



Transferencia de cosmovisión: un relato en lengua quechua.

Autor:

Fernández Lávaque, Ana María.

Revista

Filología

1999, N°32 1/2, pp. 45-53



Artículo



TRANSFERENCIA DE COSMOVISIÓN: UN RELATO EN LENGUA QUECHUA

RESUMEN

El análisis de un relato tradicional del noroeste argentino, expresado en lengua quechua, revela que el largo contacto entre ese idioma y el español, ocurrido entre los siglos XVI y mediados del XX, no sólo ha dejado sus huellas en la variedad de castellano hablado actualmente en esa región, sino que también ha producido una europeización cultural y lingüística en la lengua aborígen. Ello significa la transferencia de la cosmovisión occidental a la idiosincrasia del actual hablante de quechua.

ABSTRACT

The traditional narrative's analysis in the argentine northwest, talked in quechua language, shows that the large contact between Quechua and Spanish languages, happened around the XVI and XX centuries, has left many traces at the spanish 's variety nowadays spoken in that region. Also it has produced the cultural and linguistic europeization on the native language. That means the transference of the occidental cosmovision to the actual quechua speaker's idiosyncrasy.

1. PRESENTACIÓN

Uno de los objetivos fundamentales que puede proponerse el analista de un discurso es el de desentrañar la cosmovisión que encierra esa unidad pragmática, resultado por una parte, de una particular estructuración gramatical y por otra, de una textualidad en íntima relación con el infinito discurrir de la realidad que la contextualiza.

El analista del discurso se halla entonces ante una tarea que trasciende las operaciones lingüísticas descriptivas o la reconstrucción del significado textual, porque su pieza de estudio lo inducirá a dar forma a todo un cosmos,

respecto al cual el discurso develará una peculiar actitud mental, transcrita en contenidos y organización que el investigador leerá como modos de relación concretados por el hombre. La mentalidad de una época y de una comunidad, inscripta en la simbología de las palabras, lo transportan al núcleo relacional entre *una cultura y la lengua* que la recoge, y a la que ofrece las posibilidades de su inagotable riqueza de medios expresivos, que sacan a la luz el arte colectivo del pensamiento y los cauces de la emoción.

Pero dicha tarea de análisis sobre la materialidad lingüística y sobre la construcción textual interpretada en función de las circunstancias en que un determinado discurso se inscribe, encuentra que, en los casos de antiguo bilingüismo o de las situaciones actuales de contacto de lenguas, las transferencias recíprocas entre los códigos involucra amplios sectores de la idiosincrasia propia de pueblos distintos que ofrendaron, en ocasión del contacto, sus legítimas expresiones culturales a una hibridación que opaca el origen primigenio de las mismas. Y en consecuencia, el estudioso comprueba que la asimilación cultural le ha tornado difusas y desdibujadas las fronteras con que cada sistema lingüístico establecía las relaciones entre hombre y realidad. Así, verifica que una de las lenguas implicadas en el contacto está imbuida hasta tal punto del espíritu y la cosmovisión de la lengua dominante, que ha doblegado sus instrumentos formales y adaptándolos, los ha puesto al servicio de una expresión cultural antes ajena a su relación con el mundo.

Tal es el caso de un relato quechua relevado por Domingo Bravo (1965, 78-79) en la provincia de Santiago del Estero, donde dicha lengua está aún viva, como postrera manifestación de la presencia quechua en el noroeste argentino. El relato en cuestión le ha sido comunicado al transcriptor por una informante procedente de la localidad de Atamisqui, doña Paula Montenegro, hablante de quechua como lengua materna, de 70 años de edad, por tanto supuestamente conservadora de las creencias originarias del *runasimi*. Sin embargo, veremos cómo su narración, ubicada a la vez entre las características del mito, la leyenda y la anécdota, nos transportan a la conciencia ancestral del hispanismo.

Transcribimos a continuación el texto que nos ocupa, utilizando para ello los acuerdos gráficos panquechus alcanzados en 1985 por los especialistas en la lengua en que se expresa la historia, aunque conservamos variantes dialectales del quechua santiagueño (elisión de *-w-* entre vocales, de *-q-* en los sufijos verbales *-rqa* y *-sqa* y apócope de *-spa* en *-s*). El texto se titula *Alma mula* y dice:

*Alma mula, llusiq kara, chaynachaynaqkuna, callesta
Atamishquimanta, qaparis riq kara kayman. Pierdekus purisa kara
waanlla churakus. Surmanta amuq kara, día jueves, tutapi, madrugadapi,*

chaupi tutallapi qaparis cruzaq kara wayra ukuta. Siminpi cadenasninga ruidulla, ashqusninga bullalla cruzaq kara wasis chaupita. Nuqapa ñañaypa waanta yamtaman pusa yaqa mishpusa kara. Pay nuqata, waa, willaara: -Señora yamtaman pusaaspa yaqa mishpuan- niara. Cha señoraqa pekau atunta ruasa waanlla pasias. Chayrayeu payqa pierdekus pa mishpunaasa kara waata.

