

La concepción cultural aymara del tiempo y la personificación de elementos naturales en el contexto del modelo andino

Ignacio Apaza Apaza¹

Universidad Mayor de San Andrés

Correo electrónico: iapaza@umsa.bo

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1789-3493>

Resumen

En este trabajo se describe y analiza la concepción cultural del tiempo en aymara desde la visión del modelo cultural andino y la perspectiva de la lingüística cognitiva, un paradigma de estudio del lenguaje de desarrollo reciente. El tiempo, en esta visión, adquiere ciertos atributos otorgados por los usuarios del aymara y puede ser objetivado siendo una entidad abstracta. Asimismo, puede tener movimiento, dirección, ruta y meta o ser concebido como recintos contiguos donde se puede ingresar, permanecer, salir, etc. En la visión aymara del mundo, los fenómenos naturales y algunos cuerpos celestes son personificados y adquieren rasgos humanos,

1 Licenciado en Lingüística e Idiomas, Diplomado en Educación Intercultural Bilingüe y en Educación Superior de la UMSA. Maestría en Lingüística Indoamericana realizado en México, D. F., Doctorado en Lingüística de la Universidad de Concepción, Chile.

Docente 'Emérito' de la Carrera de Lingüística e Idiomas e investigador titular del Instituto de Estudios Bolivianos (IEB) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y de la UMSA.

Fue condecorado con tres medallas: Mérito Docente por la Universidad Mayor de San Andrés, Mérito al Doctor por la Universidad de Concepción (Chile) y por Años de Servicios a la Ciencia Lingüística por la Asamblea Plurinacional de Bolivia.

Es el principal impulsor en los estudios e investigaciones de las lenguas y culturas indígenas. Son numerosas sus publicaciones entre libros y artículos científicos en las áreas de sociolingüística, dialectología y lingüística cognitiva.

pudiendo actuar con características bondadosas o malvadas. Sin embargo, en el contexto de un diálogo mutuo, estos fenómenos se suavizan por las atenciones de los seres humanos, siempre, dentro del marco de la convivencia, reciprocidad y solidaridad entre los seres de la naturaleza, los animales y los hombres.

Palabras clave: Cultura, lengua aymara, tiempo y personificación.

The aymara cultural conception of time and personification of natural elements in the Context of the andean model

Abstract

This work describes and analyzes the cultural conception of TIME in Aymara from the perspective of the Andean cultural model and cognitive linguistics, a recently developed paradigm for language study. TIME, in this view, acquires attributes granted by Aymara speakers and can be objectified as an abstract entity. Likewise, it can have movement, direction, route, and goal, or be conceived as contiguous enclosures where one can enter, stay, exit, etc. In the Aymara worldview, natural phenomena and some celestial bodies are personified and acquire human traits, capable of acting with benevolent or evil characteristics. However, in the context of mutual dialogue, these phenomena are softened by the attentions of human beings, always within the framework of coexistence, reciprocity, and solidarity among the beings of nature, animals, and humans.

Keywords: Culture, Aymara language, time and personification.

Fecha de recepción: 1 de abril de 2024

Fecha de aceptación: 2 de junio de 2024

Introducción

Los pueblos andinos se autodefinen en estrecha relación con su hábitat, donde el tiempo y el espacio forman parte de su ser. Desde tiempos anti-

guos, los aymaras han configurado una visión del mundo a partir del medio geográfico natural con sus diferentes pisos ecológicos. Este modelo andino de la concepción del tiempo, espacio y fenómenos naturales dio origen y bienestar a la convivencia armónica tanto dentro como entre las comunidades. Esta es la base natural de su cosmovisión, ya que la ecología constituye los elementos con los que construyeron su visión del mundo físico, inmaterial y sobrenatural. A partir de esta forma de concebir el mundo, se organiza y se realiza el trabajo productivo, dándole sentido y significado, más allá de la simple subsistencia económica y la reproducción biológica.

En este contexto, los aymaras se comunican e interactúan en su lengua, para comprender los contenidos lingüísticos y culturales como las tradiciones, costumbres, la concepción del tiempo y espacio, los fenómenos naturales, la religión, etc. La lengua permite la comunicación mediante el uso de diversos recursos lingüísticos, como las expresiones metafóricas, que hacen posible generar la creatividad lingüística por parte de los usuarios de la lengua, de acuerdo al contexto cultural y el mundo que los rodea. En este sentido, el uso de las expresiones figuradas en el aymara es abundante; estas representan la forma de vida, el pensamiento, la acción y la realización de la vida cotidiana. Las metáforas conceptuales, desde el enfoque de la lingüística cognitiva desarrollado, principalmente, por G. Lakoff y M. Johnson (1995: 39-42) están relacionadas con varias estructuras conceptuales. En este trabajo, me ocuparé de la concepción del tiempo y la percepción de algunos fenómenos naturales por medio de expresiones metafóricas relacionadas con la corporeización de elementos abstractos, la personificación de elementos naturales entre otros.

