

RALED

VOL. 25(1) 2025



ARTÍCULO

De la Marginalización a la Hegemonía: La transformación de la Pachamama en los discursos bolivianos

*From Marginalization to Hegemony:
The transformation of Pachamama in
Bolivian Discourses*

VANESSA CALVIMONTES DÍAZ

<https://orcid.org/0000-0002-6655-1206>

Universidad de Salamanca (USAL)

España

Recibido: 8 de octubre de 2024 | Aceptado: 12 de marzo de 2025

DOI: 10.35956/v.25.n1.2025.p.121-138

RESUMEN

La Pachamama, es una figura central en la cosmovisión andina, asociada a la creación, la fertilidad y los ciclos naturales. Su representación ha experimentado transformaciones significativas: de deidad telúrica en los mitos ancestrales, a madre protectora sincretizada con la Virgen María durante la colonia, hasta convertirse en símbolo político y jurídico en el Estado boliviano. Este artículo emplea el Análisis Crítico del Discurso (ACD) con enfoque decolonial, integrando herramientas de análisis para examinar los cambios en su representación. El corpus analizado es interdisciplinario y comprende mitos andinos, crónicas coloniales, estudios arqueológicos y antropológicos, así como legislación boliviana reciente. Los hallazgos revelan cómo las representaciones de la Pachamama han sido moldeadas por procesos históricos, discursos coloniales y estrategias de resistencia indígena, configurándose hoy como un símbolo clave en los debates sobre descolonización, ecología política y derechos de la naturaleza.

PALABRAS CLAVE: *Decolonialización. Pachamama. Discurso. Hegemonía.*

RESUMO

A Pachamama é uma figura central na cosmovisão andina, associada à criação, fertilidade e aos ciclos naturais. Sua representação passou por transformações significativas: de deusa telúrica nos mitos ancestrais, a mãe protetora sincretizada com a Virgem Maria durante o período colonial, até se tornar símbolo político e jurídico no Estado boliviano. Este artigo utiliza a Análise Crítica do Discurso (ACD) com uma abordagem decolonial, integrando ferramentas analíticas para examinar as mudanças em sua representação. O corpus analisado é interdisciplinar e inclui mitos andinos, crônicas coloniais, estudos arqueológicos e antropológicos, além da legislação boliviana recente. Os resultados revelam como as representações da Pachamama foram moldadas por processos históricos, discursos coloniais e estratégias de resistência indígena, configurando-se hoje como um símbolo fundamental nos debates sobre descolonização, ecologia política e direitos da natureza.

PALAVRAS CHAVE: *Descolonização. Pachamama. Discurso. Hegemonia.*

ABSTRACT

Pachamama is a central figure in the Andean worldview, associated with creation, fertility, and natural cycles. Her representation has undergone significant transformations: from a telluric deity in ancestral myths, to a protective mother syncretized with the Virgin Mary during colonial times, and more recently, to a political and legal symbol within the Bolivian State. This article employs Critical Discourse Analysis (CDA) with a decolonial approach, integrating analytical tools to examine the shifts in her representation. The analyzed corpus is interdisciplinary and includes Andean myths, colonial chronicles, archaeological and anthropological studies, as well as recent Bolivian

legislation. The findings reveal how representations of Pachamama have been shaped by historical processes, colonial discourses, and indigenous resistance strategies, positioning her today as a key symbol in debates on decolonization, political ecology, and the rights of nature.

KEYWORDS: *Decolonization. Pachamama. Discourse. Hegemony.*

Introducción

La veneración a la Pachamama, figura central de la cosmovisión andina, se remonta a tiempos precolombinos, evidenciando una profunda conexión espiritual entre los pueblos originarios y la tierra. En la visión andina, la Pachamama no solo representa a la Madre Tierra, sino que encarna una fuerza primordial vinculada a la creación, la fertilidad y los ciclos naturales. Esta deidad ha evolucionado a lo largo de la historia, fusionándose con elementos de la religiosidad católica durante la colonización. En la actualidad, la Pachamama es percibida como una madre protectora que garantiza el bienestar y la prosperidad humana, promoviendo una relación de reciprocidad y respeto con la naturaleza.

Su reconocimiento legal como sujeto de derecho en Bolivia, establecido en la Ley N° 071 de Derechos de la Madre Tierra (2010) y la Ley N° 300 de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien (2012), ha marcado un hito en la reivindicación de los derechos indígenas y la protección ambiental. En este contexto, el surgimiento del pachamamismo como corriente ideológica ha revitalizado la figura de la Pachamama, generando debates sobre su papel en la construcción de un futuro más justo y equitativo.

Este artículo realiza un Análisis Crítico del Discurso (ACD) desde una perspectiva decolonial, enmarcándose en los planteamientos de Norman Fairclough (1995), Ruth Wodak (2009) y Teun van Dijk (2008), quienes destacan la interrelación entre discurso, poder e ideología. Se emplean herramientas como la codificación temática, el análisis intertextual y el estudio de estrategias discursivas, con el fin de determinar cómo se ha construido y transformado la representación de la Pachamama a lo largo del tiempo. Para ello, se ha conformado un corpus documental interdisciplinario, compuesto por textos coloniales (crónicas de Cobo [1653] y Ramos Gavilán [1621]), mitos andinos relacionados con la figura de la Pachamama, estudios arqueológicos (Posnansky [1913, 1945] y Ponce Sanginés [2003]) textos antropológicos (Harris y Bouysse-Cassagne [1988] y Yetter [2017]), legislación boliviana reciente y discursos políticos contemporáneos.

Desde la perspectiva decolonial, este estudio se basa en los aportes de Walter Mignolo (2005), Arturo Escobar (2011) y Catherine Walsh (2007), quienes han analizado la colonialidad del saber y las estrategias de resistencia epistémica en América Latina. A través del ACD, se busca desentrañar cómo la representación de la Pachamama ha sido moldeada por factores históricos, culturales y políticos, explorando cómo ha sido utilizada tanto para la dominación (mediante su apropiación por discursos coloniales y estatales) como para la resistencia (a través de su resignificación en movimientos indígenas y ambientalistas). Este enfoque permite visibilizar las relaciones de poder subyacentes en la construcción discursiva de la Pachamama, contribuyendo a un proceso de descolonización del conocimiento y al cuestionamiento de los discursos hegemónicos sobre la naturaleza y los pueblos indígenas.

