

LAS METÁFORAS DE PERSONIFICACIÓN EN *QALA CHUYMA, CANCIONES TRADICIONALES AYMARAS*

THE METAPHORS OF PERSONIFICATION IN «*QALA CHUYMA, TRADITIONAL AYMARA SONGS*»

Alan Ever Mamani Mamani  
Universidad Nacional del Altiplano

*Resumen:*

El presente artículo está circunscrito en la corriente de la lingüística cognitiva, el cual tiene como propósito categorizar y analizar las metáforas de personificación en las canciones tradicionales aymaras. Los datos han sido recogidos en el cancionero *Qala chuyma, canciones tradicionales aymaras*. Al analizar las metáforas, se han encontrado tres tipos de categorizaciones: los animales como seres animados, los objetos como seres animados, y las costumbres como seres animados. Se concluye que las diferentes metáforas expresadas en los elementos andinos presentan y adquieren cualidades y actitudes humanas. Ellos conviven con el hombre aimara en su labor cotidiana, por ello, son considerados en el mundo andino como seres animados.

*Abstract:*

This paper is confined to the current of cognitive linguistics, which aims to categorize and analyze the metaphors of personification in traditional Aymara songs. The data have been collected in the songbook “Qala



chuyma, traditional Aymara songs". In analyzing the metaphors, three types of categorizations have been found: animals as animate beings, objects as animate beings, and customs as animate beings. It is concluded that the different metaphors expressed in the Andean elements show and acquire human qualities and attitudes. They coexist with the Aymara man in his daily work. Therefore, they are considered in the Andean world as animate beings.

*Palabras clave:* canción; metáfora; metáforas de personificación; mundo andino; aimara.

*Key words:* song; metaphor; metaphor of personification; Andean world; Aymara.

Fecha de recepción: 15/03/2018

Fecha de aceptación: 31/05/2018

---

## I. Introducción

La lingüística estructural y la lingüística transformacional fueron superadas por las corrientes lingüísticas del texto y la cognitiva, por su innovación constante en el campo de la investigación y la ciencia lingüística. Entre los nuevos estudios se encuentra el de las metáforas cognitivas que se han realizado en muchas lenguas occidentales como el inglés o el castellano; sin embargo, en las lenguas originarias es un área por explorar. En el campo de las metáforas, Lakoff y Johnson (2004) clasifican tres tipos de metáforas: orientacionales, ontológicas y estructurales. En este trabajo, se abordará las metáforas ontológicas, específicamente la personificación, en el libro *Qala chuyma, canciones tradicionales aymaras*. El texto que se estudiará es del año 2006, editado por el Ministerio de Educación de Perú y la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe y Rural. Este material, en su versión bilingüe (aimara-castellano), cuenta con 25 canciones, de estilo *q'axilu*, que fueron recopiladas e interpretadas musicalmente por Félix Paniagua Loza.

El «q'axilu es una canción que con la presencia de la guitarra, el charango y el caballo, recrea la iniciación sexual de los jóvenes aimaras, a través de la danza, la canción y las palabras» (Padilla, 2005: 21). También es considerada una «Danza amorosa de la cordillera» (Condori, 2011: 304) El texto se ha seleccionado por su accesibilidad y por la «estructura musical, estrechamente relacionada con el paisaje, las tradiciones y el comportamiento del hombre cordillerano» (Loza, 2006: 7).

Dada la importancia de la clasificación de las metáforas de personificación en el cancionero aimara, nos hemos propuesto como objetivos: categorizar las distintas formas de metáforas de personificación y analizar las mismas, puesto que reflejan la cosmovisión andina del hombre aimara. En la siguiente sección, se explica el marco teórico; luego, la metodología. En la cuarta sección, se presenta el análisis. Finalmente, se exponen las conclusiones del trabajo.

