

Metáforas culturales y personificación de elementos naturales en el aymara

Ignacio Apaza Apaza¹

Resumen

Este artículo se inscribe en el paradigma de la lingüística cognitiva en la que describe y se analiza un conjunto de expresiones metafóricas aymaras relacionadas con el concepto de 'metáfora ontológica'. Las expresiones aymaras empleadas para su análisis tienen su base en el conocimiento del mundo y las experiencias de la vida cotidiana. Las metáforas ontológicas más obvias son aquellos en las que los objetos físicos, elementos de la naturaleza, los astros u otros objetos, sin materia somática, se especifican como personas. Esto nos permite comprender una amplia diversidad de experiencias no humanas en términos de motivaciones, características y actividades humanas (Lakoff y Johnson, 1995, p. 71).

¹ **Ignacio Apaza Apaza**, es Licenciado en Lingüística e Idiomas de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz. Tiene una Especialidad en Cultura y Sociedad en Los Andes, realizado en Cuzco, Perú. Cuenta con dos diplomados: en Educación Intercultural Bilingüe y en Educación Superior, realizados en la UMSA. Posee una maestría en Lingüística Indoamericana realizado en México, D. F. y cuenta con un Doctorado en Lingüística de la Universidad de Concepción, Chile. Fue condecorado con dos medallas: una medalla de Mérito Docente y la otra medalla al Mérito de Doctor. Es docente 'Emérito' de la Carrera de Lingüística e Idiomas e investigador titular del Instituto de Estudios Bolivianos de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz, Bolivia. Ha sido docente de la Universidad Técnica de Oruro, Universidad Autónoma Tomás Frías de Potosí, Universidad Pública de El Alto y del Instituto Normal Superior Simón Bolívar. Son numerosas sus publicaciones entre libros y artículos científicos, principalmente, en el área de la sociolingüística, dialectología y lingüística cognitiva de las lenguas andinas e indoamericanas.

En la visión aymara del mundo, algunos elementos de la naturaleza y ciertos fenómenos naturales como uma (agua), jallu (lluvia), chhijchhi (granizo), inti (sol), phaxsi (luna), etc., se personifican como se fueran seres humanos. Todas estas experiencias reflejadas en diversas expresiones metafóricas de un determinado tipo, permiten dar sentido a diversos fenómenos del mundo en términos humanos. Comprendemos todo esto sobre la base de nuestras propias motivaciones, objetivos, acciones y características. Vemos algo tan lejos y diferentes de lo humano en términos y características de seres humanos. Esta parece ser la única forma de explicar que para la mayoría de la gente, estos conforman los elementos de la naturaleza y tienen sentido según la cultura que es percibida.

Palabras claves: Cultura, lengua, metáfora, imaginación, personificación, elementos naturales.

Abstract

The present article is centered in the cognitive linguistic paradigm in which is described and analyzed a group of Aymara metaphoric expressions related with the concept of "ontological metaphor". The Aymara metaphoric expressions used in the present analysis has their root in the knowledge of everyday experience of the world. The most common ontological metaphors are those in which the real objects, nature elements, the stars or other objects without somatic matter are specified as people. This makes us understand a variety of no human experiences in terms of its characteristics, motivation and human activities (Lakoff y Johnson, 1995, p. 71).

In the vision of the Aymara world, some elements of the nature and some natural phenomena as uma (water), jallu (rain), chhijchhi (hailstones), inti (sun), phaxsi (moon), etc., are represented as they were human beings. These experiences are shown by a certain variety of metaphoric expressions, and they allow us to understand the different phenomena of the world. All these are understood on the base of our own motivation, objectives, actions and characteristics. We are able to see something so far and different of the human beings in terms of the characteristics of the human beings. This seems the only way to explain, for most of the people, that those constitute the nature elements and they make sense according to how the culture is built and perceived.

Key words: Culture, language, metaphor, imagery, personification, natural elements.

1. Introducción

En el trabajo se describe y se analiza un conjunto de expresiones que implican la imaginación mental, reflejada en un conjunto de expresiones que se ubican dentro la clase de metáforas conceptuales. En esta dimensión, nuestros conceptos estructuran lo que percibimos, cómo nos movemos en el mundo, la manera en que nos relacionamos con otras personas, etc. De esta manera, nuestro sistema conceptual desempeña un papel central en la definición de nuestras realidades cotidianas (Lakoff y Johnson, 1995: 39). La metáfora conceptual se puede considerar como uno de los mecanismos cognitivos más importantes y con mayor índice de aplicación dentro del modelo teórico de la lingüística cognitiva. A partir de la publicación clásica de Lakoff y Johnson (1980) se han realizado varios avances en la descripción, análisis y aplicación de la metáfora conceptual. A pesar de las posibles diferencias entre los distintos análisis, se puede definir a la metáfora conceptual como el conjunto de correspondencias conceptuales sistemáticas entre dos dominios conceptuales diferentes, en donde algunas de las propiedades del dominio fuente se transfieren al dominio meta.

Asimismo, este conjunto de expresiones metafóricas descritas y analizadas se ubican dentro de una clase denominada metáforas ontológicas, en la que algunos elementos y fenómenos de la naturaleza son concebidos en términos de objetos, con características y rasgos humanos. Por ejemplo, cuando sufrimos una pérdida por causas de la naturaleza que nadie explica, la metáfora nos da cuenta, al menos de manera coherente, del por qué existe sequía, una granizada que destruyó los cultivos, o el agua que se llevó los ganados, etc.

En este marco, la lingüística cultural y la lingüística cognitiva son fundamentalmente teorías de la imaginación mental particulares en cada cultura. Intentan comprender cómo hacen uso del habla los hablantes y cómo comprenden los oyentes en relación con diversas clases de imaginación. Entre estos hay modelos cognitivos, símbolos, esquemas imaginísticos, prototipos, categorías básicas, categorías complejas, metáforas, metonimia y escenarios sociales (G. Palmer, 2000, p. 71-73). En la imaginación los conceptos se originan como representaciones sensoriales, aunque luego pueden sufrir un complejo proceso de formación y recombinación. Por tanto, la función prototípica de la imaginación es representar el entorno, en relación con las experiencias de la vida cotidiana.

2. El valor de la metáfora en aymara

Los aymaras se comunican e interactúan en su lengua para comprender los contenidos lingüísticos y culturales como las costumbres, la concepción del tiempo y espacio, la política, la religión, etc. La lengua nos permite lo-

grar la comunicación mediante el uso de diversos recursos, entre ellos, el uso del lenguaje figurado mediante las metáforas. La *metáfora* hace posible la creatividad lingüística generada por los usuarios de la lengua de acuerdo al contexto cultural y del mundo que los rodea. En este marco, el uso de las expresiones metafóricas son abundantes en el aymara, las mismas representan la forma de vida, expresan las acciones que se realizan, indican la interacción con los objetos y animales, reflejan el pensamiento y las acciones que realizamos. Todo este conjunto de actividades, a su vez, está relacionado con las experiencias de la vida cotidiana, por tanto, las *metáforas* según E. Rivano (1997) forman parte del sistema de la cognición humana.