1. Metodología

1.1 Enfoque y diseño del estudio

El Análisis Crítico del Discurso (ACD) es una metodología centrada en comprender cómo el lenguaje refleja, sostiene y reproduce relaciones de poder y desigualdad dentro de la sociedad. Uno de los principales referentes en este campo, Norman Fairclough (1995), sostiene que el ACD se ocupa

de analizar de forma sistemática los vínculos, muchas veces poco evidentes, entre los discursos y los contextos sociales, políticos y culturales que los originan, mostrando cómo estos están moldeados por relaciones de poder y luchas por la hegemonía (Fairclough 1995: 132).

Desde una perspectiva decolonial, este enfoque permite examinar cómo los discursos dominantes mantienen o cuestionan la colonialidad del poder, evidenciando la forma en que han intervenido en la configuración del conocimiento, la identidad y las prácticas culturales, así como en los modos de resistencia frente a esos discursos hegemónicos.

Analizar críticamente los discursos que circulan en el presente es esencial para identificar la continuidad de las narrativas coloniales. En este sentido, el ACD no solo busca visibilizar cómo el lenguaje contribuye a mantener estructuras de dominación, sino también cómo puede ser una herramienta para dismantelar dichas estructuras y abrir paso a otras formas de conocimiento. Como explican Machin y Mayr (2012), el ACD permite identificar cómo los discursos que refuerzan el orden colonial pueden ser cuestionados y reemplazados por voces alternativas que representen perspectivas subalternas (Machin y Mayr 2012: 120). Este enfoque permite identificar las estructuras epistemológicas y culturales que perpetúan la desigualdad, al mismo tiempo que fomenta la revalorización de saberes y prácticas alternativas dentro de la construcción del conocimiento decolonial (Mignolo, 2005). En este sentido, la revisión interdisciplinaria de fuentes diversas, como los mitos y narrativas tradicionales, resulta esencial en el Análisis Crítico del Discurso (ACD) con enfoque decolonial, ya que permite recuperar perspectivas históricamente marginadas y visibilizar experiencias de los pueblos originarios (Walsh 2007; Escobar 2011).

Desde los estudios decoloniales, se reconoce que los mitos andinos no solo constituyen expresiones simbólicas de una comunidad, sino que también operan como mapas cognitivos que organizan y transmiten conocimientos ancestrales sobre el territorio, la naturaleza y las relaciones sociales (Harris y Bouysse-Cassagne 1988; Yetter 2017). Estos relatos han sido analizados en diálogo con disciplinas como la historia, la antropología y los estudios literarios, lo que ha permitido comprender las raíces culturales y políticas de las desigualdades y las diversas formas de resistencia que han surgido a lo largo del tiempo.

La incorporación de estos saberes en el análisis crítico del discurso no solo enriquece la comprensión de la representación de la Pachamama, sino que también contribuye a la construcción de un conocimiento más justo y equitativo, que reconozca la diversidad de voces y experiencias, desafiando las narrativas coloniales que han invisibilizado las epistemologías indígenas (Rivera Cusicanqui 2010).

1.2 Selección de la muestra y procedimiento de análisis

Mediante una exhaustiva revisión bibliográfica y documental, se ha conformado un corpus interdisciplinario que abarca diversas fuentes relacionadas con la figura de la Pachamama en el contexto boliviano. Este estudio adopta un diseño cualitativo con enfoque histórico-discursivo, enmarcado dentro del Análisis Crítico del Discurso (ACD) con una perspectiva decolonial. El corpus se compone de 13 documentos, seleccionados bajo un criterio de temporalidad y relevancia discursiva, que incluyen:

1. Crónicas coloniales como Historia del Nuevo Mundo de Bernabé Cobo (1653) y Historia del Santuario de Copacabana de Ramos Gavilán (1621).

2. Estudios arqueológicos como los de Arthur Posnansky (1913, 1945) y Carlos Ponce Sanginés (2003) sobre Tiwanaku y la religiosidad andina.
3. Textos antropológicos y literarios como *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia* de Rigoberto Paredes (1920) y los estudios de Harris y Bouysse-Cassagne (1988) sobre la cosmovisión aymara.
4. Mitos y narrativas orales recopiladas en el Taller de Historia Oral Andina (THOA, 2023), y en la página EducaBolivia que documentan interpretaciones contemporáneas de la Pachamama.
5. Documentos legales y gubernamentales: la Ley N° 071 de Derechos de la Madre Tierra (2010), la Ley N° 300 de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien (2012) y decretos gubernamentales clave emitidos durante el gobierno de Evo Morales, como el Decreto Supremo N° 1696 (2013), que establece lineamientos para la gestión ambiental desde una visión ligada a la Pachamama.
6. Discursos políticos y ensayos contemporáneos, como los artículos críticos de Pablo Stefanoni (2011) sobre el pachamamismo, la obra de Luis Tapia (2015) sobre la resignificación del pensamiento indígena en la política boliviana y algunas notas de prensa.

Este enfoque metodológico permite rastrear la transformación histórica del concepto de Pachamama, identificando sus diversas representaciones a lo largo del tiempo. A través del análisis discursivo de los textos, se examinan las variaciones que han configurado su significado: desde su concepción prehispánica como deidad telúrica, su sincretismo con la Virgen María durante el periodo colonial, su resignificación como símbolo de resistencia indígena en el siglo XX, hasta su actual reconocimiento como sujeto de derecho en el discurso político contemporáneo.

El objetivo es reconocer los elementos persistentes y cambiantes en torno a la figura de la Pachamama, así como las tensiones y contradicciones que han acompañado su resignificación. Asimismo, se exploran las articulaciones entre esta figura y otros componentes de la cosmovisión andina, como la relación con la naturaleza, la comunidad y el poder político.

El proceso analítico se inició con una lectura detallada de los documentos seleccionados, orientada a identificar y contextualizar las distintas apariciones del término Pachamama. Esta fase de familiarización fue fundamental para reconocer los usos específicos del término y para detectar patrones discursivos a lo largo del tiempo. Se prestó particular atención a las connotaciones y enfoques que acompañan su mención, lo cual evidenció una notable diversidad en su empleo. El análisis preliminar reveló que Pachamama aparece en una amplia gama de contextos, cada uno cargado de matices que reflejan las complejidades culturales, sociales y políticas de su momento histórico.