2. CARACTERÍSTICAS LÉXICO-GRAMATICALES

Este nivel del análisis ya nos muestra claramente que el contacto multiseccular español-quechua en el noroccidente argentino ha determinado una serie de transferencias mutuas entre ambas lenguas, evidenciadas ante todo en los frecuentes hispanismos presentes en el texto, del mismo modo en que nuestra habla norteña está poblada de quechuisms referidos a varios ámbitos del ritmo vital que caracteriza a esa región del país. Tales hispanismos como *alma, mula, calle, pierde, madrugada, jueves, cadenas, día, sur, cruzaq, ruidu, señora, pecau y bulla*, se presentan algunas veces en formas híbridas, con sufijos quechuas; tal es el caso de *callesta, madrugadapi, bullalla* o *pierdekus*; en esta última palabra, ‘perdiéndose’, el sufijo quechua de seudoreflexión *-ku*, y el *aproximativo simultáneo -s* (que trataremos más adelante), se unen al presente, *pierde*, y no al infinitivo del castellano. En tanto, son sólo dos las formas léxicas quechuas que aparecen en el texto con el morfema *-s* del plural hispánico: *wasis* y *eshqusninga*, en lugar de *-kuna*, el sufijo pluralizador propio del quechua. Esta disparidad numérica entre voces híbridas castellano-quechua/quechua-español confirma la teoría sobre el debilitamiento que, en la situación de contacto, produce la lengua dominante en las estructuras de la minoritaria.

Por otra parte, si bien el plano gramatical no es el camino directo hacia la reconstrucción del significado textual y del cosmos discursivo, su aporte resultará valioso para la comprensión de la idiosincrasia manifestada por medio de la lengua aborígen en que la anécdota está expresada.

Así, el rasgo más destacado, (porque en este breve texto se presenta en cuatro ocasiones), es el sufijo limitativo *-lla* que el quechua coloca delante de otros sufijos (los flexivos) tanto nominales como verbales y que indica “el límite o la exclusión de algo, habiéndose apropiado semánticamente de la expresión castellana ‘no más’, tal como se la emplea en su variante andina” (Cerrón-Palomino, 1994, 140). Además, este sufijo contiene otros matices significativos como el de atenuar las órdenes y también manifestar afectividad, en cuanto el mismo es una de las marcas que, para demostrar los sentimientos, usan los quechuahablantes. Es este último el sentido que conlleva en su primera aparición en el relato, pues el enunciado “*Pierdekus purisa kara wa(w)anlla*” se traduciría por ‘Se había perdido porque había andado poniéndose con su hijito’. Mientras que en los casos de *tutallapi, ruidulla* y *bullalla*, el contexto sugiere las

traducciones de ‘solamente’ o ‘no más’, de modo que el alma mula solía venir a la medianoche **no más** (limitación en el tiempo) y pasaba **solamente** con el ruido de las cadenas que llevaba en la boca y con la bulla de sus perros (limitación de los instrumentos).

En segundo lugar, es notable en esta narración cómo los verbos subordinados designan acciones ligeramente anteriores o simultáneas a la del verbo principal, que en todos los casos alude al pasado lejano en que la informante dice se producía la aparición espectral de la *mulánima*. La preterición es así resaltada por una doble marca gramatical: el pasado verbal, recurrentemente expresado como *pasado no experimentado* y el sufijo *aproximativo -spa* o *-s* que coloca la acción subordinada como simultánea o a veces inmediatamente anterior a la principal, y cuyo sujeto es el mismo para ambas.

A propósito de la categoría temporal, cabe señalar que el quechua distingue en ella dos grandes dimensiones: la del tiempo *realizado* y la del *no realizado* (Cerrón-Palomino, 1987). En las acciones *realizadas* se implica todo lo que se hizo en el pasado y lo que se hace en el momento del habla, clasificado según dos perspectivas: la de *tiempo experimentado*, esto es, vivido por el hablante y la de *tiempo no experimentado*, es decir referido al locutor por otra persona, de modo que esa acción o hecho no le consta, porque se informó de ello por vía indirecta (G. de Granda, 1999). Mientras, el tiempo *no realizado* es el del futuro, desarrollado morfológicamente a través de una serie de marcas especiales.

