

ETNOLOGO ANDINO N° 9 - 1990

Departamento de Antropología, Geografía e Historia

Facultad de Educación y Humanidades

Universidad de Tarapacá, Arica-Chile.

LAS VALENCIAS DEL ARQUETIPO MATERNO EN LA PACHAMAMA ANDINA

por:

DIANA VENEROS RUIZ-TAGLE.



RESUMEN

Se analiza, desde una lectura jungiana, la noción de Pachamama en los Andes. Identificando sus fundamentos arquetipos es posible llegar a comprender como dicha noción, que se anida en el inconsciente colectivo persiste hasta nuestros días, pese a los impactos históricos-culturales externos que ha experimentado la cultura andina. La autora concluye y postula que la Pachamama es una entidad que posee contenidos arquetipos maternos, cargados de simbolismo y numinosidad que también se encuentran presentes en otras culturas nucleares de América.

ABSTRACT

The notion of Pachamama andina is analyzed from a jungian reading. Identifying its archetypes fundamentals it is possible to understand how that notion, that nestles in the collective subconsciousness persists up to now. In spite of external historic-cultural impact experienced by Andean culture. The author states that the Pachamama is an entity which possesses maternal archetype contents loaded with symbolism and numiness that are also present in other nuclear cultures in America.

El culto a la Pachamama se inserta en el contexto de las creencias religiosas de un extenso remanente étnico aborigen que forma el grueso de la población campesina de dilatadas regiones de Bolivia y Perú, de parte del noroeste argentino y norte de Chile.

De gran fuerza espiritual, esta diosa telúrica anima un complejo sistema de representaciones míticas, cálticas y ritualísticas.

Pero, más que intentar una aproximación fenomenológica a su estudio, interesa destacar los fundamentos arquetípicos que, desde otra perspectiva, permiten explicar su persistencia. No obstante la cierta evolución y cambio del sistema de creencias andino - como resultado de la imposición del cristianismo- y la subsecuente reinterpretación de la Pachamama a través de la virgen cristiana, no puede ser desconocido que los fundamentos arquetípicos de la deidad han permanecido inamovibles e inalterados, tanto en lo que atañe a su estructura como lo que hace referencia a su función.

Al aludir a los arquetipos, se les hace equivalentes a aquellos contenidos del inconsciente colectivo cuya existencia postulara el psiquiatra suizo Carl Gustav Jung.

Jung reconoce en la estructura de la mente dos niveles definidos: el consciente y el inconsciente. Este último, como inconsciente transpersonal o "colectivo", en oposición al inconsciente o subconsciente, caracterízase por su naturaleza productora de símbolos (Jung 1955a).

Vinculado al estrato profundo de lo inconsciente, dice relación con los aspectos universales y heredados de la mente humana y con las formas más arcaicas de acción y reacción que generaciones ancestrales dejaron impresas en el tiempo (Jung 1955:81).

Define el peso del inconsciente colectivo en la historia de la humanidad, la presencia y permanente expresión de sus contenidos básicos: los "arquetipos o imágenes primordiales". Estos pueden ser definidos como aquellas tendencias innatas de la psique a la representación de ciertos motivos y a la expresión de ciertas estructuras psíquicas grabadas con una carga importante de simbolismo (Jung 1952:171; 1955b:83).

El concepto de arquetipo alude a la existencia de formas definidas de la psique presentes siempre y en todo lugar. Desde esta perspectiva resultan equivalentes a los "motivos" a los que se refiere la investigación mitológica, a las "representaciones colectivas"

de Lévy Bruhl 1978, a las "categorías de la imaginación" de Hubert y Mauss 1909, y a las "imágenes primordiales" de Jacob Bukhardt ⁽¹⁾.

Como factores ordenadores o pautas innatas de comportamientos, los arquetipos o "imágenes primordiales" corresponden a los pensamientos más arcaicos, generales y profundos de la humanidad, lo que cada hombre trae a la vida como herencia de épocas pretéritas. Estos están grabados en su constitución psíquica-mas no como imágenes llenas de contenido- sino originariamente como moldes sin sustancia.

De acuerdo con lo anterior, es obvio que -como tales- los arquetipos no pueden ser aprehendidos por la consciencia. Es preciso un proceso de elaboración para que desde la oscuridad del inconsciente, afloren manifestándose en una "idea arquetípica"(Jung 1980:9).

Podría sintetizarse en fin, la naturaleza de los arquetipos desde la perspectiva de sus atributos fundamentales. Amén de su carácter colectivo, esto es, del ser comunes a pueblos o épocas determinados, poseen el don de la ubicuidad. Ello, en la medida que están dotados de la facultad de aparición espontánea, en cualquier momento, cualquier lugar, y sin mediar influencia externa (Jung 1980:79). Poseen asimismo un carácter "numinoso" (Eliade 1983:17-18) es decir, un carácter sagrado o divino y frente al cual el hombre experimenta a la vez espanto y fascinación. Por último y dada su naturaleza sagrada, se expresan en el lenguaje de los símbolos (Jung 1955a:81; 1952:102, 137;1969:21).

Desde una perspectiva fenomenológica, los arquetipos aparecen representados en la mitología, las religiones, filosofía y folklore de pueblos diversos, como componentes básicos de tales expresiones. Aparecen asimismo en los sueños visiones y delirios de individuos sanos y psicóticos (Jung 1983:65).

De acuerdo con Jung, existen en el inconsciente colectivo una casi infinita variedad de arquetipos. Entre los más importantes, aquéllos que identifica como "dominantes" y que corresponden a los de mayor recurrencia y fuerza numinosa (Jung 1955a:114-115).

Entre estos, el arquetipo materno, el arquetipo paterno y el arquetipo del héroe en otro orden y asimismo de gran potencia, aquellos relacionados con la esfera de la personalidad: la persona, el ego, la sombra, el ánima, el animus y el "selost" o sí mismo. Aledañamente, los arquetipos relacionados con la cuaternidad, el círculo y el "mandala".

Además de los arquetipos que -como los indicados- pueden ser experimentados en forma personificada, existen otros, los "arquetipos de transformación". Estos no constituyen, personalidades sino situaciones típicas, lugares, vías y significados, que simbolizan la clase de transformación en cuestión. Entre estos descuellan los motivos de

⁽¹⁾ El término "representaciones colectivas" usado por Levy Bruhl para identificar las figuras simbólicas con la visión primitiva del mundo, podría fácilmente ser aplicado a los contenidos inconscientes, puesto que significan prácticamente la misma cosa. Véase La Mitología primitiva (Barcelona, 1978), Passim.

Hubert y Mauss, *Mélanges d'Histoire des Religions* (Paris, 1909): "Las categorías, siempre presentes en el lenguaje aun cuando no necesariamente explícitas, por lo general existen más bien en forma de hábitos directos de la consciencia, también inconsciente. La noción de 'mana' es uno de estos principios; está dada en el lenguaje, se halla implicada en toda una serie de juicios y raciocinios, referentes a atributos propios del mana. Por eso hemos dicho que el mana es una categoría. Pero el mana no es tan sólo una categoría especial del pensamiento primitivo; todavía hoy, en vías de reducción, constituye la primera forma que han adoptado otras categorías que funcionan siempre en nuestro espíritu: las de sustancia de causa...: Citado por Jung en, *Psicología y Religión op.cit.*, p.85.

“la batalla entre el héroe y el dragón”; “el viaje solitario”; “el tesoro difícil de alcanzar”; “el cautiverio nocturno”; el tema de la “muerte y resurrección”; “la pareja de hermanos”; y “el devoramiento”, entre otros (Veneros 1988:34 a 42).

Entre los arquetipos así mencionados y como uno de aquellos dominantes del inconsciente colectivo, la imagen primordial de la madre emerge como una de las más evidentes en el registro mítico y onírico.

