

# UN POSTULADO LINGUISTICO DEL QUECHUA

---

Lawrence K. Carpenter  
University of North Florida

## INTRODUCCION

Al analizar cualquier idioma, hay ciertas categorías y maneras de concebir que pueden ocurrir a varios niveles con gran frecuencia. Muchas veces, estas categorías son tan universales y evidentes que se muestran no sólo lingüísticamente sino que tienen correspondencias culturales también. Tales temas recursivos e inclusivos se llaman 'postulados lingüísticos' (Hardman, 1978). Mientras yo llevaba a cabo una investigación de los dialectos quichuas hablados en el Ecuador, noté que ciertos postulados se evidenciaban en todas las áreas dialectales que estudiaba. El postulado presentado aquí se relaciona con lo que Custred (1979) llama la etno-pneumatología de la cultura quechua. Lingüística y culturalmente este fenómeno nos indica que '...no se puede separar el aspecto físico del hombre de su naturaleza espiritual' (Ibid.). Esto contrasta con el sistema indo-europeo en el cual los aspectos físicos y espirituales de un individuo se oponen. Puesto que esta dualidad inseparable está tan estrechamente asociada con la visión del mundo de un quichuahablante, es probable que una identificación y descripción de las manifestaciones lingüísticas y culturales de este postulado pueda ayudarnos a evitar varios conflictos interétnicos en los programas de desarrollo. Este artículo examina la evidencia que apoya este postulado en la lengua y la cultural quichua y también da algunas implicaciones



para los programas de desarrollo que existen y para los que se propone en el porvenir.

Muchas veces al analizar varias partes de un idioma que parecen no tener relación alguna; es necesario examinarlas al nivel de los postulados a fin de que sus relaciones lleguen a ser obvias. En el quichua ecuatoriano, los mecanismos morfológicos y sintácticos de subordinación, causación, e inflexión personal no parecen relacionados cuando se les examina sólo desde una perspectiva lingüística interna. No obstante, se puede explicar fácilmente la relación entre estos fenómenos ya que se reconoce y se entiende el efecto en la lengua y la cultura de este postulado sub-yacente de la dualidad del ser.

## DATA

Al investigar en las distintas áreas dialectales del Ecuador los procesos de subordinación que tienen que ver con los sujetos verbales ('obviativo y proximativo' según Voegelin y Voegelin, 1976), casi todos los ejemplos cabían dentro de los análisis ya publicados. O sea, el sufijo verbal /-shpa/ indica que el actor de la raíz verbal al que se le añade es igual al actor del verbo en la cláusula principal mientras que el sufijo verbal /-kpi/ indica que los actores de los dos verbos son diferentes (Guacho y Burns, 1975; Múgica, 1967; Muysken, 1977; Nieto Polo, 1753; Paris, 1889; Ross, 1963; Stark, et al., 1973; Yáñez, 1974). Por ejemplo:

- 1a. *Kalpashpa shamurkani*  
'Vine corriendo'.
- b. *Mikunata karashpa kawsajupani*.  
'Vivo dándoles de comer'.
- c. *Silluta muchushpa yaykumupanki*.  
'Quitando las uñas, entre no mas'.
- 2a. *Ñukanchik mikukpi, payka chayarka*.  
'Mientras comíamos, ella llegó'.



- b. *Ñuka jaripacharak kaypi kakpi, risha.*  
‘Cuando mi marido esté aquí, entonces iré’.
- c. *Pay shamukpika, karu vichayman risha.*  
‘Si viene, iré lejos’.

Como se espera, el uso del sufijo /—shpa/ en el primer grupo indica que los actores de las construcciones verbales son idénticos, mientras el uso del sufijo /—kpi/ en el segundo grupo indica que los actores son distintos. Basándose en estos ejemplos, se espera el acontecimiento del sufijo subordinador /—shpa/ en las construcciones parecidas en las cuales los actores parecen ser idénticos. Sin embargo, otros ejemplos nos sugieren al principio que no es así. Por ejemplo:

- 3a. *Puñunayakpika, puñuuyari.*  
‘Si tiene sueño, duerma’.
- b. *Yarjanaykpi, mikuyari.*  
‘Si tiene hambre, coma’.
- c. *Ufyanayakpika, ufyapay.*  
‘Si tiene sed, beba’.

