecen también en la relación hecha por Middendorf (1959 – 25), es decir, la de Antonio Ricardo, 1586; Diego de Torres rubio, 1603; Gonzáles Holguín, 1607; Alonso de Huerta, 1616; Sancho de Melgar, 1691.

En años posteriores los trabajos de Markham, 1864; José Fernández Nodal y José Dionisio Anchorena, 1874. Más recientemente los de Rafael Aguilar Páez y especialmente el de Middendorf, cuya edición española data de 1970.

La gramática de Middendorf (1970 – 126), quizá la más importante, interesa por tratar con prolijidad los casos y los adverbios de los que dice que “se componen de los pronombres demostrativos con terminaciones del acusativo, ilativo, ablativo, terminativo, transitivo e inesivo”. Más adelante afirma que el “ quechua no tiene ninguna expresión para el concepto abstracto de lugar. Este queda sobreentendido en cada uno de los pronombres demostrativos. Así, por ejemplo, cai, chai, chacai, significan “este, ese, aquel lugar”

Quizá al respecto valdría aclarar que la lengua quechua dispone de la palabra / pacha / para dar cuenta de lugar, entendida en su doble perspectiva de micro

y macroespacio. Middendorf parece olvidar que **pacha** también significa tiempo.

Sea como fuere, lo valioso es que registra una larga lista de adverbios de lugar, de tiempo y, creo que es el primero en especificar las funciones del locativo –pi.

En resumen, se podría decir que toda la información que registran tanto los vocabularios como las gramáticas, dan cuenta de algunas categorías deícticas como los demostrativos y los adverbios o aquellos que tienen que ver con el tiempo y la persona verbales y, claro está, con absoluta sujeción a los cánones establecidos por la gramática latina.

Esta afirmación no devalora ni desvirtúa la información acumulada en más de trescientos años de permanente preocupación por el quechua y su extraordinaria utilidad, sólo quiere resaltar que la deíxis no constituye y, es lógico que así sea, preocupación central, sino por el contrario, muy marginal.

Mención aparte merece el trabajo de Jorge A. Lira (1946 - 312), quien habla de los adjetivos demostrativos **kay, chay y hakkay** y de pronombres demostrativos de igual forma. Se refiere también a los adverbios deteniéndose no sólo para registrar su significación básica, sino aquellas que adquieren en diversas construcciones, por ejemplo:

- Kay kay : bastante cerca
- Kay kaylla : muy próximo, bien cerca
- Kay kamalla : sólo hasta este punto, sólo hasta este tiempo
- Kay kamapas : aunque sea hasta acá

- Kay kamaraq : pues, hasta aquí, pues, hasta ahora
 Kayllalla : al punto, en este instante
 Kayllapaq : para bien cerca, nada más
 Kayllapiraq : todavía aquí, pues aún aquí, no más lejos siquiera
 Kaynintataq : cuidado que por aquí o por acá
 Kaypiñataqsi : dice que aquí ya también

1.2.- La etapa científica o Lingüística

Conformada por el conjunto de obras que se dan a conocer en la década del sesenta y una duración de casi ya cuarenta años, este período, como lo afirma Cerrón – Palomino (1988 – 18) “ marca el advenimiento de la etapa verdaderamente científica de los estudios quechuísticos. Agrega que son dos los aspectos relevantes de este momento: el interés por el estudio de las variedades quechuas secularmente olvidadas y el trabajo de campo.

Por nuestra parte señalaremos que estas cuatro décadas constituyen el auge de la dialectología que se inicia con el trabajo auroral de Alfredo Torero “Los dialectos quechuas”, en 1964 y, continuada con la descripción de algunos de los subsistemas de alguna variedad en particular, “dichos trabajos se inscriben dentro del modelo estructural, en su variante descriptivista norteamericana”

Transcribiendo a Cerrón – Palomino (1988 – 21) podemos decir que el desarrollo y auge del modelo generativo-transformacional se refleja en la quechuística en los trabajos fonológicos y sintácticos que empezaron a

aparecer. Estos estudios, sin embargo, se resienten de una especialización determinada por las áreas de preferencia de los investigadores: en adelante ya no habrá compendios gramaticales sino sólo estudios fonológicos, por un lado, y sintácticos por el otro.

No obstante el vigor que tiene la lingüística quechua en esta época, sus alcances en la reconstrucción interna y la clasificación, en la producción de gramáticas y diccionarios bilingües que, por lo demás, se enmarcan en los alcances de la oficialización del quechua, no se dan a conocer trabajos que aborden aspectos de semántica. Quizá las orientaciones descriptivista y generativista, impulsoras, cierto, de importantes trabajos, han tenido en este caso un efecto contrario para la preocupación semántica, tanto como pragmática y semiótica. Uno de los trabajos más sustanciosos y, por eso mismo, representativo de este período, es sin duda, “Lingüística quechua” de Rodolfo Cerrón – Palomino (1988), cuya trascendencia nos libera de comentario alguno.

No obstante lo dicho, “Lingüística quechua”, por su visión totalizadora de los diversos aspectos de la lingüística quechua y el riguroso tratamiento científico de cada uno de ellos, no aborda ningún aspecto de la deíxis en forma específica, aunque, claro, lo hace indirectamente al tocar aspectos de la morfología.

En dos libros menores publicados en la serie de seis gramáticas referenciales; el primero, de Antonio Cusihuamán y el segundo, de Clodoaldo Soto Ruiz, encontramos, bajo la denominación de pronombres demostrativos algunas referencias indirectas.

Cusihuamán (1976 – 110) dice que los pronombres demostrativos, cuando ocurren solos en la oración, reemplazan a nombres de animales o cosas y, cuando ocurren en la frase nominal, modifican al nombre tanto de personas, animales o cosas. Da cuenta de tres demostrativos con sus respectivas variantes:

Kay, ankay : este, esta, esto

Chay, anchay : ese, esa, eso

Chahay, anchahay : aquel, aquella, aquello

Establece que el demostrativo **chahay** tiene como alomorfos a los siguientes:

Chahay, anchahay, haqhay, anhay; etc.

Por su parte, Soto (1976 – 67) explica que el demostrativo **kay**, “este”; hace referencia a un nombre que se halla ubicado cerca del que habla; **chay**, “ese” se refiere a un nombre que está cerca de la persona con quien se habla, y **wak**, “ese, aquel”, reemplaza a un nombre que se halla alejado de la persona que habla y también de la persona con quien se habla.

1.3.- Estudios específicos.

Con la categoría de estudios específicos registramos el libro de Calvo Pérez “Pragmática y gramática del quechua cusqueño” (1993). El capítulo II está

dedicado específica y detenidamente a los aspectos fundamentales de la deíxis quechua. Al tratar de los elementos referentes como aquellos que permiten el anclaje de las abstracciones lingüísticas en el sintagma u oración que constituye el enunciado, habla de la deíxis espacio-temporal. Dice Calvo Pérez (1993 – 59) que los elementos deícticos del quechua operan tridimensionalmente en estructuras globales de espacio y tiempo. Siguiendo a Cusihuamán, consigna:

Kay / (ankay) : “este, esta, esto”

Chay / (anchay) : “ese, esa, eso”

Haqay / (chahay, chaqhay, anchahay) con significado de:

: “aquel, aquella, aquello “

Al explicar que las formas que se encuentran entre paréntesis son menos usuales y dialectalmente marcadas, propone el significado para cada uno de ellos:

Kay : Invoca lo que aparece como psicológicamente inmediato a la persona que habla.

Chay : Remite a lo relativamente lejano del emisor y el receptor o en todo caso lo más próximo a éste.

Haqay : Hace referencia a la no proximidad

En concordancia con lo anterior, plantea un orden de proximidad para la comunicación, un orden secundario y un orden virtual o metalingüístico

Uno de los aspectos más interesantes de la obra de Calvo, además de la orientación y de la metodología que la convierten en la única en la lingüística quechua, es la constante advertencia de cómo el contexto externo, el de la realidad, se introduce en el sistema lingüístico. Subrayar esta característica nos parece muy adecuado – aunque el autor no lo dice – porque un estudio de la semántica y la pragmática quechua no puede realizarse haciendo abstracción de su universo cultural y de contextos geográficos específicos.

Igualmente valiosos resultan sus puntos de vista respecto a la deíxis temporal y, específicamente, a destacar la concepción cíclica del tiempo quechua; característica que ha sido también señalada, aunque de un modo tangencial, para el aymara tanto por Guzmán de Rojas (1985) como por Huayhua Pari, (1991) a los que haremos referencia más adelante.

Siguiendo los patrones generales que encontramos, por ejemplo, en la obra de Levinson, abordamos, aunque brevemente, aspectos de la deíxis discursiva, para luego, estudiar las particularidades morfológicas de la deíxis quechua y los diversos mecanismos de la referencia. Calvo (1993 – 67) sostiene que el quechua dispone de los demostrativos y del numeral presentador “huq”; pero que no ha desarrollado un artículo que puede hacer las veces de reconocedor. Dispone también – dice - de los pronombres morfologizados de persona y de los nombres propios para evocar las unidades reales de referencia.

El tratamiento de la deíxis quechua, concluye con el de la presuposición de la que dice que es una forma de deíxis en tanto es la evocación de un contexto previo desde la lengua, en calidad de rememoramiento.

Si bien la obra tiene, en el tratamiento de la deixis, aciertos que no es posible regatear, no los tiene, en cambio, en la construcción de oraciones con las cuales ejemplifica los aspectos teóricos. Muchas de las oraciones consideradas resultan realmente agramaticales. Tal el caso de:

1.-Sara -manta t'anta- -qa mana ruwa- -ku -n -chu
 Maíz ABL pan TOP NEG hacer REFL 3° NEG

Quizá la oración debió tener este ordenamiento, más aceptable y, por tanto gramatical:

2.- Mana- -n t'anta -qa sara- -manta ruwa- -ku -n -chu
 NEG VAL pan TOP maíz HABL hacer REFL 3° NEG

Un caso igual ocurre con la oración:

3.- *kaypi nuqayku mana t'antata riqsiykuchu.*

Compárese con:

4.- *Manan kaypiqa t'antata riqsiykuchu.*

Incluso se podía comparar con un enunciado que, de todas maneras considere el pronombre personal de primera persona, que en quechua resulta redundante y, por tanto innecesario y, que por lo demás traduce una clara influencia del castellano. Este enunciado sería:

5.- *Manan kaypiqa nuqayku(qa) t'antata riqsiykuchu.*

Un trabajo relativamente nuevo y, además esencial para nuestros fines es “La estructura categorial de los evidenciales en el quechua wanka” de Rick Floyd, (1997). Tras establecer que la base teórica para el estudio del sistema evidencial está dada por la gramática cognoscitiva de Langacker, hace referencia a trabajos relativos al tema. Inicia con los de Torres Rubio y Ludovico Bertonio para quienes los hoy llamados evidenciales eran sólo partículas ornamentales. El autor justifica tal situación indicando que la tradición lingüística de ese momento no podía reparar en la función de estas partículas porque las lenguas indoeuropeas clásicas no marcan la fuente de información de una manera tan obvia.

Posteriormente, Floyd (1997 – 22) revisa los trabajos pioneros de Boas y los de Mauricio Swadesh, con quien el término evidencial adquiere importancia, sobre todo, en el tema de la inferencia. Al referirse a Jakobson dice que el evidencial está considerado como una categoría gramatical distinta al modo y que tiene como función marcar la fuente de información.

Si bien advierte la importancia de los trabajos realizados por Sherezer respecto a las lenguas del norte de México en las cuales se encuentran marcadores de fuente, sólo menciona trabajos referidos a las lenguas de América. Entre éstos están los de Cowan y Haviland para el maya, el de Kakumasu para el tupi – guaraní, el de Thiesen y Matteson para el bora y el piro respectivamente, y el de Maura Velásquez que ilustra el uso del reportativo *-je* del guaraní.

Luego de discutir las bases teóricas de la evidencialidad, en los capítulos siguientes estudia los diferentes tipos de fuentes de información, la validación y la gramaticalización del quechua wanka. Sin embargo, son los capítulos III y IV los que más importan por su utilidad para nuestro trabajo. En éstos trata de la evidencialidad y la deíxis, tópico que desarrollaremos en el capítulo respectivo.

Los aspectos centrales del capítulo III son aquellos referidos a los evidenciales como predicaciones de **fondo** y su comportamiento gramatical; en tanto que en el capítulo IV resulta esencial el estudio general de la red semántica del validador **-mi** y lo relativo al evidencial directo. No obstante que los capítulos III y IV resultan centrales, los siguientes nos proporcionan informaciones que interesan a nuestro trabajo, tal el caso del fondo.

Respecto al fondo dice, “siguiendo a Langacker, he empleado el término fondo para referirme generalmente a los campos de realidad-irrealidad, ubicación en el tiempo y el espacio, así como también a los hablantes y oyentes, su conocimiento y los objetivos de la comunicación, sus interacciones y otros”. Por su directa vinculación con el fondo aborda la proximidad tanto espacial como temporal. Precisamente respecto al espacio dice que el quechua wanka posee un sistema deíctico en el que toda la extensión espacial se divide en tres regiones, siendo la más pequeña aquella a la que el conceptualizador tiene acceso más inmediato

El autor señala que el sistema evidencial del wanka puede comprenderse en términos de la inmediatez y la proximidad abstractas. Sostiene que la inmediatez capta aspectos del sistema relacionados con la fuente de

información mientras que la proximidad tiene que ver con su carácter validacional.

1.4.- Estudios referenciales

Bajo esta denominación agrupamos aquellos estudios que se han realizado teniendo como objeto lenguas diferentes al quechua, pero que han tratado, en mayor o menor medida, el tema de la deíxis. En este caso, nos referimos a la tesis de Huayhua Pari y al estudio de Guzmán de Rojas, para el aymara; así como al trabajo de María C. Chavarría para el ese eja.

En “El sistema deíctico verbal del aimara”, tesis de licenciatura de Felipe Huayhua, se hace un estudio minucioso de los deícticos verbales. El autor, con la asesoría de Cerrón – Palomino, parte dando cuenta del espacio aimara y su división, para luego, referirse al **aka pacha**, con el que el aimara se refiere a este mundo; y al **pacha mama**, tierra donde viven los humanos. Siguiendo a Bühler dice que las expresiones deícticas son coordinadas espaciales (acá, aquí, ahí, allí, allá, este, ese, aquel); temporales como (ahora, después, mañana, tarde), personales como (yo, tú, ellos) y verbales como (presente y futuro)

Luego de señalar que las referencias deícticas se manifiestan en el aimara a través de recursos léxicos y recursos morfológicos, Huayhua Pari sostiene en su tesis (1991 -81) que en esta lengua los verbos de movimiento actúan con los sufijos derivacionales endocéntricos o deverbativos, mostrando una



001840

relación entre el tiempo, el espacio y la persona bajo la forma de dirección y ubicación en el **alaya pacha**, en el **manghi pacha**, y el **akapa pacha**.

Las formas de ubicación y dirección a las que hace referencia son orientaciones como horizontal / vertical; arriba / abajo; rotativa, convergente / divergente. Para dar cuenta de esta deíxis estudia los diferentes sufijos del aimara respecto al verbo.

Si bien este trabajo tiene aciertos, a juzgar sólo por la traducción y presenta ilustraciones que son importantes, aunque poco frecuentes; creo que hubiera sido de mucho interés el dar a conocer cuál es la concepción que del tiempo real o cultural tiene el pueblo aimara y, el modo cómo esa concepción se revela en el tiempo verbal.

Por su parte, Guzmán de Rojas, (1985) en “Problemática lógico-lingüístico de la comunicación social en el pueblo aimara”, documento que se publicó con los auspicios del International Development Research Centre, del Canadá, da cuenta de la manera cómo se concibe el tiempo en el aimara.

Respecto a esta concepción del tiempo dice Guzmán, (1985 – 21)“para el hombre que piensa en aimara, su premisa es que el pasado está adelante y el futuro atrás. El tiempo es el que transcurre implacablemente hacia delante de modo independiente de cómo los humanos actuemos” Haciendo referencia a un utópico discurso en el que se instará a olvidar el pasado, dice que “ el pasado no se puede olvidar, está delante de nosotros, grabado en nuestra memoria y como tal no se puede dejar de verlo”

Creo que lo más rescatable de este trabajo, cuyo aspecto central es el de descubrir las características de la lógica aimara a través de una interrelación de aspectos lingüísticos, de lógica matemática y del mecanismo de entendimiento entre los dialogantes, es el referido al tiempo. Aunque de muy breve tratamiento, es suficiente para los propósitos de nuestro trabajo. En tal sentido afirma que la palabra / **qaruru**/ que significa “mañana” se compone de *qaru* que quiere decir “seguidamente atrás” y *uru* que es “día”. Su mímica consiste en señalar hacia atrás y arriba. Del mismo modo, la palabra /**masuru**/ que significa “ayer”, se señala hacia delante y abajo, en tanto que *qepa* quiere decir tanto “atrás” como “después”.

Respecto a esta propuesta, creo que es importante considerar que la concepción de tiempo real es coincidente con la concebida por el quechua, situación nada extraña si se entiende que el quechua y el aimara son lenguas que han estado y aún están en contacto. A esta coincidencia habrá que sumar la del tiempo verbal, con lo cual no sería nada raro que ambas lenguas compartan una misma concepción deíctica.

Un tercer trabajo corresponde a María C. Chavarría, (1993) que estudia el sistema deíctico espacial de la lengua ese eja y el modo de intersección con la deíxis temporal. Dice al respecto, que todo señalamiento espacio-temporal requiere del rasgo de movilidad que actúa simultáneamente con los otros que compone el sistema, de donde resulta que en la lengua se marca la oposición fijo/movil.

Otra oposición que funciona en la deíxis temporal es la de pasado vs presente y futuro. El pasado se marca por una serie de afijos verbales, adverbios y formas adverbializadas, Ej:

6.- Ote ti nana neti -na- kiana- tii -je.
 Caer -Mov sentar se Ger Plur nalgas PM

“Está cayendo sentado de nalgas”

En lo relativo a la verticalidad, dice Chavarría que constituye un eje ordenador del espacio donde se instalan oposiciones como “ella”, cielo; y “meshi”, tierra. Esta oposición le da pie para hablar del punto de referencia absoluto que puede ser algún rasgo del contorno al cual se hace referencia al indicar situación o dirección, y el del punto de referencia relativo que es un elemento que varía y que no está ligado a un punto permanente del paisaje.

Dentro de los puntos que trata, quizá el más interesante sea el de la horizontabilidad que se marca con rasgos de más proximidad, por estar directamente ligado al espacio habitado por el ese – eja y, en especial, por el río. De allí surgirán expresiones deícticas como “río arriba” o “de bajada”, o aquellos como naciente y vaciante, bajada y surcada, Solís Fonseca, Gustavo (Conversación personal)

Los deícticos tales como aquí, allá, más allá, allá lejos, allá muy lejos, coreresponden a las cinco distancias que distingue el espacio, teniendo como centro al enunciador.

La anterioridad que tiene como referente el propio cuerpo del sujeto y la lateralidad, son también, dos aspectos estudiados.

Un cuarto trabajo que nos interesa es el de Anna María Escobar “Los bilingües y el castellano en el Perú.” Luego de afirmar que la deíxis es un fenómeno dependiente del contexto, i.e, depende de las características del evento comunicativo, señala (1990 –60) citando a Weissenborn, que la deíxis es, además, el recurso lingüístico más importante que todas las lenguas humanas utilizan para integrar la información contextual.

Si bien el trabajo se centra en los adverbios demostrativos, previamente se refiere, concordando con Keenan (1976) y Perkins (1980), en que las lenguas orales tienen un sistema deíctico más elaborado, tanto como su morfología. Deduce que en culturas ágrafas la deíxis espacial es más importante que la temporal.

Citando a Wölk (1974) dice que para el quechua la categoría del tiempo es secundaria con respecto a otras categorías como la del espacio, las relaciones interpersonales y la confiabilidad de la información.

Esta mayor o menor importancia me parece discutible. Primero, porque el pensamiento de la cultura quechua es holista y se apoya en principios tales como la complementariedad y la relacionalidad. Segundo, porque espacio y tiempo se muestran como un continuo donde uno es complementario del otro

Más allá de estas generalidades, Escobar estudia las características de uso de los adverbios demostrativos: acá, aquí, ahí, allí y allá; tanto en hablantes

monolingües del castellano como en hablantes bilingües. En su análisis establece que en el castellano bilingüe, se consideran tres dimensiones en el uso de los adverbios demostrativos de espacio. Estos son:

El centro deíctico, la posición y la distancia. Advierte que cuando se hace referencia al centro deíctico **acá** puede o no coincidir con el centro deíctico del evento comunicativo o el centro deíctico narrativo.

En cambio, dice, cuando se hace referencia al lugar, ocurren dos distinciones: una tiene que ver con el lugar que se encuentra dentro del dominio del hablante y la otra, con el lugar que se encuentra fuera del dominio del hablante. Cuando se hace referencia a la distancia se distingue entre la cercanía del objeto al hablante y la lejanía del objeto respecto al hablante.

El trabajo de Escobar resulta valioso para entender la deíxis espacial en el castellano hablado en el Perú, tanto por hablantes monolingües como por hablantes bilingües, aportes que tomamos en cuenta en el capítulo correspondiente. No obstante, será bueno señalar que Escobar no hace sino breves referencias a los aspectos de la deíxis quechua.

De los hasta aquí señalado y, a manera de un balance se puede decir:

- 1.- Con excepción del trabajo de Calvo, muy pocos trabajos son los que han abordado el tema de la deíxis para el quechua.
- 2.- El trabajo de Rick Floyd sobre la función deíctica de los evidenciales en el quechua wanka, resulta interesante y completo.

- 3.- Los trabajos de Guzmán de Rojas y la tesis de Huayhua, para el aimara son fuentes interesantes por su enfoque y perspectivas. El trabajo de Chavarría constituye también una fuente obligatoria.
- 4.- El trabajo de Anna María Escobar resulta harto importante para fines comparativos de los elementos deícticos de las lenguas quechua y castellano, sobre todo, del hablado en el Perú.

CAPITULO II

2.0.- El tiempo en la cultura occidental.

La preocupación del hombre por entender el tiempo es, sin duda, tan antigua como aquella que lo condujo a pensar en un dios creador de mundos, seres y destinos, o como aquella que lo llevó a comprender el ciclo muerte – vida – muerte, o semilla – fruto – semilla. Por más de dos mil 500 años, el hombre se ha preguntado qué es en realidad el tiempo, si es dinámico o es estático, si, en consecuencia fluye y, si de hacerlo, tiene o no una determinada dirección. Se ha preguntado, igualmente, si el tiempo es independiente de cuanto ocurre en el mundo, de su movimiento, de sus cambios; por tanto, del espacio donde tienen lugar los ciclos vida –muerte; semilla – fruto.

Pero, quizá la preocupación más honda y persistente, fuera aquella que lo condujo a indagar por cuál es la relación entre el hombre y el tiempo, entre el instante que se vive y la remembranza de lo vivido, entre las expectativas y los anhelos de lo que se vivirá, entre la duración y el transcurrir; entre el pasado, el presente y el futuro.

Diferentes culturas, en diferentes lenguas, han dado respuestas a estas interrogantes; de allí las diversas concepciones acerca del tiempo, esto es, las diversas clases de tiempo que hoy conocemos. No obstante, en todas las respuestas, en todas las concepciones, parece haber un sentido común, una primera idea universal y ésta es: la experiencia de la continuidad que se

concreta en la permanencia de las cosas, ya sea que se trate de procesos lineales o se trate de procesos cíclicos o circulares, ocurre en el espacio.

Esta idea de permanencia de las cosas que subyace al tiempo, tiene que ver con el lugar donde las cosas permanecen. Esta primera vivencia de que las cosas permanecen y permanecen en el espacio, conduce a entender una segunda idea universal: tiempo y espacio forman un continuo indiferenciado donde el espacio no puede concebirse sin el tiempo. En esta idea de lo continuo tiene origen otra idea, la de direccionalidad, de anterioridad y posterioridad, de flujo o duración. Este punto de vista es subrayado por D.C. Williams (1966 – 48) cuando dice que la experiencia primaria del hombre tiene por teatro exclusivamente el continuo espacio – tiempo y nunca el espacio o el tiempo separados.

Esta idea matriz del continuo tiempo – espacio obliga a estudiar tanto el tiempo como el espacio como categorías culturales que tienen importantes consecuencias en las lenguas.

2.1.- La categoría del tiempo.

Como anota Ferrater Mora (1981 – 3231) pensadores europeos de diversas épocas, como Platón, Aristóteles, San Agustín, Descartes, Kant, Locke, Espinoza o Leibnz o, más recientemente Thrlief Boman o Ernest von Dobschute, coinciden en su modo de interpretar la concepción del tiempo de sus respectivas sociedades, como una entidad unidimensional cuya naturaleza es el transcurrir, un tiempo discontinuo conformado por puntos sucesivos a “

modo de las cuentas de un collar”. Aquí tiene su asiento la idea del tiempo como linealidad que nos enseña la lingüística hispana. Esta es pues, una concepción atomista donde pasado, presente y futuro son perfectamente separables.

2.1.1.- El tiempo en la cultura griega.

Para gran parte de los estudiosos, la cultura griega se nos muestra como una diversidad y una heterogeneidad que desdice de la concepción de cultura homogénea, paradigmática que nos fue transmitida. Las concepciones del tiempo extraídas de las obras antiguas que registran el pensamiento griego, Homero y Hesíodo, entre otros, son también diversas, dependiendo, por ejemplo, de factores tales como la vida política, las fiestas, las campañas o los intereses de grupo. Al respecto, podemos decir que si bien los términos más específicos para designar el tiempo son **krónos** y **kairos**; *_aión* expresa la duración de la vida; *émar* el transcurrir del día y, claro, *hóra* designa un tiempo de la acción cualquiera.

Conforme anota Lloyd (1975 – 131) el griego tiene dos formas de vivir y entender el tiempo: el que se refiere al ciclo de las estaciones y los movimientos diarios y anuales de los cuerpos celestes, esto es, un proceso repetitivo que en lo social se traduce en la celebración de las mismas fiestas en las mismas épocas. De aquí deducimos su concepción del tiempo como cíclico.

La segunda forma de entender el tiempo es el de irreversibilidad que, está registrada con amplitud en la literatura, especialmente en el mito, por ejemplo,

los de Sísifo y Edipo. Se compara con el envejecimiento que es irreversible, como la muerte que se acerca. La marcha del tiempo es inevitable. Ambas formas, la de la repetición y la de la irreversibilidad, encarnan el tiempo cultural griego.

Estas concepciones, sobre todo la cíclica, se encuentran por ejemplo en Homero, cuando en la *Ilíada* se refiere a los años que vuelven, en Sófocles para quien el tiempo es un círculo donde fluctúan la fortuna y la desgracia; en Heráclito que sostiene que el tiempo es un ciclo de renovación, de nuevo nacimiento; y en Pitágoras la transmigración sugiere el paso repetitivo de la vida y de la muerte. Subyace, pues, al pensamiento griego del tiempo, la relación con el modo de entender el año, esto es, el período que termina con el retorno del sol, la luna y los planetas a sus posiciones iniciales; de allí su circularidad y ciclicidad. De aquí desprenden sus concepciones tanto Platón para quien el tiempo es movimiento ordenado y regular, específicamente el de los astros, como Aristóteles para quien el tiempo es un continuo y, por tanto, divisible al infinito donde hay un ahora que permite reconocer un antes y un después.

Conforme a lo señalado por Ferrater Mora (1981 – 3240), para Aristóteles, el concepto de tiempo está ligado, también, al de movimiento de los cuerpos; tiempo y movimiento se perciben juntos e incluyen conceptos tales como “antes” y “después”, esto es, lo concebido como anterioridad y posterioridad. El tiempo - vinculado al movimiento circular – y por tanto el más perfecto, fue concebido como cíclico y, en consecuencia, como un conjunto de movimientos repetibles de series o ciclos. En estos movimientos repetibles destaca el estar, la presencia; de allí que “el griego conciba el tiempo en

función del presente o del pasado y el futuro “relativamente quietos”. La lengua griega (Ferrater Mora – 1981 –3253) denotará esta visión a través del verbo que más que expresar acciones completas o incompletas, expresa más bien aspectos.

Siguiendo a F. Kermode (1967 – 97), diremos que los griegos tienen una doble visión del tiempo y que la expresan en dos términos: Cronos y Kairos. El primero, distingue el tiempo cronológico, secuencial, el de la sucesión; aquel tiempo que es medible. Este tiempo es la sucesión discontinua de puntos siguiendo una línea; es el lapso, el intervalo.

Cuando esta idea predomina, la concepción del mundo tiende a ser más lógica puesto que percibe un mundo que pasa de un estadio a otro. Esta concepción del mundo como **cronos** pasó, a través del pensamiento latino, a Europa y de allí, a nosotros como un tiempo real, físico, existencial; en suma, cronológico.

El término **kairos** se refiere más bien, al tiempo de la sazón, del instante oportuno, es el tiempo de los episodios, el que tiene un comienzo, un nudo y un final. Es el tiempo humano y vivo, el tiempo de las intenciones.

Cuando **kairos** predomina, la concepción del mundo es menos lógica, más humana, más cíclica. Se concibe el mundo como una catástrofe, como un apocalipsis o, como renovado o como nuevo. Aquí se encuentran las principales semejanzas con la concepción andina del tiempo, y aun con el **pachakuti** al que haremos posterior referencia.

2.1.2.- El tiempo judío - cristiano

Según André Neher (1975 – 169) el punto de partida es el Génesis, la narración bíblica de la creación, por cuanto encierra el nacimiento del cosmos y del tiempo y, donde lo primordial es el tiempo en sí. La creación se manifiesta por la aparición del tiempo, ese tiempo es absolutamente nuevo.

La cultura judía, como se desprende del Génesis, concibe como hecho fundamental la creación en siete días. Precisamente el término *yom* tiene por lo menos tres significados: cuando *yom* está identificado con el día, significa luz; tiene un significado astronómico cuando designa el amanecer hasta el siguiente y, finalmente, marca un periodo unido al otro, un momento unido al otro sucediéndole, y anunciando el siguiente.