El relato que analizamos, enmarcado en un lejano momento de la vida en Atamishqui, está organizado casi exclusivamente sobre la categoría verbal que en quechua corresponde al *pasado no experimentado*, lo cual parece lógico si entendemos que se refieren hechos transmitidos a la informante, y no vividos por ella. Sin embargo, hay en la narración un enunciado en estilo directo, “-Señora *yamtaman pusaaspa yaqa mishpuan-niara*”, que la misma relatora recibe de su sobrino y que, en consecuencia, lleva el sufijo verbal *-ra* correspondiente a *pasado experimentado*. Asimismo, relevamos, hacia el final del texto, la frase “*Chayraycu payqa pierdekus pa mishpunaasa kara waata*”, en donde aparece la forma *-sa* de *pasado no experimentado*. El quechua santiagueño, a pesar de haber recibido numerosas transferencias del español (de Granda, 1999, 241-264), conserva en este caso ambos morfemas verbales, si bien con las alteraciones dialectales consistentes en la elisión de *-q-* tanto en *-rqa*, como en *-sqa*.

En cuanto al carácter antiguo de los sucesos que se cuentan, relacionados con un tiempo mítico (*chaynachaynaqkuna* ‘antes’) interesa además, señalar el matiz semántico de acción reiterada (“*amuq kara*” ‘solía venir’, “*cruzaq kara*” ‘solía cruzar’, “*lluqsiq kara*” ‘solía llegar’, “*riq kara*” ‘solía ir’) en referencia a las actividades de la *mulánima*. Dicho contenido es construido en

la lengua indígena del relato por medio del denominado *pasado habitual* que gramaticalmente se estructura con la raíz verbal + el sufijo agentivo *-q* + el verbo auxiliar *kay* conjugado y opcionalmente el marcador *-rqa/-ra* del pasado perfecto.

Debemos también señalar la presencia de un rasgo morfológico propio del quechua para destacar en el enunciado el elemento que interesa al hablante. Se trata del focalizador *-qa* que releva cuatro palabras con función sustantiva: cadenas (*cadenasninqa*), señora (*señoraqa*), ella (*payqa*) y perros (*ashqusninqa*).

Finalmente, es necesario destacar, como fenómenos derivados de la intensa *transferencia* que ha recibido el quechua santiagueño del español de contacto, algunos rasgos que son muy visibles en el texto analizado. En el aspecto morfológico sobresalen no sólo los mencionados casos de pluralización con *-s* en sustitución del morfema quechua *-kuna* sino también, y sobre todo, el hecho de que en todo el texto no aparezca ningún sufijo oracional validador (*-mi*, *-si*, *-cha*) que, en otras modalidades dialectales del quechua, son de manejo obligado en la totalidad de las cláusulas oracionales. Este hecho ha sido convenientemente resaltado, para la modalidad santiagueña de esta lengua autóctona, por Germán de Granda (1999, 254) quien lo considera como un claro testimonio de la penetración en esta modalidad lingüística de rasgos procedentes del castellano; a que, evidentemente, este último código lingüístico no posee marcadores morfológicos de índole validadora.

3. DEL PLANO TEXTUAL AL PLANO DEL DISCURSO

Conviene, antes de introducirnos en la manifestación textual de este discurso, proponer su transcripción al español, de modo que el lector pueda orientarse mejor en el desarrollo del análisis:

Hace tiempo, el alma mula solía llegar a las calles de Atamisqui; gritando solía ir hacia aquí. Había andado poniéndose con su hijo, perdiéndose. Desde el sur solía venir el día jueves en la noche, en la madrugada; a la media noche solía cruzar gritando en medio del viento. Solía cruzar entre las casas, en su boca las cadenas al ruido, los perros la bulla nomás. Al hijo de mi hermana, llevándolo a juntar leña, casi lo ha tragado. Él, el niño, a mí me dijo:

-La señora, llevándome a la leña, casi me ha tragado -me dijo.

Esa señora había hecho un pecado grande paseando con su propio hijo. Por eso ella ha querido tragar al niño, condenándose.

Es importante, al iniciar el análisis de este nivel significativo, tener en cuenta las circunstancias enunciativas que aparecen marcadas en el texto como

las relaciones que el locutor propone a sus interlocutores, a través del enunciado mismo.