Asociado in stricto a lo femenino, cubre una amplia gama de representaciones entre las que destacan la madre personal y la abuela, madrastras, suegras o una ancestro remota. Adicionalmente, el proceso mitopoyético reemplaza a la madre por una enorme gama de representaciones alternas: las diosas, especialmente la madre de Dios, la Virgen y Soffa; el Paraíso, el reino de Dios, la Jerusalén Celeste y la Iglesia (Jung 1980: 81; 1952:231).

Asimismo el arquetipo extiende su simbolismo hacia las aguas; aguas que corren y aguas estáticas: mares, ríos, lagos, fuentes y vertientes encierran así una profunda significación materna(13) (Jung 1952:231).

La ciudad o el país, el cielo, la tierra, los bosques, el mundo etérico y la luna, son también asociados a la imagen primordial de la madre. Por extensión esta aparece vinculada, como es dable suponer, con la fertilidad y fructuosidad: la cornucopia, un campo cultivado, un jardín. Asimismo y dada su analogía formal con el útero, los pozos profundos, cuevas y objetos huecos, suelen encerrar un contenido simbólico fuertemente grabado con la impronta de lo materno (Jung 1952:226).

Simbólicamente la madre se asocia también al tema del envolvimiento. Los árboles, por ejemplo, paren a quienes antes han rodeado con sus ramas. Con el envolvimiento se vincula también el tema de las “rocas que se cierran”. El héroe se ve compelido a sortear con su barco dos rocas que se juntan ...Análogamente el registro presenta puertas que se abren, troncos que se unen de repente, rocas o cuevas que sólo se abren al conjuro de una palabra mágica.(Jung 1952:258).

Todos estos símbolos pueden revestir un significado positivo -favorable- o uno negativo, hasta maligno. Un aspecto ambivalente puede ser visto en las diosas del destino (Moirai, Graecae, Normas). Símbolos maléficos son la bruja, el dragón o cualquier animal devorador (tal como son un pez o una serpiente), la tumba, el sarcófago, agua profunda, la muerte, pesadillas y monstruos demoníacos (Jung 1980:81-82).

Parece evidente que el arquetipo materno es el originario y primigenio. Bachofen plantea que parece no haber duda respecto de que:

La madre es antes que el hijo. El principio femenino tiene prioridad, mientras que la creatividad masculina sólo aparece después como un fenómeno secundario. La mujer viene primero, el hombre 'llega a ser'. El dato primero es la tierra, la sustancia maternal básica. La creación visible procede de su útero...(Bachofen 1973:97).

Uno de los símbolos que mejor refleja esta característica del arquetipo es el de la “Gran Madre”, concepto que en sí pertenece al campo de las religiones comparadas en el registro mítico de la humanidad.

El dominio de la Gran Madre, y así lo ratifica el estudio de las religiones, se hunde en los confines del pasado. Los complejos mítico-religiosos en que resulta expresiva, corresponden a los elaborados por las culturas arcaicas, cuando el hombre yace aun ligado a una realidad arquetípica derivada de un estado de participación mística con la naturaleza. Corresponde este -según Jung- a “un peculiar modo de psíquica vinculación al objeto. Consiste en que el sujeto no acierta a diferenciar distintamente el objeto, vinculándose en

virtud de una relación directa que podría ser denominada identidad parcial. Esta entidad se basa en una unidad a priori de objeto y sujeto" (Jung 1964:268).

Jung relacionó su argumento con el concepto acuñado por Lucien Lévy-Bruhl - contemporáneo suyo y uno de sus inspiradores- en virtud del cual se alude a que "todo lo que constituye la experiencia cotidiana (del hombre primitivo) debe ser su participación en los acontecimientos y seres del período mítico (Levy Bruhl, 1978). De esta manera, la realidad no es sino la imitación permanente del o los modelos paradigmáticos de una realidad mítica originaria. El hombre, desde esta perspectiva, está pues, inextricablemente ligado a la naturaleza, dentro de una totalidad viviente que es simbolizada y mantenida por el conjunto de los mitos, ceremonias y emplazamientos sagrados; elementos todos que permiten el necesario tránsito del "tiempo profano" al "tiempo sagrado" que -según Eliade- es el tiempo real (Eliade, 1983).

Toda vez que la primera actividad del hombre se vincula a la agricultura, no es de extrañar que toda la realidad paradigmática aparezca asimismo relacionada con aquella.

Es en esa realidad en que realza el arquetipo materno, asociado a la Gran Madre y sus mitologías, las que, naturalmente están conectadas con la fertilidad y el crecimiento -particularmente con la agricultura- y en general con la esfera del alimento, que es la esfera material y corpórea.

El modelo gestado se resuelve en la asociación "madre-tierra-naturaleza, paradigma de carácter ubicuo que, de acuerdo con ello, es susceptible de ser pesquisado en todas aquellas áreas vinculadas con las altas culturas agrarias (Neumann 1962:43), y cuya relación con la deidad telúrica de los Andes Centrales resulta, desde esta perspectiva, evidente.

Ahora bien, al hendir el arquetipo materno y analizarlo a partir de sus atributos y caracteres, resalta el carácter dual y antitético de sus rasgos fundamentales: la madre buena que prodiga afectos, protección y bienestar y la madre malvada y devoradora, constituyen los dos aspectos dicotómicos que reúne la imagen. El doble significado, la doble valencia positiva y favorable la una, negativas y aún maligna la otra, constituyen rasgos sustantivos de lo materno.

Bajo la acepción de madre buena el arquetipo representa la plenitud y la abundancia. Se yergue como la dispensadora de vida y felicidad. Se identifica con la tierra nutriente, la cornucopia del útero fructífero y aparece como la experiencia instintiva de la humanidad de las profundidades, del mundo y la belleza, de la bondad y gracia de la Madre Naturaleza que cotidianamente cumple la promesa de redención y resurrección dando nueva vida y crecimiento (Neumann 1962:40).

Destacan como virtudes la faz benévola la solicitud maternal y la simpatía, la mágica autoridad que dimana de lo femenino; la sabiduría y la exaltación espiritual que trasciende la razón; cualquier impulso o instinto; todo lo que abriga y sostiene; lo que alienta el crecimiento y fertilidad (Jung 1980:82).

Bajo la acepción de madre terrible, yacente tras un aspecto devorador y destructivo, representa a la sangrienta deidad de la muerte; plagas, hambre, sacrificios humanos; la fuerza del instinto o la dulzura que atrae con engaños a la destrucción (Neumann 1962:40). Desde un punto de vista negativo, el arquetipo materno puede connotar asimismo algo escondido, secreto; el abismo, el mundo de los muertos, cualquier cosa que devore, seduzca y envenene y que sea aterradorante e ineluctable como el destino (Jung 1980:82).

La ambivalencia manifiéstase también en otros ámbitos. Así, no raras veces la madre asume los atributos de la sabiduría tanto como los de la brujería (Jung 1980:102).

Pero trascendida la teoría, ¿cómo se refleja la imagen primordial de la madre, así perfilada, en la Pachamama andina? ¿qué valencias arquetípicas expresa ésta?

La Madre Tierra andina es conocida en toda el área en que se pesquisa su culto con el nombre de Pachamama o Mama Pacha.

Bernabé Cobo, uno de los máximos exponentes de la crónica peruana, deriva de Pachamama los vocablos pacha “tierra” y mama “madre”, es decir, “la madre tierra” (Cobo 1964:161) no dando lugar a equívocos sobre la vinculación de esta deidad con el arquetipo en comento.

Cabe señalar al respecto al proposición de Jung (1952:80) en cuanto a la notable dispersión de Mama, la palabra latina para pecho. En efecto, el registro del vocablo vinculado a la madre, la progenitora, muestra no sólo una gran extensión territorial sino, a la vez, aparece asociado a culturas extraordinariamente disímiles entre sí.

En quechua el vocablo referido a la madre resulta ser también “mama”, de acuerdo con lo consignado en el Vocabulario de la Lengua General...de González Holguín (1952:255).