Lo importante para nuestro objetivo es que *yom* sugiere la movilidad del tiempo, su avance. Los días de la creación son los primeros días de una sucesión, de una continuidad. El tiempo es, pues, un transcurrir desde un principio hasta un final.

2.1.3.- Concepción cristiana del tiempo

Como en el caso judío - cristiano las concepciones del tiempo son diversas en la cristiandad, no obstante, la significación del tiempo se sustenta en el Nuevo Testamento. Para el pensamiento cristiano, el tiempo va unido a las edades del mundo y, por consiguiente, a la historia de su pueblo. Como sostiene

Germano Páttaro (1979 - 191). “ El significado del tiempo es el significado de la historia, entonces, éste es lineal”.

Tal como concibe el Nuevo Testamento, el tiempo es una sucesión continua de momentos, es un tiempo lineal. Tal modo de entender el tiempo lo distancia del modo cómo entiende el helenismo: un tiempo circular, donde el tiempo se encierra en un círculo en el cual el hombre y las cosas se mueven en un circuito sin salida.

Lo precedente le sirve a Páttaro para proponer las siguientes constataciones: en el pensamiento cristiano, la interpretación de la historia precede de forma radical a la del tiempo. La historia va ligada al tiempo. Una segunda constatación es que la historia tiene un significado, lo que implica que el tiempo tiene otra que se convierte en el tiempo de esta historia. La tercera, es que existe una relación de reciprocidad entre el tiempo y la historia a partir de Cristo.

La tradición semita ha conservado la idea del tiempo como una linealidad que se mueve en una sola dirección, desde un punto inicial, un *alpha*, a un supuesto punto final, un *omega*, esto es, de un punto que está delante del hablante hasta un punto que se ubica detrás del hablante, que claro, heredará la cultura española.

Esta concepción del tiempo como una linealidad o continuidad, tienen su mejor expresión en el pensamiento cristiano de San Agustín, en el que, de una forma u otra, tiene también su asiento el modo hispano de entender el tiempo. San Agustín dice, Ferrater Mora (1981 – 3223) que “ sé que si nada pasara

no existiría el pasado; y si nada adviniera, no existiría el tiempo por venir; y que si nada fuera, el presente no sería”. En concepto de San Agustín, el pasado, el presente y el futuro sólo existen en la mente de los hombres y constituye la esencia misma de la interacción de recuerdo, percepción y anticipación o deseo.

Según el pensador cristiano, no es pues correcto afirmar que existan tres tiempos, un presente de cosas pasadas, un presente de cosas presentes y un presente de cosas futuras. En San Agustín esos tres tiempos distintos existen en la mente dando lugar a entender que el presente de las cosas pasadas es la memoria, el de las cosas presentes el de la percepción directa, y el de las cosas futuras el de la expectativa.

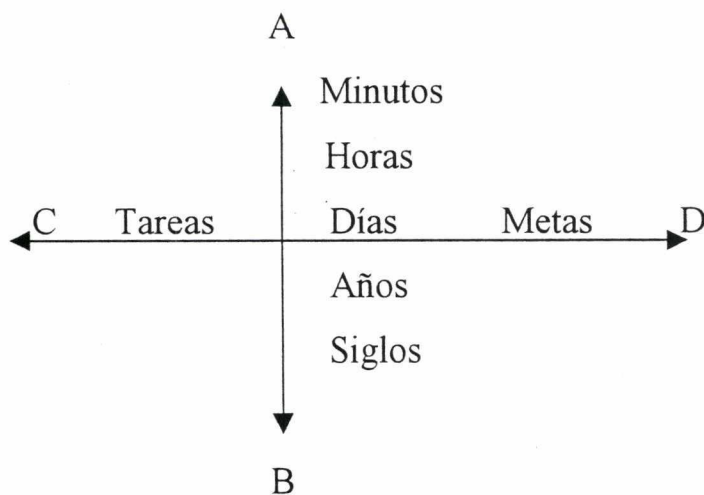
Lo anterior se evidencia, según Abbagnano (1996 – 1134) porque no es posible negar que el pasado ya no está; pero que todavía está en el alma de la memoria del pasado, porque no es posible negar que al presente le falta duración ya que cae en seguida en el pasado y porque no es posible negar que el futuro no existe aún, pero que en el alma ya existe como una espera por el futuro.

Por su parte, y en esta misma dirección, Eisten señala que es preciso considerar el paso del tiempo como un mero rasgo de nuestra conciencia carente de significación física y objetiva. El pasado, el presente y el futuro no rigen los sucesos físicos; por tanto, éstos nunca comienzan a existir ni dejan de hacerlo, simplemente son. Whitrow (1975 – 134)

2.2.- Direccionalidad: pasado, presente y futuro

A partir de estas dos concepciones coincidentes, Elliot (1984- 32) propone entender el tiempo como una concepcion bidimensional y a la direccionalidad del tiempo como un fenómeno sicológico asociado a la intencionalidad y no al transcurrir.

La propuesta de Elliot Jaques la podemos explicar utilizando dos ejes: al primero, llamaremos eje temporal de la intención, esto es, el tiempo en que nos proponemos algo, planificamos o realizamos algo, es pues, el tiempo de las realizaciones y lo graficaremos como CD. El segundo eje es el de la sucesión temporal, el de las horas, los días y los años. Será el eje de las sucesividades o eje AB. Se muestra en:



AB = Eje de las sucesividades

CD = Eje de las realizaciones

Para Elliot Jaques, “nuestras ideas del pasado, presente y futuro, transcurso y dirección, flujo y cambio, duración y continuidad, se asocian exclusivamente al eje temporal de la intención o de las realizaciones. Son expresiones de nuestro campo de experiencia en el presente que fluye. El pasado es la experiencia del fluir de la memoria; el presente lo es de la percepción y el futuro, de la expectativa y el deseo.

En cambio, las ideas de anterior o posterior, antes y después, discontinuidad temporal y atomismo, constancia y permanencia, se asocian exclusivamente con el eje temporal de la sucesión. Este eje no es sino la experiencia cultural que consiste en tomar un corte transversal, una abstracción del suceder. Refleja nuestra capacidad de detener mentalmente el tiempo a la vez que registramos lo acontecido en ese momento. Este es el tiempo al que ponemos minutos, horas, días y fechas.

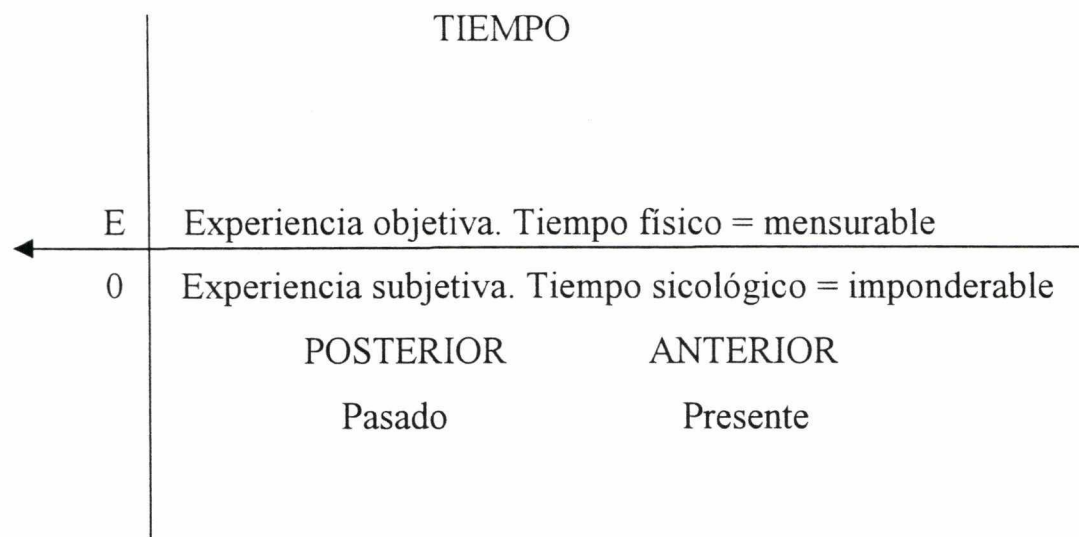
El tiempo de occidente es para Jaques (1984 – 36) el modo como la cultura asocia el fluir temporal del futuro, presente y pasado con la vida, con los procesos psicológicos y el mundo subjetivo; y por otro lado, la asociación del tiempo del reloj, de lo anterior y lo posterior con el mundo físico u objetivo. Desde esta perspectiva el antes, el ahora y el después, son cuestiones de cultura.

Al respecto, conviene señalar con Escurdia y Chávez (1996 – 213) que cuantos se han preocupado, en occidente, por reflexionar acerca del tiempo han girado en torno a dos modos de entenderlo: como realidad en sí, independiente de las cosas; y como relacionado con las cosas. El primero, es

el modo absoluto y, el segundo, es el relacionista. El modo absoluto sostiene que mientras las cosas cambian, el tiempo permanece igual. El antes y el después son tales sólo en relación con el tiempo absoluto, pues, el tiempo es el mismo en cada instante. El modo absoluto está vinculado con la duración y la eternidad porque es aprehendido como abstracto de cualquier existente, El relacionista, en cambio, mantendrá que el tiempo, el instante considerado sin las cosas, no es nada en absoluto, consiste sólo en el orden sucesivo de las cosas. El tiempo relativo está referido a un tiempo en particular y allí se implican las nociones de un antes y un después.

No obstante, tanto el modo absoluto como el modo relativo tienden a considerar que el tiempo es continuo, lineal, que tiene una sola dirección y una sola dimensión, esto es, no isotrópico. El tiempo es, pues, homogéneo y está fluyendo siempre del mismo modo.

Del examen del pensamiento de quienes se han preocupado por el tiempo en la cultura occidental es posible concluir coincidiendo con Elliot Jaques que el tiempo es definible por referencia a la organización conceptual de la experiencia de cambio o de movimiento y continuidad de las cosas. La idea de tiempo encierra dos clases de experiencia que la sociedad y la cultura tienen: una externa, objetiva que es mensurable y, otra, interna, subjetiva e imponderable. En esta última reside el pensamiento, la imaginación social de lo anterior y lo posterior, del pasado, el presente y el futuro. Hay una asociación con el cambio, con el movimiento que, a su vez, se traduce en la idea de que ciertos hechos o acontecimientos ocurren antes, después o al mismo tiempo que otros hechos u otras cosas. Esta experiencia subjetiva va asociada a la concepción de espacio constituyendo un continuo inseparable.



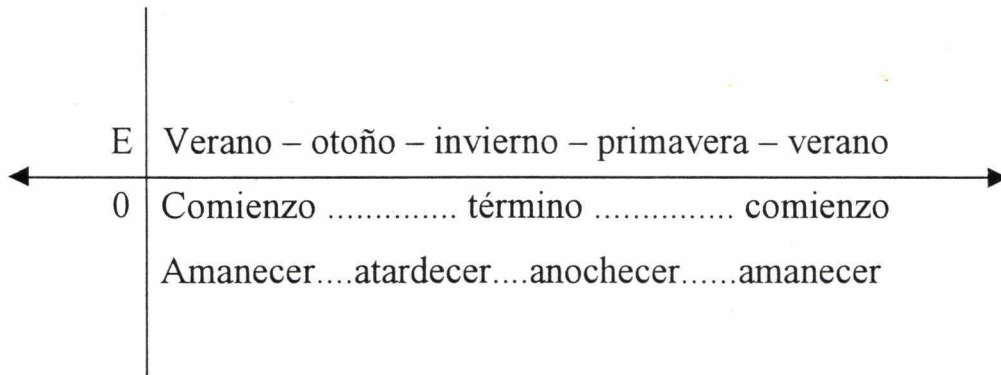
Estas dos experiencias relativas al tiempo, la física y la psicológica, no son clases diferentes de tiempo, son sólo dos modos de cómo se organiza la conducta social y cultural con relación al tiempo. Son pues, dos ejes de una misma y única concepción.

Este tiempo puede ser visto de dos modos: de un modo cíclico como el del verano y el invierno, el tiempo de las lluvias o de los hielos o, puede verse como un modo serial en el que las cosas, los procesos no se consideran recurrentes sino en una proyección o progresión, como un comenzar y un finalizar, como un nacer y un morir.

Este tiempo serial lleva a entender la muerte como definitiva, como la finalización de la vida; en cambio el modo cíclico está más vinculado con la concepción de una vida más allá de la vida. El morir no es sino una diferente

forma de seguir viviendo. Este es uno de los aspectos que permite explicar el pensamiento andino respecto del ciclo vida – muerte, semilla – fruto.

TIEMPO SERIAL

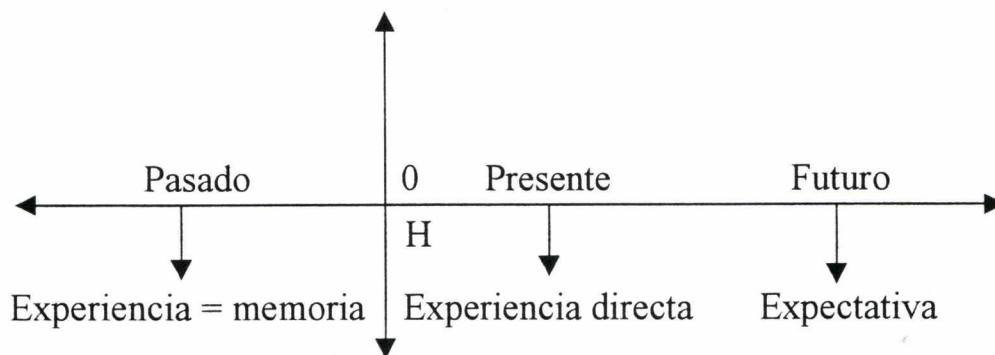


La idea que sobre el tiempo tienen los hablantes de una lengua, está construida desde la experiencia de la sucesión, de los procesos o de la continuidad en nuestro universo. Desde experiencias diversas se darán respuestas a que si el tiempo fluye o no, si tiene o no una dirección, si hay un pasado o un futuro. En todo caso, las ideas de pasado y de futuro o de la dirección del tiempo sólo se puede entender desde una experiencia que se hace conciente y que se formula desde el hoy, desde el presente.

Las dos experiencias, Jaques (1984 – 64) la física y la síquica, la objetiva y la subjetiva no nos sirven sólo para construir la idea del tiempo, sino que vale igual, y de allí su importancia, para la construcción y representación de nuestro mundo. Son los modos de actuar sobre la realidad los que nos permiten conocer nuestro universo y lo que contiene, por tanto, tiempo y también espacio, cualidad y forma, extensión, todo y parte, particularidad y

generalidad. Estas dos experiencias son pues los elementos constructores de toda teoría del conocimiento.

Este sentido del tiempo no es otro que la direccionalidad del tiempo que, según el pensamiento occidental, viene del futuro, del tiempo que está delante del hablante, hacia el presente donde se encuentra el hablante y hacia el pasado que es su experiencia o su memoria. Se representa en:



Esta direccionalidad debe interpretarse directamente unida al espacio, por cuanto se percibe la dirección como algo que se desplaza de un allá a un aquí espaciales y en un tiempo presente. La ubicación del hablante en el presente y su relación con el pasado y el futuro son, pues, espaciales. El pasado, el presente y el futuro son localizaciones distintas en el espacio, así como el pasado como recuerdo, el presente como percepción y el futuro como anhelo sólo existen en la conciencia social, tanto como la idea de direccionalidad. Las dimensiones tiempo y su direccionalidad son sólo vivencias y experiencias culturales.

2.2.1. El presente.

Desde esta perspectiva, para la conciencia social, para la cultura, el presente no sólo es la instancia de la vivencia y la experiencia, sino la instancia donde coexisten el pasado y el futuro, es decir, donde interactúan el recuerdo presente, la percepción presente y el deseo o la expectativa.

El presente puede ser interpretado como un presente inmediato en cuyo fluir se pueden establecer límites o fronteras en función de las necesidades de los hablantes; por ejemplo, esta hora, este día, este mes, este año o unidades mayores. Designa una parte de las vivencias que comprende una superposición permanente del pasado –presente – futuro que hace referencia a la coexistencia del recuerdo, de la percepción y del anhelo o propósito.

El presente inmediato se refiere al presente de las vivencias y a los hechos directos. Es un presente dinámico de nuestro estar. Es un presente continuo, no fragmentado, fluyente. Esa característica de ser fluyente lo diferencia del presente activo que es una sección discontinua de un tiempo que tiene comienzo y final definidos.

Una significación del presente es lo que Elliot (1984 – 67) llama presente activo que es el “teatro en el que cada persona lleva su vida activa, es la condición presente de las cosas que la persona y la cultura están haciendo. Es lo que una persona comenzó ayer y espera terminar la próxima semana. Es una sensación o concepción de un ahora que se extiende por un periodo más largo que el ahora del presente inmediato. A este presente la lengua inglesa designa como presente continuo. El verbo en el presente continuo describe nuestras

acciones contemporáneamente” Quizá esta diferencia pueda aplicarse al verbo quechua donde *takini* se refiere al presente inmediato, afectivo o sensible y *takishani* a un presente en continuidad, en realización.

2.2.2.- El pasado

Este tiempo no es otra cosa que el pasado de la memoria, de lo vivido de lo experimentado y que viene al hoy, al ahora. Todo recuerdo está en la memoria de la cultura. Son recuerdos, hechos, acontecimientos, procesos o sucesos que están vivos en el presente.

De acuerdo con Lyons (1981 .- 318) el tiempo pasado se refiere efectivamente de un modo típico a un antes de ahora, de allí su oposición con el presente y con el futuro.

2.2.3.- El futuro

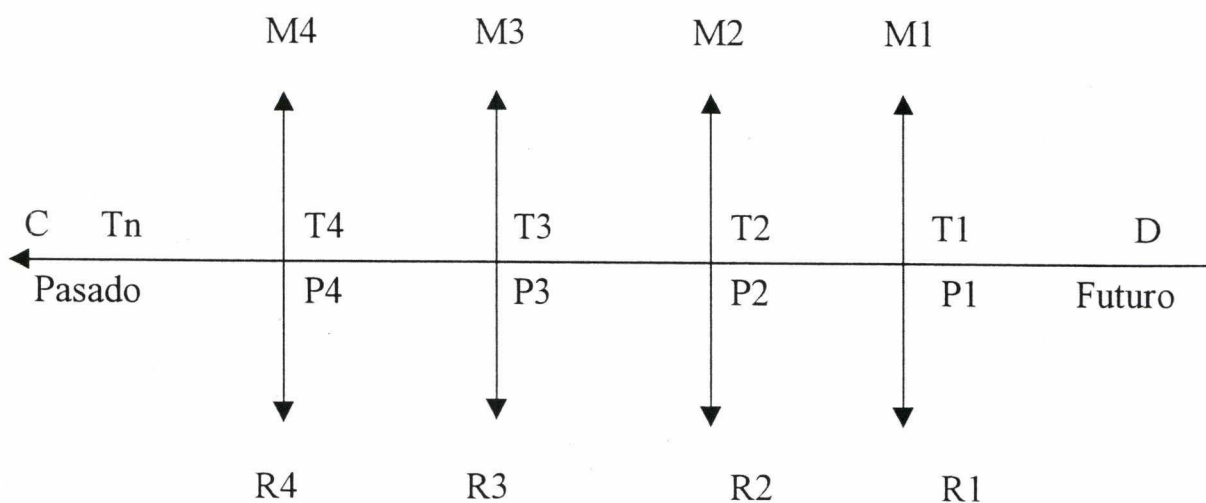
La cultura tiene de este tiempo la idea de inexistencia. Es el producto de la experiencia de las cosas que quisiéramos hacer, de lo que quisiéramos ser, de lo que pensamos hacer o crear, de algo que queremos llevar a cabo. Está formado por las metas que tenemos en mente. “ El futuro es lo que planeamos hacer para satisfacer las cosas del presente, es el enunciado no de un evento real sino de una voluntad de hacerlo.

De lo anotado podemos sintetizar dos aspectos; las formas del pasado, presente y futuro son concepciones que el individuo y la sociedad construyen

para expresar una experiencia de temporalidad de nuestras vivencias, de nuestros recuerdos y de nuestros anhelos. El segundo aspecto es que las percepciones, los recuerdos y los anhelos o metas no permanecen inalterables sino que se modifican y reorganizan, son pues, procesos constantemente modificados por el hablante y la cultura.

2.3.- Simultaneidad y sucesividad en el tiempo

El tiempo tomado en sus aspectos pasado, presente y futuro y considerando la impresión de dirección futuro a presente y a pasado, puede ser representado a través de un diagrama conformado por dos ejes: el eje de la sucesión, de lo anterior y lo posterior, CD; y el eje MR de la simultaneidad pasado, presente y futuro.



CD = Eje de la sucesión temporal

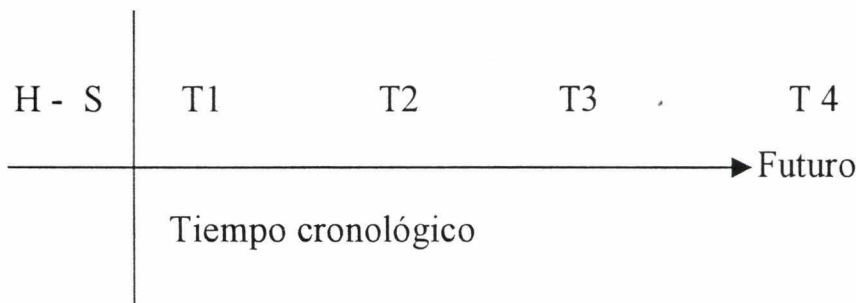
MR = Eje de la simultaneidad temporal

P = Presente

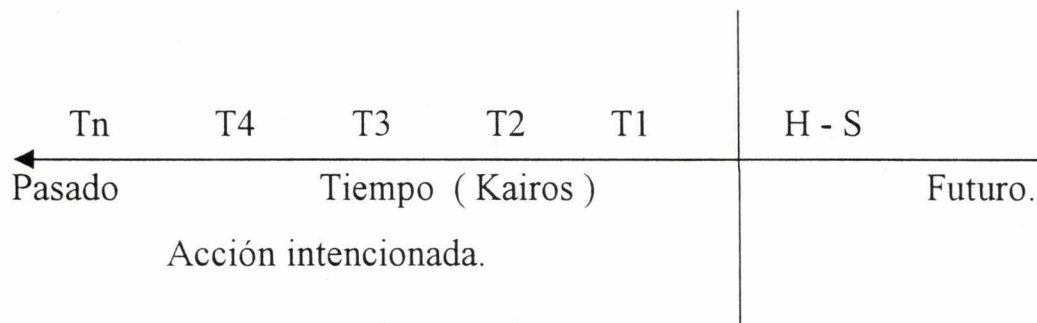
T = Tiempo

En el diagrama, el eje de la sucesión CD está cortado transversalmente por sucesivos ejes de la intención en los puntos T1, T2, T3 y T4, donde cada uno de los ejes M4, P4, R4; M3, P3, R3; M2, P2, R2; y M1, P1, R1, representa el tiempo del recuerdo, el de la percepción inmediata y el de las metas en relación con T1, T2, T3 y T4.

El diagrama anterior se explica si un hablante **H** o una sociedad **S** está empeñada en la realización de una tarea, entonces, el sentido del tiempo para **H** y para **S** irá hacia la meta o hacia el anhelo futuros, tal como se muestra en:



Pero, mientras **H** o **S** permanecen en la realización de su tarea T1, T2, T3 y T4, son registrados en un reloj como una sucesión y, en consecuencia, pueden darse cuenta del tiempo transcurrido de acuerdo a:



Emile Benveniste (1981 – 78) tiene coincidente opinión cuando, luego de señalar que el tiempo físico es un continuo uniforme, infinito, lineal, segmentable a voluntad, sostiene que tiene un correlato síquico, de duración interior. Distingue el tiempo cronológico que es el que engloba los acontecimientos y nuestra propia vida y que es el que hace posible que lo ocurrido pueda ser visto en dos direcciones:

a) Del pasado hacia el presente

Pasado \longrightarrow Presente

b) Del futuro hacia el presente y el pasado

Pasado \longleftarrow Presente \longleftarrow Futuro

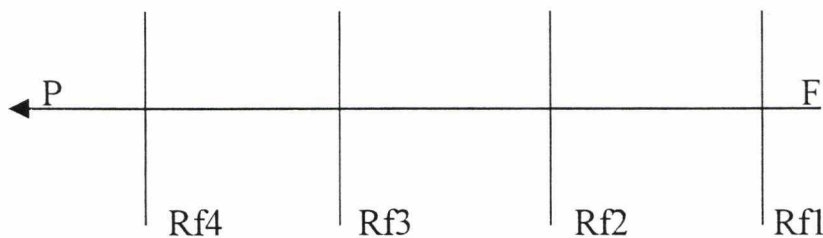
Benveniste sostiene, pues, que es el tiempo crónico el que se entiende como la continuidad donde ubicamos de modo sucesivo los acontecimientos. De allí, que el permanente esfuerzo por objetivar el tiempo crónico haya dado lugar a un “tiempo socializado” que es el calendarizado.

Desde la perspectiva de la deíxis, hacemos nuestra la posición de Benveniste dado que el tiempo calendarizable responde, en general, a las siguientes condiciones:

- 1.- Si se considera la calendarización a partir de un punto, esto es, un acontecimiento importante para la cultura, por ejemplo, un pachakuti, el descubrimiento de América, la conquista del Perú, la revolución de Tupaq Amaru o la independencia; la condición es denominada estativa.

- 2.- De la anterior, considerada como una macrocondición o condición de marco, surge la condición direccional o directiva que se enuncia en deícticos tales como antes, después, a la izquierda, a la derecha, arriba, abajo etc. en función de la referencia.
- 3.- Es la mensurativa por la cual la cultura establece un conjunto de unidades constantes que sirven para medir la recurrencia de los fenómenos físicos: día, noche, mes, año o semana y semestre, por ejemplo. Esta condición de medir el tiempo nos da la idea de objetividad de los acontecimientos temporales y la ubicación del hablante o la cultura respecto a los acontecimientos.

Quiere decir que si el tiempo es una linealidad, una proyección ciertamente infinita, el hablante y la cultura marcan su ubicación en esa linealidad. Resulta pues, una suerte de anclaje que evita que el hablante y la cultura se extravíen en un tiempo errático e infinito. Se representa así:



- FP = Eje del tiempo
 Rf4 = Descubrimiento de América
 Rf3 = Conquista del Perú
 Rf2 = Revolución de Tupaq Amaru
 Rf1 = Independencia

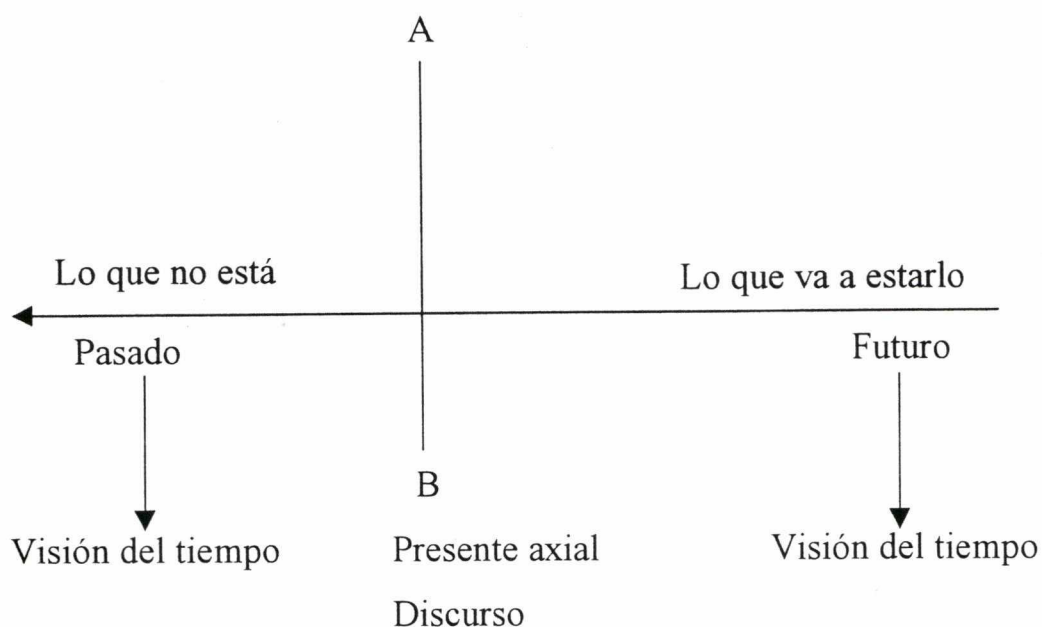
Los ejes 1, 2, 3 y 4 son ejes de la referencia y son fijos por cuanto los hechos a los cuales se refieren han ocurrido en la realidad.