## II. La lingüística cognitiva

La lingüística cognitiva es una disciplina nueva y una corriente integradora, y Marín (2009) comenzó a desarrollarla en las dos últimas décadas del siglo xx. Se opone a la gramática generativo-transformacional clásica, pues no separa los niveles de léxico, morfología y sintaxis, sino que concibe el lenguaje como un conocimiento de elementos inseparables. Del mismo modo, sostiene que no es posible establecer límites entre la semántica y la pragmática, entre lo denotativo y lo connotativo. Para este enfoque, las estructuras lingüísticas se relacionan con las otras habilidades cognitivas humanas (p. 130).

Igualmente, para López (2005), citado por Langacker (1987), uno de los más conspicuos fundadores de la llamada gramática cognitiva, parte del siguiente supuesto: el lenguaje es una parte integral de la cognición humana. Aunque no se descarta la posibilidad de que exista un módulo independiente para la facultad lingüística, lo más probable es que esta remita a capacidades psicológicas generales. Y la descripción del lenguaje debe ser natural, lo cual significa que debe hacerse teniendo en cuenta todos los factores contextuales en los que se produce la emisión de secuencias lingüísticas (p. 75).

Esta tendencia no está desligada totalmente de las corrientes lingüísticas anteriores, por el contrario, tiende a poseer alguna conectividad, como en los diferentes términos donde se plantea desde una forma particular del lenguaje, «por un lado, nos propone un punto de vista diferente sobre el lenguaje y, por otra parte, da un nuevo sentido a conceptos clásicos como fondo y figura, metáfora y metonimia o gramaticalización» (Cuenca y Hilferty, 1999: 191).

A su vez, la lingüística cognitiva está emparentada con la antropología, considerando la tripartita relación lengua, cultura y cognición; no obvia la influencia que ejerce la cultura y el pensamiento. «Los antropólogos verán claramente la utilidad de la lingüística cognitiva para el estudio de las nomenclaturas, la interconexión de lenguaje y cultura y la relación entre lenguaje y razonamiento» (Palmer, 2000: 57). «Este “nuevo giro” en el interior de la lingüística teórica no es más que una versión contemporánea de la lingüística antropológica. La lingüística cognitiva es la «ciencia» que hoy se ocupa del nexo que vincula experiencia del mundo con conceptos y lenguaje» (Danesi, 2004: 30).

## 2.1. La metáfora y la personificación

Las metáforas están presentes en nuestras conversaciones diarias, pues Lakoff y Johnson (2004) afirman que para la mayoría de la gente, la metáfora es un recurso de la imaginación poética, y los ademanes retóricos. Ellos consideran que la metáfora, por el contrario, impregna la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción (p. 39). Cuenca y Hilferty (1999) indican que uno de los mitos existentes sobre la metáfora es haberla considerado propia de los registros formales, de la escritura y, sobre todo, de la poesía y de algunos géneros narrativos. La metáfora realmente es un fenómeno tan ubicuo y tan usual que muchas veces ni siquiera nos damos cuenta de su presencia en nuestro propio discurso (p. 98). En general, «se piensa que las metáforas se usan solo en la literatura, sin embargo, también abundan en los textos periodísticos, en los científicos y en el lenguaje cotidiano» (Marin, 2009: 140).

También se dice que la metáfora es una comparación (Luna *et al.*, 2005) que consiste en sustituir una palabra o expresión por otra, valiéndose de una relación de semejanza: *una discusión es una guerra*. En la base de la metáfora se encuentra una comparación entre dos elementos: el modificado y el modificador, que se encuentran unidos por un nexo: *una discusión es como una guerra*. La diferencia fundamental entre la comparación de la metáfora es que en esta última omitimos el nexo de comparación. (pp. 142-143). Por otra parte, «la metáfora en el discurso humano y en los sistemas de representación de todas las culturas del mundo constituye, una huella que permite «observar» cómo el pensamiento concreto es transformado por la imaginación humana en categorías de pensamiento abstracto» (Danesi, 2004: 30). Asimismo, «es un recurso habitual que nos permite definir conceptos abstractos a partir de conceptos concretos. Permite decir aquello que no debe ser dicho de manera explícita» (Lovón, 2007: 14).

