

TOMASZ SZYSZKA SVD

ROZMAITOŚĆ ZNACZEŃ FENOMENU PACHAMAMY

DIFFERENT MEANINGS AND UNDERSTANDINGS OF THE PACHAMAMA PHENOMENON

Abstract. During the Synod on the Amazon (Rome 2019), there was a lot of misunderstanding concerning allegedly idolatrous practices performed in relation to wooden statues which by many people were seen as an idol of the Amazonian Pachamama. To respond to these accusations, one must first highlight the differences between ways of understanding of the nature of the Pachamama and the corresponding beliefs among Andean people, and how Pachamama is seen outside the Andean world? If, under certain conditions, one can be inclined to accept Pachamama as an Andean deity, then the Amazonian goddess Pachamama appears to be a bizarre concept. Firstly, this article will attempt to explain how Pachamama was once understood and how it is interpreted today by the Andean Indians. Secondly, I will try to present how the idea of Pachamama as Mother Earth in terms of environmental protection began to be propagated in the world outside the area of Andean Indians culture and what the repercussions of this movement are. The search for answers, based on solid knowledge, allows us to indicate the difference between the appeal to symbolism and idolatrous religious worship.

Keywords: Pachamama; Synod on the Amazon; idolatry; Andes; ecology.

W kontekście Nadzwyczajnego Synodu Biskupów poświęconego Amazonii (Rzym 2019) do opinii publicznej przebiła się intrygująca nazwa „Pachamama” (Matka Ziemia). Głównym źródłem informacji na ten temat byli dziennikarze komentujący prace Synodu. Obecność w Rzymie Indian, reprezentujących Amazonię, przyczyniła się do wyeksponowania pewnych elementów rzemiosła artystycznego, w tym drewnianych figur kobiety. Niefortunnie zostały one zidentyfikowane jako wyobrażenia amazońskiej bogini Pachamamy, co przełożyło się na oskarżenia o praktykowanie bałwochwalstwa.

Dr hab. TOMASZ SZYSZKA SVD, prof. UKSW – Instytut Dialogu Kultur i Religii, Wydział Teologiczny UKSW w Warszawie; adres do korespondencji: ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa; e-mail: t.szyszka@uksw.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8765-1855>.

Polemika na ten temat była bardzo burzliwa, ale powierzchowna. Głos zabierali głównie kontestatorzy, aczkolwiek bez stosownego odwołania się do meritum, czyli czym jest fenomen Pachamamy.

Ciekawego podsumowania dokonali niektórzy uczestnicy Synodu, wskazując na arogancką postawę przedstawicieli niektórych środowisk kościelnych, dążących do zdyskredytowania obrad Synodu. Figury, określone jako Pachamama, zostały bowiem wykreowane na symbol fałszywej drogi, jaką podąża Synod o Amazonii pod kierunkiem papieża Franciszka. Mając na uwadze liczne nieporozumienia dotyczące wizerunków Pachamamy, należałoby wskazać na pierwotne znaczenie Pachamamy oraz na ich współczesne zapożyczenia, interpretacje i nadinterpretacje, czyli przedstawić różnorodność współczesnych znaczeń fenomenowi Pachamamy.

1. PIERWOTNY ZAKRES POJĘCIOWY TERMINU „PACHAMAMA”

Termin „Pachamama” (Matka Ziemia) ma swoje korzenie w świecie andyjskim i tam należy poszukiwać jego pierwotnego i adekwatnego wyjaśnienia¹. Z okresu inkaskiego nie ma żadnych szczegółowych danych dotyczących tego fenomenu. Zakłada się jednak, że czas panowania Inków na obszarze Tawantinsuyu był katalizatorem przyspieszającym proces kształtowania się andyjskiej tradycji dotyczącej kultu ziemi. Przyjmuje się, że nazwa „Pachamama” pojawiła się dopiero w XVI wieku pod wpływem chrześcijańskich misjonarzy².