Función de las metáforas en la concepción de fenómenos naturales

Desde la visión cognitivista según G. Palmer (2000), las expresiones metafóricas constituyen un centro de atención, al estar relacionadas no solo con nuestro lenguaje, sino con nuestro pensamiento y acción. Por lo tanto, en esta corriente, se entiende por 'metáfora' la transposición de significados y designaciones basadas en las similitudes de aspecto externo, función y uso, mediante la comparación implícita o la interrelación de las connotaciones. Con este recurso lingüístico, se amplía el marco significativo de una palabra y se refuerza su contenido expresivo (2000: 51-57).

En este sentido, la metáfora, resulta ser un fenómeno lingüístico presente en la comunicación humana. Para G. Lakoff y M. Johnson (1995), la metáfora es un recurso de la imaginación poética, mediante la metáfora se contempla y se caracteriza como un rasgo no solo del lenguaje, cosa de palabras más que de pensamiento o acción (1995: 39). De acuerdo con los autores mencionados, la metáfora impregna la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción. Por lo tanto, nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos, es fundamentalmente de naturaleza metafórica.

Por lo tanto, los conceptos que rigen nuestro pensamiento no son simplemente asuntos de la inteligencia humana; también rigen nuestro fundamento cotidiano, hasta los detalles más profanos. Muchos conceptos estructuran lo que percibimos, cómo nos movemos en el mundo, cómo concebimos el tiempo,² los fenómenos naturales y la manera en que nos relacionamos con otras personas. De esta manera, nuestro sistema conceptual desempeña un papel central en la definición de nuestras realidades cotidianas, según el modelo determinado por la cultura. En la figura metafórica, según J. Rivano, utilizamos nombres de una cosa para dar significado a otra. Por ejemplo, en español, cuando digo ‘fuerza de voluntad’, la palabra ‘fuerza’ puede tener un sentido físico, relacionado con la gravedad, con el peso, etc. Sin embargo, en ‘fuerza de voluntad’ el significado de ‘fuerza’ se ha extendido a otra cosa que no tiene nombre, o se puede explicar mediante otras palabras (Rivano, 1986: 57-63). Existen muchos otros ejemplos de este tipo que ilustran la situación de expresiones metafóricas, en la que un término teniendo un significado limitado y específico puede extenderse a otras cosas, como ‘el peso de la vida’, ‘cargar pena’, ‘atacar con argumentos’, etc.

En aymara, expresiones como *Illiman Achachila* (una montaña) utilizan el término *Achachila* (abuelo), extendiendo su significado a otra cosa que no tiene nombre, es decir, a algo sagrado que no es posible llamar de otra manera. Todas las lenguas poseen este recurso y tienen la capacidad de usar expresiones metafóricas de maneras distintas, activando las metáforas propiamente dichas. Así, en aymara surgen expresiones relacionadas con el ‘tiempo’, como *machaq mara* (año nuevo), *qhipa mara* (año atrás), *nayra mara* (año delante) y otras como *Tata inti* (padre sol), *jaqiñax jutir saririwa* (la vida viene y va), etc. En estas expresiones metafóricas,

2 En este trabajo el tiempo entendemos como el dominio conceptual en su totalidad y ‘tiempo’ como entidades de ciertos elementos específicos y centrales de tiempo.

algunas palabras toman otros atributos fuera del significado literal. Por ejemplo, a la palabra ‘año’ se le atribuye la cualidad de un ‘objeto’ que puede ser ‘nuevo’ o ‘usado’; al ‘sol’ se le atribuye la cualidad de ‘progenitor’; y a la ‘vida’ se le atribuye ‘movimiento’, pudiendo trasladarse en diferentes direcciones.

Por lo tanto, la metáfora es un tipo de fenómeno presente en la comunicación humana que, según I. Apaza (1988: 132), no es nada extraordinario, sino algo común en el lenguaje cotidiano. En los diferentes contextos lingüísticos, la palabra ‘metáfora’ es aceptable ya que, en el uso habitual de la lengua, empleamos dicho recurso para que la comunicación sea más inteligible entre los miembros de una comunidad lingüística. Según Lakoff y Johnson, “La esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra” (*ibid.*: 41). De esta manera, en la experiencia de nuestra vida cotidiana y en la interacción verbal, existen expresiones aymaras como las siguientes:

- (1) *Machaq marax niyaw purini* (Ya pronto llegará el año nuevo)
- (2) *Yapu llamayur niyaw mantañäni* (Ya ingresaremos a la época de cosecha)
- (3) *Uka jach’a urux jutaskiwa* (Está viniendo ese gran día)
- (4) *Aka marax niya tukuskiwa* (Este año ya se está acabando)
- (5) *Tata Intix usutawa* (El padre sol está enfermo)