Las diferentes actividades o elementos en el contexto andino y con los que interactúan las personas tienen un rasgo de vitalidad. Por tanto, los autores Lakoff y Johnson (2004) realizan muchas clasificaciones de las metáforas ontológicas. Una de ellas es la **personificación** que da cuenta de que «el objeto físico es una persona. Esto permite comprender una amplia diversidad de experiencias con entidades no humanas en términos de motivaciones, características y actividades humanas» (Lakoff y Johnson, 2004: 71). Asimismo, para Calderón y Vernon (2012) consisten en proyectar propiedades humanas a entidades no humanas, es decir, ver algo no humano en términos humanos. Permite asignar motivaciones, características, atributos, propiedades, funciones y actividades humanas a las cosas o fuerzas del entorno, lo que licencia expresiones del tipo: *el sida es el enemigo a vencer* (p. 17). En lo «concerniente al proceso de personificación, ellas cristalizan una relación directa y compacta entre las entidades carentes de vitalidad y animicidad» (Astorayme y Gálvez, 2014: 247).

## 2.2 La lengua aimara

La lengua aimara presenta diferentes variedades y una familia lingüística. Torero (2005) indica que la familia aru (o cauqui-aymara,

la jaqi de Martha Hardman) ha desempeñado, como la quechua, un importante papel sociohistórico en la región andina; y una de sus lenguas, la aymara, es hablada en la actualidad por alrededor de los millones de personas en el sureste del Perú y el noroeste de Bolivia, desbordando en pequeñas localidades de las serranías norteñas de Chile, esto es, en gran parte del Altiplano que rodea a la cuenca cerrada de los lagos Titicaca, Poopó y Coypasa (p. 108), pues «el aymara es una lengua que junto con el KAWKI y el JAQARU conforman la familia ARU» (Llanque, 1990: 179).

Asimismo, la lengua aimara tiene diferentes hablantes en distintos países y regiones. Cerrón (2000) afirma que el aimara peruano, localizado en la sierra central y en el altiplano con sus vertientes del Pacífico, es hablado en los departamentos de Lima, Puno, Moquegua y Tacna, mientras que el aimara boliviano, se localiza fundamentalmente en los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí. A todo ello habría que añadir las provincias de Ayopaya y Tapacarí, del departamento de Cochabamba. El aimara chileno se encuentra fundamentalmente en la región I (Tarapacá), en las provincias de Arica, Parinacota e Equique, y quizás también en la provincia de El Loa de la región II (Antofagasta) (pp. 68-69). De la misma forma, «la lengua aimara se habla en la zona altiplánica compartida por Perú y Bolivia, en la parte norte de Chile y en el norte de Argentina» (Huayhua, 2001: 59).

«El pueblo aymara es uno de los que expresa mayores niveles de conciencia étnica, sobre todo por el resurgimiento experimentado en las tres últimas décadas. Dentro de esta creciente conciencia la valoración del idioma, incluidos sus usos literarios, juegan un papel importante» (Albó y Layme 1992: 11). En el Perú, para Andrade y Pérez (2013), el departamento que tiene mayor proporción de aimarahablantes es Puno, con aproximado de 24 % de aimarahablantes respecto de la población; seguido de Tacna, con aproximadamente 15 %; Moquegua, con cerca de 10 %; y Arequipa, con 1,5 %. Lima, que ocupa el tercer lugar entre los departamentos que cuentan con más hablantes del idioma en términos absolutos —después de Puno y Tacna—, apenas cuenta con una proporción de 0,3 % de aimarahablantes respecto de

su población total. Debe notarse que en Puno, siendo el departamento con más hablantes de aimara en el país en términos absolutos y relativos, la proporción de hablantes de este idioma es menor que la de quechuahablantes (p. 51).

