

*Concepción del tiempo en la cultura aymara: representaciones icónicas, cognición y simbolismo**

M. Ester Grebe

INTRODUCCIÓN

El propósito del presente trabajo es presentar y discutir los resultados de una investigación empírica sobre la concepción del tiempo en la cultura aymara altiplánica de Chile. Dicha investigación estudia los patrones cognitivos y simbólicos del tiempo expresados en representaciones icónicas —o etnomodelos (Grebe, 1988)— construidas y explicadas por los propios actores nativos aymaras. En los contextos de sus respectivos dominios semánticos, dichas representaciones contienen categorías cognitivas y simbólicas a partir de las cuales es posible inferir la presencia de una base cultural común, tanto aymara como panandina. Esta base consensual coexiste junto a un conjunto de transformaciones que responden a un mosaico fluctuante de variaciones individuales o locales.

Existen algunos calendarios andinos aymaras y quechuas rescatados desde el período colonial (Bertonio y Torres Rubio) hasta el siglo xx (JAYMA, pp. 7-10). Ellos describen, organizan y dan sentido a los ciclos temporales construidos en base a los criterios y categorías aymaras. Ellos son: 1) el ciclo día-noche; 2) el ciclo mensual; 3) el ciclo estacional, y 4) el ciclo anual. Estos ciclos responden a las periodicidades de los calendarios y de las actividades productivas agropastoriles y domésticas aymaras, como

*El presente trabajo es parte del proyecto financiado por CONICYT-FONDECYT 89-0798, que estudia los patrones cognitivos y simbólicos en indígenas de Chile, actualmente en marcha.

también de las relaciones de éstas con fenómenos astronómicos y cosmológicos (Urton, pp. 17-35).

La concepción cíclica del tiempo aymara es representada por un círculo o rueda que gira en movimiento perpetuo (Grebe, 1987a, p. 166). Las numerosas representaciones icónicas circulares del tiempo como también sus diversas transformaciones demuestran su importancia central como una de las metáforas dominantes de la cultura aymara de Chile. Son representaciones simbólicas de un tiempo cíclico, cualitativo, no-cronométrico, asimétrico, dualista y astral. Dicha concepción del tiempo aparece íntimamente ligado a una concepción del espacio y del movimiento. Se asocia tanto a lo concreto, lo cotidiano y lo estacional —representado por la secuencia de las actividades productivas agropastoriles y domésticas— como también a la concepción de la naturaleza y lo sobrenatural en el contexto de la cosmología y astronomía aymara. El sol y los dos luceros —de la tarde y de la mañana—, son los principales indicadores del tiempo secundados por la luna y el crucero (cruz del sur). Por tanto, el tiempo se reconoce mediante la observación de los movimientos y posiciones del sol durante el día y de los dos luceros, luna y crucero durante la noche.

El conocimiento aymara acerca de los astros y la cosmología deriva de una antiquísima tradición andina viviente vinculada a la organización del sistema social andino tradicional (Zuidema, p. xiii). Como efecto del extenso período aculturativo de la conquista y colonia, dichos conocimientos han sido influidos por la cultura hispánica y el cristianismo. No obstante, se conserva la antigua concepción y reconocimiento astral del tiempo, centrados en el sol, la luna, las estrellas y el crucero (cruz del sur); y asociada a los ciclos de transhumancia estacional de rebaños, de siembra y cosecha, de los animales y plantas silvestres, los cuales suelen estar demarcados por actividades rituales. Dicha concepción del tiempo corresponde a la vida misma del pueblo aymara en los escenarios de su realidad cotidiana local.

Las representaciones icónicas del tiempo aymara aportadas por los actores sociales nativos en forma de diagramas son etnomodelos o modelos émicos (Caws, p. 4). Estos dan cuenta de fenómenos cognitivos y simbólicos ajustados a los criterios prescriptivos y descriptivos de los actores: ¿cómo conciben el tiempo los aymaras?, ¿qué significados atribuyen a los fenómenos temporales?, ¿qué relaciones metafóricas y/o metonímicas establecen y cómo las articulan? Mediante las explicaciones de los actores referidas a estos etnomodelos, se accede a un campo semántico de gran potencialidad heurística y hermenéutica. En efecto, los etnomodelos están enraizados profundamente en la experiencia humana y en el consenso generado a partir de una base cultural compartida.

A pesar de su potencialidad explicativa y comunicativa que facilita la comprensión, los etnomodelos parecerían ser “manifestaciones de nuestras capacidades cognitivas para pensar mediante imágenes icónicas, y no análi-

sis formales de éstas” (Keesing, p. 14). Por tanto, debe tratarse con cierta cautela y reserva la representación de procesos cognitivos mediante imágenes icónicas esquemáticas —a través de la metáfora, la metonimia y sus transformaciones—, conectándolas con otros ámbitos de la experiencia cognitiva. Dichas representaciones suelen ser parciales y provisorias (loc. cit.). No obstante, los etnomodelos —en su calidad de representaciones icónicas de una realidad— construyen o reconstruyen, mantienen o transforman, legitiman o validan una parte o el todo de la realidad modelada. En este sentido son testimonios que, en calidad de documentos primarios, atestiguan en forma descriptiva o analítica la realidad percibida, concebida y simbolizada por los actores sociales. Su carácter provisorio, parcial o selectivo no les resta validez. Su valor reside en el campo semántico que abren, y los significados simbólicos que se identifican y permiten establecer relaciones internas, para caracterizar el todo de acuerdo a los principios ideológicos fundamentales, las estructuras subyacentes y matrices simbólicas (Geertz, p. 29). En todo ello reside su importancia metodológica para la comprensión “desde dentro” de los significados culturales.

Parecería ser que estas representaciones icónicas o etnomodelos forman parte del discurso metafórico perteneciente a los procesos de comunicación primarios inconcientes (Bateson, pp. 167-168). “Los algoritmos del... inconciente están codificados y organizados de una manera totalmente diferente a la de los algoritmos del lenguaje. Y como gran parte del pensamiento conciente está estructurado en términos de la lógica del lenguaje, los algoritmos del inconciente son inaccesibles por partida doble. No se trata solamente de que la mente consciente tenga un acceso dificultoso a ese material, sino que... cuando ese acceso se logra,... subsiste un formidable problema de traducción” (op. cit., p. 166). “Dado que el nivel hasta el cual se hunden las cosas se caracteriza por los algoritmos icónicos y las metáforas, resulta difícil... examinar la matriz de la que brotan sus conclusiones inconcientes” (op. cit., pp. 169-170).