Pierwsze pisane źródła, w których obecne jest słowo „Pachamama”, są autorstwa hiszpańskich albo metyskich kronikarzy, jak również misjonarzy z drugiej połowy XVI wieku, kiedy to podjęto próby skatalogowania i opisanie andyjskich tradycji autochtonicznych³. Bodaj pierwsza wzmianka o andyjskim środowisku naturalnym, określonym jako *mama*, została opublikowana w roku 1555⁴, natomiast z roku 1571 pochodzi opis tradycji związanych z kul-

¹ Xavier Albó, „La experiencia religiosa aymara”, w *Rostros Indios de Dios*, coordinador Manuel M. Marzal (La Paz: CIPCA / HISBOL / UCB, 1992), 95-98. Jan Szemiński, Mariusz Ziółkowski, *Mity, rytuały i polityka Inków* (Warszawa: PIW, 2006), 97; 308.

² Juliane Esch Jakob, *Sincretismo religioso de los Indígenas de Bolivia* (La Paz: HISBOL, 1994), 42.

³ Salvia di Daniela, „La Pachamama en la época incaica y post-incaica: una visión andina a partir de las crónicas peruanas coloniales (siglos XVI y XVII)”, *Revista Española de Antropología Americana* 43(2013): 91-93.

⁴ Agustín de Zárate, *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú* (Sevilla: En casa de Alonso Escrivano, 1577), 476.

tem ziemi w Andach. Antonio Calancha w XVII wieku pisał: „Indianie czczą ziemię, nazywają ją Pachamama lub Mamapacha [...] wylewają na nią chicha”. W dalszej części autor stwierdza, że kobiety przed przystąpieniem do zasiewów zawsze składają ofiary Matce Ziemi, prosząc o dobry wzrost roślin oraz obfite zbiory, co kończy komentarzem: „Czynią zatem podobnie, jak kiedyś poganie w Europie, nazywając ziemię boginią Tellus lub Temidą”⁵.

Interesujący jest fakt, że w pierwszych *Confesionarios* z XVI wieku, opracowanych na potrzeby pracy ewangelizacyjnej w Andach, w kontekście pierwszego przykazania Bożego, pojawiają się wprawdzie liczne pytania o praktykowanie bałwochwalstwa, ale nie pada bezpośrednie pytanie o kult związany z Pachamamą. Nieco więcej uwagi temu tematowi poświęcono dopiero na przełomie XVI i XVII wieku (1590-1630), kiedy to zorganizowano kampanię ewangelizacyjną zwaną *extirpación de idolatría* (wykorzenie bałwochwalstwa). Celem tej akcji, podejmowanej przez duchownych, było wyplenienie przejawów religijności autochtonicznej, aczkolwiek głównym przedmiotem zainteresowania były w tym przypadku *huacas* (miejsca święte, postrzegane jako źródła mocy), a nie Pachamama⁶.

Począwszy od drugiej połowy XVI wieku, andyjscy Indianie zareagowali na zakaz kultywowania tradycji przyjęciem strategii „dwóch twarzy”, co oznaczało praktykowanie wiary chrześcijańskiej bez zaprzestania praktyk o charakterze autochtonicznym. Wówczas zyskał na znaczeniu kult związany z ziemią, ponieważ był mniej uchwytny dla misjonarzy i duszpasterzy pochodzących z Europy, a zarazem bardzo konkretny dla ludności autochtonicznej: dostępny wszędzie, to jest na każdym miejscu, ale bez odniesienia do konkretnego miejsca, jak *huacas*, dostępny dla wszystkich, a jednocześnie bez żadnych konkretnych zewnętrznych przejawów; bez bezpośredniego odniesienia do andyjskiego panteonu bóstw, a zarazem silnie powiązany z andyjskim postrzeganiem świata. Biorąc pod uwagę powyższe aspekty, należy zaznaczyć, że wyraźny wzrost znaczenia kultu Pachamamy pojawił się jako antidotum na siłowe próby zwalczania idololatrii w Andach.