*“mama” -madre de todo animal o la señora o
ama o hembra ya paridera...
mamacuna - matronas o señoras de sangre noble
y honradas mama- veta o caja de todo metal,
o el quajo”*

Resulta claro que en el caso de Pachamama, el vocablo mama es correspondiente al de madre. Sin embargo, y pese a que los mismos indígenas ratifican la exactitud del apelativo, al requerirla cariñosamente con los mismos diminutivos utilizados para la madre carnal mamatay, mamay -algunos autores asumen que el uso de “mama” como “madre” derivó recién con seguridad de la conquista española (Paredes 1963:51) (Mariscotti 1978:29-30).

Por su parte, Latcham aporta un dato adicional que sirve a los efectos de confirmar la valencia de “mama” como “madre” y, por extensión, la validación del arquetipo materno en ella impreso, cuando alude a que los incas tenían sus zaramama, kokamamas, papamamas, quinuamamas, etc. al referirse a éstas, si bien alude equivocadamente a la voz mama con la acepción de “espíritu específico”, acierta en representarlas con sexo femenino y con una evidente asociación con las fuerzas reproductivas, aspectos que confirman la identificación del arquetipo materno en ellas inscrito (Latcham 1929:153).

Sin duda, de acuerdo con los elementos lexicológicos aportados por Bertonio y González Holguín, es dable asumir que el apelativo mama, con directa filiación al arquetipo materno, es anterior a la conquista hispánica, resultando de una notable dispersión su uso.

No cabe duda, en efecto, que en el abigarrado panteón de divinidades de los Andes Centrales y Andes Centro Sur, el culto a la divinidad telúrica ocupaba un lugar preferencial; son frecuentes las alusiones de los cronistas a la existencia de un culto, no sólo definido; sino caracterizado por un ritual bastante expresivo, el que suele ser descrito con precisión.

La relación sobre idolatrías de los indios de Huamachuco, hecha por los primeros religiosos agustinos (1918:41) identifica a la Pachamama con un nombre alternativo: Chucomama. Ludovico Bertonio (1984:242-332), a su vez, hace equivalente a la Pachamama el apelativo Suyrumama; en tanto Murúa (1946) afirma que era una cosa corriente adorar a la tierra a la que denominaban “...Pachamama y Macpacha...” Coincidentemente, Polo de Ondegardo (1918:192) también alude a la tierra fértil “...que es la tierra que llaman Pachamama o Cámac pachac... Dato este último, peculiarmente refrendado por Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1879:256), quién consignó ambos apelativos en su diagrama.

Qué significan las variaciones anotadas? Lejos de constituir un contra argumento a la uniformidad planteada, en cuanto al nombre dado a la diosa terráquea, tales apelativos corresponden a variantes locales o a nombres que hacen particularmente evidentes algunas

funciones de la Pachamama, como deidad femenina directamente asociada al arquetipo materno.

...Chucumama porque cuando nacen de sus madres caen en ella, que ellos no curan de parteras, sino arrojánlos en aquel suelo...(Santa Cruz de Pachacuti 1979:41)

La cita antecedentes alude a la costumbre de dar a luz directamente sobre el suelo (la humi positio) ritual extendido por todo el mundo. Se asocia a la práctica a la creencia de que en esta experiencia fundamental la madre humana no es sino la representante de la Gran Madre telúrica (Eliade 1983:122). La Chucumama se viste aquí con el significado de Gran Genetrix, al aludir directamente a la maternidad de la Pachamama en un sentido etnónico.

Pachamama, Suyrumama: La tierra de pan lleuar y acerca de los antiguos era nombre de reurencia, por ver q' la tierra les daua de comer; y afsi dezia Pachamama huahuamaba... (Bertonio 1984:242) "Suyrumama, y el Pachamama: Tierra de pan lleuar, fertil, Vide Pachamama" (Bertonio 1984:332).

Los dos vocablos equivalentes recogidos por el jesuita Ludovico Bertonio en su Vocabulario de la lengua aymara, aluden a la calidad nutricia de la Madre, que cuida, crfa y alimenta...ya se ha visto que la prodigalidad de la tierra se revierte en frutos para los hombres, sus hijos ..."Pachamana huahuamaba...", a la invocación sigue el sentimiento de unión filial entre un hijo y su madre. El vocablo Suyrumama, en tanto, refuerza la calidad de madre benefactora, la "cornucopia" asociada al arquetipo materno.

Pachamama o Cámac pachac El vocablo cámac puede ser entendido como "principio generador" (Pease 1982:83) Huelgan comentarios respecto de la función que le corresponde a la Madre Tierra como principio generador el que, por extensión, abarca la creación de todo lo que es, incluyendo al hombre. Ello parece refrendado en las invocaciones a la tierra registradas por los cronistas y sacerdotes. Bertonio (1984:242) dice que los indios hablaban "como el demonio les enseñaba" y de acuerdo con ello, decían a la tierra: "O tierra yo sere tu hijo, o tomame, o tenme por hijo".

No menos interesantes y connotativos que los apelativos con que era y es conocida la Madre Tierra andina, resultan ser -para la aprehensión del arquetipo materno- las representaciones de la deidad.

Ajustándose a los rasgos clásicos de las divinidades telúricas, Pachamama no solamente se identifica con la tierra, sino además, es pensada con imagen de mujer (Mariscotti 1978:32). Desde esta perspectiva es asumida a la vez, con todos los atributos físicos y psicológicos femeninos.

De acuerdo con Latham (1929:187-188) las figuras que representaban a la Pachamama correspondían a una mujer desnuda, con el sexo claramente marcado, especialmente los órganos genitales y los pechos. Las manos cruzadas sobre el abdomen, a menudo este también abultado, indicando una mujer embarazada. A veces se representaba con dos o más bocas y a menudo con varios pechos, en algunos casos hasta con siete. La imagen susceptible de ser reconstruída a partir de los datos antecedentes es marcadamente sugerente, toda vez que guarda un sinnúmero de analogías con las de otras madres nutricias yacentes en el registro mítico universal; entre éstas, la de los senos múltiples, los que según Jung (1985:185-186) refuerzan -al igual que los genitales el carácter de la diosa nutricia y de la fertilidad (por ende de las embarazadas) que asume la tierra.

Coincidentemente los agustinos (1918:41), quienes según se ha visto afirmaban que en Huanachuco la Madre Tierra se apodaba Chucomama, al hablar de la huaca Guapimujón -probable representación de aquella- expresaban que:

...allí...estaba puesta un bulto como mujer, descubiertas sus verguenzas femeninas; y hacía entender a los indios el Demonio que por allí engendraba a los indios y los multiplicaba, tenía ésta ropas femeninas muy galanas, y con topos de plata, y con una vincha de lo mismo, que es con que se cogen los cabellos, y una como cortadores que las indias suelen traer para su servicio...

Representaciones indirectas de la Pachamama son aquellas asociadas a su carácter de madre de las plantas útiles. De acuerdo con los informes de los cronistas, la imagen mítica de la Pachamama se desdoblaba en diversas “madres” de los vegetales útiles. En tal calidad de hipótesis suyas estaban las “Zaramama” (madre del maíz), “Cocamama” (madre de la coca), “Quinuamama” (madre de la quínoa), “Axomama” (madre de la papa); madres todas con la capacidad de “parir” mucho maíz, quínoa, papas o coca. Estas eran representadas como muñecas hechas con los tallos de las plantas más productivas y vestidas con fina ropa de mujer (Mariscotti 1978:39).

“...y de las dichas mazorcas y zaramamas quemaban el maíz y bestian las dichas mazorcas con sus llicllas anacos y guachuchos y llanquis y topos con que las bestian como persona...” (Duviols 1986:21)

En otros casos solía enjanzarse con mantas unos pequeños graneros ceremoniales llenos de frutos escogidos (Mariscotti 1978:39-40).