...“La conciencia habla de cosas o personas y une predicados a las cosas o personas específicas que se han mencionado. En el proceso primario, las cosas o personas no son, usualmente, identificadas, y el foco del discurso está puesto en las *relaciones* que se afirma darse en ellas. Lo cual es en realidad otra manera de decir que el discurso del proceso primario es metafórico... Las características del proceso primario... son las características inevitables de cualquier sistema comunicacional entre organismos que sólo pueden utilizar la comunicación icónica”. Todo se reduce a una relación, o a un patrón (op. cit., pp. 167-168).

Los conceptos semánticos básicos de tiempo suelen ser metafóricos y tienden a ser comprendidos mediante representaciones icónicas. Ellos forman parte inseparable de los fenómenos cognitivos situados en su respectivo contexto sociocultural holístico. En efecto, “muchos conceptos abstractos

surgen de mapas metafóricos de relaciones espaciales” (Lakoff, p. 73; cf. Keesing, p. 17).

El presente trabajo se orienta según una metodología etnográfica émica, enmarcada en la descripción densa. La concepción del tiempo aymara fue examinada de acuerdo a las distinciones percibidas y conceptualizadas por los propios indígenas y a las categorías y dominios reconocidos y empleados por ellos. El punto de partida fue la generación espontánea y libre de etnomodelos del tiempo por los actores sociales aymaras; y de los significados que surgieron del análisis y explicaciones de dichos etnomodelos, proporcionadas tanto por quienes los diseñaron y decodificaron como por quienes solamente los comentaron y discutieron. Se trabajó con un número aproximado de 20 actores sociales pertenecientes a la comunidad altiplánica de Isluga, incluyendo entre ellos a islugueños residentes y a islugueños migrantes (enculturados eficientemente en su lugar de origen). Se produjeron 12 etnomodelos relativos al ciclo día-noche y al ciclo anual. A modo de control, se repitió la entrevista a los informantes claves un año después, revisando críticamente con ellos varios etnomodelos recogidos, y estimulándolos a generar nuevas versiones.

EL TIEMPO AYMARA

Desde el período prehispánico, los hombres andinos han computado el tiempo observando y comparando las trayectorias y posiciones de ciertos astros. Su concepción del tiempo pertenecía al vasto ámbito del movimiento del universo. Los astros —sol, luna, estrellas, y cruz del sur—, como también ciertas plantas y animales, eran y son indicadores operativos para calcular la hora y predecir los fenómenos atmosféricos y climáticos. No obstante a partir de la conquista y colonia, la cosmología y astronomía aymara han recibido préstamos culturales hispánicos y cristianos, generándose transformaciones sincréticas.

En Isluga, la concepción del tiempo aymara pertenece aún al ámbito cosmovisional panandino tradicional, íntimamente vinculado a los fenómenos del medio ambiente natural y humano. Sus representaciones temporales icónicas reflejan tanto las concepciones e interacciones del hombre aymara con sus grupos sociales de pertenencia, con la naturaleza y lo sobrenatural, como también sus capacidades para observar los indicadores naturales que permiten categorizar el flujo temporal. En dicho flujo, se generan pequeños y grandes ciclos: la alternancia del día y la noche, la sucesión de meses, estaciones y años. Puesto que la ordenación natural de los fenómenos del mundo externo rige decisivamente la organización temporal, a partir del ritmo de los fenómenos climáticos, pastoriles, agrícolas y rituales se infiere y modela un calendario. Los puntos divisorios de éste se apoyan tanto en las

posiciones de ciertos astros y eventos estacionales como también en los rituales, ejes de gravitación que demarcan las transiciones entre una y otra etapa del calendario.

El día y la noche son dimensiones temporales esencialmente cualitativas. Las nociones de sol y día se superponen. Otro tanto ocurre con las nociones de oscuridad y noche. El hombre aymara se adapta al ritmo proyectado por la luz solar en el mundo. La importancia central del sol se explica y confirma en el siguiente testimonio: “El sol es *inti*, *tatito*, *papito*, *dios tatito*, *dios inti*, *koyam santísimo*, *santísimo*. Porque es bueno y nos mantiene. Todo da. Su primer rayo trae buena suerte, salud y vida” (cf. Grebe, 1983, pp. 158-159). Por su parte, la luna es la amiga de los agricultores y pastores, indicando períodos de siembra y cosecha, de transhumanza de rebaños y de construcción de viviendas, como también las fechas de sus rituales respectivos. La luna es *phajsi*, *phajsi mama* o *mamaluna*, *taykas María*, *María luna*, *santa luna* o *virgen taykas*. Se la identifica sincréticamente con la Virgen María y, al mismo tiempo, con *pachamama*, la madre-tierra andina (Grebe, 1981, p. 63). Entre las estrellas o *huara-huara*, asociadas a los espíritus de los difuntos, descollan los dos luceros de la tarde y mañana, que guían al caminante; y la cruz del sur o *crucero*, asociada tradicionalmente al cóndor, aseverándose que sus cuatro estrellas van unidas a la cabeza y cuello de este gran pájaro andino en su vuelo alto (loc. cit.). La importancia del sol, luna, luceros y *crucero* se demuestra en la representación cosmológica de Pachacuti Yamqui (Urton, p. 203).

En suma, mientras las posiciones del sol y de los dos luceros de la tarde y alba (fig. 1) son indicadores de gran precisión para calcular respectivamente el tiempo del día y la noche, la luna y el *crucero* dependen del mes y son, por tanto, más variables. Cada lucero recibe dos nombres que corresponden a sus dos posiciones sucesivas. De este modo, el atardecer es señalado por *jaipo-achichi*, el cual se transforma después en *aram-achichi* que demarca el tiempo nocturno; y el amanecer es señalado por *jacha-kjantati-achichi*, el cual se transforma después en *uro-achichi* que “va con el alba” y precede a la salida del sol.

Tanto el sol como los luceros son “como punteros o minutereros de reloj... Es como ver la hora: sirven para calcular el tiempo todo el día y toda la noche”.

Por su parte, el *crucero* indica la medianoche cuando está en posición vertical. En ese momento, “el *crucero* está parado desde *chika-arama* hasta *hacha-kjantati*: entonces hay peligro”... Sin embargo, “marca buena hora para *vilanchar* (sacrificar un animal) o *comprar estrella* o *ánimo* (ritos terapéuticos nocturnos)”. La luna es también un indicador eficaz para el cálculo del tiempo nocturno.