W latach 70. XX wieku Santiago Monast, misjonarz na Altiplano, wyraził opinię na temat poziomu wiary tamtejszych Indian, stwierdzając, że Ajmarowie zachowali swoje wierzenia i mistykę, mity i bóstwa, przyodziejając je jedynie w elementy zaczerpnięte z chrześcijaństwa. W wyniku tego procesu

⁵ Antonio de la Calancha, *Crónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú. Con sucesos ejemplares en esta Monarquía*, vol. I (Barcelona: Pedro Lacavalleria, 1638), 561.

⁶ Ángel Amilcar Alberto Manzo, *De la extirpación de las idolatrías* (Buenos Aires: Editorial Dunken, 2010), 89-94.

to, co zewnętrzne w religii Ajmarów, stało się chrześcijańskie, natomiast główny nurt życia religijnego tychże Indian nie uległ właściwie większej zmianie⁷. Jednocześnie przestrzegał, że problemu tego nie można rozwiązać za pomocą potępienia i zastraszenia, ponieważ metody te nie były efektywne w XVI wieku, ani też nie są adekwatne dzisiaj⁸. Dlatego wielu współczesnych badaczy oraz teologów świata andyjskiego od kilku dekad sugeruje podjęcie pogłębionej refleksji teologiczno-duszpasterskiej w ramach paradygmatu ewangelizacji inkulturacyjnej. Pierwszym krokiem na tej drodze jest próba dogłębnego poznania, opisanie i zrozumienia świata andyjskiego na podstawie zasad logiki andyjskiej⁹, w tym fenomenu andyjskiej koncepcji Matki Ziemi.

Pachamama jest uważana przez Indian andyjskich za źródło życia (daje i podtrzymuje życie) czy też jako życiodajne łóżysko. Jej obecność ma wymiar przestrzenny, a zarazem czasowy, co wyraża andyjska koncepcja *pacha* („wszechświat uporządkowany w kategoriach czasoprzestrzeni”)¹⁰. Zaakcentowany zatem zostaje aspekt opiekuńczości, żywotności i płodności, co w przekonaniu Indian andyjskich przekłada się na zaspokojenie podstawowych potrzeb w bardzo wymagających wysokogórskich warunkach. Nie chodzi o ubóstwienie czy przebóstwienie ziemi, ale o budowanie osobistej relacji z siłami natury na zasadach logiki andyjskiej. Określenie „Matka Ziemia” zatem nie tyle jest przejawem boskiej gloryfikacji, ile raczej tytułem wyrażającym jej świętość, czyli wyjątkowość, ponieważ Indianie andyjscy czują się od niej w pełni uzależnieni¹¹. Koncepcja Matki Ziemi jako pośredniczki człowieka wobec całego kosmosu (andyjska zasada relacyjności) i personifikacji boskiej mocy stanowi oś kultury andyjskiej i jest genezą organizacji społecznej oraz wszystkich tradycji i zwyczajów¹². Dlatego mówi się też o „pachacentrycznej andyjskiej koncepcji życia”¹³.

⁷ Santiago Monast, *Los indios aimares. ¿Evangelizados o solamente bautizados?* (Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1972), 313.

⁸ Monast, *Los indios aimares*, 161.

⁹ Josef Estermann w odniesieniu do tzw. logiki andyjskiej wskazuje cztery zasady, którymi kierują się w życiu Indianie andyjscy: relacyjności, odniesienia, komplementarności oraz wzajemności. Por. Josef Estermann, *Filosofia andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo* (La Paz: ISEAT, 2006), 123-148.

¹⁰ Estermann, *Filosofia andina*, 157.

¹¹ Mauricio Mamani, „Agricultura a los 4.000 metros”, w *Raíces de América: El mundo Aymara*, compilación Xavier Albó (Madrid: Alianza Editorial, 1988), 76-77; Ryszard Hajduk, „Pachamama – rytuał rodzinny Indian andyjskich”, *Studia Redemptorystowskie* 9(2011), 2: 37-40.