Si bien hacia la época en que los españoles irrumpieron en el ámbito andino las divinidades femeninas vinculadas con la tierra (Pachamama), la luna (Mamaquilla) y el mar (Mamacocha) eran objeto de un culto individual -según los reseñan los cronistas- todo hace suponer que tales divinidades no fueron sino aspectos de una Gran Diosa Madre (plena representación del arquetipo equivalente) que reunía los atributos de madre telúrica, los de la diosa lunar y acuática. Ratifica el aserto antecedente la tesis de Neumann (1962:39-101) de acuerdo con la cual, en las primigenias etapas del desarrollo de la Humanidad signadas por el predominio del arquetipo materno, éste asume extensivamente la representación de una deidad multiforme y todopoderosa, prefiguración esencial de madre original de todo lo creado.

Prueba de ello son los indudables nexos que existen entre la Pachamama y Mamaquilla, ambas asumidas como protectoras del elemento femenino. La Tierra era considerada como la protectora de las mujeres durante el parto y estando a punto de dar a luz le hacían sacrificios (Santillán 1927:29).

La Luna, asimismo, era contemplada como madre y “criadora” de las mujeres “...y a las mujeres mandaba adorar la luna como a madre criadora de las mujeres y guarda las comidas y les da bestidos...” (Duviols 1986:151).

La misma función “protectora” era atribuida al mar, pero vinculada a la protección de los viandantes, quienes hacían a éste diversas ofrendas para “...que los bolbiese a sus pueblos sanos y buenos y con asienda...” (Duviols 1986:169).

Aledañosamente se atribuía al mar “...la generación de la lluvia y la paternidad del río que fecundaba la tierra...” (Urteaga 1928:89). De esta suerte, la Mamacocha -al igual que la Pachamama- estaba íntimamente vinculada a las fuerzas de la fertilidad y la cosecha.

no expresa el mito recogido por Condori y Gow en la comunidad de Pinchimuro, parroquia de Urcos.

Más allá de los elementos sincréticos naturales de un sitio actual que ha recogido elementos de la tradición cristiana, emerge el arquetipo primordial cargado de sacralidad de la Tierra Madre, con todos los rasgos y características que el registro mítico consigna para las deidades telúricas equivalentes:

De veras vive. Como está criando a los gusanos dentro de la tierra, igual nos está criando. A quién estamos respetando? A ella, pues. Realmente es nuestra propia madre no es cierto? De veras tiene huesos, tiene sangre. Tiene pelo también. El pasto es su pelo. Su sangre está en la tierra. Al barbechar siempre tiene sangre. Siempre está allí. También tiene leche la Pachamama. En esta tierra nos amamanta. Con ella vivimos en esta vida. Sabe parir. Las papas pare. Las semillas le entregamos y eso pare. Pidiendo a dios le entregamos la semilla. Eso que entregamos ella pare. También hacemos estos hornos de tierra para ofrendar. Esa casa que estamos construyendo de ella ha nacido. Escarbando la tierra construimos. Y ese hueco que hemos escarbado se está rellenando no más, poco a poco.

En Agosto vive del primero al seis.

Después en Navidad no más también la tierra vive...

Sabe cuidar. A nosotros nos cuida, a todos los animales y a toda la gente cuida bonito. Como nuestra mamá nos cuida. A todos sus hijos, inclusive a los incas ha criado. A lo apus también y a todos los cuida. De repente puede venir un mal, entonces en secreto a todos hace entenderlo. No hace caer, no hace enfermar, no niega...(Condori y Gow 1982:11-12)

Pese a la contemporaneidad de su registro, el mito nos revela, con extraordinaria espontaneidad y frescura, los rasgos de una realidad primigenia en que florece el arquetipo materno en todo su vigor.

La tierra es considerada una realidad viva, como una mujer vigorosa que tiene pelo, huesos, sangre, y que aúna a esos atributos físicos, aquéllos que son patrimonio de lo femenino por antonomasia: sabe parir, y amamantar y, es por tanto, generatriz y nodriza universal. Extiende además, su esfera providente a la crianza: "como nuestra mamá nos cuida", "no hace caer", "no hace enfermar". Es el principio de la fertilidad agrícola que proporciona los alimentos necesarios para la vida, así como es el lugar donde el ser humano edifica su vivienda para cobijarse y en el cual es acogido luego eternamente después de su muerte.

A su vez, como realidad sagrada es capaz de comunicación ritual. A ella hay que ofrecer "pagos" en el mes de agosto y es con quien hay que compartir siempre la chicha o cualquier otra bebida, por el rito de la "tinka. Mas, lo que le es ofrecido, lo retorna la tierra centuplicado, estableciendo con el hombre una suerte de vínculo recíprocarario asimétrico, en virtud del cual devuelve siempre más de lo que se le rinde en homenaje.

Madre buena por antonomasia, es la imgaen del Cosmos, del orden, la armonía, la permanencia, la fecundidad.

Como númen benévolo, las funciones de la Pachamama son múltiples e imprescindibles para el hombre andino: Madre de todo lo creado (Gran Genetrix), Diosa de la agricultura y la fecundidad en general, Maga, Diosa Cultural asociada a la protección

de diversas artes, etc.; funciones que, desde otra perspectiva, pueden ser verbalizadas en: alimentar, cobijar y proteger (Marzal 1985:27).

¿CÓMO SE MANIFIESTA LA CAPACIDAD GENERATRIZ DE LA TIERRA?

La tierra como dadora de vida, como Genetrix universal, encarna en la mitología una de las formas más peculiares y ricas del arquetipo materno. El que los seres humanos han nacido de la tierra constituye una creencia universal (Eliade 1965:163). Asimismo, el alumbramiento de los infantes reconoce en muchas lenguas el concepto "nacido de la tierra" (Eliade 1983:121). De acuerdo con numerosos testimonios, la madre humana no hacía más que "recibir al hijo" que "venía" del fondo de la tierra, de cuevas, cavernas, grutas y fisuras y también de los mares, fuentes y ríos (Eliade 1965:1). Bastaba por ende que la madre se aproximara a alguno de estos lugares para que el alma del niño se encarnase en ella y concibiera. Probablemente con ello se vincula el dato aportado por Mariscotti (1978:36-37) en relación con una práctica peculiar realizada por las mujeres de Chucuito. Cuando estas desean tener un niño, colocan un amuleto como figura de bebé y algunas ofrendas, en una determinada cueva.

Ahora bien, cualquiera fuese la condición de estas almas infantiles, debían en espera de su encarnación yacer escondidas en algún lugar; bosques, lagunas, cavernas, agujeros...viviendo un cierto tipo de existencia embrionaria en el útero de su verdadera madre, la Tierra (Eliade 1965:164-165). En el relato de la creación de Cristóbal de Molina, (1916:6) es dable encontrar una significativa analogía al respecto. En el que se establece que cuando el dios creador Viracocha terminó de

...pintar y hazer las dichas nasciones y bultos de barro, dio ser y anima a cada uno por si, assi a los hombres como a las mugeres y les mandó se sumiessen debajo de la tierra, cada nación por sí; y que de allí cada nación fuesse a salir a las partes y lugares que el les mandase; y assi dicen que los unos salieron de quebas, y los otros de cerros, y otros de fuentes, y otros de lagunas y otros de pies de arboles...

Esta clase de experiencia cosmo-biológica enraizada en el hombre y manifiesta en un sentido de solidaridad mística con el lugar natal -la tierra de origen- persiste con extraordinaria fijación en la leyenda y el mito.

La madre, en su momento, no hizo sino completar la obra de la Madre Tierra. Así, a la hora de la muerte, el mayor deseo humano no será sino el de ser enterrado en el suelo nativo, volviendo a los brazos de la Gran Genetrix. Según Garcilaso (1943) las ánimas después de la muerte volvían a la tierra a animarla, y entonces se realizaba el Allpa-Camasca (allpa, tierra y camasca, animada).

Como expresión de la tierra asociada al lugar de retorno se encuentra también la creencia en un mundo inferior de los muertos que -como el de los aun no nacidos- es, a un tiempo, el reino de Pachamama (Mariscotti 1978:37).