La descripción de expresiones metafóricas se inscribe en el enfoque de la *lingüística cognitiva* en la que el lenguaje expresa representaciones mentales o ideas coherentes. Esta disciplina de acuerdo con G. Palmer (2000), unifica estudios de campos supuestamente diferentes como la fonología, sintaxis, semántica y el discurso, tratándolas a partir de un mismo conjunto de principios. De ahí que la lingüística cognitiva considere a la metáfora como un problema central al relacionarla con las estructuras que subyacen en el pensamiento y acción. Dentro de esta escuela, la metáfora cobra mayor sentido y se constituye en un modo de acercamiento a los ordenamientos conceptuales como una forma de comprender y explicar diversos hechos. Al respecto, J. Osorio (2002) señala: “La comprensión es un fenómeno complejo en el que pueden distinguirse procesos y productos. La comprensión del lenguaje metafórico, por consiguiente, puede estudiarse en relación con las estructuras conceptuales de las que depende y con los productos que se obtenga de la realización de tareas cognitivas específicas”.

Las metáforas tienen que ver con varias estructuras conceptuales² y, en el caso particular de este trabajo, me ocuparé de la descripción de expresiones metafóricas aymaras relacionadas con la personificación de algunos fenómenos naturales como *jallu* (lluvia), *chhijchhi* (granizo), *pacha* (tiempo), *inti* (sol), *phaxsi* (luna) y otros, a su vez, estrictamente arraigados a la cultura aymara.

3. Concepción tradicional de la metáfora³

Para conocer los diferentes conceptos tradicionales de la metáfora, realizamos una breve revisión de algunos estudios clásicos relacionados con el tratamiento de esta figura lingüística. En dichos antecedentes se establecen

2 El conjunto de expresiones metafóricas conceptuales relacionadas con los elementos naturales fueron recogidas de los hablantes aymaras de la región de la cuenca del lago Poopó del departamento de Oruro, Bolivia.

3 No presentamos aquí una revisión exhaustiva de las concepciones tradicionales de la metáfora, sólo algunos hitos; esto porque esta perspectiva no constituye el marco de referencia estricto seguido en esta investigación.

que diferentes autores han adoptado nociones distintas acerca del concepto de la metáfora.

Aristóteles (citado en V. García, 1974) considera a la metáfora como una de las especies de sustantivos o nombres. Éstos los dividió en ocho tipos: (1) una palabra usual que nombra la cosa, (2) una palabra extranjera, (3) una metáfora, (4) una palabra ornamental, (5) una palabra acuñada, (6) una palabra enlongada, (7) una palabra acortada y (8) una palabra alterada en la forma.

En la concepción de Aristóteles, una *palabra usual* es aquella que pertenece a la clase de palabras primitivas (formas reducidas a radical o raíz, o forma base); una *palabra extranjera* es la que se usa en otra parte (préstamo); una *metáfora* es aquella palabra a través de la cual se dice una cosa ‘con la intención de que se entienda otra’ (por ejemplo, ‘el tiempo corre’). Una ‘palabra ornamental’ es aquella que se agrega a la palabra principal y funciona sólo como adorno (por ejemplo, ‘Estimado Señor’, etc.); una *palabra acuñada* es un nombre que, siendo del todo desconocido entre la gente, es asignado por el poeta mismo, es decir, se vincula con la creación de palabras nuevas; la palabra *enlongada* es la que se alarga, insertando o agregando una sílaba (por ejemplo, los aumentativos y diminutivos como ‘mujercita’, ‘muchachón’, etc.); una *palabra acortada* es aquella que reducimos por vía del apócope (por ejemplo, ‘disque’ por ‘dice que’, ‘m’ por metro, ‘u’ por universidad, etc.); una *palabra alterada* es aquella que en una parte es dejada como era originalmente y en otra parte es creada (por ejemplo, la productividad de la partícula ‘sub’: desarrollo > subdesarrollo, cultura > ‘subcultura’, etc.). Desde esta perspectiva, para Aristóteles (citado en García, 1974) “La metáfora consiste en darle a la cosa el nombre que pertenece a la otra cosa; siendo la transferencia de género a especie, o de especie a género, o de especie a especie, o sobre la base de la analogía”. (El subrayado es nuestro). Para explicar la transferencia de género a especie se utiliza el siguiente ejemplo: ‘allí se encuentra mi barco’, donde el género está expresado por la forma ‘se encuentra’, en lugar de ‘se encuentra anclado’ que es una especie del género. Para explicar la transferencia de especie a género se utiliza ‘ha forjado diez mil buenas acciones’, donde ‘diez mil’ no significa como tal (10.000), sino ‘de gran número’.

La transferencia de especie a especie resulta más compleja. Consideremos el siguiente ejemplo: ‘desnudar el campo de cizaña’. Para Aristóteles, ‘desnudar’ está por ‘limpiar’. De esta manera, se podría decir que dos especies del mismo género pueden emplearse indistintamente; una es metáfora de la otra.

Según la concepción anterior, la metáfora se define como el uso de una palabra para designar una realidad distinta a la que convencionalmente representa; se trata del uso de un signo por otro, o el uso de las palabras con un sentido que no es el habitual⁴.

4 E. Rivano, (2003: 103), en su estudio sobre la semántica, al abordar el concepto de metáfora, realiza una interesante revisión sobre la etimología de este término, que

Por su parte, M. Black (1962) distingue tres concepciones de la metáfora: una de acuerdo a la cual las expresiones metafóricas sustituyen a las literales, generalmente por razones de estilo; otra que considera la metáfora como la similitud o analogía de lo que se trata de expresar; y la tercera, que concibe la metáfora como una interacción entre dos órdenes de cosas, de modo que su significado es producto de tal interacción (El subrayado es nuestro).

Este autor ejemplifica la primera concepción de la siguiente manera: en la expresión *Ricardo es un león*, *león* es reemplazable por *valiente*. Se trata de una 'sustitución' de un término metafórico por otro término literal. En la segunda concepción, la misma expresión quedaría como *Ricardo es como un león* (Se compara a Ricardo con un león, en virtud de la similitud del atributo 'valiente'), por lo que este criterio utiliza la 'comparación'. En la tercera concepción, Black toma la siguiente figura: si miramos al cielo estrellado mediante un filtro, la noción de interacción es manifiesta, pues podemos decir que tanto vemos el cielo a través del filtro, como el filtro ante un fondo celeste (es decir, 'mediante' el cielo). Así, la metáfora es un producto nuevo, resultado de esta 'interacción'.

Black propuso una visión modificada a su teoría de la interacción, basado en la idea de que cuando usamos una metáfora tenemos en una sola expresión dos pensamientos de cosas distintas de la actividad simultánea. El significado de la actividad metafórica sería el resultado de la interacción de los dos elementos; por ejemplo, en una expresión como *Juan es una roca*, los dos pensamientos activos a la vez serían la fortaleza de Juan y la solidez de la roca.

Al comparar esta concepción de la metáfora con la de Aristóteles, se observa que este último autor parece haber asignado más importancia al enfoque de la metáfora desde el punto de vista de los términos, que a las proposiciones en que entran los términos. Según J. Rivano (1986: 57-63), Aristóteles trata con más amplitud la metáfora y nos proporciona, además, una definición que ofrece una noción más explícita como: "dar a la cosa el nombre de otra", lo que permanece claro en la perspectiva de la sustitución.