¹² Dariusz Robert Mazurek, *Bóg o indiańskim obliczu. Między inkulturacją a synkretyzmem religii keczua w południowych Andach peruwiańskich* (Kraków: Wydawnictwo OO. Fran-

Jedną z inicjatyw duszpasterskich w Andach w drugiej połowie XVI wieku, podejmowanych przez duchownych i mających na celu wyrugowanie kultu Pachamamy, były próby połączenia jej andyjskiego kultu z katolickim kultem Najświętszej Maryi Panny. Inicjatorzy tego projektu wskazywali na wiele aspektów na pozór wspólnych, a przynajmniej bardzo podobnych, jak: macierzyństwo, opieka i troska, dziewiczość. Okazało się jednak, że podobnie brzmiące sformułowania w języku hiszpańskim oraz w językach andyjskich leżą na odmiennych polach semantycznych. Maryja, jako Matka Boga, została przypisana przez Indian – według andyjskiego rozumienia świata – do górnej czasoprzestrzeni (*alaj pacha*), natomiast Pachamama do środkowej czasoprzestrzeni (*aka pacha*), co miało ogromne znaczenie interpretacyjne¹⁴.

2. TRADYCYJNE I TERAŹNIEJSZE FORMY KULTU PACHAMAMY W ŚWIECIE ANDYJSKIM

Na przestrzeni wieków zmieniały się formy zewnętrzne kultu Pachamamy, ale odniesienie Indian do Matki Ziemi pozostało stałe. Tradycyjnie był to bowiem kult bezpośrednio związany z pracą na roli. Stąd też liczne ofiary dla Pachamamy były realizowane w momentach istotnych dla życia Indian andyjskich oraz w chwilach krytycznych¹⁵. Indianie andyjscy czują się od Pachamamy silnie uzależnieni, ale też za Matkę Ziemię odpowiedzialni. Niedopełnienie stosownych rytuałów jest interpretowane jako niewdzięczność względem „żywicielki” i „opiekunki”, co zwykle prowadzi do sytuacji krytycznej, rozumianej jako zasłużona reprimenda.

W wyniku masowych migracji wieśniaków andyjskich do ośrodków miejskich w drugiej połowie XX wieku nastąpiło przewartościowanie niektórych aspektów ofiary dla Pachamamy w mieście. W tradycyjnym środowisku wiejskim kluczową rolę w zapewnieniu utrzymania rodziny odgrywały dom i pole (*chacra*), czyli praca na roli i hodowla zwierząt oraz odpowiednie na-

ciszkanów, 2006), 219; Domingo Llanque Chana, *La cultura Aymara. Desestructuración o afirmación de identidad* (Lima: IDEA / TAREA, 1990), 157.

¹³ CODENPE, *Pachamama* (Quito: CODENPE / AECID, 2011), 19.

¹⁴ Enrique Jordá, *Teología desde el Titicaca. Cosmovisión aymara en el diálogo con la fe* (Cochabamba: Editorial Verbo Divino, 2003), 148-160; Francisco Donnat, *El mundo aymara y Jesucristo* (Cochabamba: Editorial Verbo Divino, 1998), 21-25; 44-48.

¹⁵ Gerardo Fernandez Juarez, *El banquete aymara. Mesas y yatiris* (La Paz: Hisbol, 1995), 409-429; Luis Jolicoeur, *El cristianismo aymara: inculturación o culturización?* (Cochabamba: Universidad Católica Boliviana, 1994), 58-68; Monast, *Los indios aimaras*, 159; Jordá, *Teología desde el Titicaca*, 134.

rzędzia. W otoczeniu miejskim wyeksponowano natomiast aspekty nowego środowiska życia i pracy, jak mieszkania, warsztaty i biura oraz narzędzia nowej generacji, to jest samochody, komputery, maszyny itd. Nowy kontekst życia i pracy pociągnął za sobą konieczność wprowadzenia innowacji w składaniu ofiar, ale ich główny cel pozostał ten sam – pozyskać przychylność i wsparcie świata nadnaturalnego.