2.3.1.- El tiempo de la lengua

Conforme a lo propuesto por Benveniste, (1981 – 77) a través de la lengua se manifiesta la experiencia social y cultural del tiempo. El tiempo lingüístico está estrechamente relacionado con el ejercicio de la palabra que, además, se define y se ordena en el discurso. Así pues, el tiempo físico, el objetivo, se manifiesta mediante un núcleo generador y axial que es el presente de la instancia de la palabra. Cuando el enunciador enuncia el tiempo verbal “presente” está situando el acontecimiento, el hecho; etc. como contemporáneo

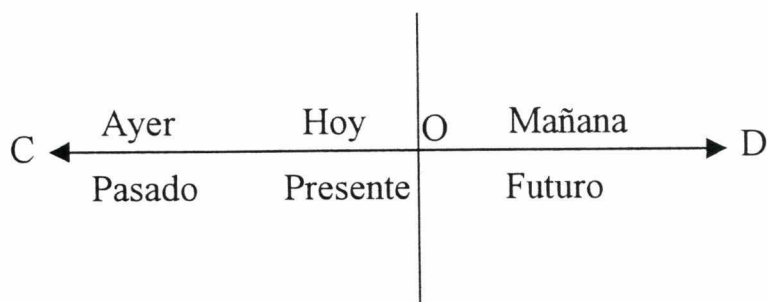
Este presente lingüístico genera las oposiciones temporales de la lengua. Es presente cuando transcurre en el discurso, pero, sin dejar su condición de presente. En el momento en el que los hechos ya no son contemporáneos o no son paralelos al tiempo de la enunciación pasan al campo del recuerdo, surgiendo el pretérito. Cuando el acontecimiento todavía no es presente, pero, va a serlo, surge el futuro, el devenir. El pasado y el futuro son pues sólo puntos que se ubican atrás y adelante, respectivamente del presente, según se tome la concepción de tránsito del hablante hacia el tiempo o el tránsito del tiempo hacia el hablante

La lengua debe (Benveniste 1981 –79) “por necesidad ordenar el tiempo a partir de un eje, y este es siempre y solamente la instancia del discurso, en consecuencia, el único tiempo inherente a la lengua es el presente axial del discurso. Las otras dos referencias temporales (pretérito y futuro) son implícitas y determinan el presente como una línea de separación entre lo que ya no está presente y lo que va a estarlo”. La concepción de Benveniste encuentra explicación en el diagrama

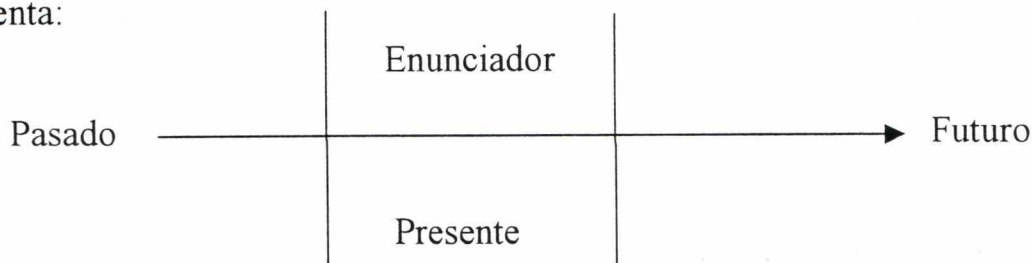


Esta concepción lingüística del tiempo Benveniste (1981 – 80) está directamente vinculada al tiempo cronológico o cultural en aspectos tales que la lengua no puede hacer referencias mayores que, en el pasado a expresiones como ayer o anteayer, o trasanteayer; en el futuro, mañana, pasado mañana o traspasado mañana que no son sino formas extensivas de ayer y mañana. Cuando la lengua debe referirse a la sublevación de Tupac Amaru. Debe ingresar en el tiempo cronológico y decir: el cuatro de noviembre de 1780 y, ubicarlo en su respectivo espacio.

La lengua denota, entonces, el tiempo cultural en sus dos dimensiones, en el físico u objetivo y en el intuitivo, intencional o subjetivo. El signo tiempo se refiere, de un lado, al tiempo que fluye del futuro hacia el hablante y se proyecta hacia el pasado donde tiene lugar la sucesión de mañana, hoy, ayer. Se representa:



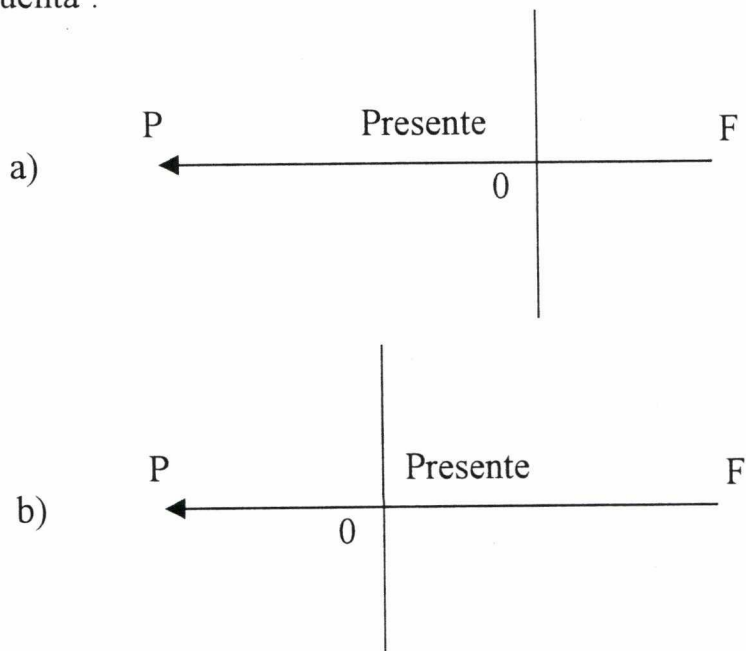
Pero, también, la lengua se refiere al tiempo CD al que lo interseca avanzando en sentido opuesto, es decir, de una ayer a un mañana. Se representa:



Ambas concepciones tienen expresiones como: el día que viene, el mes que se aproxima, para CD; en tanto que para DC se tiene: nos acercamos a la navidad, llegaremos al próximo año, etc.

En sus dos dimensiones, el castellano ha heredado al tiempo a través del *tempus* de latín la concepción del *kronos* griego. Lo anterior evidencia según Abbagnano (1996 – 1134) el por qué las nociones del tiempo cronológico tienen sus equivalentes semánticos en futuro, presente y pasado.

De otro lado, de cómo el hablante y la sociedad interpretan el fluir del tiempo, según Lyons (1981 – 319) el ahora o punto cero, coincidente con el hablante, puede incluirse con el pasado o con el futuro para dar lugar a la oposición entre pasado y no pasado y futuro y no futuro. Los diagramas a y b dan cuenta :



En este sentido y sin tomar en cuenta la direccionalidad del tiempo y basado en la distinción de ahora y no ahora se establece otra dicotomía que es el presente frente al no presente. De igual forma, considerando o no la direccionalidad e incluyendo la proximidad espacial, se habla de próximo opuesto a no próximo y tomando en cuenta el tiempo de la expresión, se tendría según Lyons una tricotomía de ahora, próximo y remoto.

Para el caso específico del español y de las lenguas indoeuropeas, en general, conforma a lo que sostiene Ducrot y Todorov (1974-357) el tiempo

verbal se organiza en torno al presente que como noción puramente lingüística designa el momento en que se habla. De esta manera se tiene las series:

- a) Canta, cantaba, ha cantado o cantará, donde la temporalidad está dada por referencia a la situación de la enunciación. Los deícticos temporales le servirán de elementos precisores.
- b) Canto, había cantado, cantaría, donde se “intenta ocultar la condición de la enunciación”. Los acontecimientos están situados unos con relación con los otros y con relación a una cronología objetiva. La acción descrita está aislada del presente no por la distancia temporal, sino por la intención del hablante.

Quizá lo que realmente se establece es la oposición de aquello que es lo hecho, lo real, frente a lo que es virtual, de realización probable. La situación de la enunciación definirá, en última instancia, lo real o lo virtual.



001840

CAPITULO III

3.0.- El tiempo en la cultura andina

Nuestra hipótesis inicial es que, no obstante, los 500 años de dominación a la que ha sido sometida la cultura andina y a la actual y sistemática penetración desde la modernidad y la postmodernidad a través de su correlato de la *global village*, aun es posible reconocer el pensamiento quechua respecto, en este caso, al continuo espacio – tiempo.

Con esta finalidad y a fin de lograr un acercamiento más cabal, interesará referirse a las fuentes y luego a algunas de las concepciones más nítidas de la cultura que, a su vez, refuercen la idea de tiempo y espacio.

3.1.- Las fuentes

Tanto la modernidad con su perspectiva de uniformar y homogenizar las culturas teniendo como patrón una racionalidad que se autoprecia de única y universal, como la postmodernidad que pregona el carácter heterogéneo y plural de las racionalidades y las culturas, comparten, en el fondo, el mismo supuesto: la occidental es la cultura universal y, por tanto, que su racionalidad es una superracionalidad desde la que niega el valor de las otras culturas.

Ambas tendencias, no obstante sus contradicciones, se presentan como únicas y universalmente válidas.

Las dos están muy lejos de comprender que sólo encarnan una de las muchísimas formas en las que se manifiesta diacrónicamente el pensamiento del hombre y que, en consecuencia, la occidental no puede ser ni superior ni canónica.

Lo anterior tiene sentido, cuando desde esa racionalidad supuestamente universal, debe plantearse la validez incluso de las fuentes y debe dudarse de las que no encajan en el molde occidental. Más allá de tal razonamiento, señalaremos que, en nuestro caso, las fuentes primarias están formadas por la experiencia vivida por el hombre y la comunidad quechua, aun sabiendo el prejuicio imperante en el sentido de que las culturas ágrafas no pueden conservar sistemáticamente aquellas concepciones o ideas abstractas respecto, por ejemplo, al tiempo, el espacio, la vida o la muerte, el deber, la responsabilidad, la moral o la ética; etc.

Las fuentes de segundo orden están conformadas por textos escritos tempranamente como “Dioses y hombres de Huarochirí” de Francisco de Avila, (1598 – 1966) la reinterpretación hecha por Gerald Taylor (1987) y publicada como “Ritos y tradiciones de Huarochirí”, “Gregorio Condori Mamani” de Ricardo Valderrama y Carmen Escalante, (1977) o estudios tangenciales como “Reyes y Guerreros” de Tom Zuidema, (1989) así como las conformadas por la tradición oral, especialmente su pensamiento mítico y poético.

Sostenemos que más allá del texto escrito – condición imprescindible para la racionalidad occidental - la cultura quechua se expresa en tradiciones orales, canciones, poesía, dichos, pero también, mediante una textualidad que ha ido de la mano con la colonización. Entendemos desde la interculturalidad que tales formas lejos de ser mutuamente anulantes, son manifestaciones de dos racionalidades diferentes: la una ancla su importancia en la palabra escrita y, la otra, en la palabra oral a la que agrega otros recursos para expresar y conservar viva su memoria, esto es, su historia y su pensamiento.

Si la cultura quechua de hoy puede decir su palabra tanto en forma escrita como en forma oral, el quechua hablante la expresa mejor a través de su experiencia, de su modo de vida, de su organización social y espacial, de sus ritos, sus tradiciones y creaciones, de su religiosidad, en suma, de su cotidianidad. De lo que se trata es, entonces, de hacer una interpretación desde dentro de la cultura, una interpretación endógena. Radica aquí nuestro reto.

En suma, nuestras fuentes son, entonces, la interpretación que hace el quechua hablante de su realidad, de su experiencia primordial, vivencial, esto es, la interpretación racional de su experiencia en ese mundo de tres dimensiones. A estas fuentes se añaden los textos escritos, en buena parte, desde fuera de la cultura.

El valor de las fuentes vivenciales radica en que se traducen en tradiciones orales, cuentos, poesías, historias, canciones, etc. socialmente vivas y presentes en los ciclos agrícolas, en la organización social, en el ritual, en la

vida misma. Aquí una muestra de cómo esa experiencia primordial de la ciclicidad del tiempo se convierte en canto:

Muyuylla
 muyupayashayki
 p'unchay hina,
 wata hina.

Tukuypas
 tukukuqtinqa
 qallarillanqas.

Tukuypas
 Ripukuqtinqa
 kutimullanqas.

En última instancia, la validez o no de tales fuentes dependerá de la posición que se adopte. Si se considera el punto de vista de la racionalidad occidental sólo tendrán valor sus propios paradigmas, pues éstos son supraculturales. Si se opta por la racionalidad del relativismo cultural, desde la interculturalidad, se entenderá, entonces, la pluralidad de los paradigmas y su posibilidad de intercomunicabilidad.

3.2.- El pensamiento quechua

La experiencia que la comunidad tiene, aquella que colectivamente concibe el grupo es, al ser la primera forma de su interpretación, también, la primera

forma en que se expresa el pensamiento de la cultura, es su racionalidad, entendida, claro está, como una manera de concebir la realidad, un modo particular de leer su universo, es decir, es el resultado plural, colectivo del hombre para ubicarse en su mundo, su espacio y su tiempo.

Siguiendo a Estermann (1998 – 92) podríamos decir que el hombre andino concibe la realidad desde un pensamiento simbólico que justifica lo profuso de su culto y su significación mítica. La realidad no le es ajena sino copresente. Es un modo holístico, no es pues, sólo una representación cosgnoscitiva sino una presencia viva. Esto nos permite entender que la tierra no es únicamente una parte del *kay pacha*, no es sólo una realidad en la que siembra, cultiva y cosecha, sino “el símbolo vivo del círculo de la vida, de la fertilidad, el crecimiento y la producción como justa retribución”. La relación hombre – tierra es ritual y ceremonial. Tal afirmación se justifica en el canto, la danza, la ofrenda, la bebida y la comida ceremoniales.

3.2.1.- El relacionismo

Es una de las manifestaciones más nítidas y vivas del pensamiento quechua. Todas las cosas, todos los elementos del *kay pacha*, *el ukhu pacha* y *el hanaq pacha* y, naturalmente el hombre y la comunidad como parte de estos universos, están estrechamente relacionadas, unos dependen de los otros. La realidad es una totalidad donde las partes y el todo están en una relación inseparable. Los entes, esto es, los elementos aislados, autárquicos, no tienen valor, por tanto, una piedra, una planta, un animal, un hombre no tienen valor en sí mismos, sino por ser partes de una totalidad estrechamente relacionada.

En esta totalidad relacionada también está presente el culto, la danza, la poesía, el trabajo, el vestido, la alimentación, la vida misma y, naturalmente se representará en la lengua quechua. A este respecto creo que la razón por la cual en el enunciado quechua, a diferencia de la del español, lo fundamental no es el sustantivo que cumple la función de sujeto realizador de una acción en el enunciado, sino, el verbo y los sufijos con los que se aglutina. De allí también la preferencia del quechua por un enunciado con sujeto silente o tácito, donde el pronombre personal es secundario y hasta cierto punto innecesario por redundante. Se preferirá: *paqarin takisunchis*, en lugar de la expresión: *paqarin nuqanchis takisunchis*.

En esta relacionalidad se apoya la idea de que el individuo como ente, como sujeto y eje principal del mundo, no tiene valor sino forma parte de un todo, de una totalidad relacionada que viene a ser la comunidad o el *ayllu*. El sujeto al margen de la comunidad, fuera del *ayllu*, no es, no existe, es en cierta forma

un muerto. El *ushanan hanpi*, aquella expulsión de la comunidad es equivalente a la pena de muerte.

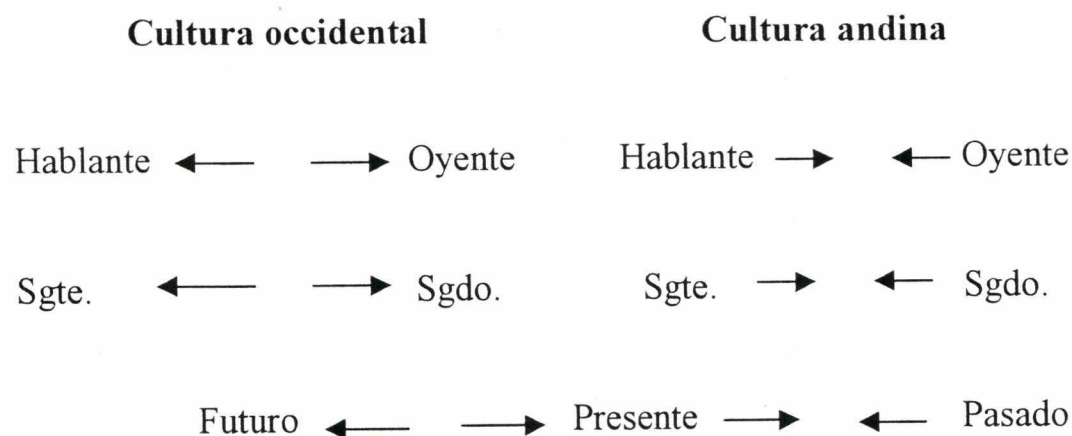
3.2.2.- La complementariedad.

Así como todas las cosas tienen relación entre sí y estas cosas con el hombre y la comunidad; las partes y el todo, el *hanaq pacha* y el *kay pacha* y éste con el *ukhu pacha* tienen una correspondencia complementaria. Son complementarios lo grande y lo pequeño, lo de arriba y lo de abajo, lo humano y lo sobrehumano, lo animal y lo vegetal, lo oscuro y lo claro, tanto como lo son el día y la noche, el fruto y la semilla; en fin, lo bello y lo feo. No hay contradicción ni contrariedad como entenderá la racionalidad occidental, hay complementariedad, uno se concibe como complemento de lo otro para formar, recién, una unidad, un todo.

El principio de la complementariedad se entiende como que nada existe como uno, sino coexistiendo con su complemento que completa al elemento aislado. Las partes sólo son necesarias si se completan con otras para formar una unidad total. En el plano de la lengua, habrá que entender, por ejemplo, que el significado y el significante no pueden ser oposiciones sino que se conjuncionan y complementan, del mismo modo que en el plano de la realización lo son el hablante y el oyente o el *rimaq* y el *uyariq*.

De este parecer es también Calvo Pérez (1993 – 34) cuando luego de explicar el acercamiento entre el hablante y el oyente como una de las particularidades de la tipología del quechua cusqueño dice que “ mientras para muchas culturas (como la indo – europea) el signo se instituye como

antagónico, para los andinos se presenta radicalmente como conjuncional” Tal afirmación se representa de la siguiente manera:



Respecto a este principio coinciden Guzmán de Rojas con Estermann, cuando señalan que este principio tiene que ver con el del tercero excluido de la lógica aristotélica, según el cual dos proposiciones contradictorias no pueden ser falsas o verdaderas simultáneamente. Es decir, algo es verdadero o algo es falso pero, excluye la tercera posibilidad de que quizá algo es verdadero o quizá algo es falso. La complementaridad enfatiza la inclusión de los opuestos complementarios en una unidad completa e integral. Existe pues, una tercera posibilidad más allá de la relación contradictoria y ésta es la relación complementaria o de complementaridad.

Este principio está tan ligado a la lengua que hace posible enunciados modales trivalentes donde los validadores, los reportativos y los limitativos, entre otros, tienen función principal en en la exigencia de aceptar el valor de verdad de la duda simétrica. Por ejemplo:

Purinmi

A

manan purinchi

B

Icha purin, icha mana

C

7.- *Chay llank'aq runakunan chayamunku*

Es verdad que esos hombres que trabajan han llegado

8.- *Manan chay llank'aq runakunaqa chayamunkuchu*

No es verdad que esos hombres que trabajan hayan llegado

9.- *Icha chay llank'aq rrunakuna chayamunku, icha mana chayamunkuchu*

Quizá es verdad y quizá es falso que esos hombres que trabajan hayan llegado.

Desde este punto de vista lógico, es posible entender esta complementaridad haciendo una comparación con el español, donde rige el principio de la no contradicción, donde A excluye a B y B excluye a A, es decir:

$$[(A \rightarrow B)] \& [(B \rightarrow A)]$$

En el caso quechua la contradicción formal se interpreta como contrariedad de la forma:

(A = A) Identidad

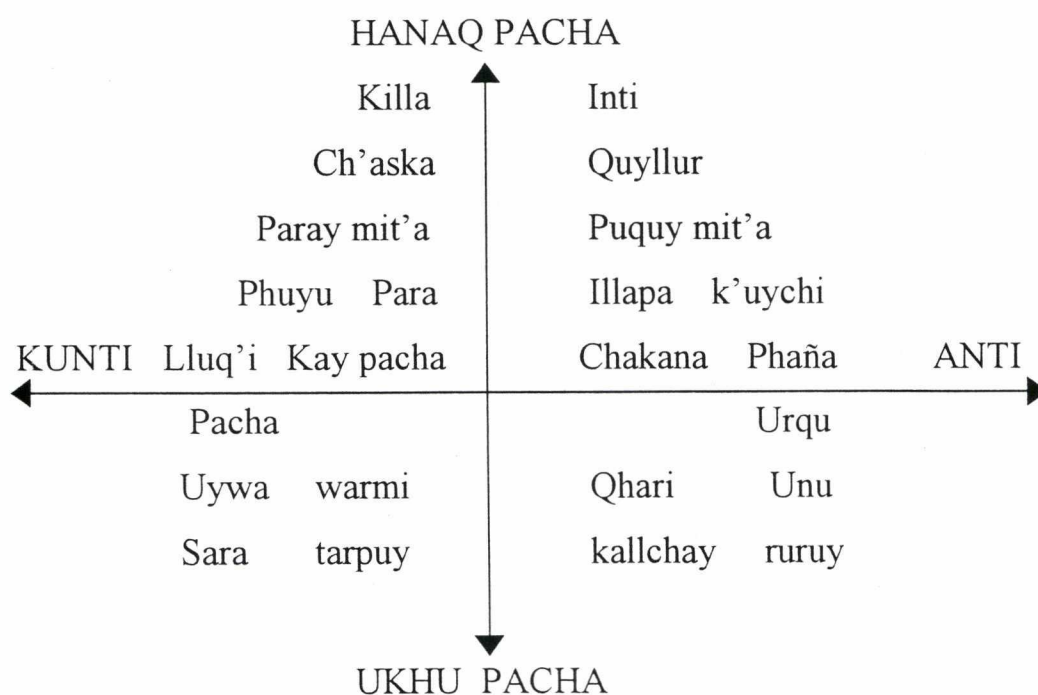
(A & -B) Contrariedad.

Algunas A son B' y algunas A no son B da una tercera proposición Z, donde todas las A son B y no -B.

3.2.3.- Reciprocidad

El principio de la reciprocidad es el *ayni* que se debe entender como que a cada acción le corresponde en reciprocidad, otra acción igual, cada acto realizado por una persona será “devuelto”, recompensado, con otro acto igual. El *ayni* opera en cada uno de los momentos de la interacción social: en el trabajo, en el préstamo, el comercio, en las actitudes, etc. pero también, en las acciones del hombre con la naturaleza, con la realidad, con la tierra que cultiva, la lluvia, el sol o los animales.

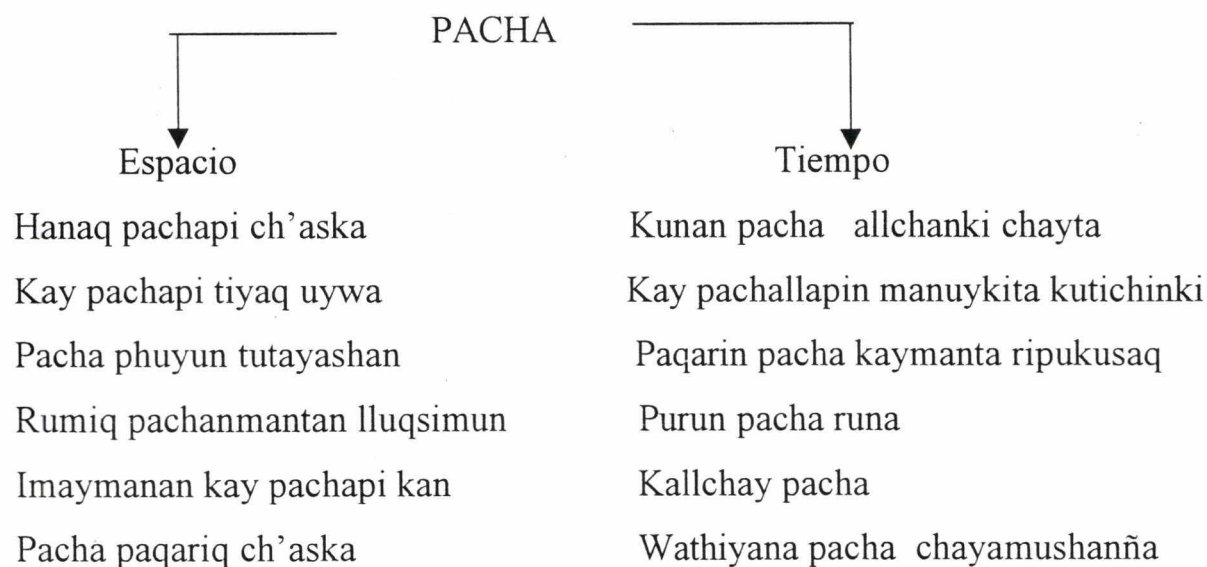
Debe radicar aquí la razón para que el quechua mantenga viva la tradición del “pago o despacho” que es una de las formas del culto. Esta reciprocidad, unida con la relacionalidad y la complementariedad, se puede observar en el siguiente diagrama que toma el principio de Santa Cruz Pachacuti (Zuidema 1989 – 40)



3.2.4.- Ciclicidad o circularidad

Este es el principio que más nos interesa por estar vinculado con todos los aspectos de la vida. El quechua hablante concibe el tiempo como algo consubstancial con él; diríamos que vive en el tiempo del mismo modo que lo hace en el espacio. Es una totalidad copresente con su espacio, de allí que espacio y tiempo se fundan en un solo lexema: *pacha*.

Encuentra coherencia con lo anterior el hecho de que la deidad de mayor significación y transcendencia del antiguo Tawantinsuyu fuera *Pacha Yachachiq Wiraqucha*, “a cuyo poder se somete todo cuanto existe” según descripción coincidente de las crónicas. Para la cultura quechua espacio y tiempo, también, son entidades inseparables aunque perfectamente diferenciables. Así resulta que *kay pacha* se refiera a la unidad de tiempo de la enunciación, hoy mismo; y también signifique “el mundo de aquí, este mundo”. Se ilustra de la siguiente manera:



Interpretando los diversos significados que consigna Gonzalez Holguín en su Vocabulario (1952); Gerald Taylor (1987 – 31ss) dice que **pacha** permite entrever dos conceptos de base. Uno se relaciona con el espacio y el tiempo en general y otro con la noción de integridad o identidad absoluta. Sostiene que *pacha* se refiere a la realidad temporal que se organiza según la dimensión que el hablante quiere darle: es el “ mundo o universo” de los predicadores españoles y también el cielo temporal que les corresponde. Expresa al mismo tiempo el momento y el lugar preciso en que acontece algo.

En tal sentido, será el contexto el que determine cuándo / *pacha* / se utiliza como referencia al tiempo y cuándo como referencia al espacio; o incluso cuándo con el sentido de abajo, debajo. Esta tan cercana relación entre el lenguaje y el contexto se refleja en la deíxis y en otros aspectos directamente vinculados a las circunstancias de la enunciación.

Así pues, el principio de la ciclicidad o de la circularidad debe entenderse primero, como que el tiempo es circular o cíclico y en consecuencia no fluye, no viene de un punto ubicado en un infinito que se encuentra delante del hablante ni va hacia otro infinito que está detrás. El tiempo está. Es el hombre el que se desplaza a través del tiempo.

Si el hombre está en el tiempo del mismo modo que está en el espacio, entonces, se desplaza en el tiempo dando lugar a un *ñawpaq* y a un *qhipa* que no pueden confundirse con un delante y un atrás de la concepción occidental. *Ñawpaq* y *qhipa* son los elementos de la ciclicidad del tiempo, esto es el tiempo que comienza y el tiempo que termina, por cuanto, en esa ciclicidad el tiempo que termina da lugar al tiempo que comienza.

Esta ciclicidad, entendida como circularidad, se diferencia de la linealidad concebida por la tradición occidental, especialmente judío – cristiana, según la cual el tiempo avanza de un punto inicial, un *alpha*, hasta un punto final, un *omega*.

Si el hombre se desplaza por ese continuo espacio – tiempo, entonces, el tiempo es cualitativo y no cuantitativo. Quiere decir que si no fluye, si no transcurre y en consecuencia no se pierde ni se recupera ni se gana, no puede ser objeto de medida. Esta es la razón por la cual la concepción quechua del tiempo se distancia del *cronos* y se acerca o identifica con el *kairos* griego.

Si el tiempo está, entonces, cualitativamente es tiempo para un tarpuy, un hallmay o un kallchay y, en forma complementaria, lo es para el inti raymi o para el quya raymi. En esta ciclicidad del tiempo es *ch'isiyay* y es *paqariy, tuta* y *p'unchay, wañu* y *pura, killa* y *wata*..

En otra dimensión, para el quechua hablante, la ciclicidad o mejor aún, cada ciclo contiene dos elementos o fases complementarias. La propia vida, los acontecimientos que ocurren en ella, la historia, deben entenderse como que tienen un principio y un final, como una ida y un retorno. De esta suerte todo tiene un retorno al punto de partida, esto es al punto anterior, el fruto volverá a ser semilla, la raíz o el tubérculo convertidos en comida volverán a ser raíz, o tubérculo, de allí la riqueza semántica que expresa la raíz *kuti*:

/ **Kuti** / : Vez, turno

Tornar, volver

Decolorar

Pérdida del color adicional
Maíz que crece al revés, etc.

/ **Kutichi** / Acción de contrarrestar los efectos del hechizo o brujería.

/ **Kutiropaq** / Acción de rumiar.

Más allá de estos significados, la forma verbal *kutiy* es complementaria de *muyuy*, entonces:

/ **Muyuy** / : Dar vueltas, por ejemplo en sentido derecha – izquierda.

/ **Kutiy** / : Dar vueltas en sentido opuesto, izquierda – derecha.

La combinación de estas fases complementarias con los universos, ukhu, kay pacha y el tiempo, nos conduce a la concepción totalizante, holística, del pensamiento quechua. Lo mostramos:

Ukhu pacha = pasado, kay pacha = presente, ukhu pacha = futuro.



En este marco debe entenderse el **Pachakuti** o transformación de todo orden establecido dentro de esa ciclicidad para dar lugar a un nuevo orden, a un pacha diferente. Un pachakuti es pues el retorno o el regreso a un estado anterior que haga posible, luego, un reordenamiento en función de nuevos elementos. Los pachakuti no son retorno a etapas, instancias o estados anteriores para repetirlos sino para reordenarlos, reformarlos o transformarlos bajo nuevos principios, con arreglo a nuevos paradigmas.