Después de haber identificado los significados de los acontecimientos de los sufijos de /—shpa/ y /—kpi/, los ejemplos del tercer grupo me dejaron perplejo al oírlos. Aunque se había analizado el sufijo /—kpi/ como indicativo de un actor distinto, los ejemplos antes mencionados parecían contradictorios. Obviamente, me parecía, que se hablaba con una sola persona en cada uno de los tres ejemplos. Más tarde, me explicaron que el uso del /—kpi/ en el tercer grupo se refiere a la parte del individuo en la cual ‘no hay control’. El sufijo indica la parte que ‘...existe adentro’ (*ukupi tiyajun*).

Los ejemplos en el grupo a continuación nos muestran tres sufijos subordinadores y la relación entre ellos que depende del foco de la cláusula subordinada. Después de hablar del primer ejemplo se dió voluntariamente el segundo como una alternativa.



- 4a. *Shuk jampita karawarka puñunayachun.*  
‘Me dio medicina para que yo pueda dormir’.
- b. *Shuk jampita karawarka, puñunayashpa, puñunayakpi.*  
‘Me dio medicina para que yo pueda dormir’.

Como se puede ver, ambos ejemplos tienen la misma traducción. Se me explicó que el uso en 4a del subordinador de intención /-*chun*/ se basa en el hecho de que la medicina misma es la que da al individuo el deseo de dormir. En cambio, el uso en 4b de ambos sufijos /-*shpa*/ y /-*kpi*/ se basan en el deseo de dormir de ambas partes componentes del individuo. Es interesante notar que cuando la persona o el individuo es el foco de la cláusula subordinada, se puede indicar la participación de la naturaleza dualística del individuo. La etnopoésía de la lengua nos indica que una traducción mejor de 4a sería ‘me dio medicina para que ella me haga dormir’.

Otro grupo de ejemplos que no tiene relación con la subordinación también ilustra la dualidad del individuo. Por ejemplo:

- 5a. *Mikunayan.*  
‘Quiero comer’.
- 5b. *Mikunayachini.*  
‘Quiero comer, (me hago desear comer)’.
- 6a. *Ñukataka yarjanayan.*  
‘Tengo hambre’.
- 6b. *Ñukaka yarjanayachini.*  
‘Tengo hambre, (me hago desear tener hambre)’.
- 7a. *Puñunayan.*  
‘Tengo sueño’.
- 7b. *Puñunayachini.*  
‘Tengo sueño, (me hago desear tengo sueño)’.

Como me explicaron, 5a, 6a y 7a son más comunes. No obstante se puede decir 5b y 6b si, por ejemplo, se huele fritada bien



apetitosa y se decide comer. Se puede decir 7b si una persona decide que dormir es muy necesario y, por lo tanto, trata de dormir. En los grupos 5, 6 y 7 el primer ejemplo en cada uno indica que un individuo no tiene control del sentimiento o de la acción específica; el segundo ejemplo en cada grupo indica que el sentimiento o la acción es el resultado de una reacción a algún estímulo específico externo. Esto se ilustra más con el uso del pronombre de primera persona / *ñuka*/ en el grupo 6. En 6a, / *ñuka*/ viene marcado para el caso acusativo, mientras en 6b / *ñuka*/ aparece en caso nominativo. Aunque en muchos casos se traducen idénticamente, las construcciones en cada grupo son distintas en cuanto a las desinencias personales: el sufijo / *-n*/ indica tercera persona y el / *-ni*/ indica primera persona. Como se puede observar en 6b, el sufijo de primera persona / *-ni*/ no puede seguir inmediatamente al sufijo desiderativo / *-naya*/. En este caso, existe el uso obligatorio del sufijo causativo / *-chi-*/ pospuesto o añadido al sufijo / *-naya-*/. Este tipo de construcción indica que el hablante tiene control del sentimiento o de la acción específica. Como me explicó un hablante, ‘...este proceso ocurre solamente con los verbos “naturales”; es la única situación en que se asoman los dos “yo”’.

Aunque las frases parecidas a las anteriores son ilustrativas de la dualidad de un individuo, otras frases nos indican la participación implícita de dos personas distintas. Considere la siguiente:

8. *Kuntuta ali rashun shinallatak munajupani.*  
‘Contando bien la historia es lo que quiero hacer’.

Las frases de este tipo se asocian con eventos específicos del habla, o sea, cuentos, leyendas, historias de la vida, etc. La desinencia del verbo / *(ru)ra-*/ ‘hacer’ con el sufijo de cuarta persona (futura) / *-shun*/ no indica que ambas partes del que cuenta quieren hacerlo. Dicha desinencia nos demuestra el hecho sociolingüístico de que se necesitan por lo menos dos personas para el evento, una persona para relatar la historia y otra para proveer las respuestas y contestaciones apropiadas. (Compare las investigaciones de Burns con los mayas yucatecos, 1980). A esto se le dio énfasis al principio de las investigaciones de campo cuando yo le pedí a mi compadre que me relatase un cuento. Su respuesta,



'...yo no puedo contártelo ahora porque todavía no hablas suficiente quichua; cómo puede una sola persona conar una historia'.