Innym aspektem, zyskującym nowe znaczenie, jest upolitycznienie kultu Matki Ziemi. Przykładem jest zwyczaj, wprowadzony przez byłego prezydenta Boliwii Evo Moralesa, składania ofiar dla Pachamamy w pałacu prezydenckim. Trudno orzec, czy rytuały te są traktowane z powagą, czy chciano zaakcentować elementy andyjsko-politycznego folkloru, czy też był to wyraz sprzeciwu wobec dotychczasowych struktur społeczno-religijnych o denominacji chrześcijańskiej (*pachamamismo* jako forma deprecjacji chrześcijaństwa określanego jako religia imperialistyczna)¹⁶. Pachamama znalazła się również w preambule Konstytucji Republiki Ekwadoru z 2008 roku.

Problematyką Pachamamy zajmują się też liczni andyjscy artyści, głównie malarze, ilustratorzy, a także graficy. Okazało się bowiem, że wraz ze wzrostem zainteresowania ekologią pojawiło się zainteresowanie artystyczno-graficznymi przedstawieniami Matki Ziemi. Zdecydowana większość przedstawień jest utrzymana w jasnych kolorach, na których głowa czy też korpus kobiety wpisany jest w górę albo stanowi integralną część ziemi. Jedno z pierwszych malowideł naściennych, przedstawiających koncepcję Pachamamy, znajduje się w Punata (Cochabamba) i powstało w roku 1979¹⁷.

Przyjmuje się, że w okresie inkaskim i kolonialnym początkowo nie było żadnych obrazów ani figur reprezentujących Pachamamę, aczkolwiek w tradycji ustnej pojawiały się opowieści o małej dziewczynce albo kobiecie noszącej tradycyjny ubiór andyjski¹⁸. Ciekawym wytworem jest diagram kosmogoniczny Juana Santa Cruz Pachacuti Yamqui w książce *Relación de las antigüedades del Reyno del Perú* z roku 1613¹⁹. Natomiast najbardziej znanym wizerunkiem z okresu kolonialnego jest obraz w Museo de la Moneda w Potosi, zatytułowany *Virgen del Cierro*. Istnieją też liczne inne przedstawienia, czego przykładem jest fasada bazyliki św. Franciszka w La Paz.

¹⁶ Estermann, *Filosofía andina*, 47.

¹⁷ Esch Jakob, *Sincretismo religioso*, 43-44.

¹⁸ Esch Jakob, *Sincretismo religioso*, 46.

¹⁹ Szemiński, Ziółkowski, *Mity, rytuały i polityka Inków*, 93-97.

3. PACHAMAMA POZA ŚWIATEM ANDYJSKIM

Pachamama jest fenomenem kultury andyjskiej, aczkolwiek coraz częściej, szczególnie od lat 90. XX wieku, jest rozpoznawana poza światem andyjskim²⁰. Przyczyn tego stanu rzeczy jest kilka. Pierwszym są migracje ludności andyjskiej, np. do peruwiańskiej albo boliwijskiej Amazonii. Migrujący Indianie Keczua i Ajmara, dla których Pachamama jest ważnym punktem odniesienia, stali się reprezentantami religijności świata andyjskiego w nowym środowisku.