Todas las expresiones anteriores se refieren al tiempo en sus diferentes formas y características como *machaq* (nuevo), *jak’achaniwa* (se acerca), *jach’a uru* (gran día), *tukuskiwa* (se está acabando), *usutawa* (está enfermo), etc. En estas expresiones se advierte la alusión a dos dimensiones de la palabra que corresponden, también a dos usos, el significado literal y conceptual. En la primera expresión está la idea de que el ‘año’ es nuevo, tiene movimiento y puede llegar, por lo tanto, es un ser y objeto en movimiento. En la segunda, la ‘época de cosecha’, es un recinto al que ingresamos. En la tercera, el ‘día’ es un objeto que tiene tamaño y se mueve en diferentes direcciones. En la cuarta el ‘año’ se concibe como un recurso que, puede ser continuo o tiene una duración limitada. Finalmente, al ‘sol’ no solo se le atribuye vida, sino el carácter de progenitor y su salud puede ser vulnerable y como tal se enferma.

En las expresiones metafóricas de 1 al 4, el tiempo se concibe como un objeto o un recinto en movimiento ya que puede trasladarse en diferentes direcciones. Asimismo, desde la visión cognitivista, el tiempo

puede ser nuevo o usado, tener tamaño y ser grande o pequeño y como cualquier objeto o recurso, puede ser duradero o acabarse rápidamente. La última expresión se refiere al 'sol' y, mediante el proceso metafórico, ha sido personificado o corporeizado, concibiéndose como si fuera un progenitor paterno. En estas expresiones anotadas existen, por lo menos, dos significados: uno que va más allá del significado literal y otro que posee el significado propiamente literal.

Sin embargo, para D. Davidson (1978) citado en J. Rivano (1986), la metáfora pertenece exclusivamente al dominio del uso y no tiene ningún sentido, significado, o contenido cognoscitivo implícito, sino que obra su prodigio mediante el llano sentido literal de las expresiones que la forman. Sobre este antecedente, J. Rivano señala que "Las metáforas serían creaturas falsas, paradójales, contradictorias absurdas o imposibles..." (J. Rivano, 1986: 65). Superada esta visión tradicional, Lakoff y Jonhson, señalan que "Nosotros hemos llegado a las conclusiones que las metáforas, por el contrario, no solamente son parte del lenguaje, sino también del pensamiento y la acción" (*ibid.*: 39). Los avances en los estudios del lenguaje se han extendido y se comprende que las metáforas son recursos que, mediante el significado literal, obran a través de la imaginación, orientándonos hacia un hecho, relación o contenido en las cosas. Las expresiones metafóricas pueden ser infinitas en todas las lenguas, pero en ningún caso serán arbitrarias, sino que siempre tendrán su base en la experiencia y en las necesidades de cada cultura.

La concepción cultural aymara del tiempo

Desde la visión del modelo cultural andino, la realidad se concibe a partir de un pensamiento simbolista, de manera que el espacio y el tiempo no le son ajenos, sino que ambas entidades están copresentes. La cultura aymara posee una manera particular de concebir la realidad y tiene un modelo propio de leer su universo como resultado de una totalidad. A partir de esta visión, el tiempo es concebido como un objeto ubicado en su mundo desde una perspectiva holística. Esta visión, no solo es una representación cognitiva, sino también una presencia viva que está junto con la experiencia cotidiana de las comunidades andinas. Por consiguiente, en la cosmovisión aymara, toda actividad humana se realiza a partir de la visión del mundo en la que la vida está establecida a partir del ordenador cósmico que, a su vez, es el indicador de la vida sociocultural y lingüística.

En la perspectiva de H. Van Den Berg, dentro del espacio vivencial de los aymaras, además de los seres humanos, se encuentran los seres sobrenaturales y las almas de los difuntos. Este espacio está dividido en *Akapacha* (espacio terrenal), *Alaxpacha* (cielo) y *Manq^bapacha* (espacio de adentro). En el *Akapacha* está *uraqi* (tierra), que es el espacio vital del hombre, de los animales y de las plantas. Este es el hábitat de la *Pachamama*³ (Madre Tierra) y de los *Achachilas* (seres protectores) y de otros espíritus del mundo aymara. *Alaxpacha* es el espacio superior donde se encuentra el *inti* (sol), *p^baxsi* (luna) y *wara wara* (estrellas). *Manq^bapacha* es el mundo de adentro, es decir, el subsuelo, morada de los espíritus malignos (1992: 141).

Asimismo, *Pacha*⁴ (espacio y tiempo) se concibe como una entidad sagrada y se experimenta en relación con los ciclos agrícolas y la reproducción, como *jallupacha* (época de lluvia), *awtipacha* (época seca), *juyp^bipacha* (época de helada), etc. Esta es la razón por la cual la cultura andina divide el ‘tiempo’ según los ciclos agrícolas y las actividades reproductivas. En distintas etapas del ciclo productivo (siembra, aporque, crecimiento de plantas y cosecha), el hombre andino ejecuta ritos importantes para la convivencia armónica entre los seres protectores y los miembros de la comunidad. De esta manera se establece un vínculo íntimo entre el espacio cósmico, el hombre y los animales.