De lo anterior se desprende que las grandes edades de la historia andina, por ejemplo, las señaladas por Guaman Poma de Ayala, correspondan a igual número de pachakutis, o renovaciones y fundaciones como prefiere llamarlos Pease (1982 -24)

3.3.- El continuo espacio-tiempo en el quechua

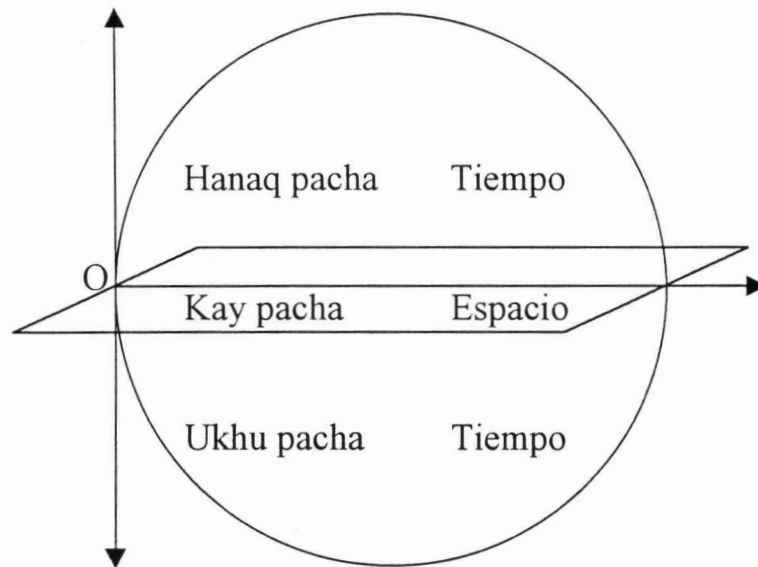
El contexto espacio temporal “creado y sostenido por la enunciación y por la típica participación en ella solamente de un hablante y al menos un destinatario” (1980 - 574), depende de la manera particular de cómo concibe la cultura las dimensiones de espacio y tiempo y, en nuestro caso, de cómo se percibe en quechua.

El mundo, el universo quechua es una totalidad espacio temporal integrada por el *hanaq pacha*, *kay pacha* y *ukhu pacha*. Hanaq pacha y ukhu pacha son universos complementarios relacionados con una circularidad o esfericidad cuyas concavidades se corresponden, del mismo modo que lo son, pero en el espacio, hanan y urin. El kay pacha que es complementario con los otros universos se asocia, más bien, a una espacialidad horizontal, con un plano de forma cuadrangular cuyo eje es el *runa* en calidad de enunciador del mensaje.

Lo señalado se representa a través de una circularidad espacio temporal que en su eje vertical integra los tres universos, así como el tiempo y el espacio. Este modo de representar se distancia de la interpretación que



tradicionalmente se ha hecho, identificando desde la occidentalidad, hanan, kay y ukhu pacha con cielo, tierra e infierno. El siguiente es el diagrama correspondiente:



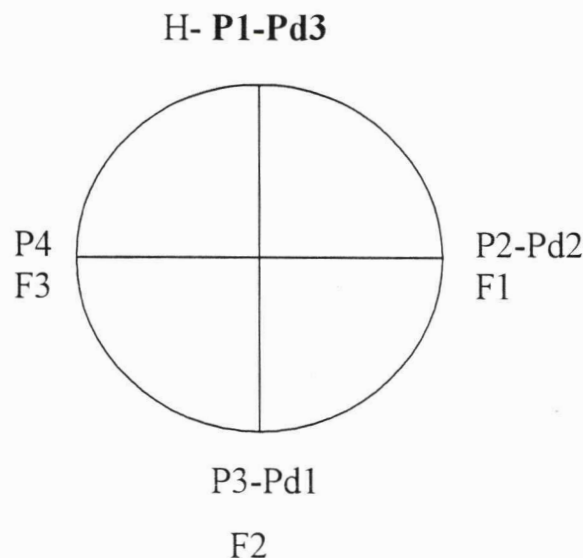
Se entiende que el punto (0) corresponde a la natural ubicación del *rimaq* o enunciador, quien desde su posición de *chakana* entiende la relación de hanaq y de ukhu con el tiempo y la del kay pacha con el espacio, por tanto, circularidad y tiempo son relaciones del mismo orden que espacio y rectangularidad.

3.3.1.- Pasado, presente y futuro

Como ya ha sido señalado, para el hablante quechua, la noción de tiempo está relacionada con la circularidad, es decir, que el tiempo – como todo – es cíclico por cuanto lo que se acaba da lugar a lo que comienza, el tiempo que

se acaba marca el inicio del tiempo que comienza. Es cíclico en el sentido de círculo.

Esta ciclicidad del tiempo es designada por la lengua quechua dando lugar a que el pasado y el futuro remotos sean coincidentes en sus formas del mismo modo que lo son los deícticos con significado de /antes/. En el lexema *ñawpa-q* se funden tanto la concepción de “un antes en el futuro” como un “antes en el pasado”. En expresiones como *ñawpaq* o *ñawpa pacha*, o *ñawpa runa* las concepciones de pasado y futuro están copresentes. De allí que el contexto requiera que *ñawpa* y *qhipa* funcionen como precisores en esa neutralidad temporal. Tal situación se explica porque para el quechua el futuro no es algo que viene y el pasado no es algo que se acumula atrás, más bien debe entenderse que es el quechua hablante el que en aquella circularidad del tiempo viene del futuro y va hacia atrás. Ilustramos así:



Si consideramos P1 como el presente, punto coincidente con el hablante y, a su vez, punto de partida de la ciclicidad que tendrá los recorridos P2, P3, y P4 para dar lugar al nuevo ciclo, entonces, se tiene:

- 1.- P4, P3 y P2 en relación con P1 son, respectivamente *ñawpaq* en el futuro.
- 2.- P1, P2 y P3 en relación con P4 son, respectivamente, *ñawpaq* en el pasado.
- 3.- Si consideramos a P3 y P4 como etapas del futuro que se cubrieron en el ciclo que se inicio en P1, entonces, es lógico afirmar que el hablante que viene de los presentes P3 y P4, esté viniendo del futuro para llegar el presente P1.
- 4.- Del mismo modo, si consideramos P2 y P3 como etapas del pasado en relación con P4 y consideramos, además, que el ciclo que terminará en P1 se iniciará nuevamente para continuar en los puntos P2 y P3, entonces, el hablante irá hacia su pasado.

Tal situación se entiende sólo si se considera que quien transcurre a través del tiempo es el hablante y que el tiempo sólo está y, es el mismo siempre, de manera que P1 es presente cuando lo consideramos como punto de partida, pero, también es pasado en relación con P2 y es futuro en relación con P4. La misma ley opera para P2, P3 y P4. Resulta pues natural la afirmación que para el hablante quechua el pasado se encuentre adelante y el futuro atrás.

Una primera consecuencia de esta concepción cíclica es la identidad semántica para los deícticos *qhipa* y *ñawpaq* y de éstos con pasado y futuro como se muestra en:

<i>Ñawpaq</i>	{	+ adelante + anterior + primero + futuro	}
	{	+ atrás + posterior + último + pasado	}
<i>Qhipa</i>	{	+ atrás + posterior + último + lo que resta + pasado	}
	{	+ adelante + anterior + primero + futuro	}
<i>Kunan</i>	[No marcado]

Estermann (1998 – 186) explica esta realidad amparándose en la etimología. Sostiene que tanto en el aymara como en el quechua la palabra / ojos / del español se expresa por las raíces *nayra* y *ñawi* que se refieren a sucesos del pasado: *nayra pacha* significa en el aymara / tiempo antiguo/ y *ñawpa pacha* quiere decir el tiempo antiguo, en el quechua. La palabra *qhipa* significa /espalda/, pero la raíz *qhipa* se refiere al futuro y tiene la connotación de / después/, de / luego /. De esta suerte – dice Estermann - lo que se espera vivir, la esperanza del quechua o aymara hablante no está dirigida a un futuro desconocido, nuevo; sino a un acontecimiento pasado simbolizado en el colectivo, en la comunidad. Lo bueno vivido (pasado) será el futuro que vendrá mediante un pachakuti.

Este mismo asunto, para Calvo Pérez, (1993-38) se explica porque la asociación espacio – tiempo se produce de diversas formas. Por un lado, con las expresiones *ñawpa* y *qhipa* “*frente / espalda* “ (*anterior / posterior*) que referidos al espacio, aluden a lo que el objeto tiene delante o detrás de él y, con relación al tiempo. De acuerdo a los ejemplos que proporciona, presentan significaciones tanto de futuro como de pasado.

- | | |
|----------------------|--------------------------------|
| 10.- Ñawpaqniy runa. | El hombre que va delante de mí |
| 11.- Ñawpaq runakuna | Los antepasados |
| 12.- Qhipanta | Detrás de otros |
| 13.- Qhipaman | En adelante, más adelante |

La coincidencia del futuro y del pasado se advierte, por ejemplo, en el pluscuamperfecto del siguiente fragmento de la poesía popular:

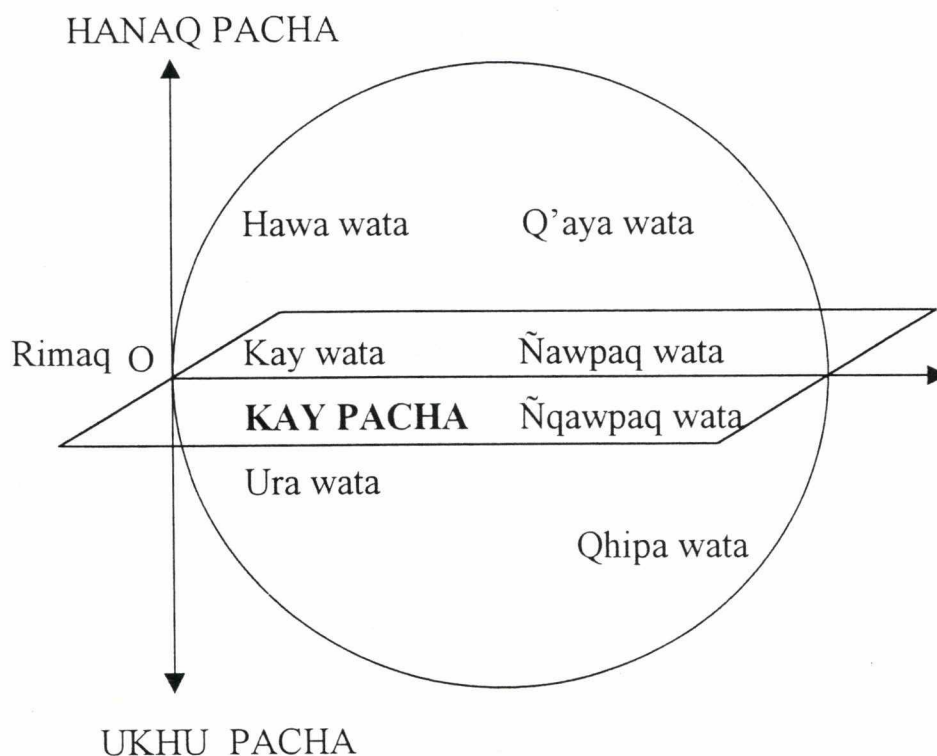
“Paqarin, manaraq papa
phusuquta t’ikashaqtin,
sapaykita, sulaykita
ñuqallapaq munakusqayki”

En el ejemplo, sólo el carácter de + **futuro** de / *paqarin*/ hace que el fragmento se instale en el futuro y, por tanto, tengan el carácter de promesa.

De otro lado, el tiempo al que se refiere el hablante quechua cuando alude a / *p’unchay*/, / *killá* / o / *wata* / es un punto en esa circularidad o ciclicidad por la que transita de modo que, *kunan p’unchay*, *kunan killa* o *kunan wata*, serán coincidentes con la posición del hablante y, en consecuencia, siempre serán

presente. Ahora bien, si *kunan wata* es el año que coincide con el hablante, el año anterior, el que está atrás, *ura wata*, es el año más próximo posible en el pasado y el más lejano en el futuro y, lo es, porque se considera que es el punto al que se debe llegar. *Qhipa wata* será el año que está antes y más lejano.

Si *ura wata* del pasado tiene su complementario en *hawa wata* en el futuro, *qhipa wata* encuentra esta complementaridad en *q'aya wata*, el más lejano en el futuro. De aquí concluimos que tanto *hawa* como *q'aya* son *ñawpaq* en el futuro y *ura* y *qhipa* son *ñawpaq* en el pasado. Desde una perspectiva en la que se intersecan los ejes del espacio y el tiempo. El diagrama de tales relaciones es:



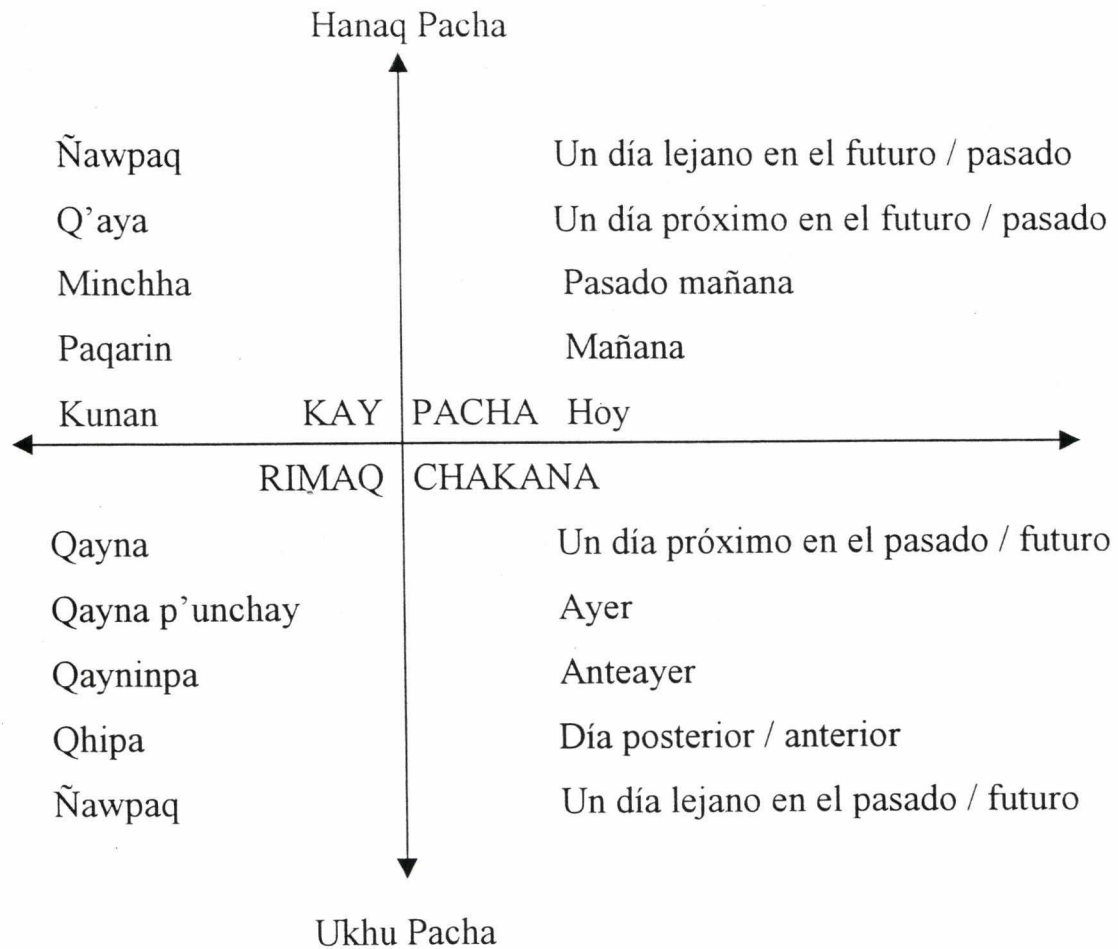
3.5.- Deíxis temporal

Esta referencia al tiempo cultural, esto es, a cómo concibe el tiempo la cultura quechua, permite mostrar, también, los elementos de la deíxis temporal que registra la lengua cuando hace referencia a la temporalidad de la enunciación, es decir, a los distintos momentos en los cuales se ancla la enunciación: *kunan*, *paqarin* o *kay wata*, *qhipa wata* o *ñawpa wata*.

Teniendo en cuenta que la enunciación es, fundamentalmente, egocéntrica y esta egocentricidad es, también, temporal y como sostiene Lyons “desde el momento en que la función del hablante se transfiere de un participante al otro a medida que progresa la conversación y los hablantes pueden moverse en el curso de la misma” se puede decir que la deíxis temporal muestra o señala el momento en el cual el enunciador produce sus enunciados.

De esta manera *kunan* será el tiempo en el cual el enunciador está produciendo el enunciado que contiene / *kunan* / y contrastará con *chay kuti* tanto en el futuro como en el pasado, por tanto, se define como / - *kunan* / De esta manera, la serie *kunan*, *paqarin*, *minchha* se extenderá a *kunan*, *qhipa* y *ñawpa wata*.

Tomando al día como unidad del tiempo, se tiene un conjunto de términos que refieren el tiempo cíclico y al conjunto de relaciones arriba – abajo, antes – después, hoy – mañana y ayer. Se muestra en el diagrama siguiente:



De aquí se deduce que si *hanaq* está asociado a conceptos como futuro - pasado del mismo modo como lo está *ukhu*; entonces, *paqarin* está asociado con los conceptos de: arriba, adelante y futuro en tanto que *qayna* está asociado a los conceptos de abajo, atrás, pasado. **Kunan** no está marcado. Es decir:

/ **Paqarin** / [+ arriba + adelante + futuro]

/ **Kunan** / [- arriba - abajo - futuro - pasado]

/ **Qayna** / [+ abajo + atrás + pasado]

El día como medida cultural del tiempo y considerando que dentro de esta unidad se enuncian los enunciados, los siguientes son los términos que conforman la deíxis temporal:

Ñaqa	Un momento antes.
Kunan	Ahora, hoy
Paqarin	Mañana
Qayna	Pasado, anterior
Qayninpa	Anteayer
Qayna p'unchay (Qayninchaw)	Ayer
Ch'isi, tuta	Noche, anoche
Qayna ch'isi	La noche anterior

Respecto a la unidad mes, se tendría:

Killa	Mes
Qayna killa	El mes pasado
Hamuq killa	El mes que viene o el que entra
Haykuq killa	(Ambas formas son asimiladas del español)

Respecto a la unidad año, se tiene:

Wata	Año (este año)
Hawa wata	Año siguiente del futuro
Q'aya wata	Año próximo del futuro
Ñawpa wata	Año lejano en el futuro
Ura wata	Año anterior, que está debajo de kay wata
	Año próximo en el pasado
Qhipa wata	Año después o detrás o atrás del otro
Ñawpa wata	Año lejano en el pasado

3.6.- El tiempo gramatical

El tiempo verbal o tiempo interno es un elemento estructural que tiene como función dar cuenta de cómo el tiempo cultural es representado por la lengua, es decir, del conjunto de elementos del que se vale la lengua para expresar aquello que la sociedad y la cultura han concebido respecto al tiempo. La concepción de tiempo es quizá uno de los aspectos en los que más difieren las lenguas, aunque es común afirmar que todas hacen distinciones de los tiempos básicos, esto es, el presente y el no presente.

3.6.1.- El tiempo presente.

Cuando el momento en el cual el hablante produce el mensaje coincide con el contenido del mensaje que se destina para el oyente, es decir, cuando enunciación y contenido del enunciado son coincidentes, el tiempo verbal

corresponderá al presente. No obstante, importa establecer que si *rimani*, por ejemplo, es presente en el sentido que el hablante realiza la acción de hablar coincidente con el momento en el que enuncia *rimani*, también debe entenderse en el sentido de que el hablante realiza la acción de hablar como una acción que es universal o general, en tanto es una acción propia y singular del hombre.

En tal sentido este presente no se refiere únicamente a un acto habitual sino a algo inherente al *rimaq* en tanto runa. Este sentido del presente le confiere el carácter de existencial o permanente si el significado del verbo es durativo como en *puñuy, khuyay, rimay, uyway*; pero si el significado del verbo no es durativo y, por el contrario, es transitorio y momentáneo como *ch'illmiy, raskay, p'itay, tuytuy*, entre otros, el presente adquiere el sentido de acción concluida o terminada. Esta acción puede ser perfectiva como en *tiyay o wañuy* o imperfectiva como en *sayk'uy, samay, unqay*. A esto se refiere Calvo (1993 - 116) cuando a la forma *riqsini* la tipifica como semánticamente durativo o semelfactivo, como inceptivo (conocí) o como un habitual (suelo conocer).

Tal como señalan los lingüistas, el tiempo presente en el quechua es no marcado por lo cual no puede ser extensivo a todos los acontecimientos a los que puede referirse la lengua. Las formas del presente se obtienen añadiendo a la raíz los sufijos de persona:

1° P.	Nuqa	taki - ni
2° P	Qan	taki - nki
3° P	Pay	taki - n

1° Plu. Incl.	Nuqanchis	taki - nchis
2° Plu. Excl	Nuqayku	taki - yku
3° Plural	Paykuna	taki - nku

Desde una perspectiva aspectual, el presente quechua, en verbos no durativos o permanentes como comer, dormir, trabajar, etc, orienta la acción hacia el pretérito, hacia lo ya realizado. Por ejemplo: *Nishutan mikhuni* se debe entender como: “he comido mucho”, “comí mucho” y “como mucho”.

3.6.2.- El presente progresivo

Este presente en su aspecto durativo, de desarrollo, es específico para referirse al tiempo donde la enunciación y el acontecimiento enunciado coinciden. **Rimashani** debe entenderse como estoy hablando en este momento en que estoy diciendo *rimashani*.

1° P.	Nuqa	taki - sha - ni
2° P	Qan	taki - sha - nki
3° P	Pay	taki - sha - n
1° Plu. Incl.	Nuqanchis	taki - sha - nchis
2° Plu. Excl	Nuqayku	taki - sha - yku
3° Plural	Paykuna	taki - sha - nku

Este progresivo presenta formas como: **taki – sha – rqa – ni**, **taki – sha – saq**, **taki – sha – sqa – ni** que corresponden al pretérito, al futuro y al pluscuamperfecto, respectivamente. Como estrictamente aspectuales indican que la acción está en progreso o transcurso: *Qayna p'unchaymantan suyashasunki..*

En el caso quechua, el progresivo llega incluso, a neutralizar u opacar el valor modal del imperativo, por ejemplo en expresiones como: *Kay mukhuta akllarushay, chay wakata hanpiruchunku*. El significado del verbo será el que determine si el presente debe tomarse en su forma terminada o en su aspecto de desarrollo.

3.6.3. El pretérito.

Por principio de complementaridad al presente y al futuro, el pretérito es un tiempo en el cual el tiempo de la enunciación del mensaje no coincide con los contenidos enunciados por cuanto éstos se ubican en un después o un *qhipa*. Es una acción terminada que fue realizada con la participación consciente del hablante y en un tiempo anterior al momento en que se habla, pero, no tan distante, por ejemplo, como el de su infancia del cual el hablante no tiene conciencia. Por extensión, este pretérito tampoco puede aplicarse a aquellas acciones realizadas sin el control efectivo y consciente, por ejemplo, enfermedad, sueño, borrachera, delirio, etc.

1° P.	Nuqa	taki - rqa - ni
2° P	Qan	taki - rqa - nki
3° P	Pay	taki - rqa - n
1° Plu. Incl.	Nuqanchis	taki - rqa - nchis
2° Plu. Excl	Nuqayku	taki - rqa - yku
3° Plural	Paykuna	taki - rqa - nku

3.6.4.- Pretérito reportativo o narrativo

Después de dar cuenta de los tiempos fundamentales, Cerrón – Palomino (1987 - 273) dice que el quechua hace uso del sufijo **-sqa** para indicar una acción ejecutada en el pasado sin control por parte del hablante. Este pasado es denominado pasado narrativo por su uso predominante en los relatos.

Este pretérito llamado también reportativo se caracteriza por el hecho que el hablante no asume responsabilidad de la acción de la que da cuenta, primero, porque tal acción fue ejecutada sin participación directa ni control consciente del hablante y, segundo, porque fue realizada en un tiempo anterior al tiempo actual del cual sí es consciente. En consecuencia, el del pretérito narrativo, es un tiempo que no está sujeto al control del hablante y está desligado del presente.

Lo señalado permite concluir que con este presente, el hablante de la lengua quechua dé cuenta de los hechos históricos, legendarios y míticos y de aquellos realizados en estados de inconsciencia e, incluso, de aquellos que por nuevos o futuros, son recientemente conocidos o descubiertos.

1° P.	Nuqa	taki - sqa - ni
2° P	Qan	taki - sqa - nki
3° P	Pay	taki - sqa - n
1° Plu. Incl.	Nuqanchis	taki - sqa - nchis
2° Plu. Excl	Nuqayku	taki - sqa - yku
3° Plural	Paykuna	taki - sqa - nku

Este pretérito resulta particularmente interesante, por cuanto, funciona como un pretérito remoto que da cuenta de una acción y un tiempo inciertos, irreales, tan antiguos y tan lejanos que se confunden con el futuro, igualmente incierto e irreal. De allí que bajo una forma única, el pasado y el futuro sean coincidentes. Este tiempo muestra con mayor nitidez la concepción de ciclicidad o circularidad del tiempo cultural quechua:

- 14.- Nuqa munasqayki → Yo te había querido.(en el pasado)
 15.- Nuqa munasqayki → Yo te querré, alguna vez en el futuro

3.6.5.- Pretérito habitual.

Forma aspectual del pretérito que se refiere a hechos o acciones cotidianas, permanentes, repetidas que, como tales, han sido registradas en la conciencia del hablante y, en consecuencia, forman parte de su experiencia, especialmente de su forma de vida, su tradición; etc. Formalmente está estructurado por dos verbos: el principal que tiene la marca temporal **-q** y el verbo *kay* que lleva las marcas de persona. Suele alternar con la forma en la cual la marca **-rqa** se incrementa en el verbo *kay*, dando lugar a dos paradigmas:

- | | | | | |
|----|---------------|-----------|----------|--------------------|
| a) | 1° P. | Nuqa | taki - q | - ka -ni |
| | 2° P | Qan | taki - q | - ka -nki |
| | 3° P | Pay | taki - q | - ka -n |
| | 1° Plu. Incl. | Nuqanchis | taki - q | - ka -nchis |
| | 2° Plu. Excl | Nuqayku | taki - q | - ka - yku |
| | 3° Plural | Paykuna | taki - q | - ka -nku |
| b) | 1° P. | Nuqa | taki - q | - ka - rqa - ni |
| | 2° P | Qan | taki - q | - ka - rqa - nki |
| | 3° P | Pay | taki - q | - ka - rqa - n |
| | 1° Plu. Incl. | Nuqanchis | taki - q | - ka - rqa - nchis |
| | 2° Plu. Excl | Nuqayku | taki - q | - ka - rqa - yku |
| | 3° Plural | Paykuna | taki - q | - ka - rqa - nku |

3.6.6.- El futuro

El tiempo se considera futuro cuando el tiempo en el que se enuncian los enunciados no coincide con los contenidos producidos y destinados para el oyente, sino que se ubican en un antes, por tanto, un *ñawpaq* o un *qhipa* de la ciclicidad temporal. El quechua, al tener sólo un futuro, no reconoce el remoto del cercano. Formalmente es irregular de los tiempos. Tiene marcas diversas, entre ellas las del presente. Esta característica ha llevado a proponer diversas hipótesis tales como su no existencia, en consecuencia su construcción de origen colonial, etc.

1° P.	Nuqa	taki - saq - ni
2° P	Qan	taki - nki - nki
3° P	Pay	taki - nqa - n
1° Plu. Incl.	Nuqanchis	taki - su - nchis
2° Plu. Excl	Nuqayku	taki - saq - yku
3° Plural	Paykuna	taki - nqa - nku

4.1.- Formas modales

Más allá de las formas precedentes en las que la lengua da cuenta, a través del tiempo verbal, del tiempo externo o cultural, el quechua también particulariza, modifica o modaliza el tiempo verbal enriqueciendo, de esta manera, la deíxis del tiempo verbal.

Sin detenernos a discutir las diversas situaciones a las que dan lugar las diversas relaciones entre tiempo, modo y aspecto, por ser tangenciales a

nuestro trabajo; nos referiremos en este apartado a los paradigmas verbales del quechua que se construyen con el aporte del modo y el aspecto, enriqueciendo la deíxis temporal, en este caso, del verbo.

En tal sentido diremos que el aspecto se caracteriza por mostrar la manera que tiene el enunciador de representar la duración, el desarrollo o la finalización del proceso temporal expreado por el verbo, esto es, incoactivo, progresivo, resultativo. El aspecto marcará la acción perfectiva (*mikhurqan*) y la acción imperfectiva (*mikhun*). Al estar tan estrechamente relacionado con la duración, el transcurso o el proceso, el contenido del tiempo es evidente y de ahí su relación con la deíxis.

La modalización, en cambio, es el efecto por el cual el significado de la predicación verbal debe entenderse sujeto a ciertas particularidades como continuidad, perdurabilidad, direccionalidad etc. Estas particularidades son asumidas por marcadores como **.paya, -naya, -kacha, -ri. -si** ; etc. que aportan nuevos matices semánticos a la predicación y en clara dependencia con las características semánticas del verbo.

Si el verbo expresa una determinada acción que ocurre en un tiempo determinado de cual el hablante tiene una visión; los modales aportan características, respecto a la duración, la continuidad, la perdurabilidad o no de esa acción que transcurre en , en definitiva, en el tiempo.

4.1.1. Desiderativo.-

Se construye con la marca **-naya** donde el sufijo **-na** le imprime el valor de futuro, por tanto de deseo.

1° P.	Nuqa	taki - naya - ni
2° P	Qan	taki - naya - nki
3° P	Pay	taki - naya - n
1° Plu. Incl.	Nuqanchis	taki - naya - nchis
2° Plu. Excl	Nuqayku	taki - naya - yku
3° Plural	Paykuna	taki - naya - nku

4.1.2.- Continuativo o perdurativo.-

Se construye con el sufijo **-raya** que indica permanencia, continuidad y regularidad en la ejecución de la acción y el resultado, como en *urmarayani*.

1° P.	Nuqa	taki - raya - ni
2° P	Qan	taki - raya - nki
3° P	Pay	taki - raya - n
1° Plu. Incl.	Nuqanchis	taki - raya - nchis
2° Plu. Excl	Nuqayku	taki - raya - yku
3° Plural	Paykuna	taki - raya - nku

4.1.3.- Repetitivo o frecuentativo.-

Utiliza el marcador **-paya** para referirse a la frecuencia, repetición o insistencia con un componente despectivo o de fastidio:

1° P.	Nuqa	taki - paya - ni
2° P	Qan	taki - paya - nki
3° P	Pay	taki - paya - n
1° Plu. Incl.	Nuqanchis	taki - paya - nchis
2° Plu. Excl	Nuqayku	taki - paya - yku
3° Plural	Paykuna	taki - paya - nku

En verbos de movimiento o aquellos como hacer, escribir, escoger, lavar etc. el significado de repetitivo adquiere un matiz más nítido de volver a realizar la acción, de corregirla o rectificarla. Tal el caso de: Akllapayay, pichapayay; etc.