En este caso en el que la informante refiere al entrevistador un relato con elementos sobrenaturales, interesa especialmente aportar datos que favorezcan en el receptor el efecto de creencia. Y aquí aparecen las estrategias destinadas a persuadir acerca de la realidad de lo referido: luego de la sintética narración que protagoniza el *alma mula*, y ya aclarada su identidad (mujer que mantiene relaciones sexuales con su hijo), se cuenta un caso que ha de servir de ejemplo, un hecho ocurrido a una persona cercana a la informante -su sobrino-, de cuya boca sabe la narradora su encuentro con la *mulánima*. La primera estrategia, el relato legendario en sí, se dirige a advertir sobre las consecuencias punitivas del incesto. Por su parte, la segunda estrategia, que toma la forma de anécdota, satisface el objetivo de testimoniar, mediante una experiencia cercana, los hechos fantásticos narrados.

Estas dos diferentes secuencias -leyenda y anécdota- debieran igualmente asumir marcas formales distintivas, por ejemplo, en la correspondencia verbal: la leyenda podría identificarse mediante las formas del pasado realizado, no experimentado, mientras la anécdota se expresaría mediante marcas verbales propias del pasado reciente, en su mayor parte experimentado. No es así, sin embargo. Ambas secuencias se confunden en el nivel de superficie, a punto tal que la protagonista incestuosa, convertida en mula, parece ser la misma señora que "...llevándolo (al sobrino) a juntar leña casi lo había tragado". Dicho de otro modo, lo que en principio se muestra como el espécimen de un tipo general (la anécdota, como recurso para verificar la leyenda), no es sino una extensión de la misma leyenda que desde tiempos pretéritos avanza hasta el momento del discurso, y que a manera de moraleja subraya -repitiéndolo- el pecado con el que, la metamorfosis de mujer en animal estéril, guarda relación causal. La única marca que sirve como instrumento a la diferenciación entre los dos planos de la realidad -lo sobrenatural y lo anecdótico- es la insistencia en el primero del ya mencionado *pasado habitual* frente a su ausencia en el segundo de ellos. En suma, a una estrategia que unifica los planos mencionados (la recurrencia en el *pasado no experimentado*) dando a todo el relato el ambiente de leyenda, se suma otra destinada a testificar el cumplimiento de la creencia.

Otra estrategia, pautada desde el plano textual, es la elipsis de la denominación que, en el nivel sociocultural alto, recibe el nombre de "incesto". Tal elisión implica una zona *tabú* y por consiguiente, un *eufemismo* que alude al suceso sin nombrarlo: "...*purisa kara waanlla churakus*" 'había andado poniéndose con su hijo'. Este modo de proceder -la estrategia eufemística- no se dirige al interlocutor sino más bien se propone actuar sobre el referente atenuando la violencia de su efecto. Los dos momentos en que se desarrolla: prohibición primero -*tabú*-, sustitución de lo negado después -*eufemismo*-, actúan indirectamente sobre el interlocutor presentándole de modo aceptable un

referente que está socialmente proscrito (Todorov, 1991, 293-298). Alienta en esta estrategia discursiva una concepción mágica de la palabra, por medio de la cual es posible modificar aspectos adversos del mundo, tornándolos benéficos.

Una situación que en el relato permanece ambigua es la de la *señora* cuyo pecado transforma en *mulánima*. Efectivamente, en la primera parte del relato, de la protagonista sólo sabemos que pasa gritando en las noches, ya mudada en animal, por las calles del pueblo santiaguense de Atamisqui. Se entiende que estos sucesos pertenecen al pasado por la referencia concreta que al empezar a narrar hace explícitamente la informante. Aun más, diríamos que ese pasado podría relacionarse con un tiempo mítico. Sin embargo, al iniciar la parte anecdótica en la que un niño es llevado por una señora a juntar leña y allí, según su testimonio, "*casi me ha tragado*", pareciera que en ese momento la mujer sufre el cambio, aunque el texto no lo explicita. Se sobreentiende que en esa oportunidad la protagonista de la narración es una persona de trato cotidiano con la gente del pueblo, es decir que no se trata de un alma condenada, como parece implicarse primero, sino de una persona viviente que momentáneamente cambia de apariencia. Es precisamente con esta nueva apariencia que intenta tragarse al niño, es decir hacerle daño, actitud propia de un espíritu maligno.

Ahora bien, la ambigüedad en delinear el personaje y la situación, permiten la creación del clima mágico que caracteriza a los relatos tradicionales, en los que fragmentos de realidad aparecen imbricados con lo fantástico, permitiendo que el oyente que participa de la misma cultura precise los datos en el contexto que les corresponde, mientras el receptor ajeno a ella, suplirá con su imaginación los implícitos entretejidos en el texto.