D. Davidson, (citado en Rivano, 1986: 66-73), se refiere a las metáforas como figuras, las cuales en la medida en que son exitosas, tienen por delante el destino de morir, esto ocurre cuando dejan de tener significado metafórico y pasan a tener significado literal. Con esta concepción, Davidson rechaza la idea de la tradición semántica de la metáfora. Para él la metáfora pertenece exclusivamente al dominio del uso y no existe ningún sentido o significado peculiar en las expresiones metafóricas. Las metáforas, según Davidson, obran su prodigio mediante el llano sentido literal de las expresiones que las forman.

incluye una explicación muy ilustrativa en la que se expone analogías atractivas entre objetos y acciones. Al mismo tiempo, se refiere a la definición tradicional de la metáfora concebida como "una transferencia de una palabra, a un lugar ajeno, impropio".

Por lo tanto, la metáfora se vincula con el uso lingüístico, corresponde a un asunto de la pragmática del habla, no de su semántica⁵.

Desde esta visión, y tomados directa y únicamente en su sentido literal, para Rivano (1986: 65) las metáforas serían criaturas falsas, paradójales, contradictorias, absurdas o imposibles; no se trata propiamente de expresiones que tienen la tarea de significar, ni de sentencias o proposiciones.

En el análisis de la filosofía analítica, según J. Nubiola (2000: 2), la metáfora fue considerada como algo marginal, atribuible únicamente a los criterios literarios. Las principales excepciones a esta tradición fueron Black (1966), N. Goodman (1968) y, posteriormente, Davidson (1978).

En los estudios de términos filológicos, F. L. Carreter (1984: 275-276) señala que la "metáfora se produce cuando traspasamos en virtud de una palabra, de su propio y verdadero significado a otro no propio, pero cercano, por la semejanza que tiene con él". Más adelante se refiere a algunos conceptos adoptados por otros autores y eruditos que tuvieron gran vigencia en la lingüística clásica. Así, por ejemplo, para Max Müller, la metáfora consistiría en la aplicación del nombre de un objeto, el cual pertenece propiamente a otro, en el cual descubre la mente cierta clase de participación en las particularidades del primero. H. Werner (1919), por su parte, afirma que la metáfora consiste en reemplazar la expresión de una representación por otra más o menos gráfica. Para D. Alonso (citado en Carreter, 1984), la metáfora es una palabra que designa los elementos irreales de la imagen cuando los reales quedan implícitos.

Por su parte, S. Ullmann (1986: 230-240), uno de los estudiosos clásicos de la semántica, considera que:

La metáfora está estrechamente entrelazada con la textura misma del habla humana ya que la encontramos bajo varios aspectos: como un factor capital de la motivación, como un artificio expresivo, como una fuente de sinonimia y polisemia, como un escape para las emociones intensas, como un medio de llenar lagunas, y con otros diversos cometidos.

Como se puede advertir, en esta concepción se atribuye a la metáfora un valor y una función todavía restringida y secundaria.

Según la visión tradicional que hemos revisado, la metáfora ha sido considerada como un recurso lingüístico que poseen las lenguas para evocar significados connotativos. Esta es la perspectiva que prevalece también en los diccionarios especializados de lingüística (J. Dubois, 1979; T. Lewandowski,

5 Para Davidson, una expresión como: "hace frío" no varía en distintos contextos, sino lo que varía es el uso que se le da a esta expresión en los distintos contextos; se trata de distintos tipos de actos lingüísticos, no de distintos significados.

1986 y otros), los cuales coinciden en señalar que la metáfora es una figura que consiste en trasladar el sentido propio de las voces a otro sentido figurado, en virtud de una comparación tácita.

Para Rivano (1986), desde Aristóteles las teorías de análisis de las metáforas se realizaron en el nivel superficial. Sin embargo, ya en los estudios de J. A. Richards (1936) y E. Cassirer (1946) aparecen intentos de tratar la metáfora como un mecanismo estructurado y como un fenómeno relacionado con la cognición humana. Por su parte, V. Escandell (1993: 219) señala que si bien existe una asociación del término metáfora con la lengua literaria, no es un fenómeno exclusivo de esta forma de lenguaje, sino que va más allá de ella, al ser concebida como parte dentro de un sistema mayor. Por lo tanto, ya no son sólo una expresión lingüística ni una conceptualización parcial, aislada.

4. El concepto de la metáfora en lingüística cognitiva

Tradicionalmente, se entiende por 'metáfora' a la transposición de significados y designaciones basadas en las similitudes de aspecto externo, función y uso, mediante comparación implícita o interrelación de las connotaciones. Sin embargo, con las herramientas del que dispone la lingüística cognitiva, se amplía el marco significativo de una palabra y se refuerza su contenido expresivo. En este sentido, la metáfora, resulta ser un tipo de fenómeno lingüístico presente en la comunicación humana. G. Lakoff y M. Johnson (1995) nos dicen que la metáfora es un recurso, no sólo de la imaginación poética, sino tiene su base en la experiencia. La metáfora de acuerdo con estos autores, impregna la vida cotidiana, no solamente, el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción, por lo tanto, nuestro sistema conceptual ordinario (en términos de las cuales pensamos y actuamos) es, fundamentalmente, de naturaleza metafórica. De acuerdo con E. Rivano (2003: 104-105), en los últimos tiempos se han desarrollado nuevas maneras de tratar la metáfora, en la que se incorpora la noción del sistema de análisis; es decir, posterior a la concepción tradicional de la lingüística, la metáfora pasa a ser una operación compleja y central en el sistema conceptual humano. Desde esta perspectiva, se trata de una aproximación teórica más pretenciosa que da una importancia central al fenómeno metafórico para la cognición humana.

A partir de este enfoque, los conceptos que rigen nuestro pensamiento no son simplemente asunto del intelecto, rigen también nuestro fundamento cotidiano, hasta los detalles más mundanos. Muchos conceptos estructuran lo que percibimos, cómo nos movemos en el mundo, la manera en la que nos relacionamos con otras personas, etc. Nuestro sistema conceptual desempeña un papel central en la definición de nuestras realidades cotidianas, en el que se establece que nuestro sistema conceptual, en gran medida, es metafórico;

nuestra manera de pensar, nuestra forma de actuar de cada día, también en gran medida es cuestión de metáfora (Lakoff y Johnson, 1995: 39). Desde este punto de vista, no existe ninguna actividad que no esté ligada al proceso metafórico.

En la figura metafórica utilizamos nombres de otras cosas para dar a otros, en este sentido la significación de algo, se extiende a otro objeto. Por ejemplo, en español: cuando decimos 'fuerza de voluntad', la palabra 'fuerza' puede tener un sentido físico, relacionado con la gravedad, con el peso, etc. Sin embargo, en la metáfora 'fuerza de voluntad' el significado de 'fuerza' se ha extendido a otra cosa que no tiene nombre, o se puede explicar mediante otras palabras. Existen muchos ejemplos de este tipo que nos ilustran la situación de expresiones metafóricas, en la que un término que posee un significado limitado, específico, puede extenderse a otras cosas como 'el peso de la vida', 'cargar pena', 'atacar con argumentos', o en aymara como *llaki q'ipi* (cargador de pena), *qala chuyma* (corazón de piedra), *quri panqara* (flor de oro), etc.