La imbricación dentro del arquetipo materno de los aspectos de la madre humana y la Gran Madre telúrica, se refleja además en otro fenómeno. Suele encontrarse ampliamente difundido en el registro de usos y costumbres populares, el "alumbramiento sobre el suelo" (la "humí positio"), ritual prácticamente universal que, para el Perú, confirma la relación de los religiosos agustinos y al cual ya se ha aludido precedentemente. A este orden de ideas, hacen también referencia las prácticas registradas por Santander entre los aborígenes de Jujuy (N.O. Argentino), quienes, amén de dar a luz directamente sobre el suelo, entierran luego la placenta y prendas manchadas de sangre. (Citado en Mariscotti 1978:37).

El sentido religioso de tales actos no es difícil de esclarecer: “el alumbramiento y el parto son las versiones microcósmicas de un acto ejemplar ejecutado por la tierra (Eliade 1983:124). Se trata de la repetición de un acto paradigmático, en el sentido que representa el modelo nutriente y generatriz que corresponde a la tierra en el Cosmos. La fecundidad femenina se plantea así en un modelo cósmico: el de la Terra Mater, la Genetrix universal.

“O Tierra Madre! a tu hijo el ynca tenlo encima de ti, quieto y pacífico”(Molina 1916:92) rezaba la oración dedicada a la tierra. La tradición de la maternidad de la Pachamama respecto de la casta dirigente constituye un elemento registrado ricamente en la crónica. En la relación del origen de los incas de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, se consigna que los padres de Manco Capac habían sido Pachamamaachi y Apotambo. El vocablo Pachamamaachi posee una significación singular. Achi es el nombre que González Holguín (1952:13) asocia con los adivinadores especializados en el manejo del zumo de la coca o de la saliva sobre la palma de la mano. La saliva, al igual que el resto de las secreciones corporales, tiene significado mágico (Jung 1952:309). Desde esta perspectiva resultan claras las valencias madre-tierra-magia que el vocablo reúne, en absoluta correspondencia con el arquetipo materno. Apotambo, en directa relación con Pacarec Tampu o “casa de producimiento” (Cieza de León 1967:14-25) como padre del inca y esposo de Pachamamaachi, no es -desde el punto de vista simbólico- sino una representación adicional de la misma imagen primordial materna en su acepción de origen.

Sin embargo, aún restan elementos anexos para corroborar la fuerza de la imagen arquetípica en el mito de fundación de Santa Cruz Pachacuti. Agrega el cronista, que Manco Capac hizo labrar a los plateros dos árboles con raíces de oro y plata en memoria de tales progenitores; símbolos del “tronco y rayz de los yngas” (Sta. Cruz Pachacuti 1978:284-287).

Según Jung (1952:247), los árboles aparecen siempre como símbolos de vida, siendo permanentemente comprobada su asociación con mitos que afirman que el hombre nace de ellos. Lo que reitera el simbolismo materno vinculado a los mismos.

En síntesis, el arquetipo materno aparece vinculado a una variedad de representaciones revestidas de una profunda numinosidad, a tal grado poderosas, que las mismas logran articular una realidad paradigmática que da sustento y significado al proceso fundacional del Tahuantinsuyu.

Ahora bien, como deidad asociada a las fuerzas de la fertilidad, la Pachamama representa a la madre fecunda y ubérrima “...se yergue como la dispensadora de vida y felicidad. Se identifica con la tierra nutriente, la cornucopia del útero fructífero...” (Neumann 1962:40).

A Macpacha, que es la tierra, también reverencias, especialmente las mujeres, al tiempo que han de sembrar, hablan con ella diciendo que les dé buena cosecha, y derraman para esto chicha y maíz molido, o por su mano o por medio de los hechiceros (De Arriaga 1968:201).

Como dispensadora de los elementos esenciales para el hombre y los animales, la Tierra fue sentida por las comunidades andinas como una fuerza eminentemente maternal que hacía posible la existencia toda. De allí su identificación con la mujer y su concepción arquetípica como modelo paradigmático de la concepción y el dar a luz.

Dice Santillán (1927:29)

Tenían a la tierra por especial abogado de las mujeres que están de parto y cuando habían de parir le hacían sacrificios

Más sin lugar a dudas, la Pachamama era asociada básicamente a la actividad agrícola. En efecto, la existencia y el sustento de las comunidades andinas dependía

principalmente de la fecundidad de la tierra. Sin desconocer el rol que competía al sol y a la lluvia en el crecimiento y maduración de los frutós, era la tierra la que cumplía el papel fundamental; la que daba aumento a las semillas y producía los pastos para el ganado:

Y por esto la mochan y porque le dé fuerza y porque le dé el maíz, y porque no se canse, y porque cuando la labran no se les quiebren sus palos y arados, esto hacen dondequiera que se les antoje hacer las fiestas acostumbradas (Santillán 1927:41).

Entre tales fiestas, la más importante era la de Aymoray (Cobo 1964:214; Molina 1916:25-26). Concuerdan los cronistas en la descripción de esta lucida festividad, en la cual era llevado el maíz desde las heredades hasta las casas, bailando y cantando sonos en honor de la abundancia o la fecundidad de la tierra. Las danzas reflejaban el jolgorio al que se entregaban, después de la recolección de los granos, en las piruas (trajes, depósitos).

Singularmente los ritos dedicados a las actividades de siembra y cosecha han vencido al tiempo, manifestándose -según el registro etnográfico- como supervivencias de las antiguas ceremonias realizadas en homenaje a la tierra, en diversas localidades de los Andes Centrales y Centro Sur (Mariscotti 1978:150-158).

Amén de estar asociada a la fertilidad de la tierra, la Pachamama se vincula asimismo a la de los animales y su conservación.

Paatcha; La Tierra: considerada como una especie de temida Divinidad. Los cazadores de vicuña creen que existe entre las vicuñas una que es la dueña o pacha de todas i para hacerla propicia le ofrecen coca aguardiente y tabaco, enterrando las ofrendas en un hoyo que abren al efecto en la región en que están cazando. Merced a esa práctica supersticiosa creen que la pacha les permite acertar en su puntería. Dicen: paatchamama (Vaisse 1896:27).

Sin duda, el testimonio que Vaisse recoge entre los atacameños, denota la calidad de madre primordial de la Pachamama, testimonio en el que -por extensión- la madre de las vicuñas, la "dueña", no es sino la misma "Tierra Madre", a la que se ofrecen los despachos correspondientes (coca, aguardiente y tabaco) para hacerla propicia.

Otro elemento que refleja la vinculación de la tierra con la fertilidad del ganado, es aquél que se refiere a las funciones asignadas a las montañas divinizadas. De acuerdo con las características del arquetipo materno y la simbología asociada, el interior de la tierra y el interior de las montañas, no son sino, expresiones de la matriz. De allí que tal vez en algunas regiones se crea que Pachamama es la "madre de las montañas" (Reinhard 1983:37) y que reside en ellas (Mariscotti 1978:33). Ahora bien, una de las funciones más importantes atribuidas a las montañas -ya se conciban directamente vinculadas con la Pachamama, ya como deidades distintas (Urbano 1976:146; Mariscotti 1978:201, 204-207) es la de ser responsables del "multiplico" del ganado. De acuerdo con tales creencias, los "señores del ganado" que moran en las montañas, pueden ser inducidos -mediante ofrendas especiales- a ceder parte de sus cuantiosos ganados de llamas, alpacas, vicuñas o guanacos a los peticionantes. De hecho, la consideración del origen etónico de los animales, sobre todo de los domésticos está ampliamente difundida; de allí la supervivencia de tales ritos propiciatorios (Mariscotti 1978:216).

Significativamente, las deidades de las montañas también guardan relación con la fertilidad de la tierra misma, toda vez que están directamente asociadas con las aguas de las lluvias o de los ríos, necesarios para su fructificación. Más aún, su poder fertilizador parece extenderse hacia los humanos. Por ejemplo, la creencia de que si la gente no adoraba

a los dioses de las montañas podía quedar estéril, es consignada por Avila aludiendo directamente a la capacidad reproductora humana (Reinhard 1984:40).