En aymara, todos los elementos del *akapacha*, el *alaqpacha* y el *manq^bapacha*, el hombre y la comunidad como partes de estos universos, dependen unos de otros y están estrechamente relacionados entre sí. La realidad es una totalidad donde las partes y el todo están en una relación inseparable. En esta totalidad y complementariedad de los seres humanos (*chacha/warmi*), los elementos de la naturaleza y las actividades de agricultura y ganadería, según las consideraciones de F. Layme (1984: 110), están presentes en el culto, la danza, el canto, el trabajo, el vestido, la alimentación y la vida misma. En esta relación, el individuo como sujeto y eje principal de la comunidad, cuando contrae matrimonio, recién adquiere el valor de *jaqi* (gente), convirtiéndose en miembro activo del *ayllu* o de la comunidad. Esta situación se concibe como una relación complementaria entre lo grande y lo pequeño, lo de arriba y lo de abajo, lo humano y lo sobrehumano, etc. No hay contrariedad en la cultura aymara; uno se con-

3 Es la divinidad femenina principal de los aymaras. Junto a los *Achachilas*, la *Pachamama* (‘madre tierra’) es la protectora y la benefactora que proporciona alimentos para la subsistencia de los hombres, animales y plantas. Es el espacio-tiempo en que vivimos.

4 El término ‘pacha’ en aymara en función sustantiva es bivalente, significa tiempo y espacio.

cibe para formar una unidad, un todo. De ahí la razón de la convivencia entre los elementos de la naturaleza, los hombres y los animales.

En la cosmovisión andina, la vida se concibe como profundamente sagrada, según estudiosos de la temática como el de E. Grillo y otros (1991), la percepción del mundo se realiza desde una visión holística en la que perviven el diálogo y la reciprocidad. Todas las actividades están estrechamente ligadas a la conservación de tierras de cultivo y a la crianza y el cuidado de animales. Las épocas de siembra y cosecha son especialmente significativas, mientras que en otras épocas se reducen las responsabilidades agrícolas, lo que no implica descanso sino, los hombres se ocupan de otras actividades como el intercambio o la venta de productos, viajes a los valles o yungas, visitas a centros mineros o a ciudades para trabajos temporales.

Sistema conceptual del tiempo en aymara

Desde la perspectiva cognitivista, el tiempo se concibe como ubicado en el espacio, lo cual no es exclusivo de la cultura aymara, pues puede haber coincidencias en otras culturas. Según Lakoff y Johnson (1995), en el mapeo del tiempo en inglés, los ‘tiempos’ futuros están frente al observador y los ‘tiempos’ pasados están detrás del observador, lo cual también es válido en el idioma español. Sin embargo, según los estudios de R. Núñez, V. Neumann y M. Mamani, algunas expresiones aymaras sugieren que la orientación del observador es inversa con respecto a la cultura occidental; es decir, el observador está frente al pasado y de espaldas al futuro (1997: 52). Esta observación coincide también con los estudios realizados por A. Miracle y J. de Dios Yapita (1981), quienes hablan de la metáfora *qhipa* y *nayra*. Evidentemente, existen expresiones aymaras muy usuales como *qhipa mara* (año atrás), *akat qhiparu* (de aquí para atrás), *qhipürkama* (hasta día atrás) y otras que conceptualmente significan ‘tiempo futuro’. Asimismo, las expresiones *nayra pacha* (tiempos pasados), *nayra mara* (años pasados), *nayra uru* (día antes) y otras conceptualmente significan ‘tiempos’ pasados, lo que sugiere que en aymara el pasado está ubicado delante del observador, activando la metáfora “el pasado es conocimiento y visión”.

Esta suposición estaría ratificada por los trabajos de Núñez, *et al.* (2005), en los que se afirma que el tiempo en aymara puede ser caracterizado como producto de un mapeo mediante el cual se hacen inferencias temporales a partir de los conceptos espaciales. Estas afirmaciones están

respaldadas por innumerables expresiones que se refieren al tiempo en términos de objetos y entidades en movimiento. Asimismo, existen locuciones que sustentan dichas suposiciones mediante las expresiones verbales aymaras que indican acción, movimiento y dirección, como: *saraña* (ir), *jutaña* (venir), *purña* (llegar), *jak'achaña* (acercar), *jayst'aña* (alejarse), *mantaña* (entrar), *ukankaña* (permanecer), *mistuña* (salir), etc. En estas expresiones están presentes las nociones de tiempo-espacio e implican algunas propiedades de su concepción, como: punto de partida, ruta, trayecto, meta, etc. Por lo tanto, coincidimos con los estudios mencionados en el sentido de que las expresiones metafóricas aymaras que manifiestan el concepto del tiempo no son arbitrarias; por el contrario, forman procedimientos coherentes dentro del sistema conceptual en la lengua y cultura aymara.