Todas las lenguas poseen el recurso del lenguaje figurado y tienen la capacidad de usarlo de distintas maneras para elaborar las diferentes expresiones metafóricas donde se activan las metáforas. Así en aymara existen expresiones como *machaq mara* (año nuevo), *inti tata* (padre sol), *jaqi:ñax juti saririwa* (la vida viene y va), etc. Los anteriores enunciados son metafóricos en los que algunas palabras toman otros atributos, fuera del significado literal. Por ejemplo; al 'año' se le atribuye la cualidad de un *objeto* que puede ser *nuevo* o *usado*, al 'sol' se le atribuye la cualidad de *progenitor*, a la 'vida' como objeto físico con movimiento propio que puede trasladarse en diferentes direcciones, respectivamente.

5. Metáforas ontológicas

Como señalan Lakoff y Johnson (1995: 64), nuestras experiencias con objeto físicos, con los fenómenos naturales (especialmente con nuestros propios cuerpos) proporcionan la base para una variedad extraordinariamente amplia de metáforas ontológicas, es decir, formas de considerar acontecimientos, actividades, emociones, ideas, etc., como entidades y sustancias. Por esta razón, la **metáfora** es un tipo de fenómeno presente en la comunicación humana, en los diferentes contextos lingüísticos, la palabra **metáfora** es aceptable ya que en el uso cotidiano de la lengua, hacemos uso de dicho recurso para que la comunicación sea más inteligible entre los miembros de la comunidad lingüística.

En los siguientes párrafos se describen y se analizan un conjunto de expresiones metafóricas ontológicas aymaradas en el entendido de que en dichas expresiones, algunos elementos de la naturaleza se conciben como entidades o como objetos dotados de movimiento o como recursos.

De esta manera, en la experiencia de nuestra vida cotidiana y en la interacción verbal encontramos expresiones aymaras como las siguientes:

- (1) a. **Machaq marax** niyaw purini
Ya llegará el *año nuevo*
- b. **Yapu llamayux** niya jak'achankiwa
Ya se aproxima la *época de cosecha*
- c. Uka **jach'a urux** jutaskiwa
Está viniendo ese *gran día*

En las expresiones anteriores se advierte la alusión a dos dimensiones de la palabra que, a su vez, corresponden a dos usos. En la primera expresión (1a) la idea de la llegada de *machaq mara* (año nuevo) está expresado por el verbo *purña* (llegar). Por lo tanto, la unidad de tiempo como *mar* es un objeto en movimiento que puede trasladarse solo, ser nuevo o usado, etc. En la segunda expresión (1b) la representación de la proximidad de *yapu llamayu* (época de cosecha) está marcada por el verbo *jak'achaña* (acercar) seguido del sufijo /-ni/ que señala la dirección del movimiento del tiempo hacia el emisor. Al igual que en el caso anterior, la unidad de tiempo *yapu llamayu* se concibe como un objeto dotado de movimiento. En la expresión (1c) el tiempo *uru* (día) se concibe como un objeto que tiene tamaño que puede ser grande o pequeño, tiene forma, a su vez, puede moverse en diferentes direcciones. Así, la idea de venir de *jach'a uru* (gran día) está expresada por *jutaña* (venir), seguido por el sufijo /-ski-/ que marca la acción progresiva de venir. Por lo tanto, aquí el tiempo se concibe como un MÓVIL que tiene forma, tamaño y se mueve hacia el observador canónico. A partir de estas tres expresiones anteriores podemos activar la metáfora: EL TIEMPO ES UN OBJETO EN MOVIMIENTO.

Existen otras expresiones metafóricas conceptuales en la que el tiempo se puede concebir como objetos y recursos limitados.

- (2) a. Aka **marax** niya **tukuskiwa**
Ya (se) está *acabando este año*

En la expresión (2a) la unidad de tiempo como *mar* (año) se concibe como un bien, como un RECURSO cuya duración es limitada. La idea de la culminación de este tiempo como recurso, está expresada por el verbo 'tukuña' (acabar), modificado por el adverbio 'niya' (ya) que marca proximidad de su culminación. Aquí, la unidad de tiempo *mar*, más específicamente, se concibe como un RECURSO LIMITADO que se ubica dentro la metáfora EL TIEMPO ES UN RECURSO LIMITADO.

También existen expresiones relativas a los elementos principales de la naturaleza como *inti* (sol), *phaxsi* (luna) y *wara wara* (estrella) que reflejan el carácter metafórico de dichas expresiones.

- (3) a. **Inti tatax** usutawa, janiw uñch'ukiñati
El *padre sol* está enfermo, no hay que mirar

En la expresión (3a) *inti* (sol) se concibe como PROGENITOR al atribuirle la cualidad de un ser, mediante la forma aymara de *Inti Tata* (padre sol). Al tener la cualidad del ser humano, su salud es vulnerable y requiere de cuidados necesarios. Expresiones de este tipo también son comunes y abundantes en aymara y aparecen no sólo con el 'sol' sino con otros elementos naturales como la luna, las estrellas, la lluvia, el rayo, etc. A partir de este tipo de expresiones podemos configurar la metáfora LOS ELEMENTOS NATURALES SON PARENTESCOS/PROGENITORES.

En las expresiones anteriores existen, por lo menos, dos significados; uno que va más allá del significado literal y el otro que posee el significado propiamente literal. Las expresiones metafóricas pueden ser infinitas, pero en ningún caso serán arbitrarias, siempre tendrán su base en la experiencia y en las necesidades de la cultura. Este conjunto de expresiones corresponde a las *metáforas ontológicas* que sirven a efectos diversos y los diferentes tipos de metáforas reflejan las características de fines para los que sirven. Así en aymara *mar*, *uru*, *inti*, *jallu*, etc., se visualizan metafóricamente como entidades, objetos o como progénesis, en las que los significados de dichas palabras salen de su origen y se trasladan a otra morada que no pertenecen y allí toman el contenido de este otro lugar. De esta manera resultan con otros nombres como *machaq mar* (año nuevo), el año como objeto nuevo, *jach'a uru* (gran día), el día como un recurso, *Inti tata* (padre sol) como progénesis, respectivamente.

6. El valor cultural de los elementos naturales

Como señalamos anteriormente, las metáforas ontológicas son aquellas que nos ayudan a "entender nuestras experiencias en términos de objetos y sustancias, nos permiten elegir parte de nuestra experiencia y tratarlas como entidades discretas o sustancias de un tipo uniforme" (Lakoff y Johnson, 1995: 63). La personificación es un procedimiento metafórico que nos permite comprender una amplia diversidad de experiencias relacionadas con las actividades no humanas en término de motivaciones, características y actividades humanas. Este tipo de expresiones metafóricas es utilizada ampliamente en aymara, donde los elementos naturales como *jallu* (lluvia), *juyyp'i*

(helada), *ch^bijch^bi* (granizo), *q'ixu* (rayo) y otros se especifican como humanos; este proceso es conocido como un procedimiento de 'humanización de fenómenos naturales'. En este tipo de expresiones se explicitan los modos de ser, sus principios, sus formas de actuar, etc., de estos fenómenos. Esto nos permite comprender una amplia diversidad de experiencias con entidades no humanas en términos de motivaciones, producto de la imagería, sus características en términos de actividades humanas.