Es más, si se piensa que por una parte la Madre Tierra se asocia a la abundancia en general, no es de extrañar que las montañas que la simbolizan, aparezcan vinculadas -por extensión- con el éxito en los negocios, la buena salud y la obtención de las riquezas. (Martínez 1976:227-278). Pero, más allá de las funciones de la Madre Tierra como Gran Genetrix, diosa de la vegetación y la fertilidad, emerge su función protectora de diversas industrias tradicionales. De acuerdo con Mariscotti (1978:42), la función tutelar de Pachamama se extiende también hacia actividades tan importantes como la alfarería, el hilado y el tejido. Según testimonios etnográficos recogidos por la autora, los indígenas del N.O. argentino imaginan a la Pachamama como una anciana que porta siempre un huso y lana para hilar y suelen monologar con ella al entregarse a su labor.

Asimismo registra la creencia existente entre los Tacana de Bolivia, según la cual la Pachamama habría sido quien -movida por el deseo de beneficiar a los hombres les habría instruido en los secretos de la preparación de la chicha.

Las valencias arquetípicas de tales funciones relacionadas con la imagen primordial de la madre resultan innegables. En efecto, el ámbito de lo femenino, ergo de la madre, ha sido tradicionalmente asociado a las tareas domésticas o a diversos elementos culturales relacionados. Valga el antecedente etimológico de los nombres de las mujeres del mito de los Ayar; los apelativos denuncian en forma significativa no sólo la filiación de aquéllas con el arquetipo materno, sino además su vinculación con los alimentos, el tejido y la agricultura (Pérez 1939:118).

Sin duda, los aspectos de la Pachamama hasta aquí reseñados corresponden a la propuesta de la "madre amante", hecha para el arquetipo en una de las dimensiones que lo caracterizan. En efecto, la faceta benévola integra diversas funciones sin cuyo concurso el hombre y lo creado no tendrían posibilidad alguna de permanencia y desarrollo. Es el arquetipo materno, bajo esta faz, el que alimenta cobija y protege, permitiendo a través de esta tríada de elementos el advenimiento de nuevas etapas arquetípicas signadas por el dominio de otras imágenes primordiales, también susceptibles de ser halladas en el registro andino, v.gr. el dios creador, el héroe⁽²⁾.

LA MADRE TERRIBLE

Una de las características esenciales de las culturas en que el culto de la Gran Diosa Madre ocupa un lugar sustantivo, dice relación con la experiencia aterradora del arquetipo, ejerciendo este una fascinación negativa. Dos rasgos son comunes y perfectamente discernibles. El primero es la naturaleza sangrienta y salvaje de la Gran Diosa Madre; el segundo es su poder de "desdoblamiento" en una multitud de seres fantasmales, animales feroces o demonios -reputados sus hijos- y que viven normalmente al interior de cuevas, en lagos y ríos, grietas o agujeros profundos (símbolos todos de la matriz, ergo del arquetipo materno). Tales entes son experimentados a través de un "fascinosum" malévolos, en la medida en que se asocian a los temas del devoramiento o el sentirse mortalmente cogido por fuerzas superiores a la capacidad de defensa y protección humanas, salvo en los casos en que se cuente con talismanes o amuletos mágicos que ejerzan un efecto compensatorio.

⁽²⁾ Para la evolución de las etapas arquetípicas en el desarrollo de la consciencia -según la evidencia del corpus mítico universal- ver Neumann, op. cit., Vol. I, *passim*.

Según Jung, la experiencia malévolamente del arquetipo materno expresa, desde un punto de vista psicológico; la amenaza permanente que el inconsciente (del cual lo femenino y la madre son símbolo), representa para la conciencia del ego. De allí la recurrencia de los temas asociados a aquél, en términos de sentirse "devorado", "cogido", "agarrado" o "prisionero" de fuerzas irresistibles, temas que -de acuerdo con ello- se encontrarán permanentemente representados en el registro mítico universal.

En los Andes Centrales, la experiencia del aspecto negativo de la Pachamama es claramente perceptible en el registro mítico y etnográfico, a través de la percepción que el hombre tiene de su lado oscuro y maligno.

Así, informantes de Marza (1971:253-254) en El mundo religioso de Urcos, arguyen que hay una "Pacha-tierra", hermana de la Pachamama, quien es malévolamente y la que "agarra" a los hombres (tierra hap'isqan); hay que ofrecerle un despacho para que los suelte. Significativamente, para la mayoría de ellos es la misma Pachamama la que tiene el poder de castigar.

A su vez, Oscar Núñez en El caso de Kuyu Chico (cusco), colige -acorde con los testimonios recabados- que la Pachamama, "ser bondadoso que ama a las gentes a quienes prodiga sustento...", tiene junto a ella a la Pacha Tierra o simplemente Pacha:

Es posible que sea una mujer; es malvada y se come el corazón de los hombres que entonces se mueren esputando sangre. Generalmente se encuentra en los escarpados o cerca de los barrancos. son sus víctimas preferidas los niños o los adultos que se quedan dormidos a la intemperie (Núñez 1970:32-33).

En ambos casos parece haber una significativa confusión en torno a la identificación de estos dos seres, lo que sugiere la doble faz del arquetipo. Por eso, si bien es cierto a la Pachamama se le invoca conjuntamente con los Apus derramando porciones de líquido en el suelo para ella y asperjando la bebida con los dedos, se procura no mencionar a la Pacha-tierra dada su peligrosidad salvo en ocasiones en que es preciso ofrecerle algún tributo en ceremonias ocasionales para aplacar su fiereza, especialmente cuando se hacen trabajos de caminos o apertura de acequias.

Al respecto Mariscotti (1978:42-43) sostiene que la personalidad mítica de Pachamama ofrece rasgos demoniacos que denuncian su ambivalencia. "Fuera de aludir a su carácter materno, a su poder propiciatorio de la fertilidad de las plantas y animales y a su vinculación tutelar con varias artesanías, todos los autores que han observado las manifestaciones de su culto y tomado nota de las creencias vinculadas con él mismo, se refieren también a su aspecto temible y vengativo"

Cabría acotar -acorde con Jung- que es el propio carácter materno (al que la autora alude), el que se manifiesta no atípica sino normalmente, en una doble faz; positiva la una y maléfica la otra. De este modo, más que ambivalencia, hay una perfecta correspondencia con el modelo arquetípico de la imagen primordial materna.

Mariscotti (1978:32) asimismo acota -en su trabajo sobre la Pachamama- que los lugareños de Jujuy

atribuyen los temblores, las avalanchas y los deslizamientos al enojo o insatisfacción de la diosa. Similarmente el indígena que experimenta dolores musculares o un cansancio excesivo, cuando deambula por los senderos de la montaña, cree haber ofendido a Pachamama y afirma que esta lo ha "pillado" o "agarrado"

El predominio del aspecto malévolos de la tierra se localiza en un tiempo determinado: el mes de agosto, cuando tienen lugar las principales ceremonias en honor de la deidad.

El 1º de Agosto, que marca el inicio del ciclo agrícola anual en los Andes Centro-Sur, constituye precisamente el día más álgido del “tiempo fuerte” del mes completo dedicado a la tierra. Es el día en que la tierra está “hambreada” “embravecida”, “viva”, “abierta” (Mariscotti 1978:112), términos de suyo sugerentes dado que califican con propiedad el carácter maligno y devorador del arquetipo materno impreso en la Pachamama.