Un dato ya recurrente en aymara es, por ejemplo, que el 'futuro' está detrás del ego, todavía no visible; y el 'pasado' está delante de los ojos, visible. Otro criterio característico es la división del tiempo en la distinción del futuro y no-futuro, y existen varias expresiones mediante las cuales el futuro se concibe como ubicado detrás del observador como en:

- (6) *Akat q^biparux kunsu uñjchiñäni*
 [De aquí *para atrás* qué veremos]⁵
 Qué veremos en el futuro
- (7) *Q^bipa maranakanx pachax mayjt'xaniwa*
 [En los años de atrás cambiarán los tiempos]
 En el futuro cambiará el tiempo

Estas expresiones indican que el observador se encuentra con 'vista' al 'pasado' y de 'espalda' al 'futuro'. Esto resulta así porque el pasado en la cultura aymara es visible, representa todo lo experimentado y es conocimiento, mientras que el 'futuro' corresponde a los tiempos no realizados que están fuera de la experiencia; por lo tanto, no son visibles. Esto significa que el observador aymara se encuentra "invertido" con respecto al 'tiempo', en comparación con el observador occidental.

En aymara, los enunciados referidos a las distintas formas de concebir el tiempo requieren también del empleo de la deixis temporal o espacial como recurso lingüístico de la comunicación. La deixis temporal señala el momento en el cual el emisor produce sus enunciados. Así, *jich^ba* (ahora)

5 Las expresiones entre corchetes [] corresponden a una traducción literal.

será el ‘tiempo’ en el cual el enunciador está produciendo el enunciado que contiene *jich^ba*, y se opone a *q^baruru* (mañana), a *masiuru* (ayer), etc. Tomando el día como una unidad de ‘tiempo’ de acuerdo con E. Rivano (1997: 75), se tiene un conjunto de términos referidos a las unidades de ‘tiempo’ y al conjunto de relaciones entre dichos conceptos como: *jich^ba* (ahora), *q^baruru* (mañana), *masiuru* (ayer), *aruma* (noche), *uru* (día), *jayp’u* (tarde) y otros. También existen formas deícticas genéricas y complejas como: *alaya mara*, (aquellos años), *nayra* (ojo, antes), *jaya* (antes, lejos), *jaya pacha* (tiempos antiguos), *k^buri* (antes, lejos), entre otras. Estos elementos lingüísticos reflejan las formas de concebir el tiempo y las diferentes unidades específicas, la ubicación, la orientación y la distancia entre las unidades temporales, entre otras.

Personificación de fenómenos naturales

Para G. Lakoff y M. Johnson (1995), existen varias clases y tipos de metáforas, en nuestro caso haremos referencias a las metáforas ontológicas que son aquellos en las que los objetos físicos se especifican como entidades o personas. Las expresiones metafóricas de este tipo son utilizadas ampliamente, no solo para describir objetos físicos, sino también algunos fenómenos naturales como: *jallu* (lluvia), *juyp^hi* (helada), *chbijchhi* (granizo), *q’ixu* (rayo) y otros, que se especifican como personas, en un proceso denominado como ‘humanización de fenómenos naturales’. En este tipo de expresiones, se explicitan los modos de ser, sus principios y las formas de actuar de estos fenómenos. Esto nos permite comprender una amplia diversidad de experiencias con entidades no humanas en términos de motivaciones, producto de la imaginación, sus características y actividades, como si fueran seres humanos.

Estos fenómenos adquieren voluntad, fuerza y carácter, y pueden actuar como benefactores, o presentarse como malignos o como justicieros que castigan a los malvados. Las expresiones de este tipo caracterizan una serie de cualidades y actividades de estos seres personificados. Para ello, abundan expresiones como:

- (8) *Q’ixuw katjatayna* (agarró el rayo)
- (9) *Chbijchbix yapu k’utsuwayi* (el granizo destruyó el cultivo)
- (10) *Wayraw mantani* (ingresa el viento), etc.

Inti (sol), *Phaxsi* (luna), también poseen atributos de personas que protegen y conviven con el hombre, compartiendo la vida cotidiana. Por esta razón, existen expresiones como *Tata Inti* (padre sol), *Mama Phaxsi* (madre luna) y otras.

(11) *Tata Intix usutawa* (el padre sol está enfermo)

(12) *Mama Phaxsix mantxiwa* (ya entró la madre luna), etc.

De esta manera, a algunos cuerpos celestes se les atribuyen vida, acciones o cualidades propias de los seres racionales; se otorgan rasgos animados a lo inanimado, etc. Estos conceptos no parecen ser suficientes, ya que cada uno de estos elementos naturales posee un significado en el contexto cultural del mundo andino. Por lo tanto, la personificación no es un proceso único, sino que varía según los aspectos de las personalidades que son escogidas, de acuerdo a los modelos culturales vigentes.