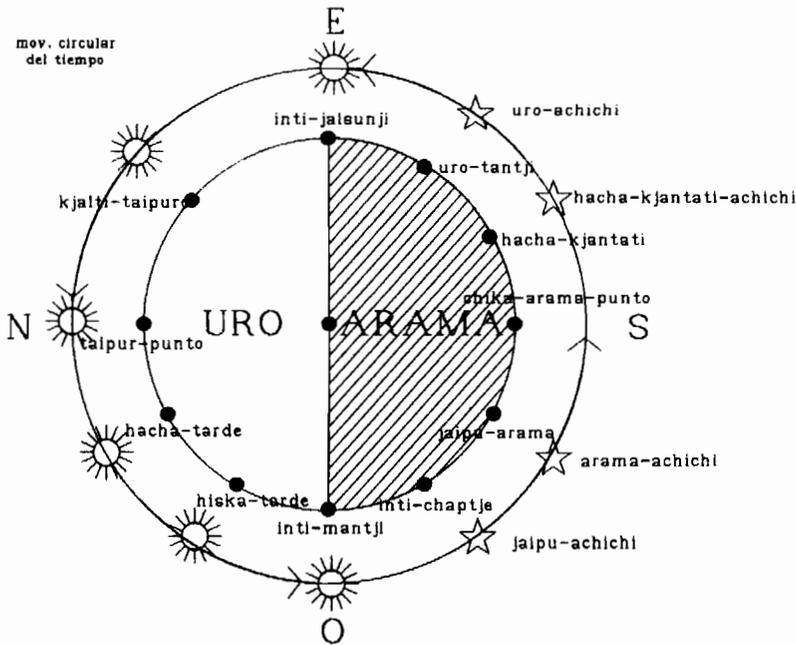


Figura 1: El ciclo día-noche en la cultura aymara.

1. *El ciclo día-noche* (véase Figura 1)

El etnomodelo de la Figura 1 representa al ciclo *uro/arama*, traducido como “el reloj aymara”. Su diagrama ha tomado como base una serie de doce etnomodelos elaborados por diferentes actores nativos (véase cinco de ellos en Figuras 2 al 6). Se han privilegiado sus rasgos afines, los cuales han permitido reconstruir un patrón común producto del consenso cultural.

En consecuencia, el etnomodelo del ciclo día-noche es una representación icónica, cíclica y circular, dividida por un eje vertical en dos partes simétricas correspondientes a claridad/oscuridad. Alrededor del círculo interno del diagrama aparecen once puntos correspondientes a once categorías temporales, cada una de las cuales está designada por su correspondiente lexema nativo. En el círculo concéntrico externo, aparecen flechas circulares que señalan la dirección del circuito completo que representa al movimiento del sol alrededor de la tierra. En dicho círculo concéntrico externo aparecen las figuras de los “paraderos del sol y de los dos luceros”.

Las once categorías temporales aymaradas son:

1. *uro-tantji*: alba o amanecer.
2. *intí-jalsunji*: salida del sol.

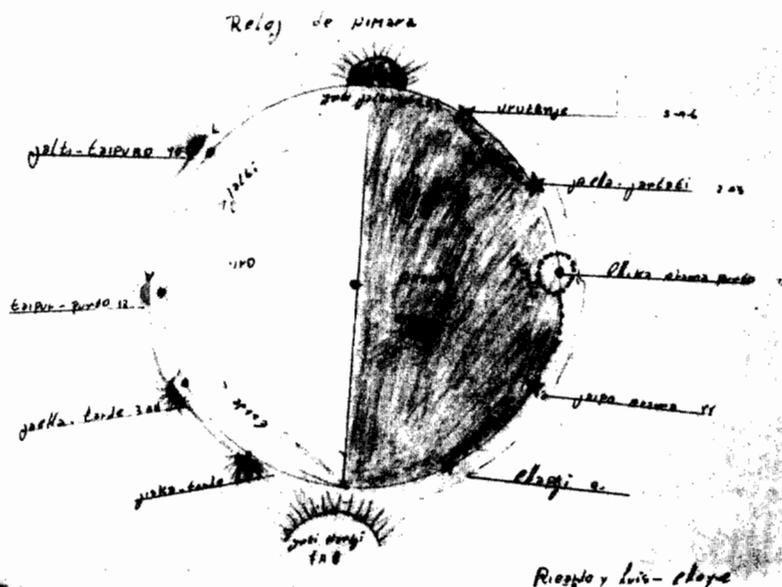


Figura 2: Etnomodelo aymara del ciclo día-noche, según versión entregada por Ricardo Choque (padre) y Luis Choque (hijo) de Pisiga-Choque, Islluga.

3. *kjalti-taipuro*: media mañana o sol alto.
4. *taipur-punto*: mediodía o cenit.
5. *hacha-tarde*: tarde grande (primera parte de la tarde).
6. *hiska-tarde*: tarde chica (segunda parte de la tarde).
7. *inti-mantji*: puesta del sol.
8. *inti-chaptje*; crepúsculo o atardecer.
9. *jaipu-arama*: oscuridad (primera parte de la noche).
10. *chika-arama-punto*: medianoche.
11. *hacha-kjantati*: después de medianoche (primer canto del gallo y segunda parte de la noche).

Estos lexemas varían de una a otra región, localidad, o individuo. Los contenidos presentados a continuación se desprenden de concepciones de los actores sociales recogidas en el curso de las entrevistas libres y de sus explicaciones de los diagramas. Corresponden a descripciones, asociaciones, relaciones, connotaciones y significados émicos de cada uno de estos lexemas proporcionados por los actores. Derivan, por tanto, de datos empíricos primarios originales que evidencian una similitud estrecha con aquellos del ciclo temporal día-noche en la cultura mapuche (Grebe, 1987b, pp. 63-67).