4.1.4.- Incoactivo.-

Se forma con el incoactivo **-ri** con el significado de iniciar o reiniciar, insistir.

1° P.	Nuqa	taki - ri - ni
2° P	Qan	taki - ri - nki
3° P	Pay	taki - ri - n
1° Plu. Incl.	Nuqanchis	taki - ri - nchis
2° Plu. Excl	Nuqayku	taki - ri - yku
3° Plural	Paykuna	taki - ri - nku

4.1.5.- Frecuentativo o simulativo.-

Se forma con el sufijo deverbativo compuesto **-ykacha**, para indicar simulación, dejadez o despreocupación.

1° P.	Nuqa	taki - ykacha - ni
2° P	Qan	taki - ykacha - nki
3° P	Pay	taki - ykacha - n
1° Plu. Incl.	Nuqanchis	taki - ykacha - nchis
2° Plu. Excl	Nuqayku	taki - ykacha - yku
3° Plural	Paykuna	taki - ykacha - nku

4.1.6.- Asistivo.

Se forma con el sufijo **-ysi** para que el significado verbal se incremente con el de ayudar o asistir.

1° P.	Nuqa	taki - ysi - ni
2° P	Qan	taki - ysi - nki
3° P	Pay	taki - ysi - n
1° Plu. Incl.	Nuqanchis	taki - ysi - nchis
2° Plu. Excl	Nuqayku	taki - ysi - yku
3° Plural	Paykuna	taki - ysi - nku

4.1.7.- Dinámicos.-

Quizá las formas que más interesen para el estudio de la deíxis sean estas formas estructuradas por los sufijos **-yku** y **-rqu** a los que Cerrón – Palomino llama dinámicos de cortesía y dinámico totalizador. Calvo los identifica, correctamente, como sufijos que otorgan direccionalidad hacia el exterior, deseo y, a la vez, carácter respetuoso; y dirección hacia el interior, invitación u orden delicada.

a)	1° P.	Nuqa	taki - yku - ni
	2° P	Qan	taki - yku - nki
	3° P	Pay	taki - yku - n
	1° Plu. Incl.	Nuqanchis	taki - yku - nchis
	2° Plu. Excl	Nuqayku	taki - yku - yku
	3° Plural	Paykuna	taki - yku - nku
b)	1° P.	Nuqa	taki - rqu - ni
	2° P	Qan	taki - rqu - nki
	3° P	Pay	taki - rqu - n
	1° Plu. Incl.	Nuqanchis	taki - rqu - nchis
	2° Plu. Excl	Nuqayku	taki - rqu - yku
	3° Plural	Paykuna	taki - rqu - nku

A las dos anteriores añadiremos la forma compuesta por los sufijos exhortativo **-rqa** y el incoactivo **-ri** con lo cual el significado se amplía con

los semas de repetitivo y violento y adquiere una direccionalidad circular, sobre todo en verbos como *maqay, hich'ay, qhaway, takay, wikch'uy; etc.*

1° P.	Nuqa	taki - rqa - ri - ni
2° P	Qan	taki - rqa - ni - nki
3° P	Pay	taki - rqa - ri - n
1° Plu. Incl.	Nuqanchis	taki - rqa - ri - nchis
2° Plu. Excl	Nuqayku	taki - rqa - ri - yku
3° Plural	Paykuna	taki - rqa - ri - nku

5.0.- Condicional.

Se utiliza para expresar una posibilidad remota en la realización de la acción o, para que el hablante exprese el deseo de su realización

1° P.	Nuqa	taki - y - man
2° P	Qan	taki - waq
3° P	Pay	taki - n - man
1° Plu. Incl.	Nuqanchis	taki - sunchis - man
2° Plu. Excl	Nuqayku	taki - yku - man
3° Plural	Paykuna	taki - nku - man

CAPITULO IV

4.0.- DEIXIS ESPACIAL

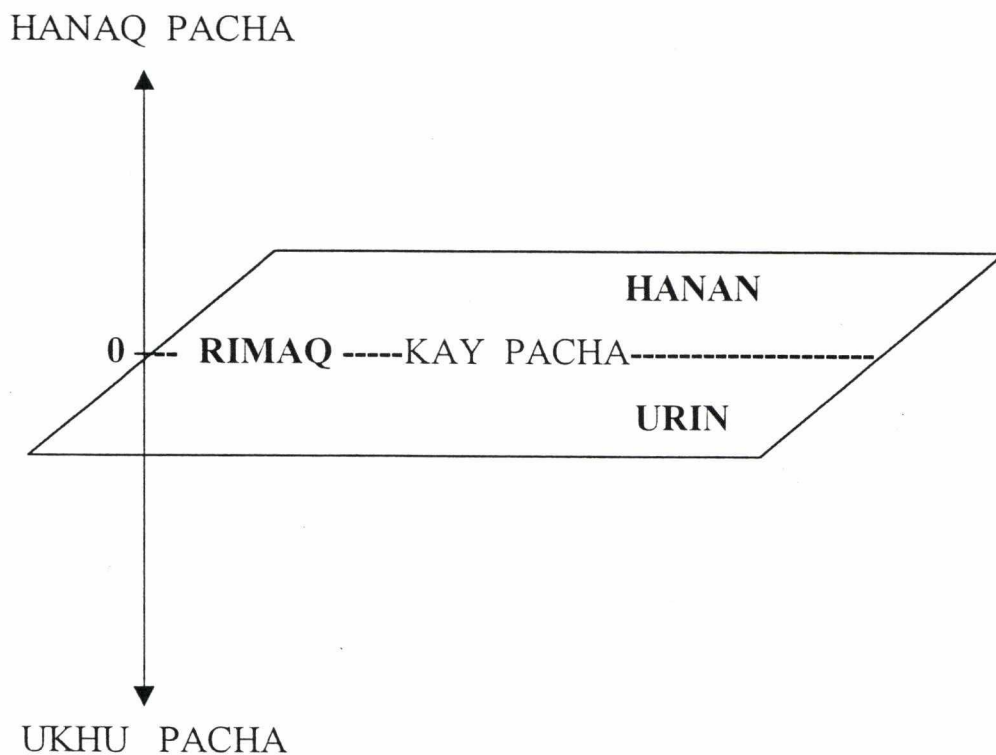
4.1.- La espacialidad.

Lo anotado en torno al modo cómo la cultura quechua concibe el tiempo, es también válido para su concepción de espacio, por cuanto – como hemos dicho – en **pacha** se funden la noción de tiempo como la de espacio. El concepto es único, uno. Más aún, desde el punto de vista ontogénico, la concepción de espacio es previa y, por tanto, la deixis espacial resulta básica.

El espacio es concebido como una rectangularidad dividida en *hanan* y *urin* en cuyas superficies hay elevaciones y depresiones, valles, cumbres, planicies barrancos, esto es, horizontes geográficos complejos. Este espacio no sólo es horizontal sino que abarca una verticalidad conformada por *hanaq*, *kay* y *ukhu pacha* de la circularidad temporal, de allí que entendamos el tiempo y el espacio como un continuo inseparable.

• Ubicar en la enunciación los hechos, los objetos, las personas o el contenido de los enunciados, implica ubicarlos en la horizontalidad o en la verticalidad o, en el espacio donde se intersecan. En todo caso, se debe tener siempre presente que esta ubicación dependerá de la egocentricidad del hablante que remite todo a su punto de vista.

De aquí resulta que en este espacio funcionen, también, las concepciones de **hanan y urin**, de anterioridad y posterioridad que, en la ordinalidad, llegan a ser coincidentes, del mismo modo que lo fueron el pasado y el futuro remotos. A esto se refiere Calvo (1993 -61) cuando dice: “el que va detrás, el último, es al mismo tiempo, el más próximo si ya pasó y el más lejano si aún está por venir”. Su representación es:



Esta concepción de los quechuas se imbricará a la organización del espacio político, del parentesco, del rito, la tradición, la danza y la agricultura, dado que la suya es una visión totalizadora e integradora, donde el relacionismo, la complementariedad, de ser parte del pensamiento, se convierten en una praxis todavía vigente

4.2.- La deixis espacial quechua.

Como sostiene Levinson (1989 - 47) “la deixis se ocupa de cómo las lenguas codifican o gramaticalizan rasgos del contexto de la enunciación o evento del habla, tratando así también de cómo depende la interpretación de los enunciados del análisis del contexto de enunciación”. En tal virtud, se trata aquí de cómo en el quechua el enunciador utiliza los elementos identificadores, señaladores o mostrativos con los cuales construye sus enunciados de modo tal que puedan ser decodificados por el enunciatario.

En este sentido dice Calvo (1993 – 57) destacan los elementos (de)mostrativos del lenguaje, en los que el mundo se hace palabra a través del emisor; los elementos referenciales con los cuales el hablante se auxilia del lenguaje para fijar las entidades del mundo y los elementos presuposicionales con los cuales el receptor reinterpreta el mundo que le presenta el emisor y retroalimenta el discurso. Precisamente, tratando los (de)mostrativos Calvo coincide con otros gramáticos del quechua al proponer para esta lengua tres demostrativos:

Kay (ankay) “este, esta, esto”

Chay (anchay) “ese, esa, eso”

Haqay (chahay, chahqay, anchahaq) “aquel, aquella, aquello”

Advierte que las formas que aparecen entre paréntesis son formas menos usadas y dialectalmente marcadas y, al mismo tiempo, señala que estos

(de)mostrativos, en primer término individualizan y remiten a lugares concretos en calidad de adverbios:

Kay –pi “aquí, acá, en este lugar”

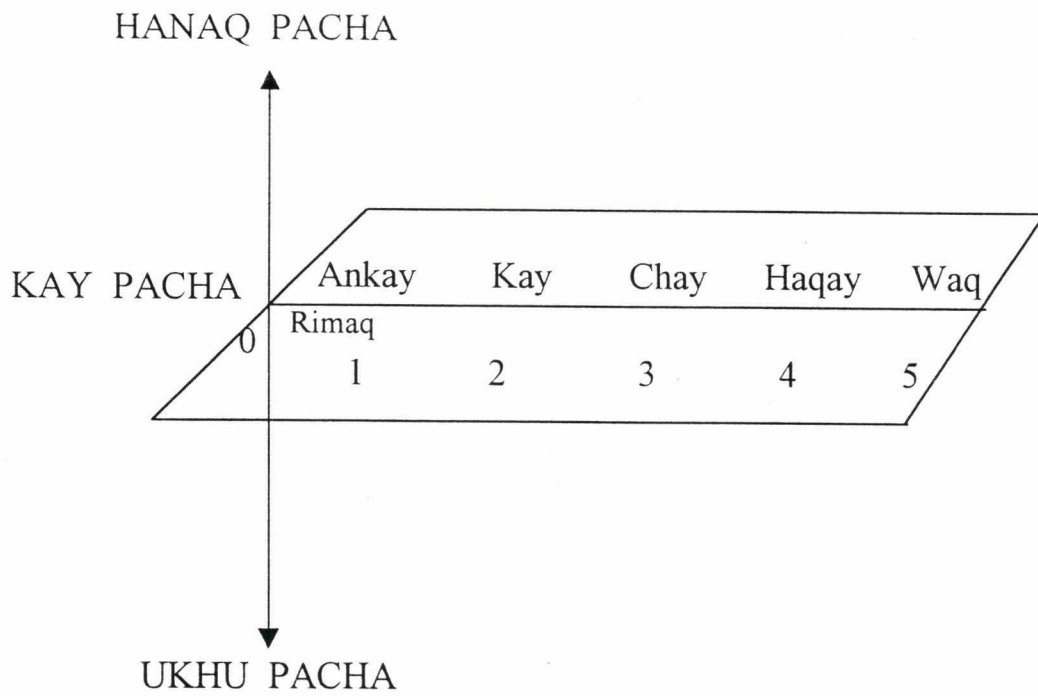
Chay –pi “ahí, allí, en ese / aquel lugar”

Haqay –pi “allá, en aquel lugar”

Al respecto diremos que por generalizada que sea la afirmación de considerar para el quechua tres grados de distancia, nos parece poco precisa, por dos razones:

- a) Por ver el asunto desde fuera de la cultura, esto es, desde fuera de la llamada gramática de la cultura.
- b) Por explicarlo a partir de un alomorfismo o una alternancia, generalizada por la descripción dialectal y el abandono, prácticamente total, de la semántica, en incluso por ser tratados como sinónimos que, en las lenguas orales, puede ser discutible.

En tal virtud, nuestra hipótesis es, más bien, el de establecer cinco grados de distancia espacial para la dimensión del *kay pacha*. Se muestra en:



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

1.- / **Ankay** / $\left(\begin{array}{l} + \text{ ocupado por el Rimaq} \\ - \text{ próximo} \end{array} \right)$

2.- / **Kay** / $\left(\begin{array}{l} + \text{ próximo} \end{array} \right)$

3.- /Chay/ $\left(\begin{array}{c} \pm \text{ pr\u00f3ximo al Rimaq} \end{array} \right)$

4.- /Haqay/ $\left(\begin{array}{c} + \text{ lejano al Rimaq} \end{array} \right)$

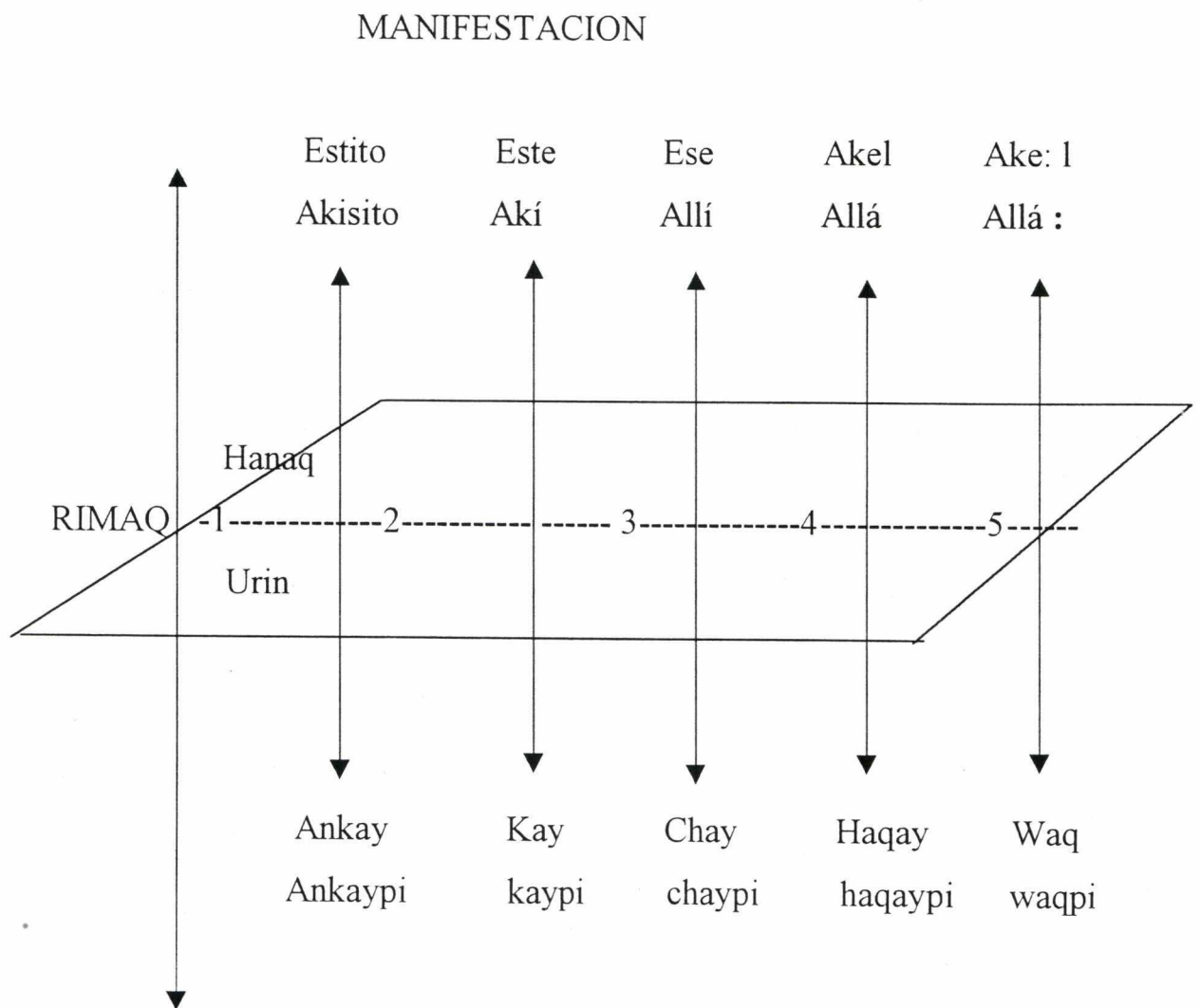
5.- /Waq / $\left(\begin{array}{c} + \text{ lejano al Rimaq} \\ + \text{ diferente} \end{array} \right)$

Los demostrativos **ankay** y **waq** subyacen en la conciencia de los hablantes del quechua, sin distingo de variedad dialectal. El hecho que se manifiesten cuando hablan castellano como segunda lengua, es decir, en el castellano andino hablado en el Cusco, tanto cuando se individualizan como cuando se utilizan como adverbios de lugar. Dos situaciones adicionales apoyan nuestro punto de vista:

- 1).- El demostrativo *ankay* funciona en el habla del biling\u00fce como reductor del objeto o del espacio al que se refiere, es pues, un reductor sem\u00e1ntico. Se manifiesta morfol\u00f3gicamente 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 amplificador 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:



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 las expresiones / **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 / *akí* / y / *akisito* / de sus correspondientes / *kaypi* / y / *ankaypi* /.

Respecto a este punto en particular, creo que es interesante el trabajo de Anna María Escobar, (1990 – 61) porque discrepante con la idea generalizada de considerar para el castellano hablado en el Perú tres adverbios demostrativos que son *aquí, allí y allá* y, donde las formas *acá* y *ahí* resultan alomorfos que han perdido sus distinciones, vuelve a proponer la permanencia y el uso de cinco adverbios demostrativos: *acá, aquí, ahí, allí, allá*.

Este punto nos parece especialmente interesante por cuanto coincide con nuestra propuesta de cinco adjetivos demostrativos que tienen en los cinco adverbios demostrativos su correlato más natural. En tal sentido, sostenemos que en la conciencia del hablante del castellano hablado en el Cusco, subyacen los demostrativos del quechua, hecho que ha favorecido la permanencia de estos cinco demostrativos.

En la propuesta de Escobar encontramos, sin embargo, dos afirmaciones contradictorias: la primera es relativa a que “las formas del diminutivo no cargan el significado de **pequeño**, sino más bien el significado de cercanía”.

Se refiere a las formas *acacito* y *aquicito*, pero especialmente a la primera, que tienen significado de cercanía y, según nosotros, la tiene precisamente porque se comporta como un reductor semántico que al reducir el espacio donde se encuentra el ente respecto del hablante, también lo empequeñece. La forma *aquicito no más*, traduce cabalmente la expresión quechua *ankaychallapi*.

La segunda afirmación contradictoria es, en este caso, con respecto a que las formas del demostrativo no cargan el significado de “pequeño”; sin embargo, en la página 67 establece que la forma “allacito” se usa para marcar distancia corta, i.e. lugares no muy lejanos que al mismo tiempo no es igual que cerca.

De otro lado, parece encontrar aquí su origen las expresiones del castellano andino que tienen alargamiento vocálico para referirse a algunas construcciones con superlativo. Lejos y lejísimo, caro y carísimo, tienen su correlato en /lejos/ y /le : jos / ; /karo/ y /ka : ro /.

En síntesis diremos que a los cinco demostrativos les corresponden cinco adverbios. Tomados como deícticos espaciales, éstos serían:

Adjetivos	:	ankay	kay	chay	haqay	waq
Adverbios	:	ankaypi	kaypi	chaypi	haqaypi	waqpi

Por lo dicho resulta necesario modificar la distribución de los deícticos que muestra Calvo (1993 – 59), de la siguiente manera:

ankay	kay	chay
haqay		waq

Proximidad para la comunicación

ankay	kay	haqay
chay		waq

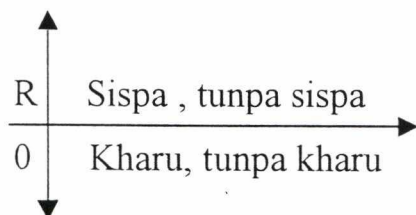
Orden virtual o anafórico

ankay	kay	chay	haqay	waq
-------	-----	------	-------	-----

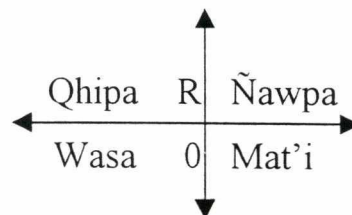
Orden del distanciamiento

La deíxis espacial, es decir, la referida a la indicación o localización del espacio donde se situará el discurso enunciado, sea el espacio del *ankay* o del *kay*, espacio enunciativo; o sea el espacio del *haqay* o del *waq*, espacio enuncivo; se manifiesta en cuatro perspectivas: horizontalidad, verticalidad, prospectividad y lateralidad:

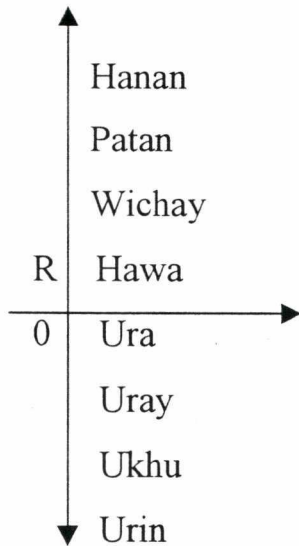
1.- Horizontalidad



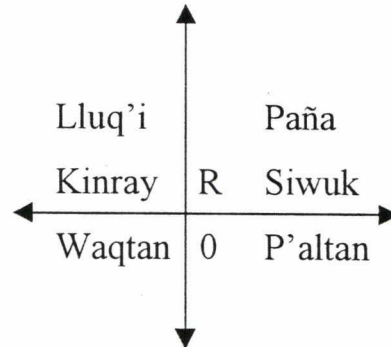
2.- Prospectividad



3.- Verticalidad



4.- Lateralidad

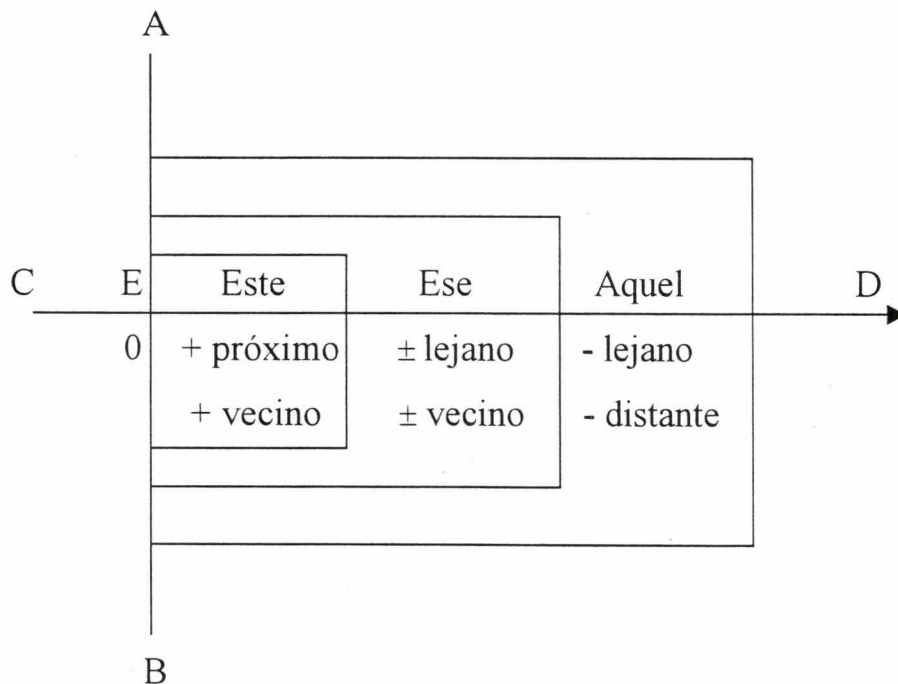


Con el propósito de que se adviertan las diferencias entre los sistemas deícticos espaciales del quechua y del español hablado en el Perú, no obstante entender que la influencia del quechua no es la misma en los diferentes espacios, nos interesa referirnos a este punto, por eso asumimos con Alberto Escobar (1979 – 59ss) que el castellano en el Perú presenta dos grandes sistemas (tipos): el castellano andino que mantiene la oposición *ll / y* y el castellano ribereño o no andino que ha fusionado ambos fonemas en uno solo: */y/*. Estos sistemas y sus respectivas variedades diatópicas se diferencian, además, en sus aspectos fonéticos, léxicos, sintácticos y semánticos.

Nuestro punto de vista es que estos sistemas se diferencian, también, en el uso de los deícticos espaciales y que, tales diferencias están motivadas por el contacto que el castellano andino tiene con las lenguas amerindias y, no

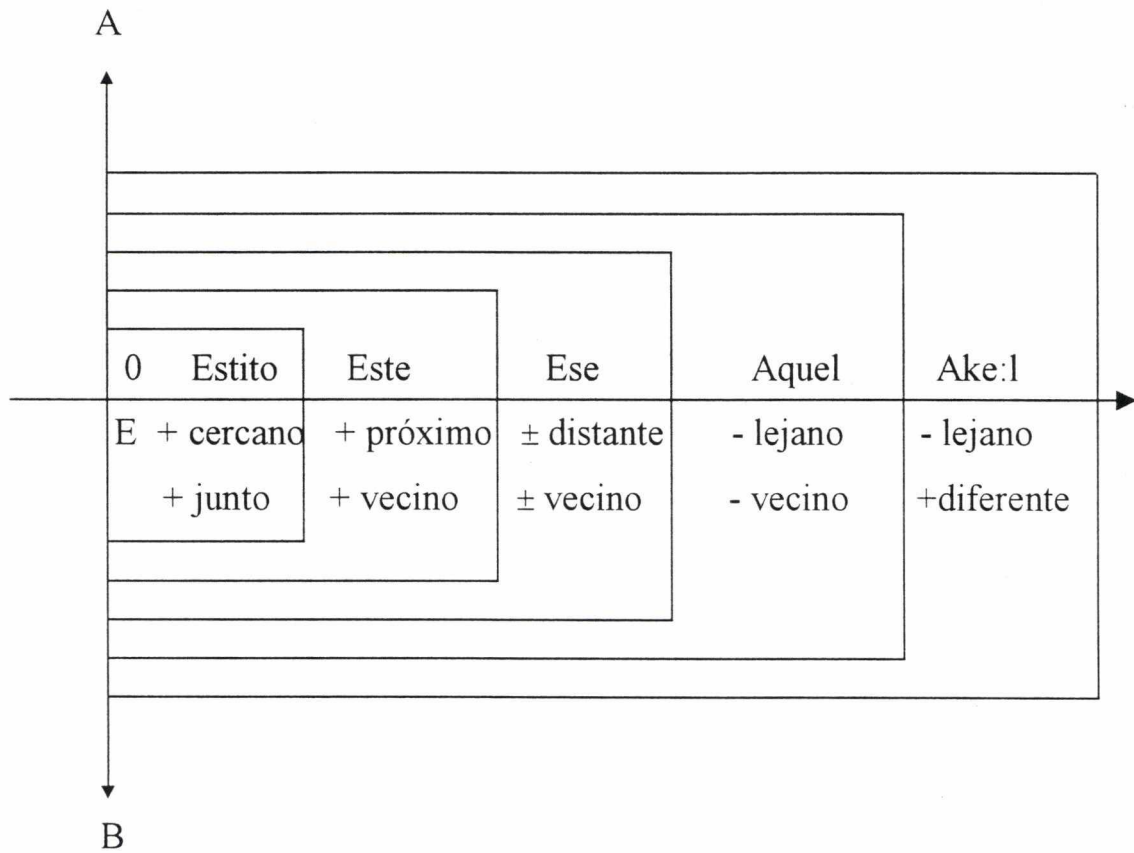
obstante que la influencia del quechua no es la misma en los diferentes espacios.

Para fines de la argumentación y del contraste, será necesario considerar la variedad estándar del español al que caracterizamos por la utilización de los demostrativos **este**, **ese**, **aquel** como marcadores de la deixis espacial. Dentro del contexto de la enunciación donde operan estos deícticos y a propósito de hacer referencia a la situación extralingüística, sus rasgos más específicos se muestran en:



De modo general, se puede decir que esta variedad estándar, con tres demostrativos, coincide con la variedad ribereña del litoral; sin embargo, ha sido ya advertida la neutralización de los demostrativos *ese* y *aquel*. En consecuencia, esta variedad dispone sólo de dos demostrativos: *este* y *ese*.

En lo que respecta al castellano andino, la situación es diferente. Además de mantener los tres demostrativos del estándar, ha incorporado por un proceso de integración cultural los rasgos de **ankay** y **waq** del quechua y los expresa como **estito** y **ake:l**. Lo señalado se muestra en:



En lo relativo a los adverbios demostrativos, y por sernos de suma utilidad para su correspondiente comparación con los demostrativos utilizados por el castellano andino, tomamos de Escobar (1990 -64 ss) las caracterizaciones siguientes:

Acá.- Se refiere a lugar y a distancia. Marca el centro deíctico, en este caso, lugar donde se encuentra el ego. En cuanto a distancia, marca la presencia del ente que se encuentra cerca del ego.

Aquí.- Hace referencia tanto al lugar como a la distancia. Cuando marca el lugar marca también el centro deíctico y la proximidad del ente al ego.

Ahí.- Marca el lugar. No coincide con el centro deíctico.