La personificación entonces, según Lakoff y Johnson (1995), nos permite dar sentido a los fenómenos del mundo en términos humanos. A partir de esta visión, "... podemos entender una amplia diversidad de experiencias con entidades no humanas en términos de motivaciones, características y actividades humanas" (*ibid.*: 72). La personificación puede presentarse no solo con fenómenos naturales, sino que es una categoría general que cubre una gama amplia de metáforas, cada una de las cuales escoge diferentes aspectos de una persona, o formas de ver a una persona. Lo que tienen en común son las extensiones de metáforas ontológicas relacionadas con el concepto del ser, sus modos, sus principios, etc. Esto nos permite dar sentido a los fenómenos del mundo en términos humanos. Por ejemplo, ver a *inti* o *willka* (sol) y a *phaxsi* (luna) como nuestros progenitores es la única forma de explicar que estos cuerpos celestes tienen sentido, poseen una función y son elementos vitales en la visión del modelo cultural andino.

Entonces, los elementos de la naturaleza en aymara adquieren una significación más compleja al estar relacionados con la fertilidad de la tierra, la producción, los estados del 'tiempo', los seres sobrenaturales, etc. Por esta razón, los aymaras ofrecen, en los meses que siguen a la siembra, ofrendas a los espíritus protectores y a la *Pacha Mama*, para que intervengan ante el espíritu de la lluvia y favorezca el crecimiento de los cultivos. Cuando ya no hay lluvia, en época de sequía, ejecutan ritos especiales: sacan sapos o ranas del lago o de lugares húmedos, los llevan a sitios altos y los exponen al sol. A poco rato, los animales empiezan a croar, lo cual es interpretado como un clamor a los espíritus para que se compadezcan de

ellos y manden lluvia. También llevan agua de lagos y lagunas más bajas y la desparrraman sobre las chacras, como muestra de que la lluvia caerá sobre los cultivos. *Uma* (agua) es un elemento líquido considerado como una persona y un envío del más allá, que a su vez es visto como peligroso, ya que puede arrasar con las cosechas y los ganados.

Esta concepción está plasmada por expresiones como.

(13) *Umaw yapu q'ala apaxxi* (El agua se lo llevó todo el cultivo)

Juyphi (helada) igualmente es considerada peligrosa, ya que puede destruir los cultivos. Antiguamente, para evitar que la helada cayera sobre los cultivos, solían ejecutar una serie de ritos denominados *Wulkan llupaña* (tapado de volcán), ya que se creía que las entrañas de la tierra se abrían, ocasionando que los cultivos se congelen. *Q'ixu* (rayo) es considerado como una de las tres manifestaciones del espíritu del *Illapu* (trueno). Los lugares donde ha caído el trueno son considerados sagrados, y se presentan ofrendas para armonizar la convivencia con los espíritus del trueno. *Wayra* (viento) es una de las fuerzas principales controladas por la divinidad del trueno. Por ejemplo, los vientos remolinados son considerados como la presencia de los espíritus malignos y se cree que pueden traer enfermedades, epidemias y otras tragedias. *Chbijchhi* (granizo) es considerado como los espíritus acompañados por las almas de los niños muertos sin haber recibido nombre. Existe la creencia de que estos niños amasan las bolitas de hielo y estos caen sobre los cultivos, por esta situación, el granizo es visto como un espíritu maligno. Por ejemplo, la expresión:

(14) *Chbijchhix yapu k'utsuwayasax sarxiwa* (el granizo ya se fue, después de destruir los cultivos)

Expresiones como las anteriores demuestran que los fenómenos naturales tienen rasgos de seres que actúan con maldad o enojo. A partir de la concepción del modelo cultural andino, los fenómenos naturales se conciben como entidades, objetos o seres que poseen movimiento; por lo tanto, pueden realizar acciones como atrapar, correr, entrar, destruir cultivos y pueden ser bondadosos o malvados. A partir de dichas cualidades racionales otorgados a los fenómenos naturales, podemos establecer la existencia de innumerables expresiones de la vida cotidiana. La personificación de algunos fenómenos atmosféricos y climáticos resulta más clara e interesante en las expresiones empleadas por los aymaras como:

- (15) *Jalluw thakhin katjitu* (La lluvia me agarró en el camino)
 (16) *Umaw uywa aparxitu* (El agua me quitó el ganado)
 (17) *Aka maranx juyphiw q'ala yapu apasxi* (En este año la helada se lo llevó todo el cultivo)
 (18) *Q'ixuw utar puritayna* (El rayo llegó a la casa)
 (19) *Wayraw uta apasxatayna'* (El viento se lo había llevado la casa)
 (20) *Chbijchhiw khä qullut saraqani* (La granizada viene bajando de aquel cerro)

Los fenómenos atmosféricos y climáticos aquí implicados actúan como seres humanos; por lo tanto, adquieren cualidades racionales, a pesar de ser irracionales e inanimados. Por ejemplo, en (15) *jallu* (lluvia) agarró a la persona, en (16) *uma* (agua) puede quitar el ganado, en (17) *juyphi* (helada) se llevó el cultivo, en (18) *q'ixu* (rayo) llegó a la casa o sobre la casa, en (19) *wayra* (viento) igualmente puede llevarse la casa y finalmente, en (20) *chbijchhi* (granizo) puede destruir los cultivos con algún instrumento, etc. Sobre los imaginarios impulsados en nuestra mente nos permite activar metáforas como: el viento y el agua son adversarios, o son entidades en movimiento. Asimismo, podemos activar otra metáfora genérica que incluye a las anteriores como: los fenómenos atmosféricos y climáticos poseen rasgos humanos.