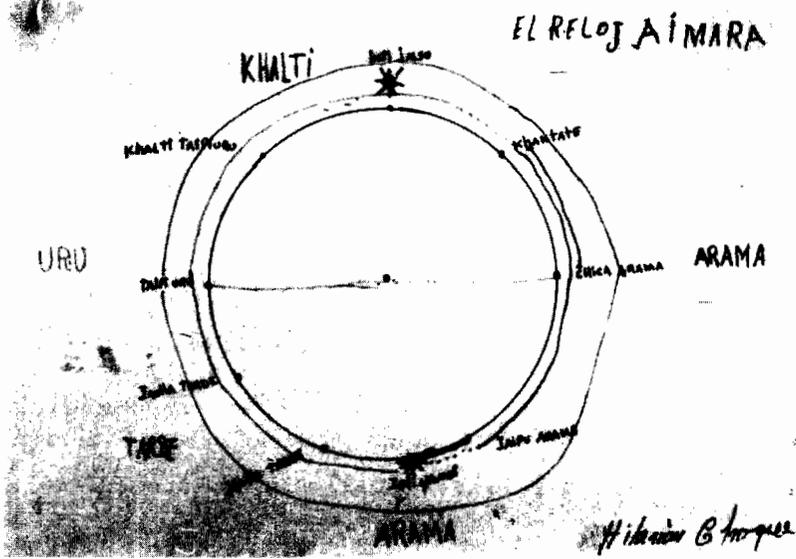


Figura 5: Etnomodelo aymara del ciclo día-noche, según versión entregada por Hilarión Choque, de Alto Molle.

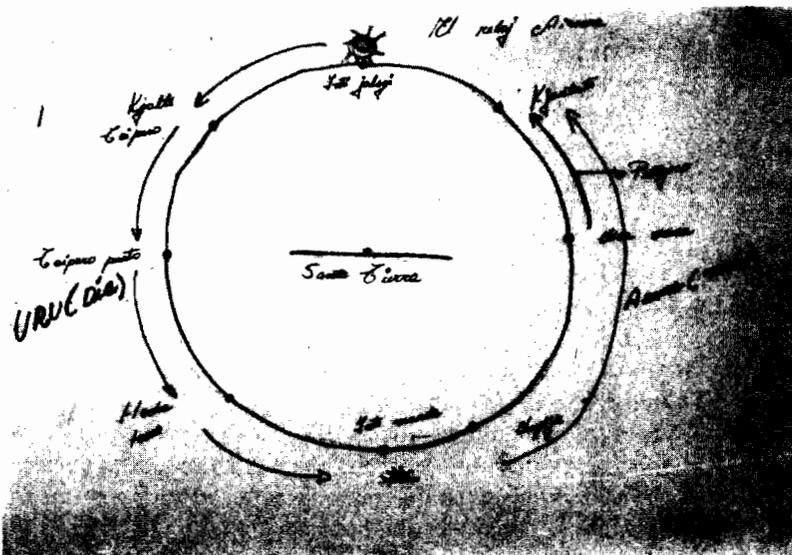


Figura 6: Etnomodelo aymara del ciclo día-noche, según versión entregada por Feliciano Choque, de Pozo Almonte.

1. *Uro-tantji* o *uro-tantjiwa* (“está aclarando”), *uro-kjantati* (“primer canto de gallo que anticipa el amanecer”), *wila-tantjiwa* o *wilatanita* (“está saliendo luz coloreada”), *rayatanita* o *kjanatanita* (“rayo rojo que avisa la salida del sol”).

Es el amanecer, alba o aurora, “un buen momento porque trae la claridad, señalado por el canto del gallo al amanecer”. En el altiplano corresponde a las 5 AM, cuando comienza a aclarar el cielo antes de la salida del sol. Se le denomina *uro-tantjiwa*, que corresponde al comienzo del amanecer, seguido de *wila-tantjiwa* o *wilatanita*, que indican la aparición de un tono rojizo en el cielo dando lugar a una claridad amarillenta. Todo ocurre en forma gradual y tranquila. “Hay que esperar que el sol salga”... “Hay un rayito rojo que avisa la salida del sol. Canta el gallo más seguido. Entonces la gente se despierta y se levanta para trabajar o viajar”. Es un momento favorable para efectuar la *vilancha* (sacrificio de un animal) destinado al *mallku* y *t’alla*, espíritus de la montaña que auspician el bienestar del ganado.

Los migrantes aymaras que residen en la pampa o costa nortina se adaptan flexiblemente a los horarios de la sociedad mayor, aunque retornan al tiempo aymara en sus visitas o permanencias temporales en las aldeas altiplánicas.

2. *Inti-jalsunji* (“está por salir el sol”), *inti-jalsu*, *inti-mistjiwa* o *inti-mistji* (“está saliendo el sol”), *inti-mistuntjiwa* o *inti-jalsuta* (“ya salió el sol entero”).

La salida del sol, incluyendo su serie de transformaciones, “es el mejor punto, el más importante y con más poder. La salida del sol manda” ... puesto que “clarea para todos, calienta a la gente y animal”. “Trae buena suerte, buena salud, alegría, luz, calor, vida: todo da”. Entonces, “piensa el aymara en *dios inti* (dios sol), que es *awatiri* (pastor) de la gente. Los pastorea, los guía en el camino del día”. Además, se representa metafóricamente al sol como *dios tatito* (dios padre); *dios araj pacha*, “el dios de la tierra alta que nos quiere mejor”; *koyam santísimo* o *santísimo*, el santísimo sacramento que restituye la salud, etc. Todo ello revela la presencia del sincretismo religioso aymara-cristiano que opera básicamente mediante equivalencias entre los astros sagrados del panteón andino y el santoral católico. El sincretismo de *inti/santísimo* se apoya en una polisemia compleja que permite apreciar la importancia del sol como símbolo dominante y central en la concepción del tiempo, religión y cosmología aymara.

Por esta razón, se saluda el nacimiento cotidiano del sol. “*Koyam ankisa jalsunji*” es el saludo al primer rayo del sol naciente, “para obtener buena suerte, buen trabajo, salud, vida, alegría”. Mientras en el pasado los aymaras tradicionales saludaban cada mañana al sol/santísimo, en el presente ello suele ocurrir sólo ocasionalmente. El “saludo al sol” subsiste en su calidad

de rito terapéutico en el cual se invoca el poder curativo del sol en su calidad de *koyam santísimo*, el santísimo sacramento que restituye la salud. Presididos por un *yatiri*, dichos ritos se desarrollan al salir el primer rayo del sol (Grebe, 1983, pp. 159-162).

La salida del sol rige y organiza el trabajo matinal. “Estamos preocupados del tiempo. ¿Cómo va a ser el día? A *inti* se le pide buen día. Se le habla como si fuera persona”... “El es tatito, papito, porque nos mantiene. Si no tuviéramos sol, estaríamos en oscuro; y en oscuro no se puede trabajar”... “Buena suerte trae. Se siente alegría de trabajar”. Al salir al campo, “se suelta el ganado del corral y se cuenta el número de animales”... “En el tiempo de siembra, se sale temprano a sembrar”... También “se prepara el queso sacando leche y colocándole cuajo de llamo”. Un poco más tarde, “la mamá va a dar una vuelta al ganado; puede ir el papá también”.