Además de indicar la dualidad del ser morfológica —y sintácticamente, este concepto ocurre también en el léxico. Al principio de las investigaciones, cuando quise obtener ciertos vocablos de una lista léxica, se produjo evidencia que apoya este postulado. Cuando pedí el vocablo para 'corazón' al hablar de las partes corporales, la respuesta era ¿cuál? (*mayjantak*). Al seguir la investigación, se me dieron dos términos, o sea, *kurasun* y *shunku*. Me explicaron que aquél se refiere al órgano físico mismo mientras que éste se refiere al corazón que '...siente/existe adentro', (*ukupi tiyajun*). El corazón interior es el más importante para el bienestar del individuo: así se aclara uno de los cantos que se usa para curar a un niño que tenga *sustu* 'susto/miedo' o *wayrashka* 'mal aire'. Tres veces al día el niño es sacudido cabeza abajo encima de un lavatorio de agua sin sumergirlo mientras se dice lo siguiente:

*Shunku jatariy, yakupi yakupi.*

*Shunku jatariy, yakupi yakupi.*

'Levántese corazón, en el agua en el agua.

Levántese corazón, en el agua en el agua'.

Creen que el poder del agua saca y quita el susto del *shunku*. Esta preocupación del bienestar del espíritu es tan fuerte que se ha extendido más allá de la cultura indígena: la gente que no es quichuahablante reduce el canto al vocablo '*shunku*' solamente.

La dicotomía entre lo físico y lo espiritual surgió otra vez cuando mis compadres me explicaron muy detalladamente tanto el significado como el uso sociolingüístico de los dos tipos de aire. Me explicaron que *wayra* 'aire/viento' se refiere al aire que nos rodea mientras que *samay* 'aire/respiro' se refiere más al aire físico dentro del cuerpo. Los compadres me explicaron que una persona puede llegar a estar '...con mal aire' (*wayrashka*) que causa varios tipos de enfermedades y dolores, pero una persona



llega a estar ‘...respirado’ (*samashka*) solamente una vez por lo general: esto acontece dentro de un niño joven. *Samashka* se refiere a la infusión del cuerpo físico de su componente espiritual. Al celebrar el primer cumpleaños de un niño, mucha gente vieja dijo que el niño ‘...ya respiró’ (*ña samashkamari*). Mis compadres me explicaron que el niño había llegado a estar completo, que ya andaba en el camino de convertirse en una persona completa y total. Mi compadre me dijo además que era sumamente importante cuidar y proteger al niño porque siempre hay un espíritu maléfico que espera ‘coger el respiro del niño’ (*samayta japinkapak*). Aun a veces una razón que se da para explicar la muerte de un niño es que su espíritu ha sido cogido. Aunque *wayrashka* ‘mal aire’ puede ser serio, muy a menudo se le puede curar fácilmente mientras que es muy difícil curar a una persona que tiene ‘el espíritu cogido’ (*samayta japishka*). Por lo general, cuando una persona está gravemente enferma, se dice que la persona está enferma ‘entre él/ella’ (*payypura*). Esto indica la falta de armonía entre las partes físicas y espirituales de un individuo. La importancia de *samay*, *wayra* y la interacción que tienen nos ilustra otra vez la dualidad del individuo.

A continuación se ilustra la co-existencia de la dualidad del individuo. Durante las investigaciones, asistí a varias fiestas en las cuales se celebraban las bodas, las confirmaciones, y otros eventos. En la mayoría de las fiestas había bastante chicha y trago. Unos días después de empezar una fiesta, algunos participantes me explicaron un aspecto importante de tomar; permite que la gente esté en ‘otra cabeza’. Se dice que el individuo no tiene la culpa por los conflictos y sus consecuencias que acontecen durante tales eventos; es así por lo que el individuo no tiene control de su comportamiento cuando está en otra cabeza (*shuk umapi tiyajun*). Por ejemplo, al explicar por qué se usó una piedra para pegar al otro, un compadre dijo que se enojó tanto *entre él* y que fue tal la angustia que hizo a la piedra saltar a la mano y pegar a otra persona. Por supuesto, no era su culpa porque él estaba en *otra cabeza*. Además, el silencio relativo de otra persona se explicó al decir que ‘está existiendo/sentado en otra cabeza’.