### III. Metodología

Para el análisis respectivo, particularmente sobre la categorización de las metáforas, se utilizan los planteamientos de Lakoff y Johnson sobre la metáfora de personificación. «El análisis de datos se realiza por la identificación de categorías y estableciendo relaciones o conexiones entre ellas» (Álvarez y Jurgenson, 2009: 91).

Respecto de la interpretación de los datos, tanto la suma categórica como la interpretación directa dependen mucho de la búsqueda de modelos. En relación con ello, Stake (1999) afirma que la búsqueda del significado a menudo es una búsqueda de modelos, de consistencia en unas determinadas condiciones, a lo que llamamos «correspondencia». Es decir, podemos buscar modelos al mismo tiempo que revisamos documentos (p. 72). Por tanto, para la categorización y la interpretación de las metáforas se ha realizado de acuerdo con a la cosmovisión andina. En el cancionero *Qala Chuyma, canciones tradicionales aymaras* recopilado e interpretado por Félix Paniagua Loza, el texto cuenta con 25 canciones en una versión bilingüe aimara-castellano; se ha obtenido las siguientes clasificaciones de metáforas: *Los animales como seres animados, los objetos como seres animados y las costumbres como seres animados*. Para ello, empleamos como instrumentos las *fichas de análisis e interpretación lingüística y cultural*. En el análisis, primero presentamos los fragmentos de las canciones analizadas; luego, se ofrece la interpretación metafórica.

### IV. Análisis de las metáforas de personificación

#### 4.1. Metáfora: LOS ANIMALES COMO SERES ANIMADOS

- (1) «Layqa phichitanka.../ Jani kunsu uñjasna/ utama punkutpacha/ Ukankiwa sasina qurpampi irpxatista».

- «Gorrioncito.../ Sin ver al no ver nadita,/ desde tu puertita/  
diciendo allí estoy».
- «Qhinchá masimaru/ taqimpi uñjayista/».
- «Tú mal compañero/ haces que todos me vean» (pp. 20-21).
- (2) «Tiwulasay, qamaqisay/ sumpilla awatiriruxa/ yaticht'ayaña  
yatipxixa».
- «Zorro, zorrito, zorro, zorrito, a los pastores tú/ ¡qué bien  
hipnotizas!» (pp. 22-23).
- (3) «Achachi waq'ana achkatt'asita,/ munirijampi jakist'ayita».
- «Pájaro bobo, hazme pasar/ a mi amorcito hazme encontrar»  
(pp. 24-25).

En los discursos aimaras, la personificación se da en diferentes aspectos, así como en los animales, objetos y costumbres del ande. La primera clasificación de metáforas que hemos realizado se denomina *LOS ANIMALES COMO SERES ANIMADOS*, donde en (1) se hace mención al «brujo gorrioncito/ Layqa phichitanka». Pues, «su risa o su canto es atribuido como el mal agüero» (Huayhua, 2009: 179) o «cuando silba o canta estridentemente sobre el techo de una casa, presagia que los proyectos que se están ideando, fracasarán» (Van Den Berg, 1985: 149). En la canción, el gorrioncito asume el papel de «avisador o chismoso»; pueda que el poblador aimara esté involucrado en alguna situación ajena o esté caminando por un lugar indebido, en eso, el gorrioncito en su papel de avisador, anticipa al resto de personas o al mismo sujeto sobre algún tal hecho, para ello, la ave adopta cualidades humanas, es decir, siendo un amigo más del poblador, se comunica con los hombres, esta cualidad humana se puede apreciar en los verbos: «Ukankiwa sasina/ diciendo allí estoy», «Taqimpi uñjayista/ haces que todos me vean». El «ser humano tiene que “escuchar” la relacionalidad ordenada en la “naturaleza”, “escuchar” para descubrir la estructura simbólica inherente, para luego dar respuesta adecuada y correlativa a través de su actitud y comportamiento» (Estermann, 2006: 195).