3. *Kjalti-taipuro* (“media mañana o mañana temprana”), *inti-kjalti* (“sol de mañana”), o *inti-toktjiwa* (“sol alto”).

Es la mejor etapa del día para trabajar. “Hay mucho aliento: el hombre tiene fuerzas para trabajar. Es el ‘punto’ para trabajar en *pasteo* (pastoreo), o viaje, o *chacra* (agricultura)... Son momentos tranquilos en la estancia”. El siguiente testimonio resume sus tareas fundamentales: “*Kjalti-taipuro* divide la mañana en dos partes. Marca el cambio de actividad. Pega más el sol. [Mientras] se descansa en la sombra, el hombre trenza lazos, la mujer hila su lana. El ganado está tranquilo”. Después, “vuelve la señora a casa para preparar almuerzo, el hombre mira sus animales y descansa a la sombra. Los niños pastores se dedican a cazar pajaritos. Juegan con figuras de animalitos de barro —corderos, llaños, perros, corrales, pastorcitos— (Grebe 1986, pp. 11-12). Trenzan lazos delgados de lana”.

4. *Taipur-punto* o *taipur* (mediodía), también denominado *taipurotjiwa* (mediodía justo), *taipuro-uro* o *taipur-kiptjiwa*.

Es la etapa del mediodía dedicada al almuerzo y descanso. Para ello se vuelve a casa o se permanece en el lugar de pastoreo o *chacra*. El siguiente testimonio resume sus actividades principales: Los pastores “dejan el ganado encargado a uno de la familia y van a sus casas. Se le lleva el almuerzo al que queda cuidando. Los niños pueden quedar con merienda en *talega* (o *guayaja*) con comida: tostadito con charqui, *pito* (harina de quínoa), *jak’o* (harina de trigo). Los pastores viejos se quedan en el *champional* (pastizal), si llevan merienda (si no la llevan, vuelven a casa). Se sientan a merendar. Sacan agua de vertientes. Se descansa después de la merienda, dependiendo de si está tranquilo el ganado. Si se desparrama, hay que ir a ‘rondar’: reunirlos todos”. Otra actividad doméstica desarrollada en *taipur-punto* es

amasar el queso con sal y ponerlo a secar. Este queso es elaborado con la leche ordeñada a la salida del sol.

El mediodía suele ser peligroso. “Reemplaza a la medianoche, puesto que si no se cumple en medianoche hay que cumplir a mediodía”... “Puede ser mala hora. Se dice que se puede pasar susto”. Estos comentarios se refieren a la eventual aparición o acción de espíritus malignos.

Si se calcula el tiempo con un palito enterrado en el suelo, *taipuro-punto* se reconoce porque dicho palito no proyecta sombra alguna.

5. *Hacha-tarde* (tarde grande)

Es la primera parte de la tarde dedicada al trabajo artesanal, pastoreo, y recolección, pesca y/o caza. Dichas labores se desarrollan ya sea en casa o en los lugares de pastoreo. La tarde suele ser fría debido a que sale un viento helado denominado *t'alla chuñure*. “El sol va bajando, va avanzando. Se apura el trabajo. La mujer teje, el pastor *pastea*”.

El siguiente testimonio resume las actividades de *hacha-tarde*: “Las mujeres tejen a telar sobre suelo o telar parado. Trabajan las madres con sus hijas mayores de diez años. Mientras tanto, los abuelos se juntan a hacer sogas; o bien, van a mirar los llamitos”. Niños, niñas y algunos adultos “van a buscar huevos de pato silvestre, *parina* (flamenco), *suchuya* (pato volador), *ekhara* (pájaro chico), cangales, *suri* (avestruz), *kiola* (perdiz). Se pesca con *ceguiña* (malla de pescar); uno arrea los *chaiwa* (pescados) con un palito; el otro agarra la *ceguiña*. Salen *chaiwa* grandes y chicos, y *jampatos* (sapos).

6. *Hiska-tarde* (tarde chica).

Es la segunda parte de la tarde que prepara la fase final del trabajo diario. “Se trabaja antes de la entrada del sol, hasta que éste se pierde. El pastor *pastea*, la mujer teje. Se va apurando el trabajo para darle término. [El pastor] se prepara para encerrar el ganado en sus corrales y regresar a casa”.

...Entonces “se va a ‘rondar’ (reunir) el ganado. Deja su tejido la señora: va ella, o bien manda a alguien. Las niñas que no van siguen tejiendo a telar. Los hombres van a ‘rondar’ haciendo soga, la mujer va hilando. Los niños más grandes pueden ‘rondar’ ganado, los chicos son ayudados por sus padres”.

“Regresan con el ganado. Pueden llegar tarde (en *inti-mantji*), algunos llegan oscuro. Al llegar, se encierran los animales en corrales separados: los llamos en un corral y los corderos en otro. Hay una división aparte para la crías de corderos, para que no chupen la leche que se reserva para hacer queso. Luego vuelven a casa a tomar tecito con sopaipillas o comida que quedó del almuerzo”.

7. *Inti-mantji* o *inti-mantjiwa* (“el sol está entrando”), *inti-manda* o *inti-mandata* (“ya entró el sol”).

Es la puesta del sol, que marca la última parte del ciclo solar cotidiano. El momento cuando muere el sol es percibido con cierta melancolía o tristeza. Se cree que “el sol da una redondela y se pierde. Sigue dando vuelta [después] en otra nación”... “Ya está ‘nocheando’”. Luego sale el lucero de la tarde, el cual “avisa que es hora de dormir”. Es la hora de regresar a casa. “Ya los animales se han encerrado”... “Hace frío: abrigándose se puede aguantar”. Entonces el hombre y su familia se recogen en su casa para luego descansar, acostarse y dormir.

Hay consenso de que *inti-mantji* es “un mal punto”. “Cuando entra el sol es mala hora: es peor, sin suerte, peligroso”... Se cree que los espíritus malignos suelen llegar del poniente con la puesta del sol.

8. *Inti-chaptje* o *chaptje*, *chapu-chapu*, *chaptje-arama*, *chamaktjiwa*, *chamaktji*, *tjiwa-tjiwa*.