Es en este tiempo fuerte cuando el campesino redobla sus esfuerzos para mantener grata a la Pachamama. La apacigua y propicia mediante ofrendas depositadas en sitios conspicuos, las que abarcan una considerable variedad de elementos entre los cuales se cuenta abundante vasos de chicha, hojas de coca, el aromático coa, tabaco, flores, sebo y fetos de auquénidos. Cada familia hace sus dones y ofrecimientos a la tierra en la noche del 31 de Julio; el así llamado “despacho”, que es presentado a la Pachamama “por los productos y por los animales; para que no se enfermen las crías, para tener buenos productos...” (Condori y Gow 1982:12).

En cuanto a la experiencia de la naturaleza sangrienta y salvaje de la Pachamama en su faz malévolos, esta es corroborada a través del carácter cruento y exigente del ritual propiciatorio. Este denota, en una multiplicidad de formas, su vinculación con los sacrificios de sangre -de animales fundamentalmente- los que incluyen, en los casos de mayor apremio, sacrificios humanos.

Los sacrificios cruentos de animales tales como llamas, alpacas y cuies, constituían práctica corriente en el ritual en homenaje a la Pachamama. Tales sacrificios se mantienen hasta hoy, registrando el dato etnográfico su persistencia con pasmosa regularidad, pese al reemplazo relativo que de las víctimas propiciatorias preferidas -llamas y alpacas- se hace en la actualidad, especialmente por ovejas y cerdos.

Sin embargo, el sacrificio de llamas y alpacas continúan siendo el más corriente en las comunidades, que aluden a él con el nombre de huilancha (vilanca, wilanca) o huilara (Mariscotti, 1978:106).

En cuanto a la ofrenda de sacrificios humanos, salvo el Anónimo (1879:42) y Garcilaso (1963) quienes niegan su ejecución, la mayoría de los cronistas concuerdan en que tales ofrecimientos eran hechos recurrentemente, con indicación expresa de las ocasiones, formas y características que asumían sabido, las provincias pagaban en tributo una determinada cantidad de niños, entre los más hermosos, destinados a los rituales propiciatorios.

En este tipo de ceremonias (sacrificios solemnes) no ofrendaban animales ni cosas comunes como en otras, sólo sacrificios humanos de niños y niñas inocentes que no tuvieran ningún pecado (Roman y Zamora 1897: Vol.I:225)

Tanto las niñas como los niños destinados a ser sacrificados, no debían tener manchas ni lunares en ninguna parte de su cuerpo (Cobo, 1964:201).

Según Guaman Poma de Ayala (1956:201), en algunos lugares se enterraban niños vivos en el mes de agosto, cuando se barbechaban las chacras y se practicaban los rituales que acompañaban a esa actividad.

Los fundamentos arquetípicos subyacentes a estas formas del ritual establecen que el útero de la tierra reclama fertilización y los sacrificios sangrientos y los cuerpos son el alimento que prefiere. Dondequiera, la sangre juega un importante papel y así también los sacrificios animales y humanos. La gran ley terrestre que no puede haber vida sin muerte

fue primariamente comprendida y representada tempranamente en el ritual, para significar que un reforzamiento de la vida sólo puede ser comprado al costo de la muerte sacrificial.

El fenómeno básico detrás de la conexión de la mujer/madre con la sangre y la fertilidad es en todo similar a la cesación del flujo menstrual durante el embarazo, que significa desde el punto de vista arcaico, que el embrión fue generado, construido. La sangre significa fructuosidad y vida, así como la pérdida de sangre significa pérdida de vida y muerte. La tierra debe por ende beber sangre para ser más fértil. Por ello es que también, por extensión, la tierra pasa a ser diosa de la guerra y de la caza (Neumann 1962:54-55).

Directa relación con lo anterior tiene ciertamente la cacería ritual, chaco o chacu, "que quiere decir atajar, porque atajaban la caza (Inca Garcilaso 1953). Refiérese Garcilaso a las cacerías de cerco, realizadas en tiempo de los Incas, cuya vigencia no obstante, puede ser perseguida desde la época preincaica hasta hace algunos años atrás, según lo comprueba el registro etnográfico (Mariscotti 1978:163-167). Tales cacerías, con una función agrario propiciatoria, no son sólo específicas de los Andes, sino forman parte del trasfondo mítico de toda la humanidad.

Sin embargo, la manifestación más dramática del ritual agrario y que más revela el arquetipo, es aquella exteriorizada bajo la forma de batallas rituales, sangrienta y en las que se puede dejar la vida. Mariscotti (1978:163-167) documenta en forma notable este tipo de competencias y reseña sus expresiones según datos extraídos de las crónicas y registro etnográfico, asociándolas precisamente a las exigencias del culto a la Tierra y validando desde esta perspectiva lo anotado precedentemente en relación con su función como deidad de la guerra. Las prácticas canibalescas -generalmente asociadas- refrendan a nivel simbólico, las valencias del arquetipo bajo su faz de madre devoradora.

Ahora bien, según lo expuesto ab initio, otra de las expresiones negativas del arquetipo dice relación con la capacidad de la Gran Diosa Madre para crear o desdoblarse en una multitud de seres fantasmales, diablos o demonios, animales ferozes o fuerzas maléficis, los que ejercen un efecto irresistible y atemorizante sobre el hombre.

Al respecto, Gow y Condori(1982:69) recogen en Kay Pacha algunos testimonios que aluden a la capacidad productora de demonios que, junto a sus poderes benefactores, antinómicamente posee la tierra.

Sus informantes explican que la Tierra "cría" también algunos diablos

...Los Avnchanchus, los Sirinos, los Cohua y los Soq'a Machulas. Son los hijos de la Tierra, saben andar detrás de ella. Como nosotros criamos al gato, y al perro, ellos son crías de la Tierra. Contra ellos hay remedios para poner por detrás. Esos diablos quieren, toda clase de fetos, dulces, el cebo de chancho, de cuy y gallina. Viven más en el agua, en los manantiales y en las rocas. No pueden vivir en la tierra.

Tales diablos manifiestan una conducta hostil al hombre, la que normalmente se expresa en el daño y muerte causado al ganado que se aventura por los sitios a ellos asociados. Se da en este caso una abierta contradicción entre la madre pródiga y benévola, encargada del multiplico del ganado y la madre maligna -que a través de monstruos que no son sino las propias elongaciones del arquetipo, opone a las fuerzas de la vida, el indestructible poder de la inevitabilidad de la muerte.

Algunos aparecen asociados, al agua, lo cual es singularmente sugestivo, toda vez que el agua constituye uno de los símbolos del arquetipo materno. Así, muchas lagunas son la morada de espíritus malévolos, entre estos el "sirinu", espíritu que atrae al hombre a la muerte con su música dulce y embriagadora (Condori y Gow 1982:60). Esto equivale

a ratificar la proposición de Jung, cuando alude a la capacidad de la faz negativa el arquetipo para atraer con engañosa dulzura hacia la destrucción.

Hay otros lugares particularmente peligrosos de noche, tales como las riberas de los arroyos y los pantanos verdes, residencia del "avchanchu"

Con toda clase de remedios he hecho regar ese pantano. Allí mis ovejas se mueren no más. En una parte peligrosa como un pastal se mueren en un ratito. Las alpacas y los caballos entran porque parece una pampa de pacto (Condori y Gow 1982:69)

Reiteración del tema del engaño y la destrucción...En directa vinculación con la tierra que es el reino de los muertos, el registro recupera la presencia del temido "soq'a machula", el espíritu mortífero de los antepasados.

Se puede coger el mal de soq'a respirando el efluvio de los huesos yacentes en cementerios antiguos. Otras veces el soq'a puede también aparecerse en forma humana, haciéndose pasar por pareja de alguien y solicitando relaciones sexuales. En otras ocasiones puede asimismo aparecerse como una mujer que acaba de dar a luz y está dormitando, o como un anciano traposo que suele asustar a los animales con un bastón...El encuentro provoca al hombre un lento amarillarse y marchitarse el cuerpo (Condori y Gow 1982:21-22). La mayoría de las veces el coincidir con ellos provoca la muerte.