Seguidamente, en (2), la hipnotización es una acción realizada por el hombre, considerada «una condición psíquica, heteroinducida o autoinducida, caracterizada por un estado intermedio entre la vigilia y el sueño. Para hipnotizar, es necesario un sujeto dispuesto a colaborar y abandonar al control del hipnotizador» (Galimberti, pp. 560-561); sin embargo, en el contexto andino el zorro actúa como sujeto «hipnotizador», expresado en el verbo: «Tiwulasay/ sumpilla awatiriruxa/ yaticht'ayaña yatipxixa» «Zorro/ a los pastores tú/ ¡qué bien hipnotizas!» El zorro es un «mamífero carnívoros, de cola peluda y hocico puntiagudo que ataca a las ovejas, y otros animales pequeños» (Condori, 2011: 275). Este animal, antes de consumir su objetivo, hipnotiza al pastor; este proceso de hipnotización da la importancia de que los animales y, en especial, el zorro, en su afán de no ser brindado una comida por el hombre tiende a adoptar la cualidad humana de hipnotizar desparabullirse, pues «cuenta una pastora, para el zorro hay que marcarle su ganadito. Dicen que este ganado sabe reproducir bastante. Entonces, el zorro ya no sabe molestar al rebaño, mas al contrario sabe proteger y defender, porque sabe que en el rebaño está su ganado conseguido» (Kessel, 1994: 235). En el contexto andino «también los animales y las plantas son “animados” y merecen, como la *pachamama*, respeto y un tratamiento justo» (Estermann, 2006: 193).

Asimismo, se ha podido encontrar otros animales con características similares a los ya expuestos. En (3) «Achachi waq'ana achkatt'asita,/ munirijampi jakist'ayita» «Pájaro bobo, hazme pasar,/ a mi amorcito hazme encontrar». En este caso, el joven implora al pájaro bobo para hacerle encontrar con su amada. y el pájaro puede desempeñar el papel de ayudante o consolador, con el fin de darle regocijo al propósito que busca el joven enamorado, que es encontrarse con su amada, ello expresado en los verbos: «**achkatt'asita/ hazme pasar**» y «**jakist'ayita/ hazme encontrar**». Entonces, igualmente el ave es una persona que le puede cumplir con este cometido. Entendiéndose Entendiéndose que el q'axilu «es baile de la juventud, del amor y de la alegría, expresión de los seres enamorados o de los que encuentran en «edad de amor» (Portugal, 1981: 146). Finalmente, el pájaro bobo en este apartado vendría a ser el hermano o amigo del

poblador aimara, ya que «por otro parte, hay la creencia de que los animales son hermanos de los hombres» (Llanque, 1990: 74), donde «las llamas y alpacas, manantiales y cerros tienen alma y entran en contacto con el hombre» (Paz, 2006: 3), pues «las plantas y animales, al ser considerados como personas, conversan, sienten, se quejan, lloran, dan muestras de cariño y odio, alegría y tristeza, crecen, se multiplican y mueren» (Enriquez, 2005: 160).

#### 4.2. Metáfora: LOS OBJETOS COMO SERES ANIMADOS

- (4) «Jawira qalita, paskatt'ayita/ munirijawa sarawxatayna,/ wayllurijawa chhaqawxatayna».  
«Piedra del río, hazme pasar/ mi amorcito se ha marchado,/ mi cariñito se ha perdido» (pp. 24-25).
- (5) «Khitisa taykama, sasinawa situ/ irpa qalawa, sasinawa sista./ Khitisa awkima, sasinawa situ,/ jawira qalawa, sasinawa sista».  
«¿Quién es tu madre?, así me ha dicho/ piedra de acequia le he contestado./ ¿Quién es tu padre?, así me ha dicho/ piedra del río le he contestado».
- (6) «Jawira lakata art'anirisma/ jawira kayuta art'anirisma».  
«Desde la orilla yo te gritaba/ del pie del río yo te llamaba» (pp. 26-27).