A partir de estas observaciones iniciales, se procedió a la codificación temática, organizando los hallazgos en categorías analíticas que permiten un examen más sistemático y profundo, el cual se desarrolla en la sección destinada al análisis de resultados.

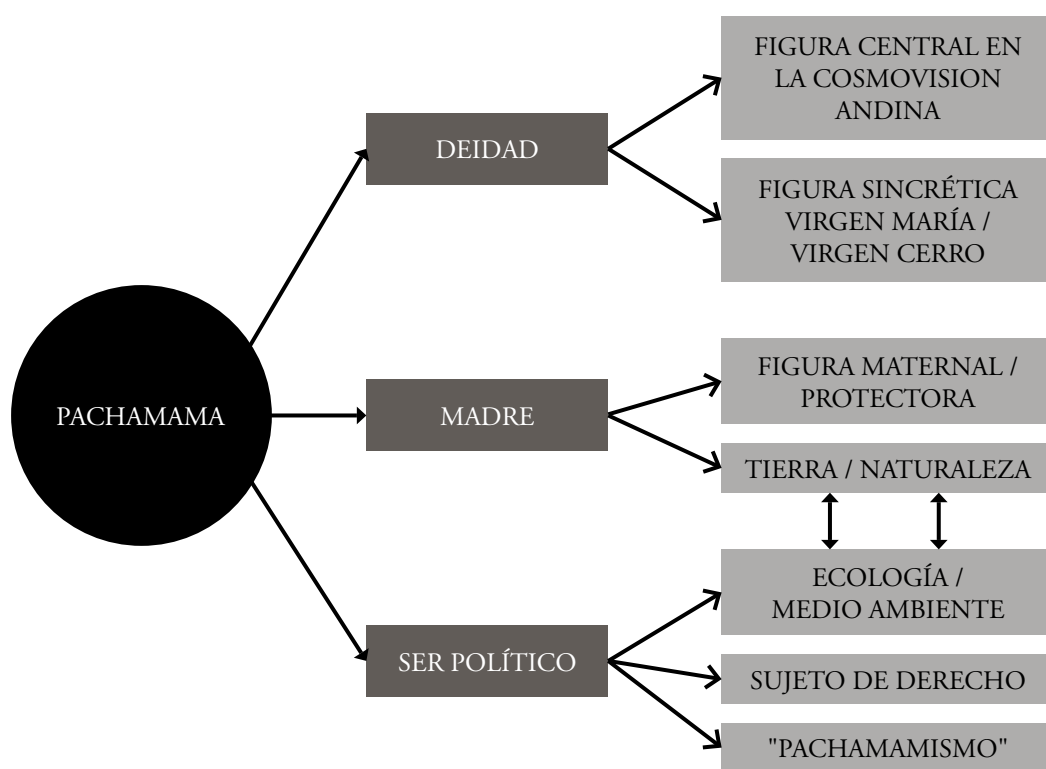
2. Resultados

El análisis de los textos consultados ha revelado una rica diversidad de significados asociados a la figura de la Pachamama en el contexto boliviano, los cuales pueden agruparse en tres categorías

principales: deidad, madre y ser político. Esta categorización permite apreciar la complejidad y multidimensionalidad del concepto a lo largo del tiempo. Sin embargo, es importante destacar una cuestión que ha surgido en el transcurso de esta investigación: la posibilidad de que el término Pachamama no existiera como tal en el vocabulario de los pueblos originarios precolombinos, tal como se conoce actualmente. Esta controversia plantea interrogantes sobre la transformación histórica del concepto y sus diversas apropiaciones culturales. A pesar de esta incertidumbre, el análisis demuestra que, independientemente de su origen etimológico, la Pachamama ha desempeñado un papel fundamental en las cosmovisiones andinas y ha sido objeto de múltiples interpretaciones y reinterpretaciones a lo largo de la historia.

FIGURA 1

Categorización de discursos sobre la Pachamama



Fuente: Elaboración propia en base al análisis realizado

Como se puede observar en la imagen, cada una de estas categorías se divide en subcategorías que reflejan la complejidad y diversidad de los significados atribuidos a este concepto a lo largo del tiempo. A continuación, se presentarán algunos hallazgos clave y citas representativas para cada categoría.

2.1 La Pachamama como deidad

El corpus analizado en torno a la figura de la Pachamama es amplio y heterogéneo, e incluye fuentes arqueológicas, crónicas coloniales, relatos míticos y orales de tradición andina, así como representa-

ciones artísticas y estudios antropológicos. Esta diversidad documental permite abordar la centralidad de la Pachamama en la cosmovisión andina, donde ha sido objeto de veneración y representación constante a lo largo del tiempo. Para este estudio se han considerado, entre otras fuentes, las Crónicas del Nuevo Mundo de Bernabé Cobo (1653), la Historia del Santuario de Copacabana de Ramos Gavilán (1621), los estudios arqueológicos de Arthur Posnansky (1913, 1945) y Carlos Ponce Sanginés (2003), así como los relatos orales recopilados por el Taller de Historia Oral Andina (THOA, 2023).

Del análisis de este corpus emergen dos principales subcategorías: por un lado, la Pachamama como deidad primordial vinculada a la fertilidad, la creación y el equilibrio cósmico; por otro, su transformación sincrética en figura cristiana, especialmente asociada a la Virgen María, como resultado del proceso de evangelización y resistencia cultural.

Desde tiempos prehispánicos, la Pachamama ha sido concebida como una entidad generadora de vida, ligada a la fertilidad de la tierra y a los ciclos naturales. Esta idea se vincula a prácticas rituales documentadas en estudios antropológicos, que revelan cómo esta deidad continúa recibiendo ofrendas en contextos urbanos y rurales andinos. Por ejemplo, en el mes de agosto —considerado el tiempo en que “la tierra está abierta”— se realizan rituales para alimentarla y garantizar prosperidad. Según las costumbres recogidas por las chifleras (vendedoras de hierbas) en la calle Santa Cruz de La Paz, “la Pachamama, que “abre la boca” cada agosto [...] recibe ofrendas, pero el primer día abre la boca y es cuando “está más hambrienta”; por ello, recomiendan realizar la wajta (ofrenda) los días 1, 15 y 31 (de agosto), incluyendo elementos como el *sullu*¹ de llama para pedir salud y bienestar (Cuevas 2015).