Esos soq'as son crías de la tierra. Son hijos de la tierra. Algunos murieron, otros escaparon a la montaña. Otros están viviendo de veras en la tierra todavía. Por eso actualmente en el despacho les damos de comer papa podrida, añus y lisas (Condori y Gow 1982:28).

La valencia de la tierra como reino de los muertos queda así perfectamente validada en el registro y asociada -singularmente a fuerzas malévolas con las cuales se debe entablar relaciones rituales dirigidas a su contención y conjuro.

En general, de acuerdo con los informantes, resulta claro que los monstruos o fuerzas maléficas, de la índole que sean, no son ajenos a la tierra sino parte consustancial de ella. Son "hijos" suyos; ergo, parte de su propia naturaleza, prolongación, extensión o desdoblamiento.

El registro cronístico por su parte, también alude a demonios o seres terroríficos.

Es interesante al respecto la consideración de los fantasmas o duendes nocturnos -muy parecidos a las "lamias" del registro mítico universal- a que alude Juan de Santa Cruz de Pachacuti Yamqui, bajo el nombre de "hapiñuños". Según González Holguín (1952:132) "fantasma o duende que solía aparecer con dos tetas largas que podían asir de ellas" Asociados al tiempo de Purun Pacha, la tierra selvática, cuando era época de caos y behetrías, relata Santa Cruz (1879:210) que los

hapiñuños andaban visiblemente en toda esta tierra, que no había seguridad de andar anocheciendo porque los hombres, mujeres, muchachos y criaturas los llevaban arrebatándoles, como tiranos infernales y enemigos capitales del género humano...

Tales demonios o "hapiñuños", asociados a las "achacallas" (especie de ardillas), asolaban, de acuerdo con Santa Cruz, el mundo nocturnal, por definición además, el mundo del inconsciente.

Connotativo es el que tales monstruos, según el cronista, habitasen la tierra antes de la llegada de Tauna-Apacc-Huira Ccocha (Tonapa), creador de la luz y desde una

perspectiva psicológica, asociado al predominio de la consciencia sobre las fuerzas del inconsciente, representado este por los demonios de la noche con que la faz maligna del arquetipo amenaza a los hombres.

Acorde con lo anteriormente expreso, bien es dable validar las valencias arquetípicas de la Pachamama de hecho reflejadas en una antitética deidad que ora se muestra numen bondadosos, ora monstruo sangriento y nefasto.

Pero, no sólo es la Madre Tierra andina la que evidencia tan antagónica conducta. Lo mismo resulta refrendado para otras deidades equivalentes.

Entre los aztecas la deidad terrena parece asociarse al culto de Tonantzin (nuestra madre). En el culto mexicano, Tonantzin como Mujer Serpiente que ayudó a Quetzacoatl a crear la vida humana y que es quien proporciona hierbas, bosques, estanques, fuentes y flores, es benevolente. Pero asimismo -contradictoriamente- Tonantzin es también la diosa que ansía sangre humana, especialmente la de los prisioneros enemigos sacrificados. A veces se dice que tiene bocas, por todo el cuerpo y que se le puede oír por la noche, llorando para que la alimenten.

Connotativo también y -al igual que con la Pachamama- es el hecho que los veneradores indios siguieran manteniendo el nombre de Tonantzin al adorar a la nueva Virgen Cristiana...

Puede ser entonces sugerido que la persistencia de las diosas terráqueas en las áreas nucleares obedece, por una parte, a la reinterpretación de su culto a partir de los contenidos de la Virgen Madre cristiana, y por otra, a la fuerte remanencia de la imagen primordial o arquetípica materna impresa en el inconsciente colectivo, con una carga extraordinariamente fuerte de simbolismo y numinosidad.

BIBLIOGRAFIA

- | | |
|--|---|
| ACOSTA, Joseph
1590 | Historia Natural y Moral de las indias...Sevilla. |
| ARRIAGA, Fray Pablo José de
1968 | La Extirpación de la idolatría en el Perú. Madrid. |
| BACHOFEN, J. J.
1973. | Myth, Religion & Mother Right. Princeton. |
| BERTONIO, Ludovico
1984 | Vocabulario de la lengua Aymara. Cochabamba. |
| CIEZA de León, Pedro
1967 | El señorío de los Incas. Lima. |
| COBO, Bernabé
1964 | Historia del Nuevo Mundo. Madrid |
| CONDORI, Bernabé y
Rosalind Gow
1982 | Kay Pacha. Cuzco. |
| DUVIOLS, Pierre
1986 | Cultura andina y represión. Cuzco. |
| ELIADE, Mircea
1983 | Lo sagrado y lo profano. Barcelona.

Myths, Dreams and mysteries. New York. |
| GUAMAN Poma de Ayala, Felipe
1956 | La nueva Crónica y buen Gobierno. Lima. |

GONZALEZ Holguin, Diego 1952.	Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamado Quechua. Lima.
JUNG, Carl Gustav 1952	Lo inconsciente. Buenos Aires.
1955	Psicología y religión. Buenos Aires
	Transformaciones y símbolos de la libido. Buenos Aires.
1980	The archetypes and the collective unconscious. Princeton.
1969	El hombre y sus símbolos. Madrid.
1983	"Recent thoughts on Schizophrenia" en "The essential Jung" Princeton.
1964	Tipos Psicológicos. Buenos Aires
LATCHAM, Ricardo 1929	Creencias de los antiguos peruanos. Santiago.
MARISCOTTI, Ana María 1978	Pachamama Santa Tierra. Berlin.
MARTINEZ, Gabriel 1976	"El sistema de los uywiris en Isluga" en Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige. Antofagasta.
MARZAL, Manuel 1985	El Sincretismo Ibero Americano. Lima.
1971	El mundo religioso de Urcos. Cuzco.
MOLINA, Cristóbal de 1916	Relación de las fábulas y ritos de los Incas.
MURUA, Fray Martin de 1946	Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú. Madrid.
ONDEGARDO, Juan Polo 1918	"Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad" en Colección de Libros y documentos referentes a la historia del Perú.
1916	Los errores y supersticiones de los indios...
NEUMANN, Erich 1962	The origins and History of Consciousness. New York.
PACHACUTI, Yamqui, Joan Santa Cruz 1879	"Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú" en Marcos Jiménez de la Espada (ed). Tres Relaciones de antigüedades peruanas. Madrid.
PAREDES, Rigoberto 1963	Mitos y supersticiones y supervivencias populares de Bolivia. La Paz.
PEASE, Franklin 1982	El Pensamiento mítico. Lima.
PEREZ, Recaredo 1938	La Evolución mítica. Lima.
REINHARD, Johan 1983	"Las montañas sagradas: Un estudio etnoarqueológico de ruinas en las altas cumbres andinas" en Cuadernos de Historia N° 3.
ROMAN Y Zamora, Jerónimo 1987	República de indias, idolatrías y Gobierno en México y Perú antes de la conquista. Madrid.
SARMIENTO DE Gamboa, Pedro 1947	Historia de los Incas. Buenos Aires.

SANTILLAN, Hernando de 1927	"Relación del origen, descendencia, política y Gobierno de los Incas" en Colección de Libros y documentos referentes a la Historia del Perú. Lima.
URBANO, Henrique 1976	"Lenguaje y gesto ritual en el sur andino" Allpanchis N° 9.
URTEAGA, Horacio 1928	El Perú. Lima.
VAISSE, Emilio 1896	Glosario de la lengua atacameña. Santiago.
VEGA, Inca Garcilaso de la 1943	Comentarios reales de los Incas. Buenos Aires.
VENEROS, Diana 1988	El Arquetipo materno en los mitos andinos. Tesis para optar al grado de Magister en Historia. Universidad de Chile. Santiago.
RELIGIOSOS AGUSTINOS 1918	"Relación de la religión y ritos del Perú, hecha por los primeros religiosos Agustinos que allí pasaron para la conversión de los naturales", en Colección de Libros y documentos referentes a la Historia del Perú.
RELACION ANONIMA 1879	Relación anónima en Tres relaciones de antigüedades peruanas.