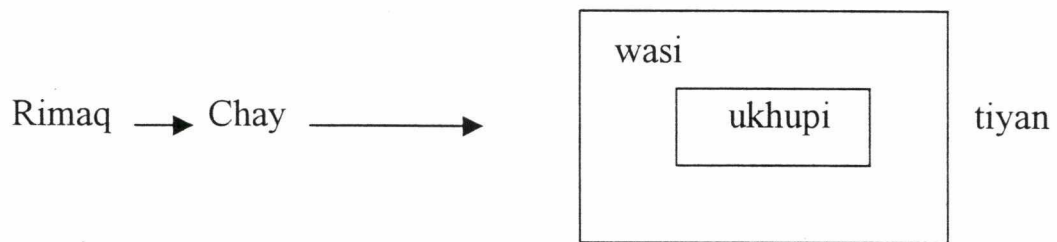
Allí.- Marca la posición del ente en un lugar que no coincide con el centro deíctico. Sus significaciones son semejantes a las de ahí.

Allá.- Marca el lugar lejano que ocupa el ente, lugar que no es el mismo al del centro deíctico. Es indiferente respecto a la distancia.

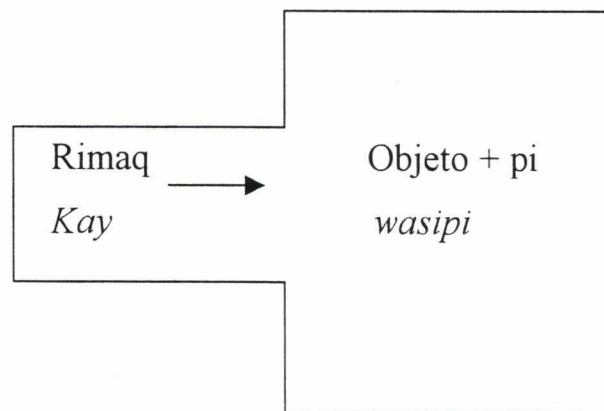
4.3.- El locativo –pi

En tanto que hace una referencia al espacio, al lugar en que se desarrolla el proceso, al tiempo y al enunciador, el locativo **–pi** está integrado al sistema de la deíxis quechua. Por definición **–pi** sirve para marcar o localizar un punto preciso o foco de atención, o punto preciso de observación donde se desarrollará la acción del verbo, o simplemente, el punto de la indicación deíctica.

En una expresión como: *Chay wasi ukhupin tiyan* se tendrá que **chay** hace referencia al espacio donde se encuentra **wasi**, como el espacio relativamente lejano al enunciador y al enunciatario; y **-pi** precisa que es dentro de ese espacio donde se realiza la acción de **tiyani**. Su representación es:

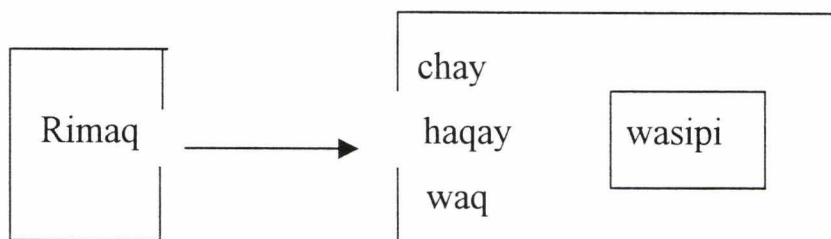


Entonces, si los deícticos **kay** y **ankay** sirven para marcar que el hablante o Rimaq y el objeto comparten el mismo espacio, el locativo **-pi** marcará el punto preciso o foco de la observación:



Por su parte, los deícticos **chay**, **haqay**, **waq** marcan espacios diferentes: el espacio en el cual se encuentra el rimaq y el espacio en el que se encuentra

el objeto. Como en el caso anterior **-pi** precisará el punto donde se realiza la acción verbal o donde R centra su atención en los espacios lejano, más distante y el espacio más lejano y más diferente, a los que se refieren los demostrativos.



El marcador **-pi** permitirá operar a cualquier palabra dentro del sistema deíctico puntualizando o precisando el lugar aun cuando este espacio esté referido al tiempo y a la persona. Este locativo ancla, pues, el término en el sistema deíctico. De esta suerte se tiene:

1.- Cuando **-pi** se articula con una base que asume espacialidad, se produce, entonces, una concordancia:

16.- /*mayu*/ [+ espacio] + **-pi** → *mayupi*
 “en este espacio que es el río, en el río”

2.- Cuando **-pi** se articula a una base que no tiene un significado espacial, sino más bien temporal, el locativo marcará una espacialidad dentro de la dimensión temporal:

17.- /*kay wata*/ [- espacio + tiempo] + **pi** → *kay watapi*

“en el lapso, en el espacio de este año, en este año, dentro de este año”. Watapi = en este año, dentro de este año.

3.- Cuando el locativo se añade a una base perteneciente al ámbito de la deixis personal, o a la palabra que tenga el rasgo + humano, se tiene:

18.- /paykuna/ [- espacio, - tiempo + humano] + pi → paykunapi
 “en el espacio de ellos, en esas personas, dentro de ellos”

19.- / waq runa / [- espacio - tiempo + humano] + pi → waq runapi
 “en aquel, dentro de aquel (lejano), diferente hombre”

4.- El locativo **-pi** puede cumplir además funciones más específicas: Será un inesivo si marca el lugar en cuyo interior se sitúa el proceso:

20.- *Ankay wasiy ukhupin llank'anqaku*
 “Dentro de esta mi casa trabajarán”

Será un abesivo si indica la proximidad inmediata del lugar, horizontal o vertical:

21.- *Chakranqa mayuq chinpallanpin*
 “Su chacra está allí, en la otra orilla, en la orilla del frente”

Puede funcionar como un adesivo, cuando muestra en un lugar la proximidad inmediata de otro lugar:

22.- *Pataraqa tiyana patapin*

“ El libró está encima de la silla”

La especificidad de estas funciones se traduce en el castellano andino en expresiones como “en aquí, en acá, en allá, en más allá”

Si bien los ejemplos anteriores están contruidos con los deícticos demostrativos, lo afirmado valida igual expresiones sin demostrativos, como por ejemplo:

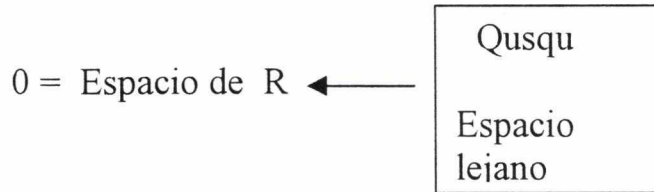
Watapi : en el año, en el lapso de este año, dentro de este año; etc.

Paykunapi : en ellos, dentro de ellos, (en ellos considerados como un lugar o un espacio).

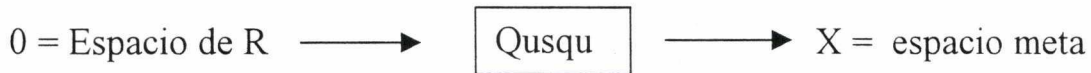
4.4.- El ablativo -manta.

Su función básica es la de ser un marcador de dirección, procedencia o alejamiento. Señala el punto de partida u origen. Es, por tanto, un marcador de la direccionalidad de la acción, pero, partiendo del objeto o de un punto en el espacio o en el tiempo. De allí que afirmemos su función deíctica y lo mostremos en:

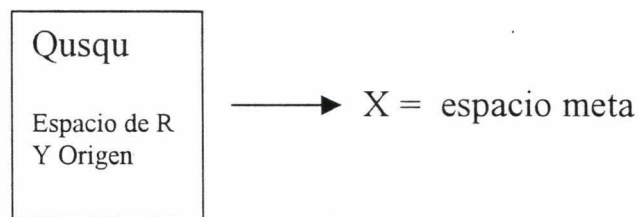
Direccionalidad, de un espacio lejano hacia el Rimaq tal como se cumple en la siguiente expresión:

23.- *Qusqumantan apamunku*

Direccionalidad, cuando marca la dirección de un movimiento de un espacio de origen a un espacio meta. El espacio de origen puede o no coincidir con el espacio ocupado por el Rimaq.

24.- *Qusqumantan ripunqa*

En caso que el espacio origen y el espacio del R son coincidentes, se tiene:



Cuando la referencia es el tiempo, la procedencia y la dirección se dan respecto a un punto ubicado en la temporalidad, esto es en la ciclicidad de la

concepción cultural del tiempo. La acción verbal tenderá hacia un futuro, como se observa en:

26.- *Kunanmantan kaypi tiyasunchis*

27.- *Paqarinmantan sarata hallmasunchus*

28.- *Minchhamantan papa tarpuyta qallarisunchis*

Cuando **-manta** se aglutina a expresiones que marcan la deixis referida a un tiempo pasado, la obligación de emplear el temporal **pacha** parece acentuarse. Es decir, si en (27) y en (28) es posible no usarlo, en las siguientes su empleo es obligatorio:

29.- *Ura watamanta pachan kaypi tiyani*

30.- *Qayna killamanta pachan sarata akllashanku*

Si la referencia es a persona, la función de **-manta** es la misma. El punto de partida es la persona. La condición de punto de partida lo ubica en la espacialidad. Se observa, por ejemplo, en:

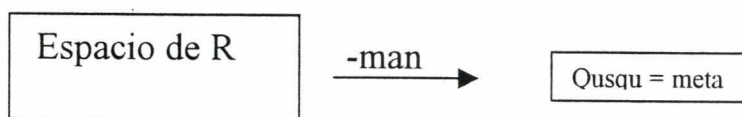
31.- *Nuqallamantan, kkillaymantan munakurqayki*

32.- *Qanllamantan chay ruwayqa qallarinan*

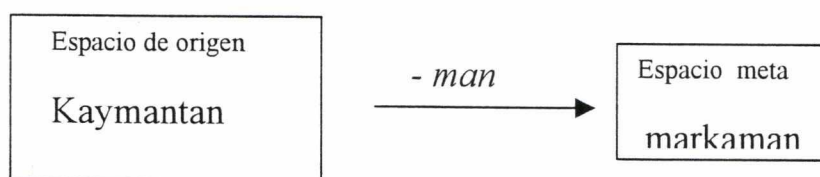
4.5.- El ilativo –man

De modo general, el ilativo marca direccionalidad de movimiento con significados de “hacia, sobre o contra” respecto a un determinado punto. El marcador **-man** indica la meta de esa direccionalidad del movimiento que puede ser un punto en el espacio, en el tiempo o la persona. Tal situación evidencia su función deíctica, sobre todo, en aquellas expresiones con verbos de movimiento. Se observa en:

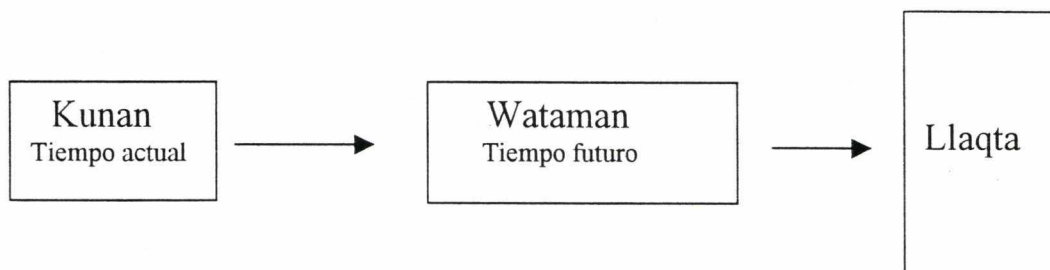
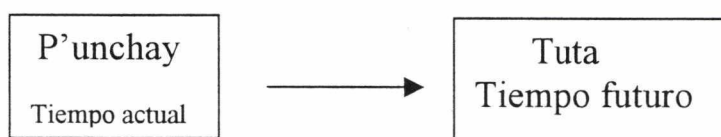
34.- *Paqarinmi Qusquman rinqaku*



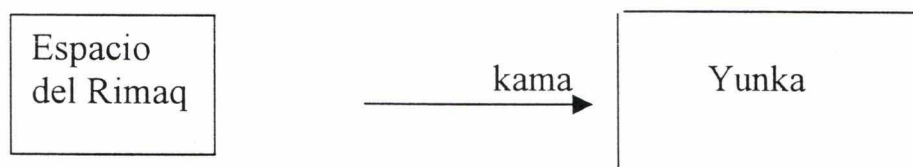
35.- *Kaymantan mukhuta maarkaman apasunchis*

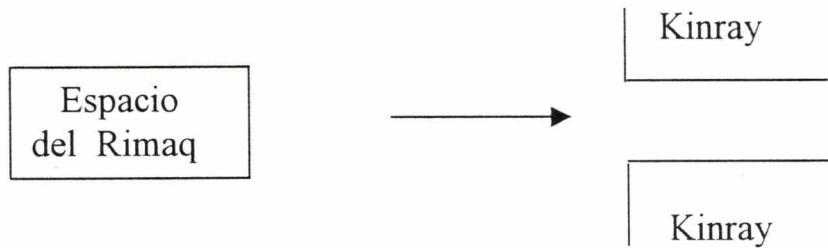


Cuando se trata de una referencia temporal, **-man** marcará la dirección hacia el futuro. Por ejemplo:

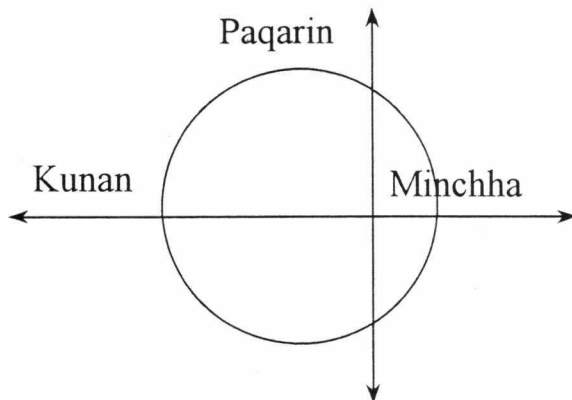
36.- *Watamanmi llaqtayman kutipusaq*37.- *Tutaman wasiypi huñunakusun*4.6.- **El terminativo –kama.**

En su calidad de limitativo, marca el final, o el límite de una acción referida al espacio, al tiempo y a la persona. No es, propiamente, un espacio meta, sino el límite de un espacio o de un tiempo meta. Su función se representa en:

38.- *Yunkakaman sarata apanqa*

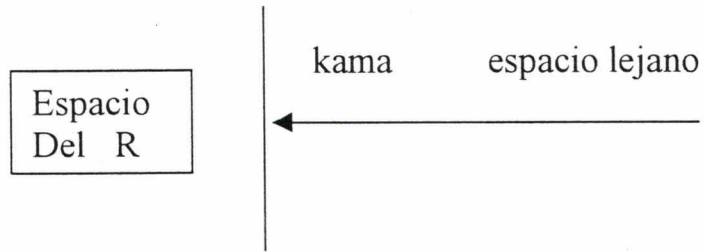
39.- *Kinraykamallan apaysisayki*

Cuando se trata de una referencia a un límite temporal, se tiene:

40.- *Paqarinkaman kaypi llank'asunchis*

Si en los casos anteriores, **-kama** aparece como un limitativo de espacio y tiempo, funciona igual cuando hace referencia a la persona, como en:

41.- *Nuqakaman apamunqa*

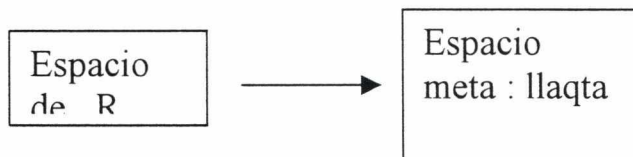


4.7.- El acusativo -ta

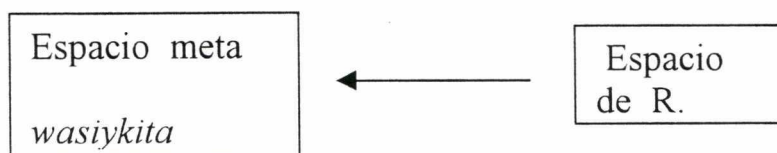
Más allá de ser un marcador de objeto, **-ta** marca la trayectoria, el transcurso o la duración de una acción verbal y, también, la meta. Por esta razón forma parte de la deíxis quechua. Sus usos son los siguientes:

- a).- Es el marcador de un espacio meta a donde se dirige la acción realizada por un sujeto con rasgo de + animado. Se muestra en:

42.- *Paqarinmi llaqtaykita risaq*



43-. *Wasaykita pukllaq hamusaq.*



Respecto a la función de este morfema, tal como se muestra en los ejemplos precedentes, es necesario advertir que duplica la función realizada por el ilativo *-man* en su función de metativo, lo cual deviene innecesario. Se trataría, desde nuestro punto de vista, de una influencia del español. Esta alternancia se muestra en:

44.- Hakuchu llaqtayta ~ Hakuchu llaqtayman

CAPITULO V

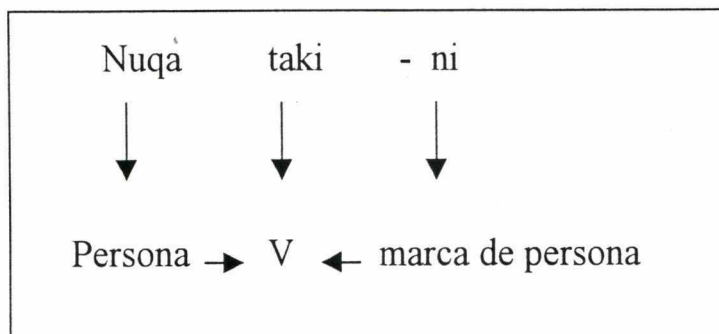
5.0.- DEIXIS PERSONAL

La deixis personal tiene que ver con la manera cómo la lengua ha gramaticalizado la referencia que el hablante hace de sí mismo, la que hace de uno o varios oyentes y, de la persona o personas que no son ni enunciadores ni enunciatarios, es decir, que son primera, segunda y tercera personas de un evento de habla.

Esta referencia se actualiza en el momento en que los hablantes intercambian sus roles actanciales dando lugar a la circularidad de la comunicación y, a que el centro deíctico se traslade del enunciador al enunciatario y viceversa. La deixis de persona se muestra en:

1° P	Ñuqa	(+ destinador)	SINGULAR
2° P	Qan	(+ destinatario - destinador)	
3° P	Pay	(- destinador - destinatario)	

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:



CAPITULO VI

6.0.- DEIXIS: DIRECCIONALIDAD, EVIDENCIALIDAD Y VALIDACION

6.1.- Direccionalidad

Siguiendo a Fillmore (1979 - 39) consideramos que los verbos de movimiento contienen elementos deícticos, es decir, contenidos semánticos y pragmáticos de la relación lenguaje y contexto. Tal es el caso de los verbos *riy, apay, hamuy, lluqsiy, astay, siqay, wichay, p'itay, lat'ay, hayt'ay, chuqay*, entre otros.

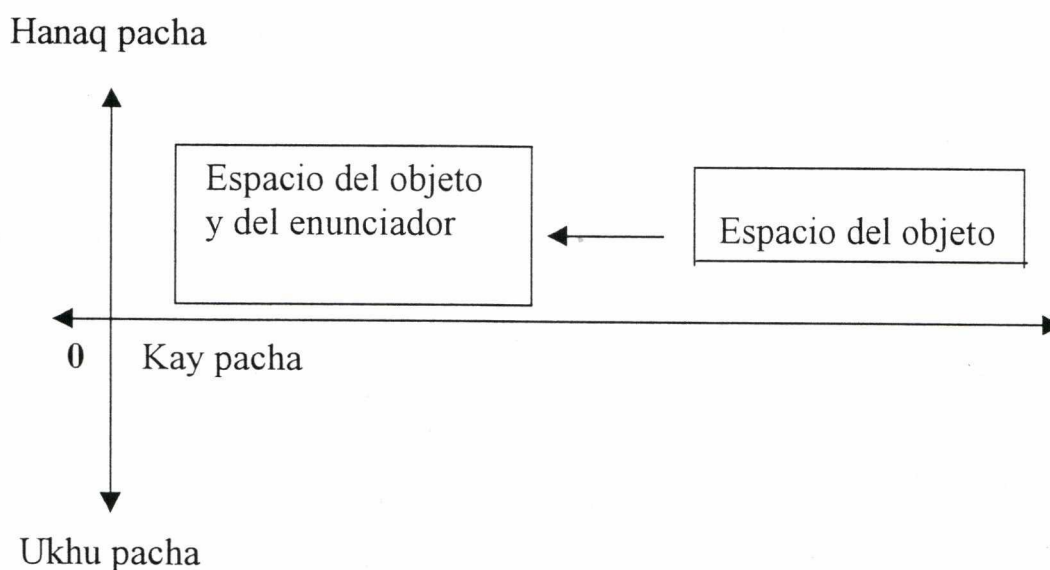
Para que estos verbos de movimiento prediquen plenamente su contenido deíctico y el enunciador pueda anclar las circunstancias de su enunciación en un espacio determinado, el quechua requiere de los morfemas marcadores de la direccionalidad, esto es, de los llamados cislocativo **-mu** y del translocativo o regresivo **-pu**, además de los morfemas de direccionalidad

Cuando estos morfemas se articulan a la base verbal, hacen posible distinguir el movimiento hacia el espacio ocupado por el enunciador, al espacio cercano o vecino al enunciador o, el movimiento que se aleja del espacio del enunciador. En tal caso, tendremos un repliegue al espacio de procedencia,

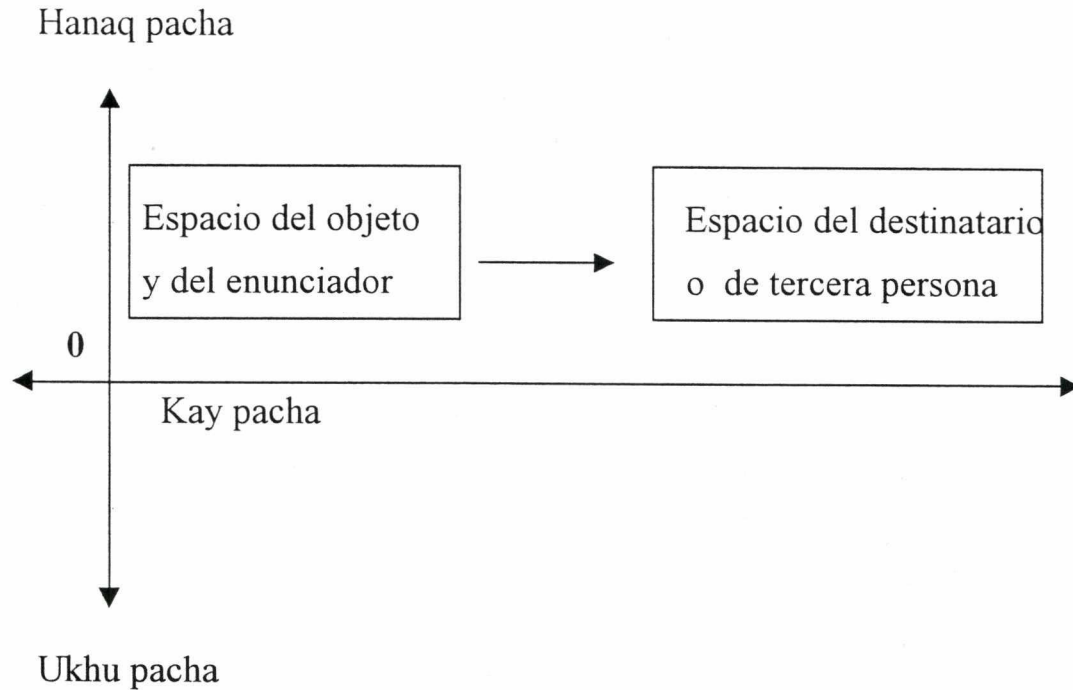
regresión que produce beneficio a otro enunciador. Los siguientes son algunos de los casos más mostrativos:

/ **Apamuy** /. Se puede glosar como traer algo de un espacio alejado, de un espacio diferente al del enunciador, hacia el espacio ocupado por el enunciador o, que sea vecino.

/ **Tusumuy** /. Ir del espacio ocupado por el enunciador y el enunciatario hacia un espacio vecino al del enunciador. La ilustración es:



/ **Apapuy** / Contrariamente al cislocativo; con el morfema **-pu** la glosa será: llevar algo del espacio del enunciador hacia un espacio diferente ocupado por un destinatario, esto es, no enunciador, no enunciatario. Se tiene:

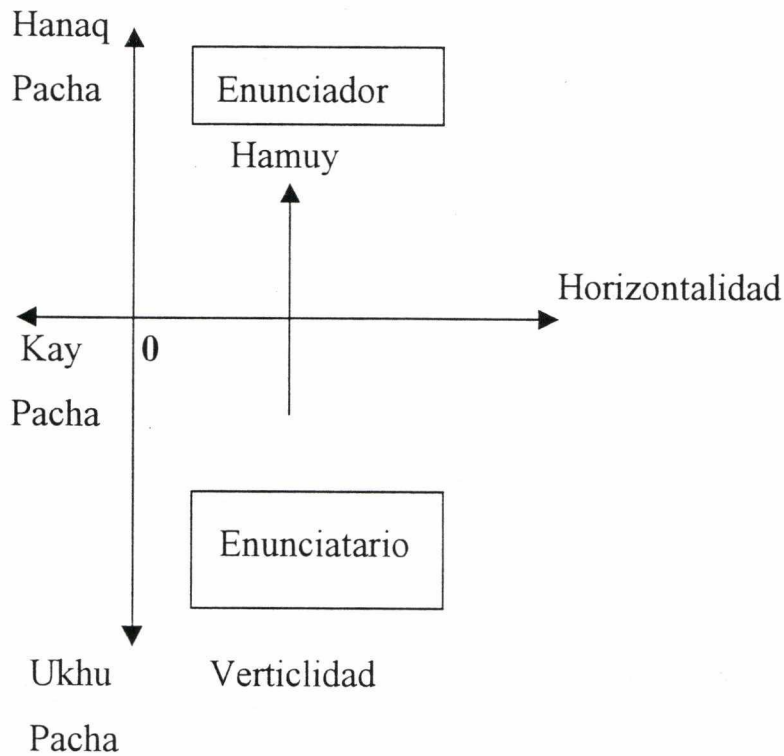


En el caso que la espacialidad horizontal se interseque con la verticalidad y el enunciador esté ubicado en esa verticalidad, en verbos como *hamuy*, por ejemplo, el cislocativo y el translocativo darán la idea de ascender o de descender. Hay, pues, un contexto de ubicación previo a la enunciación deíctica.

Lo precedente no quiere decir que no tengan plena función verbos específicos como *siqay*, *wichay lluqhay*, *uray o urayay*, *uraqay*; etc. utilizados con significado pleno, por ejemplo, en:

- 48.- *Wichay chay markaman*
 49.- *Urayachimuy chay markamanta*

/ **Hamuy** / : Subir hacia la altura donde está ubicado el enunciador.
Ascender. Su representación es:

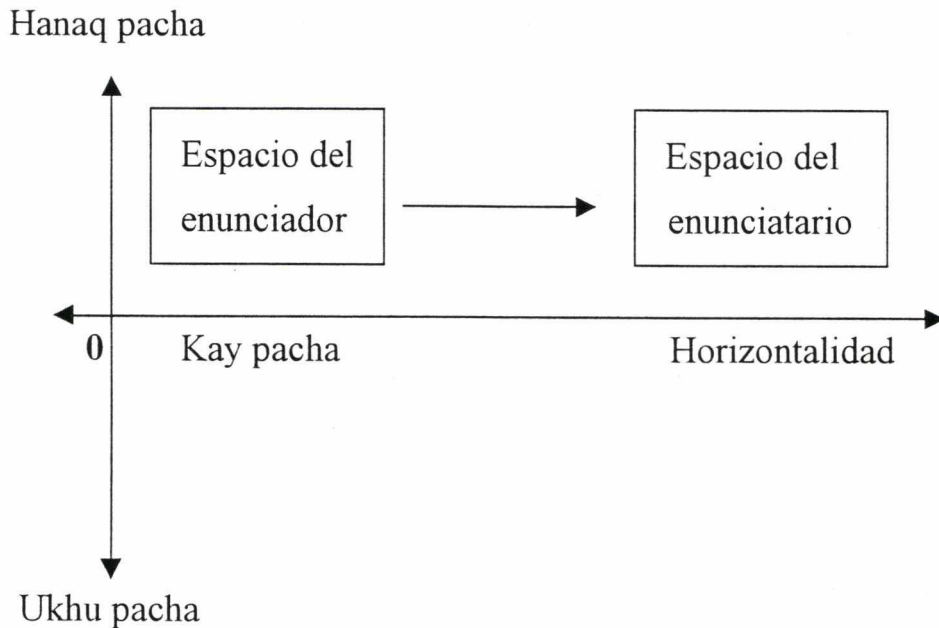


No obstante, hay verbos de movimiento como *riy*, *chayay*, por ejemplo en el futuro, en los cuales su significado parece especificar la idea que es el enunciador el que se mueve hacia el espacio del objeto o del enunciatario.

Una expresión como:

50.- / *Risaqña hanpiqniyki* / se puede glosar como “Ya iré, de aquí, hasta allí donde tú estás, a curarte”.

51.- *Kutisaqmi llaqtaypi wasiyman.* Regresaré a la casa que está en mi pueblo. Tengo esa seguridad. Se representa así:



6.2- Evidencialidad

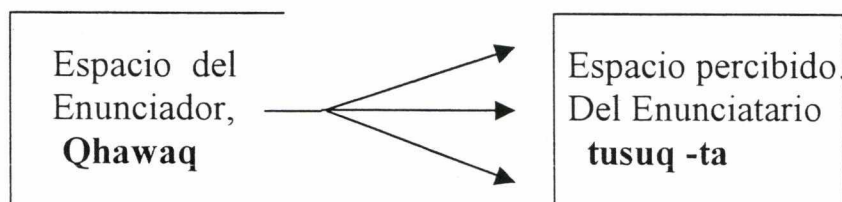
Si se sabe que la deixis es enteramente dependiente del contexto, esto es, que depende del espacio y del tiempo, por lo menos, en el que el hablante y el oyente interactúan dando lugar a un centro deíctico. Es correcto, entonces, afirmar que los marcadores de la evidencialidad y la validación son categorías deícticas porque proporcionan información respecto a la relación que tiene el hablante con la experiencia directa, reportada o conjetural en la que sustenta la

información que contiene su mensaje. Es más, la evidencialidad proporciona una información que está más allá del propio mensaje y que tiene que ver con lo que el hablante cree respecto a la información que posee y proporciona. Este es el sustento para afirmar que la evidencialidad ingresa en el campo de la modalidad.