Lozada (2006), en su estudio sobre las representaciones de la Pachamama, ha reunido diversas interpretaciones etnográficas que permiten comprender su complejidad simbólica. Señala que:

La Pachamama ha sido tratada por varios autores según diversas etnografías. Juan Núñez del Prado señala sus características (deidad femenina que castiga si no se le ha propiciado pagos), pero no indica su localización. Xavier Albó, Armando Godínez y Kitula Libermann piensan que está en el mundo de abajo: es hambrienta, puede hacer daño y es esposa de los diablos y del Tío. Señalan, además, que cumple el rol de mediación e integración del mundo de arriba con el de abajo. Lo mismo dice van den Berg quien sostiene que la Pachamama es lo más ambiguo de la cosmovisión andina porque incluye los tres mundos armonizando los opuestos (Lozada, 2006: 110).

Las crónicas coloniales también recogen testimonios de esta veneración. Bernabé Cobo describe cómo “todos adoraban también a la Tierra, y la llamaban Pachamama” (Cobo 1653: 34), destacando prácticas rituales como la colocación de piedras largas en los campos a modo de altares para pedir fertilidad. Este tipo de referencias evidencian cómo los cronistas reconocieron la centralidad de esta deidad en la religiosidad andina, si bien la reinterpretaron bajo la categoría de idolatría.

Desde la arqueología, Arthur Posnansky (1913, 1945) interpretó ciertos vasos embudo de cerámica hallados en Tiwanaku como recipientes para libaciones rituales a la Madre Tierra. Años

1 Es el feto de una llama

más tarde, a raíz del hallazgo de una estela con rica iconografía, propuso que esta representaba a la Pachamama, argumentando su carácter femenino por el peinado trenzado similar al de las mujeres uru-chipayas de su época. Además, sugirió que la figura funcionaba como un calendario agrícola (Posnansky, 1945: 205). Por su parte, Carlos Ponce Sanginés (2003: 543–545), aunque sin vincular elementos específicos de la cultura material, sitúa los mitos de la Pachamama como parte estructural de la cosmovisión tiwanakota.

En décadas posteriores, Dick Ibarra Grasso y Querejazu Lewis (1986) identificaron esculturas de piedra con rasgos humanos y múltiples senos halladas en diversas zonas del valle de Cochabamba como representaciones de la diosa de la fertilidad. Estas piezas, atribuidas a la “Cultura de los Túmulos”, corresponden al Período Formativo (1000–500 a.C.). El uso del término Pachamama para referirse a estas esculturas se ha mantenido en la arqueología boliviana (Portugal Ortíz 1998), evidenciando una continuidad simbólica que se proyecta en rituales contemporáneos, particularmente durante el mes de agosto, cuando se realizan ofrendas en su honor. Estos rituales incluyen mesas dulces decoradas con coca, pan de oro, flores y alimentos, depositadas en altares como gesto de reciprocidad y agradecimiento. Las ofrendas se realizan, ya sea al inicio del mes —cuando se cree que la Pachamama está más necesitada—, o hacia su finalización, como retribución por los favores recibidos (Eyzaguirre y Espejo 2021: 392).

FIGURA 2

Mesa ritual para la Pachamama



Fuente: Archivo Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF)

En el contexto colonial, la evangelización promovió una reinterpretación de la Pachamama en términos cristianos, favoreciendo su asociación con la Virgen María. Teresa Gisbert (2004) interpreta esta transposición en la figura de la Virgen del Cerro de Potosí, a la que identifica como una manifestación sincrética de la Madre Tierra andina: “La Virgen del Cerro no es otra que la Pachamama

[...] transformada y apropiada por el imaginario cristiano” (Gisbert 2004: 115). Esta lectura, sin embargo, ha sido matizada por Margarita Gentile (2012), quien advierte que no existen suficientes fuentes coloniales para sustentar una equivalencia directa entre ambas figuras. La autora sostiene:

Pero, al contextualizar los pocos cuadros conocidos en los que se basó la actual correspondencia Virgen María / Pachamama resultó lo que ya sabían los primeros evangelizadores por sus feligreses: que la Virgen María no reemplazaba a ninguna divinidad andina excepto, tal vez, algún caso (...) Esto explica también la razón de la escasez de lienzos con ese tema, ya que su ámbito debió restringirse a la elite mestiza (...) Pachamama tomó el lugar de María en el tema Virgen-Cerro primero, y luego pasó a ser Madre Tierra (...) este caso también fue un investigador del siglo XIX o XX quien creó un tema andino prehispánico amalgamando en sus interpretaciones la Antigüedad, crónicas coloniales y materiales arqueológicos (Gentile 2012: 1157–1158).

Del mismo modo, los mitos que circulan en los relatos orales y textos literarios de los pueblos indígenas andinos, especialmente entre comunidades quechuas y aymaras, reconocen en la figura de la Pachamama a una entidad divina con la que se mantiene una relación constante. Esta figura se integra en diversas formas rituales a lo largo del tiempo y en distintos momentos del calendario agrícola y social. La página institucional del Ministerio de Educación de Bolivia EducaBolivia (s.f.) recoge uno de los relatos más antiguos, donde se cuenta cómo los dioses hermanos Pachacamac y Wakon se enamoraron de la misma joven, la Pachamama. Fue Pachacamac, dios del cielo, quien la desposó y con quien tuvo hijos gemelos, Wilka. Celoso y resentido, Wakon desató catástrofes sobre la tierra hasta que fue derrotado por Pachacamac, quien murió trágicamente. En su ausencia, Wakon engañó a los hijos y asesinó a Pachamama, cuyo espíritu se convirtió en la Cordillera de los Andes. Finalmente, los gemelos, guiados por el ave *Huaychau*, capturaron a Wakon, y Pachacamac los transformó en el sol y la luna para evitar que el mundo quedara en tinieblas, dejando a Pachamama como protectora del mundo natural.