Luego, muchos compadres me preguntaron si comprendía las varias maneras por las cuales se puede usar la palabra *ñukan-*



*chik* 'nosotros'. Me dijeron que se puede usar la palabra para expresar no sólo el 'nosotros' del castellano sino también otras formas que 'no salen exactamente en castellano'. Entonces, indicándose a sí mismo con las manos, un compadre me dijo que la forma se usa cuando quiere expresar 'nosotros ambos de mí'. Me dijeron también que una persona puede aprovecharse de la dualidad del individuo cuando quiere llamar la atención de alguien en una fiesta. Si se ha tratado de llamar la atención varias veces sin éxito, entonces puede hablar a la otra parte del individuo al usar el pronombre de tercera persona '*pay*'. Si no se puede llamar la atención de otra persona directamente, quizás hablar al otro del individuo tenga éxito. En todas las ocasiones observadas, esta llamada al otro ser dentro del individuo era muy afectiva.

## CONCLUSIONES

En resumen, los ejemplos anteriores ilustran la evidencia lingüística y cultural de la naturaleza dual del individuo. Esta naturaleza consiste de una parte exterior y controlable y otra interior e incontrolable. Además, estas partes tienen una relación co-existente, que no se puede separar, y de parte a la totalidad. Estos componentes están muy vinculados y no en oposición como están en muchas culturas indo-europeas. Esto permite la libertad de trasladarse del uno al otro y ayuda a mantener la armonía entre las dos partes, asegurando así el bienestar del individuo. Es tan básico que los quichuahablantes piensan que es una parte natural de la existencia de todo el mundo. Al decirles a mis compadres que por fin me había dado cuenta de la dualidad del individuo, su reacción era muy parecida a la que sería la nuestra si alguien nos dijese que tenemos singular y plural en español. Al darnos cuenta de la dualidad del ser en varios niveles de la lengua y cultura quechua, podemos entender que es un postulado lingüístico, un concepto básico y subyacente.

Hemos de reconocer la importancia del postulado de la dualidad del ser como parte integral de la lengua y cultura quechua. También, hemos de incorporar el postulado en cualquier programa de desarrollo, no importa que su origen sea nacional, como las instituciones legales y pedagógicas o internacional, como proyectos de gas metano o el mejoramiento de salud. Este



concepto no existe en las lenguas indo-europeas de los que proponen proyectos; y muy raras veces, si alguna, se incluye a gente indígena en las etapas de planificación. Por consiguiente, frecuentemente salen programas que son vistos por la gente indígena como erróneos e incompletos. Por ejemplo, al hablar del centro local de salud muchas mujeres me explicaron que a ellas no les gustaba ir porque solamente curaban la parte exterior de un individuo y no la persona entera. Otra vez, una persona en el hospital no se mejoró hasta que, bajo el disfraz de visita, el curandero local entró y curó lo demás de la persona. En cuanto al sistema legal, los quichuahablantes tienen mucha dificultad en entender la 'justicia' de multar a los intoxicados después de una pelea. Obviamente, no es la culpa de ellos porque al tomar están en sus otras cabezas y no son responsables de sus acciones.

Durante las etapas preliminares de un programa de desarrollo es muy crítico tener un entendimiento de los conceptos básicos y subyacentes del otro grupo. En la fase de implementación se debe hablar de los conflictos posibles entre las unidades fundamentales de las dos lenguas y culturas y, teniendo esto en consideración, se debe buscar su solución. Este entendimiento y resolución subsecuente sólo puede llevarse a cabo si se incluyen a los miembros de la cultura recipiente en la política, el diseño, y el manejo del programa. Desafortunadamente, esto ha pasado muy raras veces al nivel nacional o internacional. En consecuencia, no se han incluido los postulados de la cultura recipiente. En muchas ocasiones esta secuencia de eventos ha continuado la creencia que la cultura dominante es la superior y la correcta. Dicho etnocentrismo ha sido visto por los miembros de la cultura recipiente como un desprecio y desvalorización de su propia cultura. El hecho de no reconocer e incorporar la existencia de los postulados en el diseño del programa ha causado muchos problemas. Es muy difícil solucionar los problemas una vez que el programa está iniciado y, por lo tanto, el programa no se lleva a cabo con éxito. Una sociedad multicultural puede ejercer su pluralismo sólo cuando considera los varios sistemas cognitivos de las culturas participantes como ventanas distintas y posibles por las cuales se puede ver el mundo.