Mediante el proceso metafórico, los fenómenos naturales adquieren fuerza y carácter de entidades humanas, pueden actuar como benefactores, o presentarse como malignos, o como justicieros que castigan a los malvados. Las expresiones en la que los elementos naturales aparecen con atributos y características de seres humanos, son comunes en la lengua aymara. Las expresiones como *q'ixuw katjatayna* (agarró el rayo), *ch^bijch^biw yap k'utsuwayi* (el granizo destruyó el cultivo), *wayraw mantani* (ingresa el viento), etc., abundan en la lengua y forman parte de la interacción verbal cotidiana.

Los astros como *inti* (sol) *p^baxsi* (luna), poseen atributos de personas que protegen y conviven con el hombre, compartiendo las experiencias de la vida cotidiana. Por esta razón, existen expresiones como.

- (4) a. *Inti tata*
Padre sol
b. *P^baxsi mama*
Madre luna
c. *Inti tatax mantxiwa*
Ya entró el padre sol, etc.

De esta manera, algunos elementos naturales aparecen personificados, se les atribuye vida, de acciones o cualidades propias del ser racional al irracional, también se les atribuye rasgos animados a los inanimados, etc.

La personificación puede presentarse no sólo con fenómenos naturales, sino, cada personificación es distinta según la gente que son escogidos, asimismo, puede variar de acuerdo a la visión del mundo de cada cultura. La personificación es una categoría general que cubre una gama amplia de metáforas donde cada una de ellas escoge aspectos diferentes de una persona, o formas diferentes de concebir de acuerdo a las culturas. Lo que tiene en común, son 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 *p^baxsi* (luna) como nuestros progenitores, es la única forma de explicarla que estos astros tienen sentido, poseen una función y es de necesidad vital en la visión aymara del mundo. Así la personificación no sólo nos

muestra una manera específica de pensar sobre estos fenómenos naturales, sino la manera de cómo actuar sobre ellos.

7. Los fenómenos atmosféricos y climáticos

A partir de la semántica denotativa, la *lluvia* es entendida como un fenómeno meteorológico por el que cae el agua por las nubes; la *helada* es concebida como el congelamiento por la frialdad del tiempo; el *rayo* percibida como la chispa eléctrica de gran magnitud producida entre dos nubes o entre una nube y la tierra; el *viento* entendida como la corriente de aire producida por causas naturales; y el *granizo* entendida como agua congelada que cae de las nubes con violencia en forma de granos.

Sin embargo, estas definiciones no son suficientes en la cultura aymara ya que cada uno de estos elementos naturales posee, además, un significado denotativo en el contexto del mundo andino. Por lo que los fenómenos naturales como *jallu* (lluvia), *juy^pi* (helada), *q'ixu* (rayo), *wayra* (viento) y *ch^bijch^bi* (granizo), adquieren cualidades de seres animados y racionales.

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 *Pachamama* (madre tierra), para que intervengan ante el espíritu de la lluvia para el crecimiento de los cultivos. Por ejemplo, cuando ya no hay lluvia, (época de sequía), se ejecutan ritos especiales, sacan sapos o ranas del lago o de lugares húmedos, y los llevan a sitios altos y los exponen al sol. Después de un tiempo, los animales empiezan a croar y esto es interpretado como el clamor a los espíritus para que se compadezcan de ellos y manden lluvia (H. Van Den Berg, 1985, p. 75). También llevan agua del mar, de lagos y lagunas y la desparraman sobre las chacras, como muestra de que caerá lluvia sobre los cultivos.

Asimismo, *uma* (agua) es un elemento líquido y es el principal e imprescindible componente de la vida de los seres humanos, de los animales y de las plantas. Este elemento esencial, en el imaginario de los aymaras, es considerado como envío del más allá y atribuido como un ser peligroso que puede arrasar con los ganados y las cosechas. Esta concepción metafórica de *uma* está plasmada por expresiones como:

- (5) a. *Umax yapu q'ala apaxxi*
El agua se lo llevó todo el cultivo
b. *Juri umax wali ch'amaniwa*
El agua turbia tiene mucha fuerza

La expresión (5a) el agua es concebida como un ser en movimiento y dotada de fuerza, puede llevarse los cultivos, los ganados, etc. Este ser, en la experiencia conceptual de la lengua aymara, actúa como enemigo o adversario. Igualmente en la expresión (5b) hace referencia a la fuerza del agua. En estas expresiones están latentes la concepción del agua como un ser por lo que el hombre debe tener los cuidados necesarios. Por esta razón los ríos caudalosos, los ojos de agua se consideran como sagrados y los lagos y los mares son considerados seres con atributos de *Mama quta* (madre lago o madre mar).

En la creencia de los aymaras, *ch^bijch^bi* (granizo) es considerado como los espíritus acompañados por las almas de los niños muertos sin haber recibido nombre que amasan bolitas de hielo (en la creencia postcolonial). Por tanto, *ch^bijch^bi* es considerado como un espíritu maligno. Esta concepción está reflejada en expresiones como la siguiente:

- (6) a. *Ch^bijch^bix yapu k'utsuwayasax sarxiwa*
El granizo ya se fue destruyendo los cultivos

En la expresión (6a), el granizo es atribuido cualidades de un ser que actúa con maldad o enojo hasta destruir los cultivos. Es más, la palabra *k'utsuwayasa* viene del verbo aymara *k'uthaña* (machucar) que implica empleo de un instrumento para la destrucción de los cultivos. En este imaginario prevalece la idea de que el granizo como un ser, utiliza algún instrumento en la destrucción de los cultivos. Por esta razón, cuando cae el granizo se relaciona con la muerte de los niños, asesinato o aborto, sin embargo, como cualquier otro espíritu maligno se deja ablandar por los hombres (Hans van Den Berg, 1985: 47).

Juy^pi (helada), también es considerada como un adversario que puede quitar o llevarse los cultivos. Antiguamente, para que no caiga helada sobre los cultivos, solían ejecutar una serie de ritos denominados *wulkan llupaña* (tapado de volcán), ya que existe la creencia de que se abren las entrañas de la tierra, ocasionando el congelamiento de los cultivos.

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 como sagrados y se presentan ofrendas y con ellas se armoniza la convivencia con los espíritus del trueno.

Wayra (viento) es una de las fuerzas principales controlados por la divinidad del trueno. Por ejemplo, los vientos remolinados son considerados como la presencia de los espíritus malignos, por lo tanto, pueden traer enfermedades, epidemias, etc. Todo esto nos permite comprender su imaginario reflejado en el sistema metafórico de la lengua aymara, en la que el mundo es concebido en una relación de coexistencia entre el hombre, animal y la naturaleza. Por lo tanto, entre los elementos de la naturaleza, el hombre, los

animales y los espíritus de los antepasados debe existir una armonía y una relación equilibrada. En la cultura aymara existe la creencia de que el hombre vive en reciprocidad con los seres sagrados y sobrenaturales.