En nuestro contexto los objetos, también son complementos en las actividades cotidianas del poblador, en (4) «Jawira qalita, paskatt'ayita,/ munirijawa sarawxatayna» «Piedrita del río, hazme pasar,/ mi amorcito se ha marchado» El sujeto invoca al objeto piedra, pidiéndole que interceda por él, para hacerle encontrar con su amada, es decir, el elemento piedra conversa o puede acatar a la petición del hombre, esto se puede apreciar en el verbo: «**paskatt'ayita/ hazme pasar**». El diálogo hombre-naturaleza es factible en nuestro contexto, dado que Enriquez (2005) afirma que todas las cosas, llamadas «materiales» (la piedra, el río, el manantial, el árbol) tienen una vida íntima que merecen respeto. Cuando el andino se relaciona con los elementos de su medio ecológico, en su trabajo, y en su uso y consumo, entabla un diálogo con ellos. Los trata como seres vivos, casi personales.

En los ritos de producción los personifica y les habla en un tono de respeto y cariño, pidiéndoles «licencia» (p. 90).

Por otra parte, el objeto piedra inmerso en la siguiente estrofa adquiere cualidades *progenitoras* de padre y madre, del hombre aimara. Al decir: (5) «Khitisa taykama/ irpa qalawa/ kKhitisa awkima/ jawira qalawa» «¿Quién es tu madre?/ piedra de acequia/ ¿Quién es tu padre?/ piedra del río». Pues Lozada que cita a Van Kessel señala «el animismo aimara asume que la tierra, el agua y los productos agrícolas, tengan vida: son las «madres» y los «padres» de donde el hombre recibe lo que quiere y ante quienes muestra gratitud, comprensión y reciprocidad» (Lozada, 2013: 86). Asimismo, en nuestro contexto la «naturaleza (*pachamama*) es un organismo vivo, y el ser humano es, en cierta medida, su criatura que hay que amamantar» (Estermann, 2006: 193).

Los pobladores, en su expresión dicen «Qullu kayuna ch'ui satasipki/ en los pies del cerro están sembrando papa», el hombre a la naturaleza y a los objetos con el que convive le da una forma humana; ellos mismo se plasma en (6) «Jawira lakata art'anirísma,/ jawira kayuta art'anirísma». «Desde la orilla yo te gritaba,/ del pie del río yo te llamaba» la boca y pie son partes del cuerpo humano; por tanto, en la letra de las canciones el río adopta estas características de la persona. Pues «ciertos fenómenos naturales son atributos de vida, de acciones o de cualidades propias del ser racional al irracional, se le otorga rasgo animado al inanimado. Asimismo, diversos elementos de la naturaleza como jawira (río), qullu (montaña), qala (piedra) y otros se conciben como seres animados» (Apaza, 2015: 63). Pues, el andino, a partir de la «tecnología andina, de unos principios metatécnicos (mitológicos, éticos y ecológicos); por ejemplo, a partir de una mitología personifica la naturaleza y que permite el diálogo y el intercambio recíproco con todos sus componentes» (Enriquez, 2005: 113).

#### 4.3. Metáfora: LAS COSTUMBRES COMO SERES ANIMADOS

- (7) «Marata mararu puriniri/ karnawala»  
«Ay, cada año llegan los/ carnavales»

- (8) «Kawki markatpachasa purintaya/ karnawala»  
«De lejos has llegado tú/ ay, carnavales»
- (9) «Wali thuqt'asiri purintaya/ karnawala»  
«A bailar con delirio has llegado/ ay, carnavales» (pp. 58-59).