Las estrategias señaladas cumplen pues, hábilmente, el propósito del relato tradicional: crear un ambiente sobrenatural, en el que las evidencias aportadas lo hacen creíble y, al sumarle cierto contenido ominoso, favorecen la aceptación de sus prescripciones o advertencias, en este caso planteadas contra el incesto. Al propio tiempo, el aspecto mítico de la leyenda permite explicar hechos u objetos aparentemente inexplicables, como lo es en esta oportunidad la existencia de un animal estéril, la mula, nacida sin embargo de dos individuos normales.

A diferencia de lo que habíamos comprobado con motivo del análisis de otras narraciones quechuas (Fernández Lávaque y Rodas, e.p.), este cuento organiza sus contenidos en los tres momentos fundamentales (presentación, conflicto y resolución) característicos del relato tradicional en la cultura occidental y que corresponden en este texto, respectivamente, a la aparición del *alma mula*, la relación incestuosa que la originó y el nuevo equilibrio planteado en el castigo de la metamorfosis.

Importa además destacar que, aun tratándose de un relato tradicional en una lengua vernácula, la cosmovisión que se muestra en él está en todo imbuida

de la concepción occidental. Tal ocurre con el motivo de la transformación, que aparece ya en el mundo greco-latino (Circe convierte a los compañeros de Ulises en cerdos; el séptimo hijo varón se transforma en lobisón en noches de luna llena según relata *El satiricón* de Petronio). Un antecedente cercano a la leyenda que nos ocupa sería *El asno de oro* de Lucio Apuleyo, en que un hombre se transforma en burro como castigo por sus desordenados apetitos sexuales.

Por otra parte, sabemos que el incesto no era una relación prohibida en la familia del Inca. De modo que la consideración pecaminosa proviene de la cultura cristiana, lo mismo que la condena, sugerida en los gritos de la *mulánima* y el ruido de cadenas que acompaña su aparición. Por cierto que el castigo, presentado en la figura de la mujer pecadora convertida en animal estéril, constituye una manera diferente de concebir el infierno, que el cristianismo remite al más allá mientras el relato quechua vincula a este mundo. Coinciden en afirmar la importancia de esta intertransfusión entre cultura y lengua, Marcos Morínigo (1959, 83) y Domingo Bravo (Rojas y Bravo, 1989, 151) cuando afirman que, si bien el español del noroeste argentino recibió numerosas transferencias de la lengua quechua, de modo que el dialecto resultado de ese contacto es una lengua americana, el pensamiento que ella expresa es europeo.

No es difícil relacionar el largo bilingüismo español-quechua, extendido en algunas zonas del noroccidente argentino hasta mediados del siglo XX, con trasplantes culturales como el que atestigua la leyenda que hemos analizado. En ella el quechua, actualmente conservado en una limitada región central de la provincia de Santiago del Estero, penetrado ya de hispanismos y debilitado en varias de sus estructuras morfosintácticas, que también se muestran europeizadas, ha relegado, su propia cosmovisión para acoger pautas culturales que, junto al Evangelio, trajeran los misioneros.

Vino añejo en odres nuevos: antiguas y ajenas tradiciones con el ropaje de una lengua distinta.

ANA MARÍA FERNÁNDEZ LÁVAQUE
JUANA DEL VALLE RODAS

Consejo de Investigación
Universidad Nacional de Salta

OBRAS CITADAS

- Bravo, Domingo A. 1965. *Estado actual del quichua santiagueño*. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.
- Cerrón-Palomino, R. 1987. *Lingüística quechua*, Cuzco, Perú, Centro de Estudios Andinos "Bartolomé de las Casas".
- _____. 1994. *Quechumara*, La Paz, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Eliade, M. 1978. *Mito y realidad*, Madrid, Guadarrama.
- Fernández Lávaque, A. M. y J. Rodas 1999. "Dos perspectivas de análisis en un relato quechua". En S. M. Menéndez, A. Carrizo, A. Cócora y V. Noblia (eds.). *Gramática, discurso y sociedad*. Mar del Plata, Sociedad Argentina de Lingüística/ Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata, 141-147.
- Granda, G. de 1999. *Español y lenguas indoamericanas en Hispanoamérica. Estructuras, situaciones y transferencias*, Universidad de Valladolid.
- Morínigo, M. 1959. *Programa de Filología Hispánica*. Buenos Aires, Nova.
- Rojas, I. y D. Bravo 1989. *Origen y expansión del quechua*. Lima, Perú, Ediciones Signo.
- Todorov, T. 1991. *Los géneros del discurso*. Caracas, Venezuela, Monte Ávila Editores.