Durante las ceremonias y ritos se realizan sacrificios de animales como una forma de agradecimiento de los favores o bendiciones recibidos de la *Pachamama* y otros seres. Esto permite vivir en armonía entre los seres sobrenaturales y el hombre, por tanto, no habrá tiempos malos como la sequía, la helada o el granizo que pueden ocasionar daños o pérdidas de los ganados y los cultivos. Asimismo, cuando se presenta este tipo de desequilibrio entre el hombre y la naturaleza se suelen realizar algunas acciones como la *t'aqara* o *ch'iqara* que significa arrancar o alejar a los malos espíritus y a las fuerzas negativas que pueden causar daños como enfermedades, la merma en la producción y la pérdida de los ganados.

Para el hombre andino, estos fenómenos naturales y los elementos atmosféricos que caracterizan a una región, tienen su razón de ser. Al mismo tiempo, todos tienen su importancia, por lo que ninguno de estos fenómenos climáticos y atmosféricos puede ser considerado como innecesario o dañino, en su totalidad. De esta manera, estos fenómenos aparecen y se presentan personificados: pueden tener pies y manos para movilizarse y actuar, así como pueden perseguir y atrapar. Poseen fuerza e instrumentos para llevarse los ganados y destruir los cultivos. Sin embargo, en el contexto de la reciprocidad andina, estos seres sobrenaturales comparten la vida cotidiana con el hombre andino. Por tanto, existe una armonía entre el animal, seres sobrenaturales y el hombre, en tanto comparten el espacio cósmico.

8. Personificación de elementos atmosféricos y climáticos

La figura de la personificación de algunos fenómenos atmosféricos y climáticos resulta más clara e interesante en las expresiones de la vida cotidiana empleadas por los aymaras y posiblemente de los hablantes de otras lenguas andinas. En este grupo son *seis* los fenómenos naturales relacionados con los elementos atmosféricos y climáticos como *jallu* (lluvia), *juy^pi* (helada), *q'ixu* (rayo), *wayra* (viento), *ch^bijch^bi* (granizo) y *uma* (agua). Estos elementos naturales son considerados como entidades con esencia, con pertinencia a un género, tienen su importancia como cualquier otra sustancia. Sin embargo, pueden existir expresiones relacionadas con otros fenómenos como el tiempo, las montañas, los ríos, etc. A partir de esta forma de concepción, estos fenómenos poseen movimiento, pueden realizar acciones como atrapar, correr, entrar, destruir cultivos, puede ser bondadoso, o pueden ser malos. Estas cualidades de seres racionales, atribuidos de vida o acciones a seres irracionales o inanimados, como los elementos naturales se establecen en las siguientes expresiones:

- (7) a. **Jallun** katjayast mama, janit qurpacht'awiyitasma
(Me agarró la lluvia, ¿me podría alojar por favor señora?)
b. **Chhijchhiw** khä qullut saraqani, katjarakistaspa
(La granizada viene bajando de aquel cerro, cuidado nos agarre)

Las expresiones (7a) y (7b) se refieren a *jallu* (lluvia) y *chhijchhi* (granizo). En ambos casos se entiende que estos elementos naturales actúan como seres animados y puede realizar acciones como atrapar o agarrar. La acción de 'atrapar' está marcada por el verbo *katjaña* (agarrar o atrapar). Si estos elementos puede atrapar, podemos inferir que los mismos actúan como ADVERSARIOS, tienen poder, poseen manos para atrapar, respectivamente. Las expresiones como éstas no sólo nos permiten comprender que la lluvia y el granizo son entidades que causan daños, sino nos orientan a cerca de cómo debemos actuar o qué precauciones debemos tomar frente a la actuación de dichos fenómenos. A partir de esta comprensión de las expresiones anteriores activamos la metáfora específica LA LLUVIA Y EL GRANIZO SON ADVERSARIOS.

- (8) a. *Aka marax juyphiw yapu q'ala apasxi.*
Este año la helada se llevó todo el cultivo
b. *Wayraw ut apasxatayna*
El viento se lo llevó la casa
c. *Umw uyw aparxitu*
El agua me quitó el ganado

Las expresiones (8a), (8b) y (8c) se refieren a *juyphiw* (helada), *wayra* (viento) y *uma* (agua). Estos elementos naturales pueden realizar acciones como llevarse los cultivos, llevarse la casa, quitar ganados, etc., cuyo significado está reflejado por el verbo *apasxaña* que significa como 'llevarse todo'. Si entendemos que la lluvia, el viento, el agua puede llevarse los cultivos y la casa, entonces poseen no sólo rasgos humanos, sino que tienen poder y que actúan también como ADVERSARIOS. Como en el caso anterior, la helada, el viento y el agua son concebidas como seres con rasgos humanos que actúan como enemigos o adversarios. El análisis de estas expresiones nos permite activar la metáfora específica LA HELADA, EL VIENTO Y EL AGUA SON ADVERSARIOS.

- (9) a. *Q'ixuw utar puritayna*
El rayo llegó a la casa

Finalmente, en la expresión (9a) se refiere a la llegada de *q'ixu* (rayo) y la acción de 'llegar' está expresada por el verbo *purina*. Si el rayo llega,

podemos entender que este fenómeno es concebido como una entidad que tiene movimiento propio y puede trasladarse en diferentes direcciones, por tanto, el rayo es una entidad en movimiento. Sin embargo, la llegada de este elemento atmosférico no siempre es para el bien, sino puede causar daños a los hombres y a los animales. Así la llegada del rayo es considerada como una desgracia o como castigo del más allá, y el lugar donde cayó el rayo es considerado como sagrado. Por lo tanto este elemento natural actúa también como ADVERSARIO. A partir de estas consideraciones activamos otra metáfora específica EL RAYO ES UN ADVERSARIO.

Como podemos dar cuenta, los fenómenos atmosféricos y climáticos como lluvia, granizo, helada, viento, agua y rayo poseen cualidades humanas, se trasladan en diferentes direcciones, pueden realizar acciones propias como agarrar, llegar, atrapar, quitar, etc. En consecuencia, en la cultura aymara, estos elementos de la naturaleza se conciben como entidades con movimiento propio. A partir de la descripción del conjunto de expresiones metafóricas, se han establecido algunas metáforas específicas en la que dichos elementos naturales se conciben como ADVERSARIOS. Estas metáforas, a su vez, tienen rasgos y características comunes entre sí, por lo que podemos activar una metáfora en la que las anteriores metáforas, a su vez, se encuentran dentro de otra metáfora genérica LOS ELEMENTOS NATURALES SON ADVERSARIOS.

Para Lakoff y Johnson (1995), lo importante de la personificación es una categoría general que cubre una gama amplia de metáforas. A su vez, cada una de ellas escogen aspectos diferentes de una persona, o formas de mirar a una persona, ya que algunos fenómenos como la helada, el granizo, o el viento pueden actuar como adversarios o malignos al ocasionar daños, lo que querría decir que estos seres no son necesarios. Desde otra perspectiva, estos mismos u otros elementos de la naturaleza pueden ser considerados como benefactores y bondadosos, y como tales, son muy necesarias para la convivencia del hombre y la naturaleza. Lo habitual en estas expresiones, es que se trata de metáforas ontológicas que nos permiten dar sentido a un fenómeno del mundo en términos humanos. Al mismo tiempo nos permiten concebir y entender las acciones de los diferentes elementos naturales, en términos de características y rasgos humanos.