Es el crepúsculo, caracterizado por oscurecer gradualmente. Se va agotando la luz. Sale *jaipu-achichi*, el lucero de la tarde en su primera posición. Entonces “es hora de comer”. La madre prepara comida para su familia. Una vez concluida la cena, los hombres trabajan en sus lazos o hilados, mientras las mujeres tejen o hilan y los niños hacen sus tareas. Luego se preparan para descansar y acostar.

9. *Jaipu-arama* (noche temprana, primera parte de la noche), *aram-achichi* (lucero de la tarde en su segunda posición), *aramtjiwa*, *jaipu-chilka* (antes de medianoche).

Habiendo oscurecido, es hora de dormir para toda la familia. Piensan en lo que van a hacer al otro día. Sale *arama-achichi*, el lucero de la tarde en su segunda posición. Se avecina la medianoche y, por tanto, hay peligro.

10. *Chika-arama-punto* o *chika-arama* (medianoche)

La medianoche es el momento de máximo peligro. Se reconoce por la posición de *arama-achichi*, el lucero de la tarde; por la posición vertical del *crucero* (cruz del sur), que “está ‘parado’”; y por el ruido de rayos cuando llueve o hay tormenta fuerte.

“Es mala hora: salen los malignos y los ‘condenaos’ (o *kundinaros*) gritando, presentándose como gente. Avisa el perro aullando. Hay que cerrar bien la puerta. En esa mala hora se hace sahumero con incienso y se pone a la puerta un espejo chico redondo y *sajrana* (peineta). Así, los malignos de la orilla se vuelven para afuera. Esa es la defensa contra ‘condenaos’. Es como decir: ¡no entre!... En la noche, suele aparecer un mal

espíritu de difunto de familia que pena. Puede meter ruido, puede abrir puerta, jugar con su loza. Si quedan cosas del difunto en casa, éste puede venir a buscarlas. Despachándole con todas sus cosas, ya no vuelve más. Despachándole bien, su espíritu no viene”.

“En la medianoche, no hay que caminar solo. Hay que cantar, chiflar o hacer bulla. Los gentiles pueden llorar cuando se va tímido. Los gentiles silban, no conversan. No se ven, se sienten. Son ‘finaos’, almas en pena, huesos de gentiles enterrados, espíritus de la noche que no conocen el sol. Sus señales son cualquier grito o ruido, tal como el golpe de una piedra”, como también la música andina de *lakas*, tambor y bombo que acompañan al canto y baile. Estas señales “asustan a la gente de toda edad”.

“Se aparecen como gente en el camino, a veces lloran o gritan”... “Hay que reprenderlos para que se vayan y no hagan mal: ¡Véte! ¡No quiero verte aquí! Así se espantan para poder dormir tranquilo. Si no, hacen enfermar. Estos gentiles pueden hacer locos a la gente. Son bravos. No tiene paz en hora mala —desde medianoche hasta 4 A.M. Después de *kjantati*, quedan tranquilos”.

“En sueño, muerden la cara de la persona. Cuando llega la pesadilla (*jake-alma*), es para que muera la persona. Se siente y oye una persona que lo toca con mano helada. La misma persona que sueña la pesadilla muere o puede morir. Le da susto”...

No obstante, a pesar de sus peligros la medianoche es buena hora para *vilanchar* (sacrificar un animal) o *comprar estrella* o *ánimo* (ritos terapéuticos astrales), dependiendo del día.

11. *Hacha-kjantati* o *chika-kjantati* (primer canto del gallo).

Su iniciación es señalada por el primer canto del gallo antes del amanecer, y por la aparición de *hacha-kjantati-achichi* (el lucero de la mañana en su primera posición). Es buena hora. Ha terminado el peligro de la medianoche. “Ya no hay gentiles: éstos se han ido”. El primer canto del gallo anuncia que el amanecer está próximo.

El rol del gallo para avisar la hora es ilustrado y legitimado en la siguiente narrativa oral aymara titulada “El gallo y el *puku-puku*: una apuesta”.

“El *puku-puku* arrogante dijo: ‘¡Apuesto que yo soy más que un gallo!’”. Un juez debía juzgarlo para decidir quien quedaría a cargo de la hora. Se citaron a comparecer. El gallo andaba a pie, sin apuro. El *puku-puku* volaba rápido para ganarle. Los presentaron a ambos ante el juez. Este puso a dormir al *puku-puku* a un lado de él y al gallo al otro lado. El *puku-puku* se adelantó y cantó antes de la hora. Mientras el gallo dormía tranquilo, el *puku-puku* no dejaba dormir a los demás con sus cantos. Llegó la medianoche. El gallo se levantó, sacudió sus plumitas y cantó su primer canto. El

juez vió el reloj justo a las 12 en punto: era *chika-arama*. Acertó el gallo la hora justa. El juez dijo al gallo: 'Ya, ahora ganaste'. El *puku-puku* perdió la apuesta y el juez lo botó afuera. Desde entonces hasta hoy, el gallo queda con la hora en punto para la gente. El *puku-puku* quedó afuera en el champial comiendo pasto. El gallo es mantenido por la gente con grano. Los gallos cantan justo en *chika-arama*, y después en *chika-kjantati* o *hacha-kjantati*".

En suma, el ciclo aymara día-noche se centra en el contraste entre *uro* (el día) y *arama* (la noche), asociados respectivamente al bien y al mal. Así, el día representa al ciclo solar, a la claridad y luz, representando al control del medio ambiente, a la interacción relajada y tranquila con éste, y a las actividades productivas. Por el contrario, la noche representa al ciclo de los dos luceros y el *crucero*, a la oscuridad y su falta de visibilidad, representando a la pérdida del control humano sobre el medio ambiente, a la interacción conflictiva con éste debido al miedo y los diversos peligros que acechan al hombre, y a las actividades de sueño y descanso.

El reconocimiento y cómputo del tiempo se inicia desde los siete años. A esa edad "los niños aprenden a ver la hora en aymara; conocen muy bien las divisiones del día pero no las de la noche porque no salen en esas horas". En cambio, los adultos reconocen y calculan la hora diurna por la sombra de los cerros o de las casas; o bien, clavando un palito en el suelo y observando su sombra. Y la hora nocturna por las posiciones de los dos luceros —de la tarde y de la mañana—; y por la posición vertical del *crucero* en la media-noche.