Otro mito, alojado en esta misma página, relata cómo, tras una época de armonía con la naturaleza, los seres humanos comenzaron a olvidar a la Pachamama y a explotar los recursos sin respeto. Como castigo, la tierra se volvió estéril y el clima hostil. Solo cuando los pueblos reconocieron su error y comenzaron a ofrecer ofrendas —como maíz, hojas de coca y papas— pudieron reconciliarse con la diosa. Estos relatos coinciden con estudios etnográficos como los de Harris y Bouysse-Cassagne (1988), quienes destacan la vigencia de estas narrativas en las prácticas rituales contemporáneas, particularmente en la ceremonia de agradecimiento a la Pachamama que se celebra cada 1 de agosto en los Andes bolivianos. Paredes (1920) señala que:

El indio idolatra la naturaleza, a la que considera como la divinidad suprema, porque cree que la Pacha-Mama encierra en su seno las fuerzas creadoras de vida, que las prodiga a quienes confían en ella. Aprovechado de las condescendencias y avidez pecuniaria de los clérigos, le rinde culto haciendo celebrar Misas a los cerros, campos, terrazgos, frutos, casas, lagunas, ríos y al ganado, y oyéndolas con profunda devoción, en el concepto, de que en esos objetos visibles la está adorando (Paredes, 1920: 134).

Esta percepción dialoga con la definición contemporánea ofrecida por el THOA, que describe a la Pachamama como:

Madre tierra. Fuerza ctónica² sagrada que puebla el paisaje andino y, junto con los achachilas, es parte central del ciclo ritual en las comunidades andinas. Se le suele atribuir rasgos femeninos, y una doble potencia, de fertilidad y reproducción, por un lado, y de rebeldía y destrucción, por otro” (THOA 2023: 405)

Mills (1994), al analizar testimonios recogidos durante procesos coloniales de extirpación de idolatrías, menciona que:

Si la Pachamama no era alimentada con ofrendas, la gente perdería sus parcelas de tierra... y sus canales de riego y manantiales se secarían y serían condenados a caminar pobres y desolados y... todos se consumirían (Mills 1994: 115).

Yetter (2017), citando a Cobo, narra cómo los indígenas rendían culto a la Pachamama mediante altares de piedra:

Todos adoraban también a la Tierra, y la llamaban Pachamama... Y era costumbre poner una piedra larga en el medio de sus campos... como un altar en honor a esta diosa. Le rezaban ante este altar de piedra, la invocaban y le pedían que protegiera sus (campos) y los hiciera fértiles. Cuanto más fértil era un campo, más la respetaban (Yetter 2017: 3).

2.2 La Pachamama como madre

La categoría de la Pachamama como madre integra dos perspectivas complementarias que reflejan su profundo significado en la cosmovisión indígena andina. Por un lado, se la entiende como una madre protectora, una figura sagrada que brinda cuidado, sustento y protección a los seres humanos, garantizando su bienestar y prosperidad. Esta concepción se refleja en mitos aymaras y quechuas abordados con anterioridad, donde se puede observar esta dimensión.

Por otro lado, la Pachamama es percibida desde una visión más amplia, vinculada con la tierra y la naturaleza en su totalidad. En esta concepción, la Pachamama no solo es una madre protectora, sino que encarna la esencia misma de la tierra, abarcando todas las formas de vida y los ciclos naturales. Esta visión subraya su papel fundamental en el equilibrio y la armonía del ecosistema, reflejando la interconexión profunda entre los seres humanos y el entorno natural, como en el mito aymara donde la Madre Tierra castiga a quienes la explotan sin respeto, mientras que recompensa con fertilidad y lluvias a aquellos que mantienen una relación de reciprocidad con ella. Estos relatos atribuyen a la Pachamama agencia, emociones y capacidad de cuidado o sanción y han consolidado su percepción como madre tierra en el imaginario colectivo andino.

El análisis de la Pachamama como madre también debe considerar el aspecto lingüístico, pues el término Pachamama proviene de la palabra pacha, que en quechua y aymara está más relacio-

2 El término ctónico proviene del griego khthónios, que significa "de la tierra" o "subterráneo". En contextos religiosos o mitológicos, se refiere a entidades o fuerzas vinculadas a lo subterráneo, a la tierra misma, como fuente de fertilidad, vida, pero también muerte y regeneración.

nada con nociones de tiempo-espacio que exclusivamente con la tierra, y que en ciertos contextos puede asociarse con lo masculino. Esta ambigüedad lingüística se transforma en el plano narrativo y ritual, donde la figura de la Pachamama se feminiza y se convierte en una madre protectora de la naturaleza y la vida. En este sentido, el mito de la Pachamama, por los vestigios que aún perduran, probablemente hacía referencia originalmente al tiempo, vinculado de alguna forma con la tierra.

El mito de Pacha-Mama, por los vestigios que aún quedan, debió referirse primitivamente al tiempo, tal vez vinculado en alguna forma con la tierra; al tiempo que cura los mayores dolores, como extingue las alegrías más intensas; al tiempo que distribuye las estaciones, fecundiza la tierra, su compañera; da y absorbe (sic) la vida de los seres en el universo. Pacha significa originariamente tiempo en lenguaje kolla; sólo con el transcurso de los años y adulteraciones de la lengua y predominio de otras razas, ha podido confundirse con la tierra y hacerse que a ésta y no aquél se rinda preferente culto (Paredes 1920: 38).

A lo largo de los siglos, la noción de la Pachamama ha sido reinterpretada. Investigadores contemporáneos como Gary Urton (2006) y Yetter (2017) subrayan la feminización de esta deidad. Yetter, por ejemplo, menciona cómo los cronistas coloniales, como Alonso Ramos Gavilán (1621) y Bernabé Cobo (1653), establecieron una clara conexión entre la deidad andina Pachamama y la noción occidental de Madre Tierra, una traducción que refleja la cosmovisión andina donde la tierra es vista como un ser vivo y proveedor de vida. Esta conexión resalta la veneración de los pueblos andinos hacia la naturaleza, y la denominación Madre Tierra no solo es una traducción literal, sino que encapsula una cosmovisión ancestral que sitúa a la Pachamama en el centro de la creación y la fertilidad.

En la cosmovisión andina, los seres humanos son considerados hijos de la Pachamama, y ella es vista como la creadora y entidad del continuo espacio/tiempo. Esta relación recíproca se basa en el reconocimiento de que la Tierra provee los alimentos necesarios para la supervivencia, por lo que los andinos le ofrecen ofrendas tanto en agradecimiento como para pedirle que actúe como una buena madre, asegurando buenas cosechas y evitando la escasez (Ramos Gavilán, 1621: 16). Eyzaguirre y Espejo (2021: 392) señalan que la figura de la Pachamama trasciende la mera personificación de la Tierra. Su nombre, etimológicamente complejo, puede traducirse como "Madre del Tiempo y del Espacio" o "Madre del Universo", lo que revela una dimensión cósmica y trascendente, convirtiéndola en un principio fundamental que engloba la totalidad del cosmos.