Otro de los elementos con el que el poblador aimara periódicamente se reencuentra, convive y dialoga son las diferentes costumbres o fiestas. Por ejemplo, durante la festividad de los carnavales en una conversación se escucha: «Karnawala achachiwa jutatayna, inamurituwa/ el viejo carnaval había venido, me ha enamorado»; el carnaval es considerado como «karnawala achachila, abuelo carnaval o carnaval viejo» (Van Den Berg, 1985: 92). Entonces la festividades de los carnavales son tratados como personas, lo cual podemos apreciar en las estrofas (7) «Marata mararu puriniri/ karnawala» «Ay, cada año llegan los/ carnavales» y en (8) «Kawki markatpachasa purintaya/ karnawala» «De lejos has llegado tú/ ay, carnavales»; pues, el carnaval es considerado como una persona viajera, que después de un recorrido vuelve a su terruño, esto expresado en los verbos (7) «**puriniri/ llegan**» y en (8) «**purintaya**» «**has llegado tú**». En nuestra cosmovisión, no solo la Pachamama es una persona que tiene sed y que siente dolor (Paz, 2006: 3), sino también las costumbres y festividades para el poblador aimara son hombres que transitan, llegan y se van, como la que mencionamos en los ejemplos anteriores, pues nuestra «cosmovisión tiene una totalidad orgánica, donde todos los componentes están en relación mutua y en armonía. Es decir: el hombre, la tierra, los animales y toda la naturaleza» (Valencia, 1998: 26).

Enriquez (2005) aduce que la cosmovisión andina no es antropocéntrica, sino agrocéntrica: está centrada en la Tierra, pero una Tierra personificada y divinizada como la Madre Universal e inmanente. De ello resulta una relación del hombre con su medio natural que es de diálogo respetuoso y de reciprocidad, y que considera las cosas como vivas y crías de la misma Madre Tierra (p. 90). Finalmente, en (9) «Wali thuqt'asiri purintaya, karnawala/ a bailar con delirio has llegado, ay carnavales». El carnaval es caracterizado como una persona que llega o retorna de otro lugar a bailar, esto se expresa en los verbos «**thuqt'asiri purintaya/ a bailar has llegado**»; de cierta forma el carnaval es «una fiesta popular

de tres días: anata achachi (final del carnaval), anata wayna (inicio del carnaval) y taypi anata (día central del carnaval)» (Huayhua, 2009: 282). Los jóvenes consideran la «fiesta como una ocasión para buscar lo óptimo en sus vidas» (Llanque, 1990: 52). Asimismo, desde la cosmovisión andina, las formas de vida, las costumbres, la organización social y la concepción del mundo aymara son radicalmente ajenas y distintas de las occidentales. Los rasgos psicológicos y las categorías cognitivas aymaras pueden tener un significado muy distinto del que tendrían entre europeos y norteamericanos» (Montes, 1999: 23).

## V. Conclusiones

En el cancionero *Qala chuyma, canciones tradicionales aymaras*, al categorizar las metáforas de personificación, en las nueve estrofas, se ha podido localizar tres tipos de metáforas: los animales como seres animados, los objetos como seres animados y las costumbres como seres animados. De la misma forma, al realizar el análisis de las distintas metáforas de personificación, el texto nos brinda una gama de manifestaciones del mundo andino, donde los elementos «animales, objetos y costumbres», expresadas en diversos verbos, adquieren cualidades y actitudes humanas. Por ello, estos elementos con los que convive diariamente el hombre aimara son considerados como seres animados.