2. El ciclo anual (véase Figura 7)

El etnomodelo que sirve de base para la descripción del ciclo anual aymara fue elaborado, en su forma inicial, en 1986 por un grupo representativo de aymaras de la comunidad de Isluga. Fue destinado a un proyecto de tecnología y organización económica, en coordinación con el proyecto de organización de la comunidad y riego (Convenio icco, taller rural). Sus contenidos fueron revisados, corregidos y ampliados en febrero de 1990 por la antropóloga que suscribe, contando con la valiosa colaboración de Nicasio Choque, uno de los autores del etnomodelo aludido. En dicha ocasión, se le dio forma definitiva corrigiéndose algunos errores del diagrama original y elaborándose el ámbito semántico de los significados e interpretaciones, todo ello desde el punto de vista del actor nativo.

En el centro del diagrama (véase Figura 7), se observa la bipartición del año coincidente con los solsticios de invierno y verano que ha sido la división tradicional regida por el calendario panandino. En el ciclo anual aymara, se distinguen ambas divisiones demarcadas por *inti-kutji* (24 de junio), solsticio de invierno a partir del cual se inicia el año y se agrandan gradualmente los días; y por *inti-hiska* (24 de diciembre), solsticio de verano

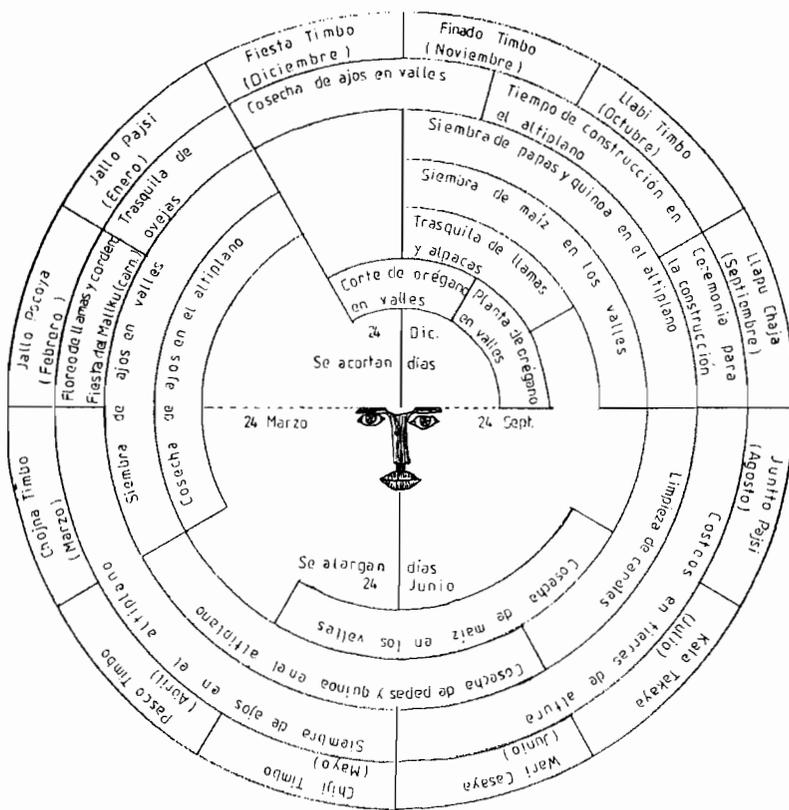


Figura 7: El ciclo anual en la cultura aymara.

que demarca la mitad del año, a partir del cual se achican gradualmente los días.

Otra especie de bipartición asimétrica se produce por la transhumancia estacional del ganado y sus pastores. Se distinguen dos estaciones no coincidentes con los solsticios: el *costeo* denominado *chiji-timbo*, en el cual el ganado baja a la precordillera en la estación de mal tiempo y vientos (marzo-octubre), y el *pasteo* denominado *juntho-timbo*, en el cual el ganado sube al altiplano en la estación de buen tiempo (octubre a marzo). Durante el *costeo*, se desarrollan actividades agrícolas complementarias de siembra y cosecha de papas y quinoa, y siembra de ajos en el altiplano; siembra y cosecha de maíz y siembra de orégano en los valles; y además trasquila de llamas y alpacas, limpieza de canales de regadío, y construcción de viviendas cuando termina el frío y el viento. Durante el *pasteo*, se desarrollan actividades agrícolas complementarias de siembra y cosecha de ajos en el

altiplano y valles; cosecha de orégano en los valles, sumado a la trasquila de ovejas y al principal período de fiestas rituales altiplánicas (fiestas patronales, floreo, carnaval, etc.).

Estas dos especies de divisiones bipartitas no son coincidentes: la primera regida por los solsticios se regula por la duración relativa del día; y la segunda por la transhumancia estacional que implica bajar el ganado a las tierras altas de la precordillera, o subirlo al altiplano, su territorio original. Una serie de otros factores climáticos y agropecuarios influyen además en la compleja trama de las superposiciones diagramadas en la Figura 7.

El ciclo reconoce 12 meses, influido posiblemente por la división occidental del ciclo anual. Cada mes se asocia a características ambientales, climáticas y/o de actividades específicas tanto pastoriles y agrícolas como rituales. Así, julio es *kala-takaya*, término que significa "mes cuando las piedras revientan con el frío y la vicuña revienta, muere y después revive". Agosto es *junta-pajsi*, que significa "mes abrigado". Septiembre es *llapuchaja*, "mes de *chacra* o de siembra de quínoa". Octubre es *llabi-timbo*, "mes de esquila de lana". Noviembre es *finado-timbo*, "mes de los ritos dedicados a los difuntos". Diciembre es *fiesta-timbo*, "mes de las fiestas patronales en Isluga". Enero es *jallo-pajsi*, "mes de las lluvias". Febrero es *jallo-pocoya*, "mes de lluvia plena y fuerte". Marzo es *chojna-timbo* o *kora timbo*, "mes del pasto verde". Abril es *pasco-timbo*, "mes de cosecha". Mayo es *chiji-timbo*, "mes de frío". Junio es *wari-kasaya*, "mes cuando la vicuña grita con el frío".

CONCLUSIÓN

Tanto el ciclo día-noche como el ciclo anual aymara se caracterizan por compartir un movimiento circular básico, contrario a la dirección de los punteros del reloj (véase Figuras 1 y 7). En ambos casos, dicho movimiento coincide con la rotación circular del sol, representándolo simbólicamente. Al respecto, cabe señalar que en la Figura 7, elaborada por los pastores de Isluga, se representa la cara del sol al centro del diagrama del ciclo anual, lo cual pone en evidencia tanto la concepción antropomorfa de este astro como también su importancia central en el calendario anual aymara. Parece obvio que ambos diagramas citados (Figuras 1 y 7) sean representaciones icónicas del sol, astro que domina tanto el ciclo día-noche como el ciclo anual. De este modo, la concepción del tiempo enriquece y profundiza su ámbito semántico al vincularse y articularse con los contextos más amplios de la cosmología y la religión aymara.