A pesar de la prevalencia de la asociación de la Pachamama con la Madre Tierra, la investigación de Gentile (2012) nos advierte sobre una evolución en estas representaciones. Según la autora, la conexión directa con la Virgen María, propuesta por Gisbert, ha ido perdiendo fuerza a lo largo del siglo XX, dando paso a una concepción más acorde con las corrientes New Age. Hoy en día, la Pachamama se consolida como la Madre Tierra, no solo en un sentido religioso, sino como un principio vital que conecta a todos los seres vivos, independientemente de las creencias religiosas.

La dificultad de traducir el término pacha debido a su rica carga semántica, invita a reflexionar sobre la amplitud de la cosmovisión andina, en la que la Pachamama no es solo una deidad, sino un principio organizador del universo. Harris y Bouysse-Cassagne (1988: 262) mencionan que la Pachamama es llamada comúnmente Wirinja (Virgen) en referencia a la madre del dios cristiano. Esta complejidad refleja la centralidad de la Pachamama en la cosmovisión andina, que abarca

dimensiones cósmicas, temporales y espaciales. Además, Gentile (2012) destaca que la figura de la Pachamama como una deidad femenina y protectora de la Tierra es una construcción relativamente reciente. Aunque el término pacha aparece en las crónicas coloniales, su asociación directa con una deidad femenina se consolidó solo en tiempos posteriores, a través de procesos de resignificación y construcción identitaria que han transformado su interpretación original.

2.3 La Pachamama como ser político

En la presente sección abordamos el concepto de la Pachamama desde una perspectiva política, explorando su rol y significado en el contexto contemporáneo. Esta categoría se despliega en tres enfoques interrelacionados. Primero, se analiza la visión ambiental que concibe a la Pachamama como un sujeto con derecho a ser protegido en su integridad y equilibrio natural, en lugar de ser objeto de explotación. En segundo lugar, se examina su reconocimiento jurídico, particularmente en Bolivia, donde ha sido incorporada formalmente al discurso hegemónico estatal. La Pachamama, al ser legalmente reconocida, se convierte en un actor clave en las políticas públicas, reflejando un compromiso con la protección ambiental y el respeto a las cosmovisiones indígenas. Por último, se considera el surgimiento del pachamamismo como una respuesta cultural y política que pretende fortalecer el vínculo entre la Pachamama y las prácticas gubernamentales, así como reivindicar su relevancia en la vida política y social del siglo XXI.

La categoría de la Pachamama ha experimentado una transformación notable en las últimas décadas, trascendiendo su concepción tradicional como deidad o madre tierra. En los discursos contemporáneos, se erige como sujeto de derecho, actor político y pilar fundamental en la construcción del Estado Plurinacional de Bolivia. Esta resignificación no ha sido espontánea, sino fruto de un proceso histórico impulsado por los movimientos indígenas y ambientalistas, que han reivindicado la cosmovisión andina frente al colonialismo, el extractivismo y la crisis climática global.

Un hito fundamental en este proceso fue la Asamblea Constituyente de 2006-2007, en la que organizaciones como la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) desempeñaron un rol central. A través de la formulación del paradigma del Vivir Bien (Suma Qamaña en aymara, Sumak Kawsay en quechua), propusieron una forma de vida basada en la armonía entre los seres humanos y la naturaleza. Este principio permitió la inclusión de los derechos de la Madre Tierra en la Constitución Política del Estado de 2009.

Dicha transformación conceptual fue consolidada jurídicamente mediante la promulgación de la Ley N° 071 de “Derechos de la Madre Tierra” (2010) y la Ley N° 300 “Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien” (2012). Ambas normativas reconocen formalmente los derechos de la naturaleza y configuran un marco legal que recoge principios ecocéntricos. La Ley 300, en particular, define a la Madre Tierra como un sistema vivo y dinámico que integra a todos los seres y ecosistemas, representando un avance no solo jurídico, sino también simbólico, para los pueblos indígenas que han luchado por el reconocimiento de su visión del mundo.

No obstante, la implementación efectiva de estos derechos conlleva desafíos significativos. Como advierte Montaña (2022: 68), el reconocimiento legal de los derechos de la naturaleza —al igual que los derechos humanos— impone una carga considerable al Estado, que debe garantizar su cumplimiento y promover un cambio cultural profundo que supere la lógica antropocéntrica. En este

contexto, emerge el término pachamamismo, una corriente ideológica que, si bien parece incluir perspectivas indígenas, en realidad se origina en la academia occidental y funciona como un mecanismo para mantener a los pueblos originarios alejados de los verdaderos centros de poder. Este fenómeno no adopta las formas explícitas del racismo tradicional, sino que se manifiesta de manera amable y seductora para los "beneficiarios", constituyendo una forma de distracción que entretiene a las comunidades indígenas con versiones superficiales de sus creencias ancestrales (Portugal, 2024: 28).

El pachamamismo, como constructo exógeno gestado en Occidente, tiende a desviar el impulso descolonizador hacia aspectos triviales, perjudicando incluso a quienes lo reproducen (Portugal, 2024: 45). Considerado una forma de "neolengua" moderna, este fenómeno diluye las aspiraciones de transformación genuina en una filosofía alternativa aprendida en espacios globales —como talleres de ONG o universidades extranjeras— que no representa con fidelidad las etnicidades concretas. Esta perspectiva contrasta radicalmente con el sustrato discursivo de las rebeliones indígenas de los siglos XVIII, XIX y XX, las cuales se articulaban en torno a demandas de educación, reconocimiento de tierras y autoridades indígenas, en alianza con sectores urbanos de izquierda y mediante discursos antiesclavistas (Stefanoni, 2011: 263).

El pachamamismo también obstaculiza un debate serio sobre la identidad indígena en el siglo XXI (Stefanoni, 2011: 264). Frente a esta banalización, surgen discursos alternativos como la utopía del Buen Vivir y otros paradigmas "pachamámicos" —término empleado críticamente por Pablo Stefanoni (2011)— que, según Arturo Escobar (2011: 270), desafían frontalmente el régimen moderno de verdad. Inspirados en las racionalidades de culturas rurales latinoamericanas, estos discursos promueven valores como la relacionalidad, la complementariedad, la correspondencia, la reciprocidad, el equilibrio y la armonía como guías para la acción política. Representan, así, respuestas epistémicas ante la crisis contemporánea, que pone en duda la capacidad de los marcos modernos para abordar los problemas actuales (Giraldo, 2012: 221).