9. Los astros como entidades humanas

En la cultura aymara, los astros como *inti* (sol), *phaxsi* (luna) y *wara wara* (estrellas), comparten el espacio cósmico con el hombre, ya que estos elementos como entidades naturales son concebidas como parte de una totalidad; no hay nada por separado. Al sol le asignan con reverencia el nombre

de *Inti Tata* (Padre sol) y a la luna *P^haxsi Mama* (Madre luna), de ahí que sean considerados como progenitores de los aymaras. Estos astros comparten el espacio cósmico y están juntos a los hombres en todas las actividades, haciendo posible la vida misma.

Las expresiones humanizadoras de los fenómenos naturales y de los elementos naturales son utilizadas ampliamente en situaciones especiales como en la siembra, la cosecha, en la marca de los ganados y en contextos rituales en los que el hombre entra en interacción con los seres sagrados y sobrenaturales. Consideremos las siguientes expresiones:

- (10) a. *Inti Tataxa usutawa, janiwa uñch'ukiñati*
El padre sol está enfermo, no se debe mirar
b. *P^haxsi Mamax jivasamp chikaskistuwa*
La madre luna está con nosotros

En la expresión (10a) *Inti* (sol) se concibe como PROGENITOR, al atribuirle la cualidad de un ser humano a través de la forma *Tata* (Padre). Al tener esta cualidad, su salud puede deteriorarse y requiere de cuidados y precauciones. Existen muchas otras expresiones que están dentro el mismo esquema de concepción como en (10b) donde la luna, en la concepción andina, se concibe como una madre (mama) que está junto a sus hijos. Asimismo, se han encontrado otras expresiones como:

- (11) a. *Inti Tatax kumpañt'askistuwa*
El padre sol nos está acompañando
b. *Tata Intix mantxiwa*
Ya se entró el padre sol
c. *Wara waraw jalaqti*
Se cayó la estrella

El sol, la luna y las estrellas al adquirir cualidades humanas son considerados como benefactores, comparten la vida con el hombre, lo acompañan en las actividades cotidianas, pueden venir, salir, entrar, irse, etc. Los astros como *Phaxsi Mama* (luna) y *Inti Tata* (sol), acompañan al hombre en todas las actividades y la idea de acompañar está marcada por la forma *chikaskistuwa* (está con nosotros) que viene del verbo *chikaña* (estar junto), seguido por el elemento morfológico /-ska-/ que marca la acción progresiva y el sufijo /-stu/ indica la relación de 3ra a 4ra persona singular en tiempo presente. A diferencia con las expresiones relacionadas con los fenómenos naturales como la lluvia, el viento, el granizo, la helada y otros, los astros no actúan como seres malignos, su presencia siempre va en armonía con la vida de los hombres, se consideran como algo útil y necesario para la vida de los hombres.

En este marco, a partir de las expresiones anteriores podemos inferir que el sol y la luna son concebidas como entidades con rasgos humanos y comparten las experiencias vivenciales de la vida cotidiana. Específicamente, el sol se concibe como 'padre' y a la luna como 'madre', por esta razón estos astros son considerados como los progenitores o parentescos. A partir de estas expresiones podemos activar la metáfora LOS ASTROS SON PARENTESCOS/PROGENITORES.

10. Los estados de los astros

Los astros al ser atribuidos de cualidades y rasgos humanos, la salud de éstos son vulnerables o pueden sufrir enfermedades o caer por accidente, etc. Así la estrella (11c) puede caer desde su morada por alguna causa natural o por algún desequilibrio entre los astros. Estos hechos de accidente de la estrella o la enfermedad del sol se manifiestan, por ejemplo, cuando la estrella experimenta la constelación y sol aparece con un círculo nebuloso. Según la concepción cultural aymara, estas situaciones pueden estar relacionadas con alguna desgracia o calamidad dado que los astros, al igual que los seres humanos, poseen vida al igual que los seres humanos.

Según la visión aymara del mundo y la imagenística aymara, por ejemplo, la enfermedad del sol es causada por un desequilibrio fuerte en la sociedad y es interpretada como un presagio de calamidades como una revolución o la muerte de mucha gente. Veamos algunas expresiones:

- (12) a. *Inti tatax usutawa, janiwa uñch'ukiñati*
El padre sol está enfermo, no se debe mirar
b. *Mama P^haxsixa mantxiwa*
Ya se entró la madre luna
c. *Wara waraw jalaqti*
Se cayó la estrella

La expresión (12a) se refiere a la situación anómala del sol y esta situación es considerada como la enfermedad de este fenómeno expresada por la forma *Usutawa* (está enfermo). Asimismo, estos astros al estar dotado de rasgos humanos pueden salir, entrar, o moverse en diferentes direcciones. Así en la expresión (12b) *Mama P^haxsixa mantxiwa*, la idea de 'entrar' está marcada por la forma *matxiwa* (ya entró) lo que significa que la luna, a su vez, se mueve en un espacio limitado. Finalmente la expresión (12c) se refiere a la caída de la estrella, la misma nos da a entender que los astros, al igual que los seres humanos, también son susceptibles de cualquier hecho imprevisto como enfermedades, accidentes, etc. Como en los casos anteriores y sobre la base de

estas expresiones podemos activar la metáfora LOS ESTADOS ANÓMALOS/ESPECIALES DE LOS ASTROS SON ENFERMEDADES.

Al concebir algunos elementos naturales en términos humanos, se incluye también lo masculino y lo femenino. Así en la expresión *Inti Tata* el sol es concebido como un ser masculino y en *P'axsi Mama* la luna es considerado como femenino. Esto significa que no sólo los astros pueden distinguirse con género específico o como masculinos o femeninos, sino muchos otros elementos de la naturaleza se distinguen como 'machos' o 'hembras'. Por ejemplo la 'piedra' (qala) puede ser *urqu* (macho), o puede ser *qachu* (hembra); el río (jawira) puede ser *urqu* (macho), o *qachu* (hembra). Igualmente, las montañas y cerros pueden ser machos o hembras como *Achachila* (abuelo) o, *Awicha* (abuela), *Tayka* (madre); pueden ser viejos (*Achachila*) o jóvenes (*Wayna walu*, nombre de un cerro), respectivamente. A su vez se relaciona con los ancestros o antepasados al denominar como *Achachila* (antepasado), *Uywiri* (protector), o como seres sagrados. Como tales requieren de las atenciones necesarias del hombre para la convivencia con otros seres de la naturaleza.

En esta revisión de expresiones metafóricas relacionadas con la personificación de elementos naturales como la lluvia, el viento y otros se establecen que estos elementos, siendo no humanos e irracionales, en la concepción aymara del mundo, adquieren atributos de seres humanos y racionales. De esta manera: la lluvia, la helada, el viento y otros pueden realizar acciones o movimientos como si fueran humanos en beneficio de sus semejantes, en otros casos pueden actuar como adversarios, pero como todo ser se deja ablandar por los seres humanos. Asimismo, los astros como el sol, la luna y las estrellas se consideran como parentescos y permanecen junto al hombre, comparten el espacio cósmico y desempeñan una función importante en el mundo. Sin embargo, la salud de estos seres puede ser vulnerable y susceptible de enfermedades o de accidentes.