Ahora bien, el espacio – tiempo o centro deíctico, puede o no ser compartido por el enunciador y el enunciatario; en consecuencia, tiene que ver con el modo o manera cómo el enunciador percibe la ubicación del enunciatario o la del objeto ubicado en el mismo o en diferente espacio. A este aspecto se refiere R. Floyd, (1988 – 68) citando a Langacker, como observación óptima y observación egocéntrica.

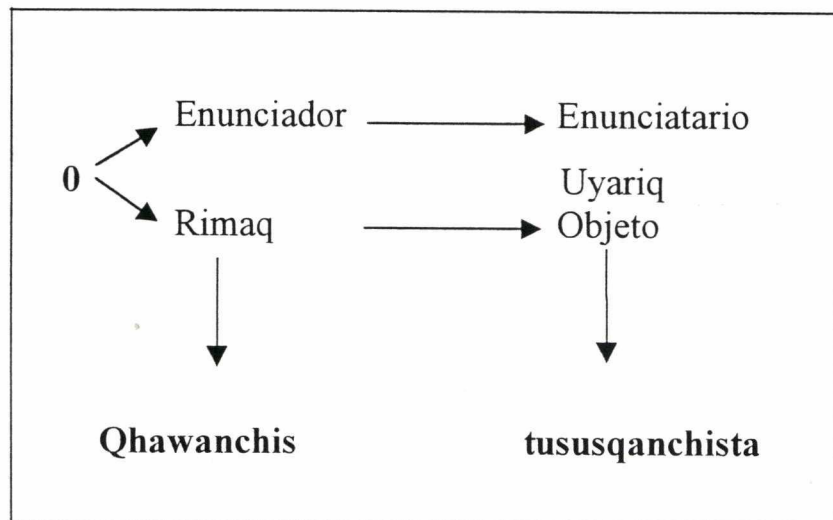
Cuando el enunciatario o el objeto está ubicado en un espacio diferente al del hablante o enunciador, entonces, el foco de la percepción o de la atención se centra en el enunciatario o en el objeto y no abarca al propio hablante; este es el caso en el que la expresión lingüística será no deíctica. La siguiente es su representación:

52.- *Tusuqta qhawani*



En el caso que el hablante, el oyente y el objeto compartan el mismo espacio y el foco de percepción abarque tanto al hablante como al oyente y al objeto, es decir, que el enunciador se siente también como punto u objeto de la observación. La expresión lingüística que resulta de tal modo de percibir las, es específicamente deíctica. Se representa así:

53.- *Tususqanchista qhawanchis.*



La función deíctica de los evidenciales es la de marcar la modalidad de la experiencia del hablante sobre la que construye la red de significaciones y sentidos que constituyen el mensaje. En tal sentido, el evidencial **-mi**, por ejemplo, por ser del tipo directo, se caracteriza por insertar la presencia del hablante como punto de referencia y, por destacar el contexto del mensaje como una consecuencia directa de su percepción.

Hay también una vinculación directa con la deíxis del tiempo verbal, por cuanto, si el marcador del tiempo ubica la realización de una determinada acción en el tiempo presente, pasado o futuro, el evidencial marcará la percepción directa de la acción, por tanto, hay una función paralela como se muestra en:

54.- *Paymi chuqlluta rantin*

- a) La acción de comprar se realiza en el tiempo presente, y
- b) El hablante testimonia, asegura haberlo visto a él - y no a otra persona – comprar choclos en un tiempo coincidente con el momento de la enunciación, es decir, en el tiempo presente.

La evidencialidad y los sistemas evidenciales, tienen pues, un soporte teórico suficientemente discutido, tanto en lo relativo a la certidumbre con la que el hablante asume el contenido del mensaje, esto es, como una modalidad veridictoria o “validez del predicado” (Greimas, 1982 -167); cuanto a la función de los morfemas marcadores de la fuente de información.

Cerrón – Palomino (1987 -287) aunque no en el contexto de la evidencialidad, respecto a los morfemas independientes dice que “tienen sin embargo un ámbito referencial que rebasa el ámbito de la palabra para establecer relaciones o niveles de discurso.” Precisa el significado de la expresión **mikhunmi** en términos que implica un contexto de expectativas, creencias y actitudes que sirven como transfondo al acto del habla susceptible de parafrasesarse: “tengo por seguro – pues lo he confirmado yo mismo – que contrariamente a lo que se puede pensar, la persona tal come”. Luego agrega

que si la expresión fuera **mikhunsi** se traduciría como “ se dice – a mí no me consta – que tal persona come.”

Junto a los trabajos de Cerrón – Palomino, el de Weber respecto al quechua del Huallaga (1996 - 78) y el de Félix Quesada para el Cajamarca – Cañaris (1976 – 157) constituyen las bases fundamentales para el trabajo de Floyd, respecto a la variedad del Wanka. Este parece ser el más específico por considerar los evidenciales en su vinculación con la deixis; perspectiva que asumimos para el quechua cusqueño.

Entendemos, de modo general, que un evidencial es una categoría que da cuenta de la fuente de información de la cual el hablante toma los significados y los sentidos con los cuales produce su mensaje y, la validación o certidumbre que ese hablante asume de los contenidos de su mensaje.

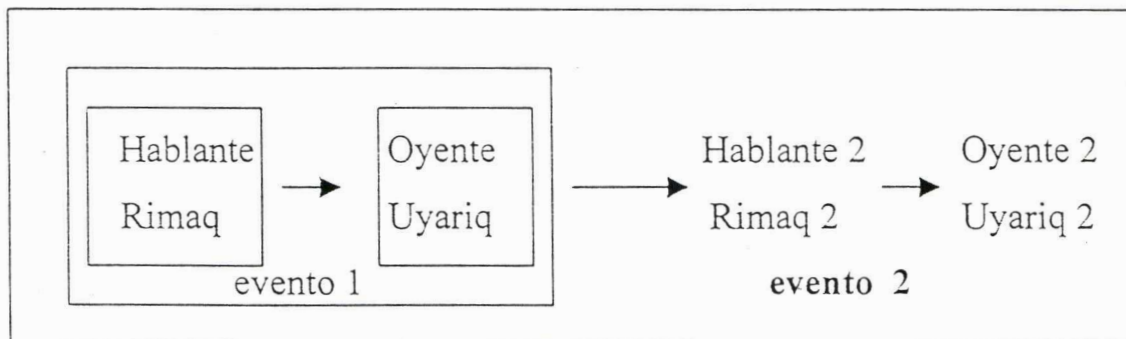
Para Anderson, (Floyd 1996 -39) un evidencial considera la fuente de información y, al hacerlo, asume como función principal la identificación de una evidencia que irradia su acción a nivel de enunciado.

Desde la perspectiva de la modalidad veridictoria, además de la información respecto a la fuente de información, dará evidencia de aquello que el hablante asume como certeza, como suposición o como conjetura o, incluso, como sorpresa respecto al contenido de la información que organiza en el mensaje. “Lo típico es que lo que comunica es la validación, es decir, la confiabilidad o la veracidad de la información que ofrece el hablante” (Floyd 1996 – 38)

ocurrieron fuera del conocimiento del hablante y, en todo caso, la información que revela la recibió previamente y de otra persona”

Respecto al morfema *-s* y fuera del contexto de la evidencialidad, F. Quesada (1976 – 157) dice que “este enclítico indica que lo que afirma el hablante no ha sido conocido directamente por él, sino que ha oído o ha tenido noticias”.

En consecuencia, el evidencial *-s* muestra como información reportada dos eventos de habla: el primero, ocurrido fuera del conocimiento del hablante y, el segundo, es el que el hablante está produciendo y dentro del cual se encuentra el primer evento. En el primero, el hablante fue oyente y, en el segundo, es hablante que revela lo oído a otro oyente. Su representación es:



Como en los casos anteriores, para *-mi* y para *-cha*, podemos ejemplificar el uso del reportativo con un doble propósito: el de glosar las diferencias semánticas a que da lugar la ubicación del marcador evidencial dentro del enunciado y la de mostrar su casi irrestricta distribución.

El concepto general de evidencialidad que hemos asumido, nos obliga a referirnos al de validación con el que está prácticamente fusionado, como aquel aspecto relativo a la responsabilidad que asume el hablante por aquello que su mensaje contiene, por lo tanto, a la veracidad de la información vertida en el mensaje. La validación es principalmente una actitud del hablante, o mejor, una opinión respaldada por su percepción, por su constatación.

Lo anterior ha dado pie para entender la evidencialidad como un concepto epistemológico complejo relativo a la fuente de información y a la validación que comunica el enunciador de los mensajes. Como ya hemos indicado anteriormente, Los evidenciales pertenecen, pues, al campo de la madolidad y sus marcadores son modalizadores. De esta opinión es también Gerald Taylor (información personal) que, además, señala la necesidad de hablar sólo de modalizadores en tanto éstos han sido gramaticalizados.

Desde un punto de vista distribucional, los marcadores de la evidencialidad no se aglutinan con una o algunas clases léxicas, en particular, esto es, no tienen restricciones de este tipo. Pueden aparecer incluso en aquellas formas imperativas donde - según Floyd (1996 – 55) – no son posibles. Ejemplo:

57.- *Ruwankin*

58.- *Ruwankipunin*

6.3.- Los marcadores de evidencialidad.

La evidencialidad en tanto marca o indicador de la fuente de información y la validación, en tanto señal o marca de la confiabilidad o responsabilidad de la información proporcionada, constituyen un concepto complejo que trasciende al enunciado y opera como un metacomentario. Algunas de sus particularidades se resumen en:

- Marcan la fuente de información.
- Indican el grado de responsabilidad o irresponsabilidad con la que el hablante asume la veracidad y la probabilidad, cuando menos, de la información que proporciona su mensaje.
- Son expresiones deícticas en tanto predicaciones de fondo o marcadores del espacio y del tiempo.
- Son modalizadores por dar cuenta de la actitud subjetiva y la opinión del hablante.
- Trascienden semánticamente al enunciado.

De un modo general los evidenciales se clasifican en directos e indirectos, considerando que la información sea atestiguada, reportada o inferida. En el quechua reconocemos un marcador directo y dos indirectos.

- mi ~ - n	: Directo
- s ~ - si	: Reportativo
- cha	: Conjetural

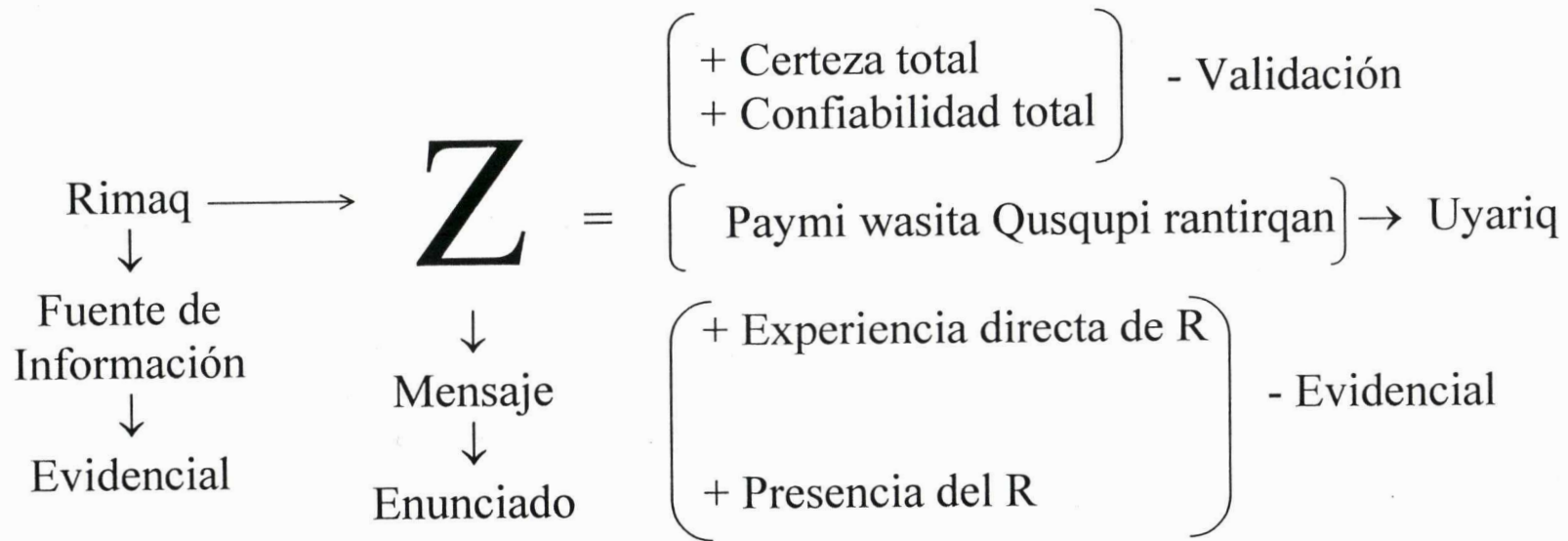
6.3.1.- El evidencial directo.

A través del morfema **-mi** y su alomorfo **-n**, no sólo se marca la evidencia que el hablante tiene de algo que ha percibido directamente, sino que marca el grado de confiabilidad, veracidad o certeza de lo que dice, de allí que su significado se pueda glosar como fuente o testigo de la evidencia, como acción de la cual el hablante da fe por haberla presenciado. Es pues la marca de una experiencia personal y directa.

El evidencial **-mi** se caracteriza, en consecuencia, por marcar, primero, la responsabilidad que el hablante asume en cuanto a la veracidad de los contenidos de su mensaje y, segundo, por marcar la fuente de información como una experiencia directa en calidad de testigo presencial, entre otras fuentes, como la de oír, con lo cual valida la responsabilidad que asume.

Lo precedente es correcto tanto si la información del mensaje se instala en el presente cuanto para el pretérito. En lo relativo al futuro, la responsabilidad que asume de la certeza respecto a la información que contiene su mensaje, cuanto a que la fuente de información es su experiencia directa, se debe entender que el hablante asume el control de los hechos y las acciones futuras. Esto queda particularmente claro si se recuerda que pretérito y futuro constituyen los puntos final e inicial de la ciclicidad del tiempo quechua.

- mi :



El evidencial **-mi** marca como dice Floyd (1996 – 86 ss) el conocimiento al que se ha llegado por algún medio de algún tipo de evidencia con la que el hablante interactúa personalmente de manera directa. En cambio, a través del marcador **-si** se llega al mismo conocimiento pero de modo indirecto. Los siguientes son los ejemplos:

59.- *Pay**mi** chay wasita Qusqupi rantirqan*

“Tengo la seguridad que fue él – y no otro – quien compró esa casa en el Cusco.

60.- *Chay wasitan Qusqupi rantirqan.*

“Tengo la seguridad que fue esa – y no otra casa – la que compró él, en el Cusco.

61.- *Qusqupin chay wasita rantirqan.*

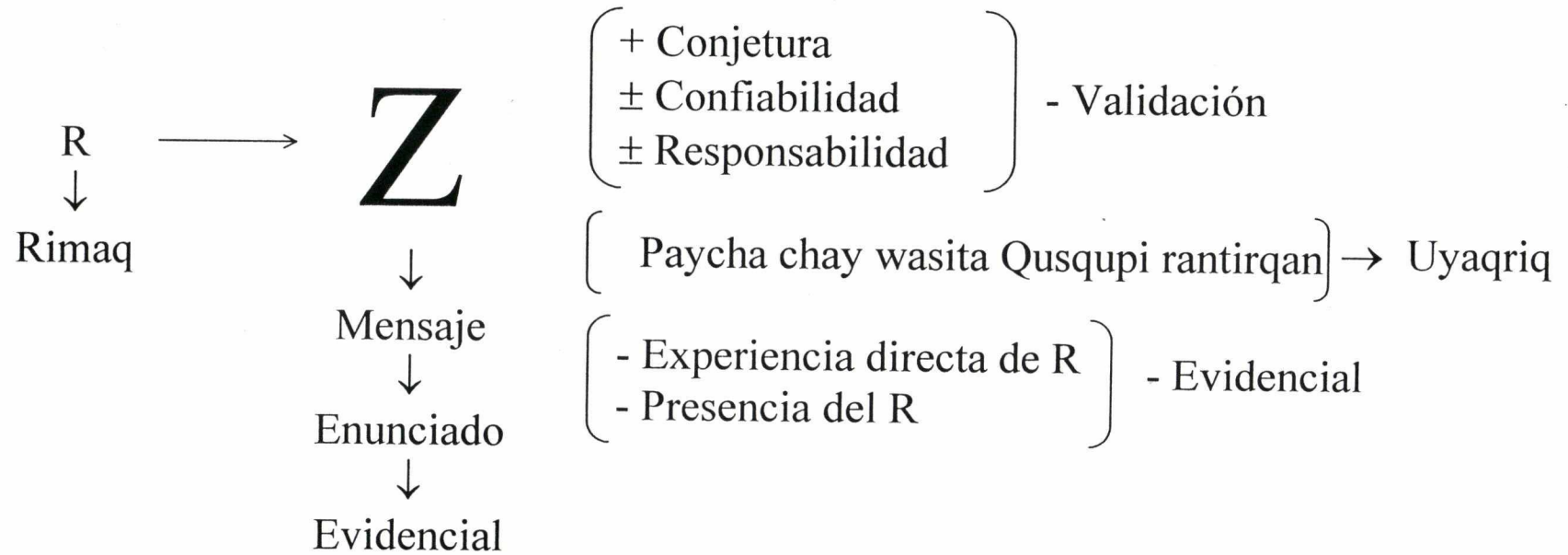
“Estoy seguro que fue en el Cusco – y no en otra parte – donde él compró esa casa.

62.- *Rantirqan**mi** Qusqupi chay wasita**

“Tengo la seguridad que él compró esa casa, en el Cusco; (no la heredó; no la tomó de otro, etc)

Los ejemplos anteriores cumplen dos funciones, la de mostrar la casi irrestricta distribución del marcador de la evidencialidad, aun en el caso 62 donde el verbo aparece intencionalmente en posición inicial. La segunda, es la de glosar las diferencias semánticas a que da lugar la posición del evidencial en el enunciado.

- cha :



6.3.2.- Conjetural –cha

Respecto al evidencial **-cha** diremos que es un marcador de la actitud del hablante que no asume responsabilidad respecto a los contenidos que expresa su mensaje, por cuanto, éstos no son el resultado de su percepción directa. Es lógico, entonces, que no afirme o corrobore, sino, infiera o conjeture. Su forma más general se puede glosar : “ yo en calidad de hablante no testifico, no afirmo, no aseguro; sólo deduzco, supongo, especulo, es posible que así sea”. Como dice Floyd (1996 – 168) en estas condiciones el efecto de la validación disminuye.

63.- *Paycha chay wasita Qusqupi ran.tirqan*

“Será él, es posible que sea él, quien compró esa casa en Cusco”

64.- *Chay wasitacha Qusqupi rantirqan*

“Será esa casa, pues, supongo que será esa casa, pienso que será esa casa la que compró en Cusco.

65.- *Qusqupicha chay wasita rantirqan*

“En el Cusco, será pues, es posible que sea en el Cusco, supongo que es en el Cusco, donde compró esa casa”

66.- *Rantirqancha qusqupi chay wasita**

“Es posible que haya comprado, habrá comprado pues, esa casa en el Cusco.

La relación del conjetural con la deíxis temporal surge, como en el caso del evidencial **-mi**, cuando hay una acción que se realiza en un tiempo verbal determinado y, el hablante, considere la evidencia sólo como una probabilidad o posibilidad, y en consecuencia, no asume como seguridad.

67.- *Paycha chuqlluta mikhun*

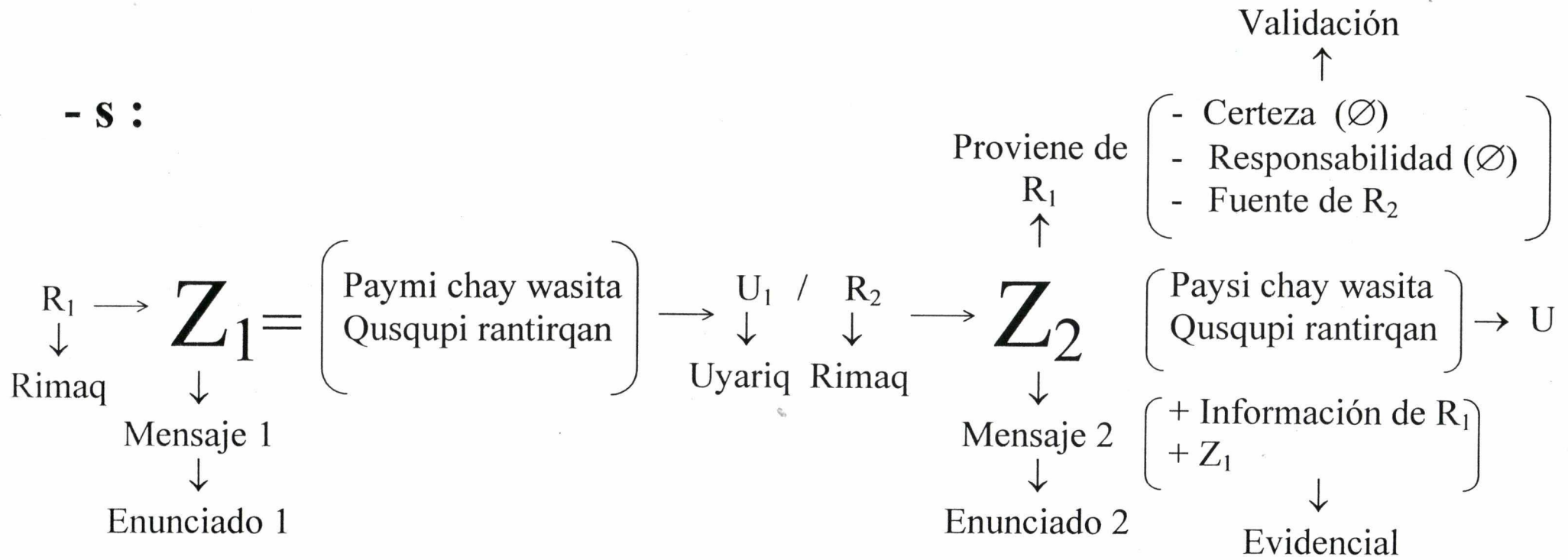
- a) La acción de comer el choclo es realizada por la persona (él o ella) en el tiempo presente.
- b) El hablante se instala en el presente y considera como probable o como posible que sea él o ella la persona que come el choclo

6.3.3.- El reportativo –s

El hablante marca con **-s** el hecho de que los contenidos de su mensaje no son consecuencia de su experiencia directa sino que le han sido reportados, por tanto, el hablante sólo infiere y transmite la información que, de hecho, proviene de una fuente distinta al hablante. Es el caso de la información inferida. “La revelación prototípica es la información de segunda mano en la que el hablante sirve como un conducto que pasa información desde otra fuente” (Floyd 1996 – 170)

Lo anterior encaja con el uso de evidencial en la narración de mitos, leyendas, cuentos y fábulas. Precisamente en el capítulo I de “Ritos y tradiciones de Huarochiri” (Taylor 1987 – 44), se lee:

- S :



68.- *Ña atispas kunan runaqta iskaylla wachakunanpaq kamarqan, huktas
Kikin mikhurqan, huktas, mayqintapas, khuyasqanta kawsachikurqan
Yayan mamanpaq.*

Como se ve, el hablante da cuenta de hechos ocurridos en el pasado según la información reportada por otros. Esta información recibida es revelada al oyente.

Una situación igual ocurre con el empleo del reportativo -s en las adivinanzas de cuyo contenido solicitado, tampoco el hablante se responsabiliza por cuanto ese contenido que se espera en calidad de respuesta también le fue reportado con anterioridad al evento actual del habla:

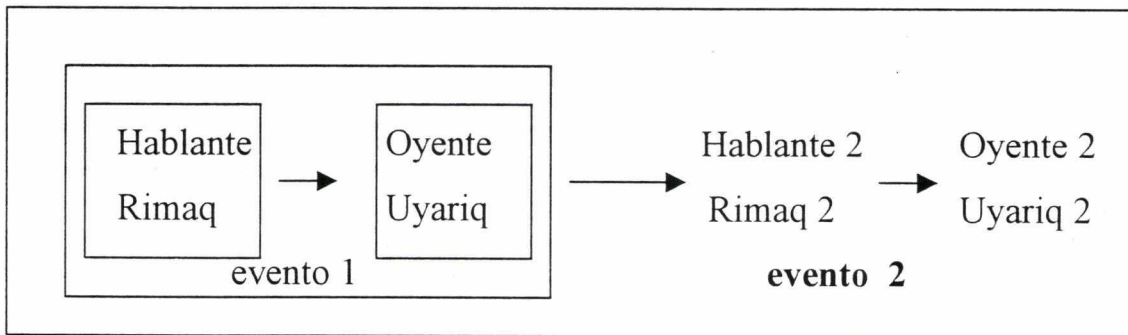
69.- *Imas mari, imas mari, imas chay,
Kunkanta q'apin, wiksanta kuchun,
Sikintataq sunkhan....*

Esta es la razón para que Floyd (1996 – 171) afirme que a diferencia de los anteriores evidenciales **-mi** y **-cha** el morfema **-s** “no es esencialmente validacional, sino que tiene que ver con aquellos hechos que presumiblemente ocurrieron fuera del conocimiento del hablante y, en todo caso, la información que revela la recibió previamente y de otra persona”

Respecto al morfema **-s** y fuera del contexto de la evidencialidad, F. Quesada (1976 – 157) dice que “este enclítico indica que lo que afirma el

hablante no ha sido conocido directamente por él, sino que ha oído o ha tenido noticias”.

En consecuencia, el evidencial *-s* muestra como información reportada dos eventos de habla: el primero, ocurrido fuera del conocimiento del hablante y, el segundo, el que el hablante está produciendo y dentro del cual se encuentra el primer evento. En el primero, el hablante fue oyente y, en el segundo, es hablante que revela lo oído a otro oyente. Su representación es:



Como en los casos anteriores, para *-mi* y para *-cha*, podemos ejemplificar el uso del reportativo con un doble propósito: el de glosar las diferencias semánticas a que da lugar la ubicación del marcador evidencial dentro del enunciado y la de mostrar su casi irrestricta distribución.

70.- *Paysi chay wasita Qusqipi rantirqan*

“Se dice que él compró esa casa en el Cusco, yo no aseguro, no puedo dar fe de eso”

71.- *Chay wasitas Qusqupi rantirqan*

“Se dice que fue esa casa – y no otra - la que él compró en el Cusco, no lo aseguro, no puedo dar fe de eso”

72.- *Qusqupis chay wasita rantirqan*

“Dicen o, se dice que fue en el Cusco –no en otra parte – donde él compró esa casa, yo no puedo asegurarlo”

73.- *Rantirqansi Qusqupi chay wasita**

“Dicen que compró – no la heredó - esa casa en el Cusco.

Los marcadores de la deixis discursiva son conectores que operan entre enunciados, párrafos y unidades mayores para otorgar cohesión y coherencia al texto. Estos pueden ser conjunciones, demostrativos, adverbios, locuciones, lexías etc. Cassany (1997 – 150). Citando a Castellà sostiene que los marcadores textuales tienen como función el de establecer orden y relaciones significativas entre frases y, afectan niveles diferentes del texto.

En tal sentido, serán marcadores de la deixis discursiva expresiones como: *nisqayman hina*, “ de acuerdo a lo dicho”, *nisqanchisman hinaqa*, “en virtud de lo dicho, tal como hemos acordado”; o *kay nisqayta yuyarinki* “esto que ahora digo recordarás” etc. que los vinculan con el campo y función de la anáfora que, en última instancia, como dice Lyons (1980 – 605) se apoya en la deixis.

Lo cierto es que si un discurso adquiere una unidad de sentido gracias a la cohesión o conexión de las partes en un todo y a la coherencia o unidad de sentido que subyace en la dimensión de la cultura; esto es, en sus perspectivas horizontal y vertical. Esa unidad sólo es posible gracias a recursos léxicos y semánticos, a relaciones lógicas, a remisiones al mismo campo semántico, etc. La anáfora es uno de estos recursos y se la entiende como la repetición de un elemento a lo largo del discurso uniendo un enunciado anterior con el siguiente.

La anáfora comprende una transferencia de lo que son básicamente nociones espaciales a la dimensión temporal del contexto de enunciación y una reinterpretación de la localización deíctica a base de lo que cabe

CAPITULO VII

7.0.- DEÍXIS DISCURSIVA Y SOCIAL

De un modo general, asumiremos por discurso a la unidad lingüística de dimensión superior a la oración, es decir, la entendemos como un mensaje tomado globalmente Maingueneau (1990 –16). Entendemos por discurso toda enunciación que supone un hablante y un oyente, y en el primero, la intención de influir de alguna manera en el otro. Con discurso o texto nos referiremos a ese conjunto de hechos lingüísticos que están más allá del nivel oracional de una determinada lengua, en este caso, del quechua.