El ciclo aymara día-noche se centra en el contraste entre *uro* (el día) y *arama* (la noche), asociados respectivamente al bien y al mal. Así, el día representa al ciclo solar, a la claridad y luz, al control del medio ambiente, a

la interacción relajada y tranquila con éste, y a las actividades productivas. Por el contrario, la noche representa al ciclo de los dos luceros, el crucero y la luna, a la oscuridad y su falta de visibilidad, a la pérdida del control humano sobre el medio ambiente, a la interacción conflictiva con éste debido al miedo y los diversos peligros que acechan al hombre, y a las actividades de sueño y descanso.

El reconocimiento del tiempo y su cómputo se inicia a partir de los siete años. A esa edad “los niños aprenden a ver la hora en aymara. Conocen muy bien las divisiones del día pero no las de la noche porque no salen en esas horas”. En cambio, los adultos reconocen y calculan la hora diurna por la sombra de los cerros o de las casas; o bien, mediante la técnica de clavar un palito en el suelo y observar la sombra que éste proyecta sobre la tierra. En cambio, la hora nocturna se calcula, principalmente, por las dos posiciones de cada uno de los dos luceros de la tarde y de la mañana; y por la posición vertical del *crucero* en la medianoche.

Hay evidencias que permiten asignar una larga continuidad a la concepción del tiempo aymara, cuyos orígenes precolombinos se remontarían, posiblemente, a períodos prehistóricos difíciles de determinar. Sus etnomodelos presentan rasgos y atributos que perfilan, hipotéticamente, una fisonomía panandina. Los calendarios andinos coloniales ofrecen evidencias tempranas de su continuidad.

La metáfora dominante en esta concepción aymara del tiempo es el círculo o la rueda que gira en movimiento perpetuo. Son representaciones de un tiempo cíclico estrechamente asociado tanto a la concepción espacial como kinésica, tanto a las actividades productivas agropastoriles y domésticas como a la concepción de la naturaleza y del mundo sobrenatural, tanto a la cosmología como a la astronomía nativas. En la experiencia ritual aymara, es común la reproducción del círculo en las danzas tradicionales denominadas *tukuña* o *ruedas*, en el círculo de *sikuras* o *lichiguayos*, y en diversos otros eventos ceremoniales y laborales o domésticos. Estos movimientos circulares continuos tienden a ser polisémicos y a reproducir espacial y kinésicamente los ciclos de la naturaleza y de la vida.

Para los aymaras tradicionales, la *tukuña* o rueda “es encanto, cuando se baila es un gusto... Trae buena suerte. El *mallku* (espíritu de la montaña) baila en rueda como el *inka*. Viene del tiempo *inka*”. Se considera mejor el movimiento por derecha (contrario a los punteros del reloj) que inicia y predomina en las ruedas. A la inversa, el movimiento por izquierda (en dirección de los punteros del reloj) se utiliza como terminación o cierre.

Si aceptamos que las representaciones icónicas del tiempo aymara adquieren formas concretas en sus etnomodelos correspondientes y que éstos forman parte del discurso metafórico perteneciente a los procesos de comunicación primarios inconscientes, ello explicaría su continuidad prodigiosa en el tiempo y espacio andino. Los niveles profundos en que se dan

estos fenómenos cognitivos y simbólicos dificultan su análisis. No obstante, si el foco del discurso cognitivo-simbólico se produce en las relaciones o en los patrones, entonces el modelaje de la realidad efectuado por los actores sociales (etnomodelos) posee relevancia por posibilitarnos el rescate de dichas relaciones o patrones. Dado que la conceptualización semántica del tiempo aymara es metafórica, uno de los posibles caminos para entenderla lo constituyen sus representaciones icónicas. Estas pueden revelar cómo el actor organiza y da sentido a su concepción y simbolización del tiempo, iluminado por la trama de las relaciones complejas surgidas de su respectivo contexto sociocultural holístico.

REFERENCIAS

- Bateson, Gregory.** *Pasos Hacia una Ecología de la Mente*. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1985.
- Bertonio, Ludovico.** *Vocabulario de la Lengua Aymara* [1612]. Leipzig, Teubner, 1879, 2 vols.
- Caws, Peter.** "Operational, Representational, and Explanatory Models". *American Anthropologist*, 76, 1, 1974, pp. 1-10.
- Geertz, Clifford.** *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona, Gedisa, 1989.
- Grebe, M. Ester.** "Cosmovisión Aymara". *Revista de Santiago* (Museo Nacional Vicuña Mackenna), 1, 1981, pp. 61-79.
- Grebe, M. Ester.** "En Torno a los Ritos Terapéuticos Astrales de Isluga". *Chungara* (Universidad de Tarapacá), 10, 1983, pp. 155-164.
- Grebe, M. Ester.** "Reflexiones Antropológicas Sobre Temporalidad". *Lenguas Modernas* (Fac. de Filosofía, U. de Chile), 14, 1987a, pp. 163-172.
- Grebe, M. Ester.** "La Concepción del Tiempo en la Cultura Mapuche". *Revista Chilena de Antropología* (Fac. de Cs. Sociales, U. de Chile), 6, 1987b, pp. 59-74.
- Grebe, M. Ester.** "Etnomodelos: Una Propuesta Metodológica para la Comprensión Etnográfica". Trabajo presentado en el 46º Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam, 1988 (En prensa, *Revista de Sociología*, U. de Chile).
- JAYMA, Centro Cultural. "Calendario Andino". *Raymi 7* (La Paz, Bolivia), 1989, pp. 3-39.
- Keesing, Roger M.** *Semantics, Symbolism and Cognition*. Trabajo presentado al Iº Simposio de Estudios Cognitivos, U. de Chile, octubre, 1990.
- Lakoff, G.** "The Invariance Hypothesis: Is Abstract Reason Based on Image-Schemas?". *Cognitive Linguistics*, 1, 1990, pp. 5-38.
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de Santa Cruz.** "Relación de Antigüedades desde Reyno del Perú" [ca. 1613]. En *Tres Relaciones Peruanas*, Asunción (Paraguay), Guaranía, 1950.
- Urton, Gary.** *At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology*. Austin, University of Texas Press, 1981.
- Zuidema, R. Tom.** "Foreword". En G. Urton, *At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology*, Austin, University of Texas Press, 1981, pp. xiii-xv.