3. Conclusiones

La veneración de la Pachamama tiene sus raíces en tiempos precolombinos, como evidencian tanto los hallazgos arqueológicos como los relatos orales de las comunidades andinas. Esta práctica ancestral denota una profunda conexión espiritual y cultural entre los pueblos indígenas y la tierra que habitan. En la cosmovisión andina, la Pachamama ocupa una posición central, siendo concebida como una deidad primordial vinculada a la creación, la fertilidad, la abundancia y los ciclos naturales. No solo representa la madre tierra, sino que también encarna una fuerza primordial que sustenta y regenera el mundo, reflejando una comprensión holística de la naturaleza y de la relación entre los seres humanos y su entorno.

A lo largo de la historia, la figura de la Pachamama ha experimentado una transformación significativa debido al sincretismo religioso. Durante el proceso de evangelización, su imagen se fusionó con la de la Virgen María, dando lugar a prácticas sincréticas que amalgaman elementos indígenas y católicos. Esta fusión ha permitido la preservación y adaptación de las tradiciones andinas en el contexto de la dominación colonial y la influencia europea.

En la actualidad, la Pachamama es percibida como una madre protectora que vela por el bienestar y la prosperidad de los seres humanos, garantizando su sustento y protección. Esta vi-

sión subraya su papel como garante de la vida y la estabilidad. Simultáneamente, la Pachamama encarna la esencia misma de la tierra, integrando todas las formas de vida y los ciclos naturales. La relación entre los seres humanos y la Pachamama se basa en el reconocimiento de que la tierra proporciona los alimentos necesarios para la supervivencia, enfatizando una conexión de reciprocidad y respeto. La representación de la Pachamama se ha transformado con el tiempo. Inicialmente asociada a conceptos de tiempo y ciclos naturales, su figura ha llegado a simbolizar una deidad materna y protectora de la tierra. Esta transformación refleja un proceso continuo de reinterpretación y adaptación cultural.

En el ámbito político, la Pachamama ha sido reconocida legalmente como sujeto de derecho en Bolivia, lo que implica un compromiso formal con la protección ambiental y el respeto por las cosmovisiones indígenas. Este reconocimiento representa una integración de valores indígenas en el marco legal y político del país. La emergencia del pachamamismo como corriente ideológica ha generado debates sobre su impacto en la reivindicación de los derechos indígenas y la construcción de una identidad cultural, promoviendo una visión del mundo en la que la Pachamama y sus valores desempeñan un papel central en la política y la sociedad. La implementación efectiva de los derechos de la Pachamama presenta desafíos significativos, tales como equilibrar intereses económicos y ambientales. No obstante, también abre nuevas oportunidades para construir un futuro más sostenible y equitativo, en el que el respeto por la tierra y las culturas indígenas sea primordial.

En conclusión, la Pachamama es una figura central en la cosmovisión andina, cuya importancia trasciende lo religioso para abarcar aspectos sociales, culturales y políticos. Su representación y significado se han transformado a lo largo del tiempo, reflejando procesos históricos, culturales y políticos. La Pachamama se ha convertido en un símbolo de resistencia y revitalización cultural, utilizada para reivindicar los derechos de los pueblos indígenas y promover una visión más sostenible del mundo. El pachamamismo, como fenómeno complejo, plantea interrogantes sobre sus implicaciones para los pueblos indígenas y la construcción de una sociedad más justa y equitativa.

Desde un enfoque decolonial, el análisis crítico del discurso resulta clave para comprender cómo la figura de la Pachamama ha sido objeto de imposiciones, negociaciones y resignificaciones a lo largo del tiempo. Los discursos coloniales —desde los relatos de cronistas hasta las prácticas evangelizadoras— impusieron una representación estigmatizante de la Pachamama, asociándola con la idolatría y justificando su marginación como superstición o error. Estas construcciones discursivas permitieron la imposición de una lógica cristiana, patriarcal y eurocéntrica que desarticuló parcialmente su autonomía simbólica dentro del sistema de creencias andino.

No obstante, las comunidades indígenas desplegaron formas de resistencia cultural a través de procesos de resignificación. Por ejemplo, integraron elementos cristianos a sus rituales sin renunciar al significado originario de la Pachamama, como se observa en prácticas como la *ch'alla*. Estas formas de resistencia discursiva revelan una agencia activa en la reinterpretación del sincretismo, en donde lo impuesto fue reconfigurado desde los marcos culturales propios. Asimismo, las capas culturales que subyacen en la representación de la Pachamama se han visto afectadas por teorías occidentales modernas, que en ocasiones han buscado encasillarla dentro de categorías funcionalistas o romantizadas, perdiendo de vista su densidad epistémica como entidad relacional y simbólica.

En este sentido, el ACD permite desentrañar cómo, a lo largo del tiempo, las representaciones de la Pachamama han sido campos de disputa donde se confrontan visiones opuestas del mundo: por un lado, la lógica relacional, comunitaria y regenerativa de la cosmovisión andina; y por otro,

la lógica colonial, productivista y extractivista del capitalismo moderno. Esta confrontación discursiva continúa en la contemporaneidad, donde la figura de la Pachamama es reivindicada como símbolo de lucha ambiental e indígena, pero también instrumentalizada por discursos oficiales que pueden contradecir sus valores fundacionales.

Así, la noción de “capas históricas y culturales” no se refiere solo a su origen precolombino, sino también a los múltiples dispositivos discursivos —coloniales, religiosos, académicos y políticos— que han moldeado y reconfigurado su representación en distintos momentos históricos. El análisis crítico, desde esta perspectiva, contribuye a la descolonización del conocimiento al hacer visibles las relaciones de poder que han operado en torno a su figura y al recuperar las epistemologías indígenas que continúan resistiendo a través de prácticas rituales, narrativas orales y expresiones artísticas.