7.1.- Deíxis discursiva

La deíxis discursiva o del texto concierne al uso de expresiones para referirse a alguna porción del discurso que contenga ese enunciado. S. Levinson (1989 – 76). Si ahora entendemos que todo discurso lo produce un hablante en un tiempo y un espacio determinados, resulta natural el empleo de deícticos temporales y espaciales para referirse a una parte de esa totalidad o unidad discursiva. En tal sentido se toma, pues, el discurso o texto, como una entidad del mismo tipo que espacio – tiempo dentro del cual operan los elementos señaladores o indéxicos.

denominar localización en el universo del discurso. El componente básicamente deíctico en una expresión anafórica dirige la atención del destinatario a una cierta parte del texto y le dice, en cierto modo, que allí encontrará el referente. Lyons (1980 – 606)

Como se dijo en el párrafo inicial de este capítulo, la deíxis discursiva hace referencia a los enunciados que fueron ya enunciados, esto es, a la enunciación enunciada. Precisamente al respecto Bertucelli (1996 – 202) dice que la deíxis del discurso o deíxis textual, es aquella deíxis con la que un hablante hace referencia al discurso en el discurso mismo, o sea, a partes o segmentos o momentos del texto. En tal sentido esta deíxis se expresa en términos cronodeícticos y topodeícticos (aquí, allí, arriba, anteriormente, en el capítulo precedente) y tiene la función de orientar al lector/oyente en el desarrollo del texto, constituyendo así una técnica de organización del mismo. Un ejemplo para el quechua es:

74.- *Ña nisqayman hinaqa, kay killakaman kaypi llank'asunchis.*

“ Como ya tengo dicho, trabajaremos aquí hasta este mes”

Para efectos de nuestro trabajo, consignaremos a los siguientes como marcadores deícticos sin diferenciarlos de los propiamente anafóricos:

<i>Ichaqa</i>	Pero
<i>Hinamanqa</i>	Por tanto, entonces, para entonces, además de.
<i>Hina puni</i>	De todos modos
<i>Allinmi</i>	Bien, está bien
<i>Chayqa</i>	Por eso

<i>Chaymantaqa</i>	Luego, entonces, desde allí
<i>Chaypas</i>	Con todo eso, también con eso
<i>Chaykama</i>	Entre tanto, mientras tanto, hasta allí.
<i>Chayñaqa</i>	Ya, así
<i>Chaymantaña</i>	Posteriormente, después, luego, luego de eso.
<i>Chay rayku</i>	Por eso, a causa de eso

Aprovechando, parcialmente, la clasificación de los marcadores textuales que consigna Cassany (1997 – 155), propondremos como marcadores de la deixis discursiva o textual, la siguiente:

Clase

Glosa

Presentadores

Kaypin rimasaq	Aquí hablaré, aquí se dirá.
Qallarispan nisaq	Diré al comenzar, Para comenzar diré
Kaytan ninay qallarinaypaq	Esto diré para comenzar

Introdutores de temas nuevos

Chaymanta rimanapaqmi	Para hablar de eso
Chaymantapuni rimanapaqmi	Precisamente para hablar de eso mismo

Ordenadores

Ñawpaqi	Primero, en primer lugar.
Iskay ñiqin	En segundo lugar, en segundo término
Kinsa ñiqin, tawa; ima.	En tercer lugar, en cuarto; etc.
Puchuqin	Finalmente, en última instancia.

Distinguidores

Kunanqa	Ahora, pero ahora, en cambio ahora
Lluq' imanta	De la izquierda, desde la izquierda
Pañamanta	De la derecha, desde la derecha
Kay larumanta*	De este lado, desde este lado
Waq larumanta*	Desde otro lado, desde un lado diferente

Continuadores

Hinamanqa	Después, luego, más tarde, más después
Chaymanqa	Luego, posteriormente, después
Hinaya	Así pues, de esta manera
Hinayari	Y entonces, y pues, y luego, y así pues

Reiteradores

Hukmanta	De nuevo, nuevamente, otra vez
Kaqmanta	De igual forma, igualmente
Hukmanta nisqaqa	Dicho nuevamente, reiterando

Nisqanchisman hinaqa	Como tenemos dicho, de acuerdo a lo dicho anteriormente.
Kaykama nisqanchismantaqa	De lo dicho hasta aquí, de lo dicho hasta este punto, etc.
Chaymi chay	Eso es, ese es el punto

Ejemplificadores

Kay hina	De este modo, así
Chay hina	De ese modo, de esa forma
Waq hina	De aquel modo, de modo diferente
Nisqayman hina	Conforme a lo dicho, como he dicho
Chayta hina	Como eso, igual a eso
Kayta hina	Como esto, igual esto, de esta manera
Kayta rikuchisun	Haremos ver esto, esto mostraremos

Sintetizadores

Yuyarisun	Recordaremos, recapitularemos
Huñusun	Reuniremos, resumiremos
Aswan allinkayninta huñusun	Resumiremos lo más importante
	Sintetizo lo fundamental

Finalizadores

Tukunapaq	Para terminar, para finalizar
Tukuñapaqña	Ya para concluir, para terminar

Aknaya	Así pues, finalmente así
Hinapuni	Definitivamente así
Hinapuniyari	En definitiva así es, definitivamente es así, de esa manera.

Temporales

Ñawpaq	Antes, después, luego
Kunan pacha	Ahora mismo, en seguida
Ñawpaqin	Anteriormente, antes de
Chayqa	Entonces, luego
Qhipaman	Posteriormente, con posterioridad
Qhipanta	Después, luego

Causativos

Chay rayku	Por esa causa, por causa de, por esa Razón, por eso mismo
Imarayku	Por qué, porque
Chayqa	Ya que
Chayta yachaspa	Sabiendo eso, teniendo en cuenta que

Condicionadores

Amalla	Que no, si no
Sichus*	Si es que, con tal que, en caso que

De finalidad

Kaypaq	Para esto
Chaypaq	Para eso
Haqaypaq	Para aquello

Oposición

Manataq	Sin embargo, contrariamente
Chaytaq	Pero eso, contrariamente eso

Más allá de estos recursos, la deixis del discurso ha desarrollado en la poesía quechua monolingüe y en la poesía quechua diglósica, un conjunto de recursos particularmente interesantes. Uno de estos es precisamente el de la repetición léxica que permite la intensificación de los significados y los sentidos. Por ejemplo:

75.- **Tuku, tukuschallay, tukurakapunqas**

Wasiyki punkupi muyupayashanay

76.- **Rakiraki, rakischallay,**

mayu patapi, wirti **rakischallay**

amaya **rakillawaychu**, warma yanaymanta.

Lo anterior alcanza explicación si entendemos que el quechua ha creado una raíz multivalente en la que ha fusionado tanto al sustantivo, como al verbo y al adjetivo de manera que compartan un mismo significado de base, como ocurre en: **puka, pukayay, pukaniraq.**

Otro procedimiento de la cohesión textual que tiene, además de un propósito estético, el de ubicar al lector o destinatario en el foco de la intensidad poética, es el del llamado par semántico. Consiste en la presencia, en un mismo verso, de dos lexemas con igual significado, pero provenientes, por lo general, de dos lenguas: el quechua y el castellano.

77.- *Del río que va corriendo*

manasya unun kutimunchu.

Hinas nuqapas ripukusaq

*Mana **kutimuq**, mana **wiltamuq**.*

78.- *Yupichallaytas tarinki*

***kikiytaqa** manapuniñas,*

***ñuqataqa** manapuniñas*

Como quiera que el objetivo es mostrar cómo opera la deixis discursiva, encontramos ejemplos de fusión de los procedimientos anteriores para conseguir - como se ha dicho - la ubicación del destinatario en el foco de la intensidad estética y, además, imprimir un ritmo mayor.

79.- *Pacha paqariq*
ch'askay lusiru
imay urastan llusimunki,
chayllas urastas pasakusaq,
chayllas urastas ripukusaq.

7.2.- Deíxis social

Para Bertuccelli (1996 – 202) “ la deíxis social es un tipo de deíxis diferente que está representado por todos aquellos elementos que dependen de la clase de relación social que une al hablante y al oyente”. Esta relación de los actantes de la comunicación en un contexto social particular dará lugar a la existencia de pronombres de cortesía, como son, por ejemplo en el castellano, *tú y usted*; y a los denominados honoríficos.

Levinson (1989 – 80) citando a Fillmore establece, por su parte, que la deíxis social “atañe a aquellos aspectos de las oraciones que reflejan o establecen o están determinados por ciertas realidades de la situación social en que tiene lugar el acto del habla”

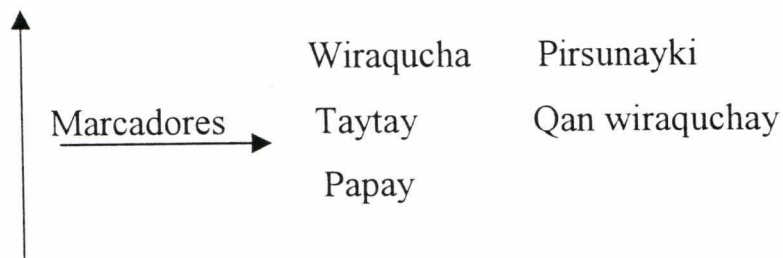
De las opiniones de ambos estudiosos es posible establecer que la deíxis social tiene que ver con las diferentes maneras de cómo los hablantes de una determinada lengua codifican las distinciones o diferencias sociales, o

incluso, de los hablantes y de algunos referentes, por ejemplo, de índole religiosa o política. Cuando estas diferenciaciones sociales se han gramaticalizado, entonces, se trata de los **honoríficos**. Estos – como todos los marcadores de la deíxis – adquieren plenitud significativa en el proceso de la comunicación, en la instancia de la enunciación, etapa en la que se apoya y complementa con signos no verbales o comunicación en la interacción cara a cara como prefiere denominar Lyons (1980 – 638)

Ahora bien, sostenemos 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. En estas condiciones el centro deíctico o lugar social, o posición social que asume o tiene el hablante quechua, será diferente si éste es monolingüe o bilingüe.

Deberá contemplar, también, lo que Levinson (1983 – 56) llama rango relativo en la que el hablante es socialmente superior, inferior o igual al destinatario de los mensajes. En el caso nuestro, se presentan tres situaciones: una, si el hablante es monolingüe quechua, indio y el oyente es bilingüe. En tal sentido el centro deíctico estará en una ubicación de inferioridad respecto al oyente y, en consecuencia, sus marcadores serán de subordinación, tal como se muestra en la siguiente ilustración:

Destinatario bilingüe

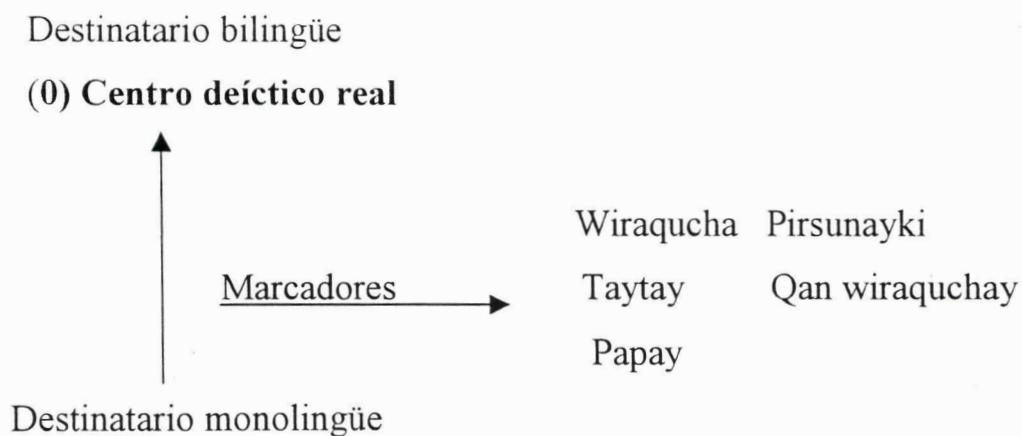


Destinador monolingüe

(0) Centro deíctico virtual

Para este primer caso, el del destinador monolingüe quechua, socialmente marginado, políticamente dominado y subordinado, propongo apoyado en los cambios de punto de vista de Lyons (1980 –579) un desplazamiento del centro deíctico virtual hacia el destinatario donde tiene lugar el centro deíctico real, por cuanto el destinador lo ve como superior, blanco, dominante , económica y políticamente poderoso.

No obstante, entender que la deíxis está organizada desde una perspectiva egocéntrica, este desplazamiento del centro deíctico tiene sustento, además, si consideramos que los regímenes de la colonia y la hacienda se vertebran con una misma política de dominación y discriminación y que, luego, la república se preocupa por maquillar. La ilustración sería entonces:



La segunda situación es aquella donde el hablante es mestizo o blanco, bilingüe, dominante; y el oyente es monolingüe quechua, indio, dominado; etc. Esta es también una situación vertical, aunque con una direccionalidad opuesta, como se muestra en:



Una tercera situación se dará cuando el destinador y el destinatario son monolingües quechuas. En este caso la deíxis social relativa es horizontal:

Destinador	→	Destinatario
Monolingüe		Monolingüe

(0) Centro deíctico real

Marcadores	→	Qan, Taytay
		Runamasiy.
		Llaqtamasiy
		Ayllumasiy
		Tiyaqmasiy
		Muchuqmasiy

Cuando las diferenciaciones sociales a las que nos hemos referido antes, han sido codificadas respecto al referente, por ejemplo religioso o, incluso, político, los honoríficos utilizados por el destinador monolingüe quechua, tienen lugar la siguiente muestra:

Diyusnillay

Wakachakunaq yayan

Sayk'uqya yanapaq

Kamaqnillay, diyusnillay

Llapa atipaq diyusnillay

Qan diyusnillayman

Qan kamaq apullayman

Qullana Marya ,Mamallay,

Siñurallay

Diyusninchispa maman: etc.

Siguiendo a Levinson (1989 – 81) que , a su vez, se refiere a trabajos anteriores, Comrie (1976) y Brown y Levinson (1979), podemos afirmar que la deíxis social codificada por las lenguas se clasifica en relativa y absoluta:

7.2.1. La deíxis social relativa.

Esta da cuenta de aquellos aspectos en los que el destinador es socialmente superior, inferior o igual al destinatario. Se gramaticaliza en la lengua como honoríficos o indicadores de rango y respeto. Se reconocen los siguientes tipos de honoríficos, aunque con designaciones diferentes:

- 1.- Enunciador y referente
- 2.- Enunciador y enunciatario
- 3.- Enunciador y audiencia
- 4.- Enunciador y contexto

En el primer caso, el rango y el respeto sólo pueden transmitirse aludiendo al objetivo del respeto, esto es, a la intencionalidad del enunciador. Tal sería el caso – según Levinson - de los pronombres **tú** y **usted** del castellano, donde además, el referente y el destinatario coinciden. La muestra de los deícticos religiosos ilustra, también, este tipo.

Referidos al gobierno:

Kamachiq

Taytanchis prisidinti / presidente

Siñur guwirnu, señor gobierno

En cuanto a los relativos al contexto, esto es, deícticos utilizados en situaciones formales e informales, las pesquisas son más difíciles, por tratarse de situaciones donde, si bien es cierto destinador y destinatario son quechua hablantes, el tema y el contexto son bilingües o hispanos que determinan el desplazamiento del quechua por el castellano. Tal el caso de los honoríficos utilizados en asambleas comunales y políticas, por ejemplo:

Kompañirukuna

Delegado runa masinchis

Compañero presidente

Si bien presentamos teóricamente separados estos cuatro tipos, en la práctica, esto es en el acto mismo de la enunciación, se presentan más bien como un entramado donde sólo el contexto los precisará o especificará. Esto vale especialmente para los dos primeros tipos.

7.2.2.- Deíxis social absoluta.-

En lo que toca a la deíxis social absoluta, el uso de los deícticos se reserva a ciertos hablantes que, por ejemplo, por razones morfológicas o sexuales utilizan términos cuyo uso está impedido para quienes son morfológicamente diferentes. A este nivel pueden ingresar las formas del parentesco quechua, no obstante, pertenecer también a la deíxis personal por cumplir una función referencial:

QHARI	WARMI	
Apuski	Apuchi	Bisabuelos
Achiq	Payay	Abuelos
Paqala	Payala	
Yaya	Tayta	Padres
Warmi	Qhariy	Esposos
Warmiy	Qusay	
Willka	Chupullu	Nietos
Qaqa	Ipa	Tíos
Quncha	Mulla	
Wayqiy	Ñañay	Hermanos
Panay	Turay	

Si bien las cinco categorías deícticas: de tiempo, espacio, persona, discurso y social han sido tratadas separadamente, no sería correcto deducir que en el funcionamiento del habla sean compartimientos estanco, todo lo contrario,

existe una superposición de sus funciones específicas. A esto se refiere Levinson (1989 – 64) cuando dice que los saludos generalmente conciernen a la deixis temporal, pero también a la de persona y de discurso; los demostrativos a la de espacio y persona, los vocativos a la deixis de persona y a la social, etc.

7.2.3.- Confianza

Un punto que suele tratarse dentro de la deixis social es aquel que marca el grado de confianza y de afectividad de los actores de un evento de habla. En el Perú esta afectividad esconde dos actitudes antípodas:

- 1.- **Afectividad – humildad**, por parte de un destinatario quechua hablante que se ubica en la posición de dominado. Los términos más comunes son.

Urpicha

Sunqucha

Taytay

Mamay

Señorallay

Patronnillay

Papituy

Mantay

Mamitay

Señoracha

Señorachay

2.- **Afectividad – dominación.** Es utilizado por parte de un destinatario castellano hablante o, incluso, bilingüe perteneciente a las clases dominantes. La función de estos deícticos sociales y afectivos es la de encubrir la actitud dominante. Esta estrategia comunicativa tiene su asiento, tanto en la prédica religiosa como en la política de dominación de los grupos de poder. Estos son algunos de los términos:

Señoray	Ch'aska ñawicha
Mamay	P'asñacha
Maqtacha	Sipascha
Waynacha	Runa

Muchos de estos deícticos se utilizan, hoy, como parte de las estrategias comunicativas en el comercio, principalmente con foráneos.

Los mencionados marcadores revelan tres grados de confianza entre el enunciador y el enunciatario: Un grado cero como maqt'a, sipas, wayna, warmi, runa etc. expresados por un enunciador socialmente dominante.

Expresiones como tayta, taytay, mama o mamay, marcan un grado relativo de intimidad y confianza; en tanto que términos como, urpicha, sunqucha, chikacha o chikucha, payacha, mamacha etc. marcan un grado de confianza de intimidad mayor.

CONCLUSIONES

Las siguientes son algunas de nuestras observaciones que, a nivel de conclusiones, las resumimos en :

- 1.- La cultura quechua expresa su pensamiento a través de un relacionismo que le permite entender la realidad como un todo donde las partes por sí solas carecen de valor. Esta forma de pensamiento se manifiesta en la lengua en la mayor importancia que tiene la predicación respecto al sujeto y la preferencia de enunciados sin pronombres personales. Se entiende que el pronombre personal es redundante.
- 2.- Una segunda forma que tiene la cultura quechua de expresar su pensamiento es la complementaridad que le permite entender la realidad conformada por partes que son necesarias para formar una unidad. Este pensamiento nos permite entender que en quechua sus unidades no se definen por oposición sino por complementación. En la lengua se manifiesta, por ejemplo, en el signo cuyos elementos no están en una relación de oposición sino de complementaridad, como están los morfemas cislocativo y regresivo, o la negación y su complemento -chu.
- 3.- El pensamiento de la cultura quechua se rige por una lógica diferente a la bivalente o la del tercero excluido por la cual las premisas deben ser ciertas o deben ser falsas. El pensamiento quechua se define en la duda simétrica por la cual algo es verdadero o quizá no es verdadero.

En la lengua se manifiesta a través de la validación con enunciados tales como: Icha mikhun icha mana.

- 4.- La cultura quechua concibe el tiempo como cíclico, esto es, el tiempo que concluye da lugar al tiempo que comienza, por tanto, las formas del pretérito y las del futuro convergen en un mismo punto de esa ciclicidad. La lengua revela esa concepción cuando el pluscuamperfecto y el futuro se funden en una misma forma: khuyasqayki: te he querido y te querré.
- 5.- La concepción cíclica que del tiempo tiene la cultura quechua, la diferencia de la concepción lineal de la cultura occidental. Esta diferencia se manifiesta en el modo de entender la vida y la historia como sucesivos **pachakutis** que son renovaciones o reordenamientos que se esperan, no obstante, ser sucesos del pasado. El castellano expresará, más bien, un transcurrir temporal e histórico, heredado de la tradición judío-cristiana.
- 6.- El hablante quechua transcurre por esa ciclicidad o circularidad temporal, dando lugar a que el pasado se ubique delante y el futuro atrás. Desde el punto de vista del tiempo, el quechua hablante se desplaza de un futuro hacia una pasado, marcando en ese transcurrir, el presente como punto coincidente de su ubicación, por tanto, como centro deíctico temporal.
- 7.- La cultura quechua funde en un solo lexema / **pacha**/ las dimensiones de espacio y tiempo, en consecuencia, hace referencia a su cosmovisión, al continuo espacio - tiempo, pero también, a un tiempo en particular. Pacha, en el sentido del tiempo, es pues,

cualitativo por tanto no es medible, sino que cualitativamente hace referencia al tiempo de la siembra, del recojo de las mieses, de las grandes fiestas o de las lluvias y las heladas. Pacha como categoría relacional se manifiesta a través de recursos léxicos como **ñawpa** y **qhipa** que funden sus sentidos en un antes en el pasado y un antes en el futuro y mediante recursos morfológicos, como por ejemplo, los sufijos verbales.

- 8.- El universo quechua se concibe como una totalidad espacio temporal integrada por **hanaq**, **kay** y **ukhu pacha** que, además de ser complementarios, están relacionados con la circularidad o ciclicidad. El **kay pacha** se asocia a una rectangularidad o espacialidad cuyo eje es el **Rimaq** o enunciador de los mensajes.
- 9.- Hanaq está asociado a conceptos como futuro y pasado del mismo modo como lo está ukhu. Paqarin se asocia con los significados de arriba – delante – futuro, en tanto que qayna se asocia con ukhu y los significados de abajo – atrás – pasado. Kunan funciona como centro deíctico por ser el espacio ocupado por el Rimaq.
- 10.- Desde el punto de vista de la deíxis verbal, el pasado es el tiempo de la enunciación que corresponde a un qhipa y a un ñawpaq. Es una acción terminada y realizada con la participación conciente del Rimaq; pero no tan distante como puede ser la infancia, época de la cual el Rimaq no tiene conciencia. El futuro está asociado al ñawpaq y al qhipa de la ciclicidad temporal. No diferencia el cercano del remoto.

11.- Dentro de la dimensión del pasado, el pretérito reportativo es utilizado para referirse a una acción (en el pasado) del cual el Rimaq no asume responsabilidad por cuanto la acción fue realizada sin la participación conciente del hablante y porque fue realizada en un tiempo diferente al actual. El reportativo o narrativo revela mejor su relación con la ciclicidad del tiempo cultural en el cual pasado y futuro se confunden

- a).- Munasqaymi karqanki
- b).- Tuta p'unchaymi munasqayki

12.- El verbo quechua enriquece su déixis a través de la modalización de formas verbales tales como las desiderativas, las perdurativas, frecuentativas, incoactivas y los dinamizadores. Tales morfemas, por ejemplo **-yku** y **-rqu** sirven para marcar la déixis en sus aspectos de dirección hacia el exterior y deseo, o dirección hacia el interior y cortesía.

13.- El quechua ha gramaticalizado rasgos del contexto de la enunciación relativas al kay pacha con cinco marcas déicitcas que corresponde a los adjetivos y los adverbios demostrativos. Estas marcas son; **ankay**, **kay**, **chay**, **haqay** y **waq**. Ankay marca el espacio ocupado por el Rimaq, mientras que waq marca un espacio más lejano y diferente al de haqay.

Los demostrativos ankay y waq funcionan como reductores y extensores semánticos, respectivamente. El primero se manifiesta como diminutivo y waq con alargamiento vocálico, esto es: estito y ake:l. Los adverbios demostrativos son: ankaypi, kaypi, chaypi, haqaypi y waqpi.

- 14.- Los morfemas cislocativo **-mu** y regresivo **-pu** son marcas deícticas de acercamiento o distanciamiento del espacio ocupado por el enunciador, pero también, del ascenso y el descenso, en la verticalidad.
- 15.- Los morfemas marcadores de la evidencialidad : validador, reportativo y conjetural, funcionan como indicadores deícticos por proporcionar información respecto a la relación que el hablante tiene con la información producto de su experiencia directa, inferida o reportada, esto es, con la fuente de información y la identificación de la evidencia como seguridad, probabilidad o inferencia.
- 16.- La déixis discursiva está formada por un conjunto de recursos léxicos que hacen posible referirse a una parte del discurso considerado, además, como una entidad del mismo tipo que el espacio y el tiempo. Estos recursos léxicos han sido clasificados según su función y significación en trece tipos. Deben agregarse la repetición léxica y el par semántico, de gran productividad en la literatura quechua.
- 17.- La déixis social quechua tiene que ver con la situación social y política tanto del enunciador como del enunciatario y con la situación de conflicto e interferencia del quechua, así como con su estatuto sociopolítico.
- 18.- La condición de monolingüe o bilingüe del enunciador quechua, sumado a su condición social de inferior, dominado o igual que el enunciatario, no sólo determina la gramaticalización de recursos deícticos relativos y absolutos, sino que da lugar al cambio del centro

deíctico virtual al centro deíctico real, coincidente con un enunciatario bilingüe o monolingüe español o dominante.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. 1996. Diccionario de filosofía. México D.F. Fondo de Cultura Económica.
- ANDERSON, Lloyd. 1997. Evidentials, paths of change and mental maps. Thipologicaly regular asymetries. En: Floyd, Rick, La estructura categorial de los evidenciales en el quechua wanka. Lima.
- BENVENISTE, Emili. 1981. Problemas de Lingüística II. México D.F. Siglo XXI
- BERTUCCELLI Papi, Marcella. 1996. Qué es la pragmática. Barcelona: Paidós.
- CALVO Pérez, Julio. 1993. Pragmática y gramática del quechua cusqueño. Cusco. Centro de Estudios Rurales Andinos. Bartolomé de Las Casas.
- CASSANY, Daniel. 1997. La cocina de la escritura. Barcelona. Anagrama
- CERRON – PALOMINO, Rodolfo. 1987. Lingüística Quechua. Cusco. Centro de estudios rurales Bartolomé de Las Casas
- CERRON – PALOMINO, Rodolfo. 1988. Balance y perspectiva de la lingüística andina. En, LOPEZ, Luis Enrique (Com). Pesquisas en lingüística andina.

- CUSIHUAMÁN, Antonio. 1976. Gramática quechua Cusco- Collao Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- CHAVARRIA, María C. 1993. Aspectos de la deixis espacial ese – eja y su traducción al español. Lima: En. Amazonía Peruana N° 23. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- DUCROT, Oswald y TODOROV, Tzvetan. Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje. Buenos Aires: Siglo XXI
- ESCANDELL Vidal, M. Victoria. 1993. Introducción a la Pragmática. Barcelona: Editorial Anthropos. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- ESCOBAR, Anna María. 1990. Los bilingües y el castellano en el Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ESCOBAR, Alberto. 1978. Variaciones Sociolingüísticas del castellano en el Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos
- ESCURDIA Hija, Agustín, CHAVEZ Calderón, Pedro. 1996. Las concepciones del tiempo. En: Diccionario filosófico. México D.F. Limuse
- ESTERMANN, Josep. 1998. Filosofía Andina. Quito: Editorial Abya – Yale

- FERRATER Mora, José. 1981. Diccionario de Filosofía. Madrid, Alianza Editorial
- FLOYD, Rick. 1997. La estructura categorial de los evidenciales en el quechua wanka. Lima: Ministerio de Educación e Instituto Lingüístico de Verano.
- GREIMAS, A.J. y COURTES J. 1982. Semiótica. Madrid. Gredos
- GUZMÁN DE ROJAS, Iván. 1985. Problemática lógico – lingüística de la comunicación social con el pueblo aimara. Ottawa; Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo.
- HUAYHUA Pari, Felipe. 1991. El sistema deíctico verbal del aimara. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Tesis de licenciatura.
- JAQUES, Elliot. 1984. La forma del tiempo. Barcelona: Paidós
- KERMODE, Franz. 1967. The sense of an Ending. Oxford University
- LEVINSON, Stephen. 1989. Pragmática. Universidad de Cambridge. Barcelona: Editorial Teide
- LIRA, Jorge A. 1946. Diccionario Kkechuwa –español. Tucumán. Universidad Nacional del Tucumán.
- LYONS, John. 1980. Semántica. Barcelona: Editorial Teide.

- LYONS, John. 1981. Introducción a la Lingüística teórica. Barcelona: Editorial Taide.
- LLOYD, G.E.R. 1975. El tiempo en el pensamiento griego. En; Lets Cultures et le tempus. Barcelona. UNESCO
- MAINGUENEAU, Dominique. 1990. Introducción a los métodos de análisis del discurso. Barcelona: Hachette.
- MIDDENDORF, Ernest, 1959. Las lenguas aborígenes del Perú. Lima. Universidad Nacional Mayor de san Marcos. Instituto de Historia.
- MIDDENDORF, Ernest, 1970. Gramática kechua: Madrid. Edit. Aguilar
- NEHER, André. 1985. La esencia del profetismo. Salamanca: Edit. Sígueme.
- PATTARO, Germán. 1979. La concepción cristiana del tiempo. En: Las culturas y el tiempo. Barcelona: UNESCO.
- PEASE G.Y., Franklin. 1982 .El pensamiento mítico. Lima: Mosca Azul
- PORRAS Barrenachea, Raúl. 1952. Introducción. En Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua general quechua.

Gonzalez Holguín. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

QUESADA, Félix. 1976. Gramática Quechua: Cajamarca – Cañaris. Lima: Ministerio de Educación e Instituto Lingüístico de Verano.

SAN AGUSTIN. - 1961. Confesiones. Madrid. En: El pensamiento católico. R.S. Pine – Coffin.

SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan de. 1989. Relación de antigüedades de este reino del Perú. Lima. En: Reyes y Guerreros. Zuidema Tom.

SANTO TOMAS, Domingo, 1951. Lexicon: Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Instituto de Historia.

SANTO TOMAS, Domingo, 1951. Gramática o Arte de la lengua general de los indios de los reinos del Perú. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Instituto de Historia.

SOTO, Ruiz, Clodoaldo. 1976. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

TAYLOR, Gerald. 1987. Ritos y tradiciones de Huarochirí. Lima. Instituto de Estudios Peruanos.

WEBER, David. 1996. Una gramática del quechua del Huallaga. (Huánuco) Lima. Serie Lingüística Peruana N° 40. Instituto Lingüístico de Verano.

WHITROW, G.S. 1975. The nature of time. Harmonds worth, Pinguin

WILLIAMS D.C. 1951. The Myth of Passage. En: Journal of Philosophy, 48 y en Principles of emperical Realism. Springfield, III, Charles C. Thomas.