Asimismo, estos fenómenos naturales poseen: un punto de partida, una dirección, una ruta y una meta. Estas características de movimiento están marcadas por ciertos sufijos como /-ni/, que señala la orientación hacia el 'ego'. Por otra parte, el 'ego' en muchos casos puede actuar como una entidad que se mueve hacia estos fenómenos, como en:

- (21) *Umar mantaña* (entrar al agua)
 (22) *Jallupachar mantaña* (entrar a la época de lluvia), etc.

Para Lakoff y Johnson (*ibid.*), cada una de estas expresiones selecciona aspectos diferentes de una persona o formas de mirar a una persona, ya que algunos fenómenos como la helada, el granizo y el viento pueden actuar como adversarios o malignos al ocasionar daños, mientras que otros fenómenos pueden ser bondadosos. Lo común de estas expresiones es que todas están ligadas a las metáforas ontológicas que nos permiten dar sentido a un fenómeno del mundo en términos humanos.

En este contexto, en aymara, el mundo se concibe como la coexistencia del hombre, el animal y la naturaleza, y debe existir armonía entre

los fenómenos naturales como la lluvia, el viento, el sol y los espíritus de los antepasados para vivir en reciprocidad con los seres sagrados y sobrenaturales. Las ceremonias y ritos realizados con sacrificios de animales, como una forma de agradecimiento por las bendiciones recibidas de la *Pachamama* y otros seres, permiten vivir en armonía con los seres sobrenaturales y el hombre, asegurando así que no habrá tiempos malos. Asimismo, cuando se presenta algún tipo de desequilibrio entre el hombre y la naturaleza, suelen realizar algunos ritos como la *t'aqara* o *ch'iqara*, que significan arrancar o alejar a los espíritus malos y las fuerzas negativas que pueden causar daños como enfermedades, la merma en la producción y la pérdida de los ganados.

Estos fenómenos climáticos, como conjunto de elementos atmosféricos que caracterizan a una región, tienen su razón de ser para el hombre andino. Todos tienen su importancia, por lo que ninguno de estos fenómenos climáticos y atmosféricos puede ser considerado como innecesario o completamente dañino en su totalidad. De esta manera, estos fenómenos aparecen personificados, tienen movimiento, atacan, actúan, pueden perseguir o atrapar, poseen fuerza e instrumentos para llevarse los ganados o destruir los cultivos. Sin embargo, en el contexto de la reciprocidad andina, estos seres sobrenaturales se dejan ablandar con la retribución del hombre.

El sol y la luna como progenitores de los miembros de la comunidad

Inti (sol) y *Phaxsi* (luna) y *Warawara* (estrella) en aymara, igualmente comparten el espacio cósmico y se conciben como elementos de una totalidad. Por esta razón, al sol se le asigna con reverencia el nombre de *Tata Inti* (padre sol) y a la luna *Mama Phaxsi* (madre luna), de ahí que sean considerados como progenitores de los aymaras que están presentes en todas las actividades de la vida cotidiana. Las siguientes expresiones son muy usuales, especialmente en el contexto de labores agrícolas, en los ritos y ceremonias importantes.

- (23) *Mama Phaxix jiwasamp chikäskiwa* (La madre luna está junto a nosotros)
- (24) *Tata Intix mistunxiwa* (ya salió el padre sol)
- (25) *Mama Phaxsix mantxiwa* (ya se entró la madre luna)

El 'sol', la 'luna' y las 'estrellas', por el proceso de personificación, adquieren la cualidad de seres humanos y son considerados como seres benefactores que poseen movimiento para venir, salir, entrar, irse, etc. A partir de las expresiones anteriores se activa la metáfora: los astros son seres con cualidades humanas. Teniendo cualidades humanas, el sol puede enfermarse, y esta situación se manifiesta cuando aparece con un círculo nebuloso; a su vez, puede estar relacionado con alguna desgracia o calamidad.

(26) *Tata intix usutawa* (El padre sol está enfermo)

En la concepción andina, la enfermedad del sol es causada por un fuerte desequilibrio en la sociedad humana y se interpreta como un presagio de calamidades, como una revolución o la muerte de muchas personas. A partir de estas experiencias vivenciales, podemos activar la metáfora: el estado anómalo del sol es enfermedad.