Finalmente, este estudio abre varias líneas de investigación futuras que podrían enriquecer nuestra comprensión de la Pachamama. Entre ellas, se destaca la necesidad de profundizar en las relaciones entre la Pachamama y otras deidades andinas para comprender su papel dentro de la cosmovisión andina, así como de explorar cómo el cambio climático está transformando las prácticas rituales y las percepciones de esta figura en las comunidades indígenas. Asimismo, resulta fundamental examinar el papel de la Pachamama en los movimientos sociales y los procesos de descolonización en América Latina, y evaluar las implicaciones legales y políticas del reconocimiento de los derechos de la Madre Tierra para la gobernanza ambiental y la justicia social. Estas investigaciones permitirán no solo ampliar el conocimiento académico sobre la Pachamama, sino también contribuir a la construcción de un futuro más sostenible y equitativo

Referencias bibliográficas

BOLIVIA. 2010. Ley N° 071 de Derechos de la Madre Tierra. Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia. <https://www.planificacion.gob.bo/uploads/marco-legal/Ley%20N%C2%B0%20071%20DERECHOS%20DE%20LA%20MADRE%20TIERRA.pdf>

BOLIVIA. 2012. Ley N° 300: Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien. Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia. <https://www.planificacion.gob.bo/uploads/marco-legal/Ley%20N%C2%B0%20300%20MARCO%20DE%20LA%20MADRE%20TIERRA.pdf>

BOLIVIA. 2013. *Decreto Supremo* N° 1696. Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia. <https://www.bcb.gob.bo/webdocs/normativa/2013%20-%20DS%201696%20-%20Reglamenta%20del%20FPMT.pdf>

COBO, B. 1653. Historia del Nuevo Mundo.

CUEVAS, A. 2015. La Pachamama ‘abre la boca’ para sus ofrendas. La Razon. <https://www.la-razon.com/sociedad/2015/08/01/la-pachamama-abre-la-boca-para-sus-ofrendas/>

EDUCABOLIVIA. s.f. Leyendas andinas sobre la Pachamama. Ministerio de Educación de Bolivia. <https://educabolivia.com/leyendas/la-pachamama/>

ESCOBAR, A. 2011. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton University Press

- EYZAGUIRRE, M. y ESPEJO, E. 2021. Guion Museográfico. En *Expresiones, Lenguajes y Poéticas*. MUSEF Editores.
- FAIRCLOUGH, N. 1995. *Critical discourse analysis: The critical study of language*. Longma. London.
- GENTILE, M. 2012. Pachamama y la coronación de la Virgen-Cerro. Iconología, siglos XVI a XX. En *Advocaciones Marianas de Gloria (1141-1164)*. San Lorenzo del Escorial.
- GIRALDO, O. 2012. El discurso moderno frente al “pachamamismo”: La metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 11(33), 219-233.
- GISBERT, T. 2004. Iconografía y mitos indígenas en el arte. Gisbert y Cia.
- HARRIS, M. y BOUYSE-CASSAGNE, T. 1988. Pacha-. En torno al pensamiento aymara. En ALBO, X (comp) *Raíces de América: el mundo aymara*. Alianza, Madrid.
- IBARRA, D. y QUEREJAZU, J. 1986. Las esculturas de piedra y su relación con la Pachamama en Cochabamba.
- LOZADA, B. 2006. Cosmovisión, historia y política en los andes. Producciones CIMA. <https://repositorio.umsa.bo/bitstream/handle/123456789/16465/Cosmovision%2C%20historia%20y%20pol%C3%ADtica.pdf>
- MACHIN, D., y MAYR, A. 2012. *How to do critical discourse analysis: A multimodal introduction*. SAGE Publications.
- MIGNOLO, W. 2005. La idea de América Latina: Globalización, modernidad y el occidente. Editorial Gedisa.
- MILLS, K. 1994. The Limits of Religious Coercion in Mid-Colonial Peru. En *Past & Present*, No. 145, 84-121.
- MONTAÑO, L. 2022. La tutela jurídica de la Madre Tierra en Bolivia. Tesis de maestría, Universidad Mayor de San Andrés. http://www.scielo.org.bo/pdf/rjd/v11n16/v11n16_a04.pdf
- PAREDES, R. 1920. Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia. Arno Hermanos - Libreros Editores.
- PONCE, C. 2003. Tiwanaku. Cosmovisión y Religión. Producciones CIMA, La Paz.
- PORTUGAL, P. 2024. El MAS y la degradación de la Pachamama en pachamamismo. Rincón Ediciones.
- PORTUGAL ORTÍZ, M. 1998. Escultura Prehispánica Boliviana. Carrera de Arqueología y Antropología – UMSA, La Paz.
- POSNANSKY, A. 1913. El signo escalonado en las ideografías americanas con especial referencia a Tihuanacu. Dietrich Reimer, Berlín.
- POSNANSKY, A. 1945. Tihuanacu. La cuna del hombre americano, Tomo II. J. J. Augustin, New York.
- RAMOS, A. 1621. El culto a la Pachamama en la colonia. *Revista Histórica Boliviana*, 16.

- RIVERA CUSICANQUI, S. 2010. Suma Qamaña: Vivir Bien en el Estado Plurinacional.
- STEFANONI, P. 2011. ¿Adónde nos lleva el pachamamismo?. *Tabula Rasa*, (15), 261-264.
- TAPIA, L. 2015. La resignificación del pensamiento indígena en la política boliviana.
- TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA (THOA). 2023. Historia Oral Andina. Cuatro Textos Fundamentales. Friedrich-Ebert-Stiftung
- URTON, G. 2006. La cosmovisión andina y la Pachamama. Cambridge: Harvard University Press.
- VAN DIJK, T. 2008. Discourse and Power.
- WALSH, C. 2007. Interculturalidad y Descolonización.
- WODAK, R. 2009. The Discourse of Politics in Action.
- YETTER, L. 2017. Virgin Mary/Pachamama syncretism: The divine feminine in early-colonial Copacabana. *Western Tributaries*, 4(1), 1-14.

VANESSA CALVIMONTES DÍAZ. Candidata a Doctorado en Ciencias Sociales, por la Universidad de Salamanca, España. Master en Evaluación y Gestión del Patrimonio Cultural (USAL, España) y Licenciada en Ciencias de la Comunicación Social (UCB, Bolivia). Investigadora adscrita del Museo Nacional de Etnografía y Folklore MUSEF (Bolivia) y Vice Coordinadora del GT1: Comunicación Intercultural y Folkcomunicación de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación ALAIC.

Correo electrónico: vane.calvimontes@gmail.com