11. Consideraciones finales

El objetivo de este artículo ha sido analizar un conjunto de expresiones metafóricas que se enmarcan en el plano de las metáforas conceptuales y su funcionamiento en el contexto de la visión aymara del mundo y su relación entre el hombre, animal y la naturaleza. En este contexto hemos presentado brevemente cuál es el alcance metafórico de estas modalidades conceptuales mostrando que las extensiones metafóricas de las expresiones no son el resultado de un proceso arbitrario, más o menos casual o caprichoso, sino que tienen una razón de ser.

Los significados de este conjunto de expresiones analizadas están motivados por nuestra propia conceptualización y experiencia de los procesos de

percepción, que hemos definido a través de propiedades prototípicas. Dicha motivación no sólo depende de la corporeización de los sentidos sino que además está restringida por la cultura en la que se desarrollan los individuos de una determinada lengua. En este trabajo, solamente hemos podido centrarnos en algunos ejemplos relacionados con las experiencias de la vida cotidiana, y por otro, con el dominio conceptual de la cognición y en el importante papel de la cultura en la conceptualización de este dominio. A pesar de estas limitaciones, pensamos que estos argumentos son válidos para todas las extensiones semánticas, no solamente para las relacionadas con la conceptualización de las expresiones analizadas, sino con las de cualquier otro dominio semántico.

De esta manera hemos realizado una rápida revisión de las expresiones metafóricas aymaras, relacionadas con la personificación de algunos fenómenos naturales. Cabe aclarar que muchas de estas expresiones no pueden considerarse como de uso exclusivo de una u otra región, más bien comparten con otras zonas de habla aymara de la región andina. Sin embargo, este sistema de personificación de elementos naturales reflejada en las expresiones metafóricas podemos sintetizar de la siguiente manera:

- a) Algunos fenómenos atmosféricos y climáticos como la lluvia, el granizo, la helada y otros, adquieren cualidades de seres humanos, pueden realizar acciones y actuar como humanos, o como seres benignos o malignos. Sin embargo, se dejan ablandar por el hombre y pueden actuar como protectores o benefactores.
- b) Los astros como el sol, la luna y las estrellas, también adquieren atributos de seres humanos y coexisten con el hombre, comparten las actividades cotidianas en un tipo de mundo que es construido de acuerdo a la percepción cultural del hombre andino. De acuerdo a esta concepción, los astros poseen movimientos propios, pueden salir, entrar, irse, ocultarse, etc.
- c) Dado que los astros tienen cualidades humanas, la salud de éstos también es vulnerable y pueden enfermarse o sufrir accidente. Por ejemplo, cuando el sol está enfermo, uno no debe mirar, ya que existe la creencia de que los rayos del sol pueden causar algunos daños al hombre.
- d) El atributo más importante del sol y la luna es el de progenitores ya que a estos astros se les asigna la función de 'padre' y a la luna la función de 'madre'. En esta concepción de la visión cultural aymara del mundo, no-sólo los astros tienen cualidades humanas, sino también otros elementos de la naturaleza adquieren atributos de seres humanos y coexisten en el mundo que es concebido como una totalidad.

- e) Por otra parte, se ha establecido diferencias entre las expresiones relacionados con los fenómenos naturales como la lluvia, viento, agua, helada y otros, en las que éstos aparecen como seres adversarios que pueden afectar o dañar a la vida de los seres humanos. Mientras que en las expresiones metafóricas referidos a los astros, éstos no aparecen como adversarios, al contrario, se conciben como seres que son necesarios en la vida de los seres humanos.

Este tipo de expresiones cubre una serie de significados profundos que subyacen en sus contenidos y que resultan difíciles explicarlos por otro mecanismo. La personificación de los fenómenos naturales se puede entender gracias a nuestras propias motivaciones, a la imaginación creativa y a nuestras experiencias de la vida cotidiana. El hecho de ver algunos fenómenos abstractos en términos humanos, es la única forma de explicar que todo tiene sentido en la cultura. De esta manera se pueden interpretar las necesidades, la función de los diversos usos, y los diferentes contextos en los que se emplean este tipo de expresiones metafóricas. Para comprender los contenidos subyacentes de una expresión, los usuarios de la lengua acuden al uso de expresiones metafóricas y este mecanismo, permite comprender con mayor facilidad y sin mayor esfuerzo los significados evocados.

Finalmente, señalamos que éste es un tema muy interesante y complejo que requiere profundas reflexiones para comprender la visión aymara del mundo. Sin embargo, a partir de la revisión de las expresiones metafóricas relacionadas con algunos elementos naturales es posible entender que existe una relación íntima entre las actividades cotidianas de los aymaras y los fenómenos naturales. Las metáforas establecidas en esta descripción nos permiten comprender la forma de concebir estos fenómenos, la manera de cómo actuar sobre ellos, la importancia y función que tienen para la cultura aymara.

12. Bibliografía

- APAZA, Ignacio
2008 *Estructura metafórica del tiempo en el idioma aymara*. La Paz. Instituto de Estudios Bolivianos - UMSA.
1999 El cambio semántico en aymara, En *LENGUA*, Revista de la Carrera de Lingüística e Idiomas de la UMSA (No. 9), La Paz.
- BLACK, Max
1962 *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- CARRETER, Fernando L.
1984 *Diccionario de términos filológicos*. Madrid: Editorial Gredos.

- DAVISON, Donald
1978 *What Metaphor Mean*. In Sheldon Sacks (ed.). The University of Chicago Press.
- DUBOIS, Jean et al.
1979 *Diccionario de Lingüística*. Madrid: Alianza editorial. S. A.
- ESCANDELLI, María V.
1993 *Introducción a la pragmática*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- GARGÍA YEBRA, Valentín
1974 *Poética de Aristóteles*. Madrid, Editorial Gredos.
- HARDMAN, Martha; Vásquez, Juana y Yapita, Juan de Dios
1988 *AYMARA. Compendio de estructura fonológica y gramatical*. La Paz: Ediciones ILCA.
- HURTADO, William
2001 *Pragmática de la cultura y lengua quechua*. Lima: Universidad Agraria La Molina.
- LAKOFF, George y Johnson Mark
1995 *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Ediciones Cátedra -Teorema.
- LEWANDOWSKI, Theodor
1986 *Diccionario de Lingüística*. Madrid. Ediciones Cátedra.
- NUBIOLA, Jaime
2000 *El valor cognitivo de las metáforas*. España: Universidad de Navarra.
- OSORIO, Jorge
2002 *Comprensión de metáforas conceptuales. Un estudio descriptivo y Conceptual* (Tesis doctoral). Chile: Universidad de Concepción.
- PALMER, Gary B.
2000 *Lingüística cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- RIVANO, Emilio
2003 *Semántica. Discusión general y glosario básico*. Concepción: Editorial Universitaria de Concepción.
1997 *Metáfora y lingüística cognitiva*. Santiago: Bravo Allende Editores.
- RIVANO, Juan
1986 *Perspectivas sobre la metáfora*. Santiago: Editorial Universitaria.
- TORERO, Alfredo
1972 *Lingüística e historia de la sociedad andina*. En, El reto de la normalización lingüística en el Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ULLMAN, Stephen

1986 *Semántica. (Introducción a la ciencia del significado)*. Madrid: Aguilar.

VAN DEN BERG, Hans

1985 *Diccionario religioso aymara*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

RESEÑAS