Asimismo, las metáforas más empleadas por los pobladores aimaras, de acuerdo con el análisis del corpus presentado, son las siguientes: el gorrioncito es chismoso, el zorro es un hipnotizador, el pájaro bobo es un consolador, la piedra es un consolador, la piedra es progenitor del hombre, el río tiene partes humanas, es un hombre con partes, el carnaval es un viajero que retorna y, finalmente, el carnaval es un viajero que retorna a su terruño a bailar.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANDRADE, L. y PÉREZ, J. (2013). *Las lenguas del Perú*. Lima: PUCP.
- ALBÓ, X. y LAYME, F. (1992). *Antología de la literatura aymara*. La Paz: Hisbol.
- ÁLVAREZ, J. y JURGENSON, G. (2009). *Cómo hacer investigación cualitativa*. México: Paidós.
- APAZA, I. (2015). *Metáforas ontológicas y concepción del tiempo en aymara*. Bolivia.
- BERG, H. (1985). *Diccionario religioso aymara*. Iquitos: C.E.T.A.
- CALDERÓN, G. y VERNON, C. (2012). *Las metáforas personificadoras y su importancia en la comprensión de las adivinanzas*. Revista de Educación y Desarrollo. *Revista de Educación y Desarrollo*. Recuperado de [http://www.cucs.udg.mx/revistas/edu\\_desarrollo/anteriores/23/023\\_Calderon.pdf](http://www.cucs.udg.mx/revistas/edu_desarrollo/anteriores/23/023_Calderon.pdf)
- CONDORI, D. (2011). *Aymara kastilla aru pirwa, diccionario aymara castellano*. Puno: Meru.
- CERRÓN, R. (2000). *Lingüística Aymara*. Lima: CBC, PROEIB ANDES.
- CUENCA, M. y HILFERTY, J. (1999). *Introducción a la lingüística cognitiva*. Barcelona: Ariel.
- DANESI, M. (2004). *Metáfora, pensamiento y lenguaje*. España: KRONOS.
- ESTERMANN, J. (2006). *Filosofía andina*. La Paz: ISEAT.
- ENRIQUEZ, P. (2005). *Cultura Andina*. Puno: Altiplano.

- GALIMBERTI, H. (2002) *Diccionario de psicología*. México: Siglo XXI Editores.
- GÁLVEZ, I. y GÁLVEZ, I. J. (2013). «Metáforas ontológicas en el quechua ayacuchano: personificación y cosificación». *Revista Letras*, Lima, Perú. Recuperado de revista.letras.unmsm.edu.pe/index.php/le/article/download/234/233
- HUAYHUA, F. (2001). *Gramática descriptiva de la lengua aimara*. Lima: Arco iris.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Gran diccionario aimara*. Lima: UNMSM.
- KESSEL, J. (1994). «El zorro en la cosmovisión andina». *Revista Chungara*, 26(2). Arica: Universidad de Tarapacá.
- LAKOFF, G. y JOHNSON, M. (2004). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- LÓPEZ, Á. (2005). *Aportaciones de las ciencias cognitivas. Vademécum para la formación de profesores, enseñar español como segunda lengua (L2)/lengua extranjera (LE)*. Madrid: SGEL.
- LOVÓN, M. (2007). «La lingüística cognitiva Un edificio en construcción». En *Habla. Lingüística y Cultura*, año 2, número 3, 11-15 <<http://bit.ly/2vGbC3g>>.
- LOZADA, B. (2013). *Cosmovisión, historia y política en los andes*. La Paz: Cima.
- LUNA, E. y VIGUERAS, A. y BAEZ, G. (2005). *Diccionario básico de lingüística*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas.
- LLANQUE, D. (1990). *La cultura aimara*. Lima: Editorial Idea, Tarea.

- MARÍN, M. (2009). *Conceptos clave. Gramática, lingüística y literatura*. Buenos Aires: Aique.
- MONTES, F. (1999). *La máscara de piedra*. La Paz: Armonía.
- PADILLA, F. (2005). *Antología comentada de la literatura puneña*. Lima: Cultura Peruana.
- PALMER, B. (2000). *Lingüística Cultural*. Madrid: Alianza.
- PAZ, M. (2006). Cosmovisión aymara y su aplicación práctica en un contexto sanitario del Norte de Chile. *Revista de Bioética y Derecho*, número 7. Recuperado de [www.ub.edu/fildt/revista/pdf/RByD7\\_ArtValdivia.pdf](http://www.ub.edu/fildt/revista/pdf/RByD7_ArtValdivia.pdf)
- PORTUGAL, J. (1981). *Danzas y bailes del altiplano*. Lima: Universo.
- STAKE, R. (1999). *Investigación con estudio de casos*. Madrid: Morata.
- TORERO, A. (2005). *Idiomas de los andes*. Lima: Horizonte.
- VALENCIA, N. (1998). *LA PACHAMAMA: Revelación del Dios creador*. Quito: ABYA-YALA.