## BIBLIOGRAFIA

- BURNS, Allen  
1983 *An Epoch of Miracles: Oral Literature of the Yucatec Maya* Austin: University of Texas Press.
- CARPENTER, Lawrence K.  
1985a 'Semantic influences on Quechua Oral Literature'. Ponencia presentada en el III International Symposium of the Latin American Indigenous Literatures Association, San Antonio, Texas, March, 1985.  
1985b 'Notes from an Ecuadorian Lowland Quichua Myth'. En *Latin American Indian Literatures Journal*, Vol. 1, No. 1., pp. 49-62.  
1984a *Aspects of Quichua Dialectology*. Andean Studies Occasional Papers. Bloomington: Center for Latin American and Caribbean Studies.  
1984b 'Quichua Ethnopoetics: Form and Function'. Ponencia presentada en el Second International Symposium of the Latin American Indigenous Literatures Association, Washington, D. C., April, 1984.  
1982 *Ecuadorian Quichua: Descriptive Sketch and Variation*. Disertación Doctoral. University of Florida.

### NOTA:

Quisiera agradecer profundamente a mis compadres y comadres quechuahablantes quienes me ayudaron a llevar a cabo el presente estudio. También la ayuda financiera de la Fundación Inter Americana de Desarrollo y de la Fulbright Hays facilitó las investigaciones en el campo. Además quisiera agradecer a la Dra. Billie Jean Isbell, al Dr. Juan Carlos Godenzzi y a la Dra. Celia Fernández por haber leído versiones anteriores del presente trabajo y por haber ofrecido sus comentarios, críticas y sugerencias. No obstante, la responsabilidad de la interpretación de la evidencia queda con el autor.



- 1981 'Making the Baby Fall: Ethnomedicine and Birth in Northern Ecuador'. En *Florida Journal of Anthropology*, Vol. 6, No. 2., pp. 47-57.
- CUSTRED, Glynn  
1979 'Inca Concepts of Soul and Spirit'. En *Essays in Humanistic Anthropology: A Festschrift in Honor of David Bidney*, pp. 277-302. Bruce T. Grindel and Dennis M. Warren, eds. Washington, D.C.: University Press of America.
- HARDMAN, M.J.  
1978 'Linguistic Postulates and Applied Anthropological Linguistics', en *Papers on Linguistics and Child Language*, pp. 117-36. V. Honsa and M. J. Hardman, eds. The Hague: Mouton Publishers.
- MUGICA, Camilo  
1977 *Aprenda el Quichua, Gramática y Vocabulario*. Quito, CICAME.
- MUYSKEN, Pieter  
1977 *Syntactic Developments in the Verb Phrase of Ecuadorian Quechua*. Lisse. The Peter de Riddler Press.
- NAULA G., Juan, and BURNS, Donald H.  
1975 *Bosquejo Gramatical del Quichua de Chimborazo*. Quito: Instituto Lingüístico de Verano.
- NIETO POLO DEL AGUILA, S.J., T.  
1964 *Breve Instrucción o Arte Para Entender la Lengua Común de los Indios, según se habla en la provincia de Quito*. (orig. ms. 1753). En *Llacta*, Vol. VI, No. 20, pp. 57-84.
- PARIS, Julio  
1961 *Un ensayo de gramática quichua* (orig. 1889). Quito: Instituto Nacional de Colonización.
- ROSS, Ellen  
1963 *Introduction to Ecuadorian Highland Quichua, or Quichua in Ten Easy Lessons, the Other Forty are Rather Difficult*. Quito: Instituto Lingüístico de Verano.



STARK, Louisa

1985

'The History and Current Status of Ecuadorian Highland Quichua'. En *South American Indian Languages: Retrospect and Prospect*, Harriet E. Manelis Klein and Louisa R. Stark, eds. University of Texas Press.

STARK, Louisa, L. K. CARPENTER, M. ANDRANGO, and C. CONTERON

1974

*El Quichua de Imbabura: Una Gramática Pedagógica*. Otavalo: Instituto Inter Andino de Desarrollo.

TORERO, Alfredo

1974

*El Quechua y la Historia Andina Social*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

VOEGELIN, C.F. and F. M. VOEGELIN

1976

'Some Recent (and not so recent) Attempts to Interpret Semantics of Native Languages in North America'. En *American Indian Languages and American Linguistics*, pp. 75-98. Wallace Chafe, ed. Lisse: The Peter de Riddler Press.

YAÑEZ, Consuelo C.

1974

'Notas Sobre el Verbo Quichua: Morfología'. En *Revista de la Universidad Católica*, Vol. 2, No. 5, pp. 41-61. Quito: Universidad Católica.