Por último, en la concepción andina, *Tata Inti* (padre sol) es masculino y *Mama Phaxsi* (madre luna) es femenina por lo que, en el contexto de la complementariedad, se constituyen como los progenitores de los aymaras. En el mundo andino, no solo el sol y la luna pueden distinguirse como masculino y femenino, sino que muchos otros elementos de la naturaleza poseen estas cualidades. Por ejemplo, *qala* (piedra) puede ser *urqu* (macho) y *qachu* (hembra), y otros elementos como el río, las plantas y otros elementos, pueden tener estas cualidades de sexo. Asimismo, *qu-llunaka* (montañas) pueden ser hombres como *Tata Sabaya* o pueden ser mujeres como *Mika Tayka*, y también pueden ser jóvenes como *Wayna Walu* o viejos como *Awki Qullu*. Los seres protectores, igualmente, pueden ser *Achachila* (abuelo) o *Awicha* (abuela), respectivamente. A su vez, pueden ser sagrados o peligrosos y, como tales, requieren de la atención y veneración del hombre, según las necesidades y circunstancias.

Conclusiones

Hemos realizado una revisión rápida de las expresiones metafóricas relacionadas con la concepción del tiempo y la personificación de algunos fenómenos naturales desde la perspectiva aymara del mundo. En esta revisión de los aspectos lingüísticos y culturales se concluye que las expresiones metafóricas –relativas a la concepción del tiempo y la percepción de algunos fenómenos naturales y sobrenaturales– permiten entender la

relación entre las actividades de la vida cotidiana y la convivencia con los fenómenos naturales y sobrenaturales. Por lo tanto, las metáforas son herramientas cognitivas humanas que facilitan comprender y experimentar conceptos abstractos y complejos a través de términos más concretos, revelando significados profundos en el lenguaje cotidiano.

Por otra parte, la personificación de los fenómenos naturales se entiende como una proyección de nuestras propias motivaciones presentes en nuestro lenguaje, pensamiento y acción. En este contexto, los fenómenos como la lluvia, el granizo y la helada adquieren cualidades humanas y pueden actuar como seres benignos o malignos. Sin embargo, suelen dejarse ablandar por los humanos y en el marco de la reciprocidad andina pueden actuar como protectores o benefactores.

El sol, la luna y las estrellas, a través de procesos metafóricos, también adquieren atributos humanos y coexisten con el hombre, compartiendo las actividades cotidianas del mundo imaginario percibido por la cultura andina. De acuerdo a esta percepción, estos cuerpos celestes poseen movimientos propios como: salir, entrar, irse, ocultarse, subir, bajar, etc. Al tener cualidades humanas pueden enfermarse y su enfermedad se relaciona con algunas adversidades como la guerra o las muertes, etc. Los atributos más importantes otorgados al sol y a la luna son los de progenitores. El modo cómo se ven algunos fenómenos abstractos en términos humanos suele ser la única forma de explicar que todo tiene sentido o está relacionado en la cultura aymara. De esta manera se pueden entender las necesidades e interpretar las funciones de los diversos usos metafóricos a los que acuden los usuarios de la lengua. Finalmente, éste tema invita a profundas reflexiones para comprender plenamente la visión aymara del mundo desde el modelo cultural andino.

Bibliografía

Apaza, Ignacio (2008). *Estructura metafórica del tiempo en el idioma aymara*. La Paz: IEB-UMSA-ASDI-BRC

Davidson, Donald (1978). *What metaphor mean*. The University of Chicago Press: In Sheldon Saks (ed).

Grillo, Eduardo & Rinfijo, Grimaldo (1990). *Agricultura y cultura en Los Andes*. La Paz: Hisbol; PRATEC.

Lakoff, George y Johnson Mark (1995). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Ediciones Cátedra-Teorema.

Layme, Félix (1984). “La concepción del tiempo y la música en el mundo aymara”. s/a: (separata).

Miracle, Andrew & J. De Dios Yapita (1981). “Los aymaras y su sorprendente visión del tiempo”. Recuperado de: <https://aymarani.blogspot.com/2005/07/los-aymaras-y-su-sorprendente-visin.html>

Núñez, Rafael & Sweetser, Eve (2005). *Aymara, where the future is vend you: Convergent evidence from language and gesture in the crosslinguistic comparison of spatial construals of time*. USA: University of California.

Núñez, Rafael & Neumann, Vicente & Mamani, Manuel (1997). “Los mapeos conceptuales de la concepción del tiempo en la lengua aymara del norte de Chile”. (SL). Bol. Educ. 28: 47-55.

Palmer, Gary B. (2000). *Lingüística cultural*. Madrid: Alianza Editorial.

Rivano, Emilio (1997). *Metáfora y lingüística cognitiva*. Santiago: Bravo Allende Editores.

Rivano, Juan (1986). *Perspectivas sobre la metáfora*. Santiago: Editorial Universitaria.

Van Den Berg, Hans & Schiffers, Norbert (Compiladores) (1992). *La cosmovisión aymara*. La Paz: Hisbol/UCB.

Van Den Berg, Hans (1985). *Diccionario religioso aymara*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.