O wiele większe znaczenie dla rozpowszechnienia się fenomenu Pachamamy jako Matki Ziemi miały przygotowania do obchodów pięćsetlecia chrystianizacji Ameryki Łacińskiej oraz konferencji CELAM w Santo Domingo (1992)²¹. Jednym z kluczowych tematów tejże konferencji była ewangelizacja o charakterze inkulturacyjnym i związana z tym debata na temat roli i znaczenia kultur autochtonicznych w dziele ewangelizacji. Jedną z płaszczyzn wymiany poglądów i doświadczenia były spotkania kontynentalne *teologia india* oraz regionalne, np. w świecie andyjskim *teologia andina*, które gromadziły od kilkudziesięciu do kilkuset uczestników. W jednym z opracowań z Ekwadoru można przeczytać: „Wiemy, jak żyć z Matką Ziemią, ponieważ jesteśmy jej dziećmi. Zobowiązujemy się dzielić wiedzą naszych narodów z całą ludzkością, aby wszyscy mogli znaleźć swój pierwotny i święty związek z Matką Ziemią, Ojcem Niebem i całym stworzeniem”²².

Bardzo szybko okazało się, że w Ameryce Południowej najbardziej wyrazistą kulturą, jak również najlepiej przebadaną i opisaną, jest kultura i autochtoniczna religijność andyjska. Jednym z jej ważnych elementów była zaś Pachamama. Fenomen Matki Ziemi był tak fascynujący, a zarazem wydawał się tak bliski i zrozumiały dla wszystkich, że dość szybko określenie to zaczęło pojawiać się jako termin własny w kulturach pozaandyjskich. Tym samym nazwa „Pachamama” zaistniała w miejscach, gdzie wcześniej nie była znana, ani używana. Zapożyczono nazwę, a tym samym Pachamama stała się w nowych środowiskach koncepcją pozwalającą na delikatne, ale wyraziste podkreślenie swojej autochtonicznej odrębności. Andyjska tradycja składania ofiar też została kreatywnie przetworzona. Niektóre aspekty i elementy

²⁰ Poza tradycyjnym środowiskiem życia Indian Keczua i Ajmara na wyżynach andyjskich.

²¹ CELAM – Consejo Episcopal Latinoamericano (Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów).

²² CODENPE, *Pachamama*, 48.

andyjskiego kultu Pachamamy zostały zachowane, inne zaś pominięte albo zastąpione nowymi.

Na przełomie XX i XXI wieku do publicznej świadomości przebiły się nie tyle tradycyjny kult i andyjska koncepcja Pachamamy, ile uproszczona koncepcja Matki Ziemi wraz z jej różnorodnymi nowatorskimi formami celebracji. Nazwa „Pachamama” stała się popularna w kontekście niemal światowym jako jedno z określeń stosowanych przez ruch ekologiczny²³. Nazwa została zatem zapożyczona czy też zawłaszczona przez liderów ruchu ekologicznego jako dobrze brzmiąca (bo pochodzenia autochtonicznego) oraz owiana mgiełką tajemniczości. Koncepcja Pachamamy została rozpropagowana przez grupy ekologiczne jako znak rozpoznawczy w odniesieniu do ekologii i jest znana oraz używana również poza Ameryką. Wszędzie tam, gdzie się zakorzenia, zyskuje nowe oblicze, nawiązując do lokalnych i aktualnych potrzeb i oczekiwań społeczno-kulturowych oraz polityczno-ideologicznych (por. ekozofia oraz pachazofia).

4. AMAZOŃSKA PACHAMAMA W RZYMIE

Skoro Pachamama jest związana ze światem andyjskim, to czy jest znana w Amazonii? Otóż, biorąc pod uwagę wyżej wspomniane zapożyczenia czy też zawłaszczenia ze strony ruchów ekologicznych, należałoby na powyższe pytanie odpowiedzieć twierdząco. Okazuje się bowiem, że we wschodniej Amazonii nazwa „Pachamama” jest stosowana jako synonim dla bliżej nieokreślonego fenomenu Matki Ziemi, głównie w aspekcie ochrony środowiska naturalnego. W ramach spontanicznej interpretacji oraz kreatywnej twórczości zaczęto przypisywać nazwę „Pachamama” wyrobom artystycznym nawiązującym do szeroko pojmowanego aspektu macierzyństwa i płodności. Figura kobiety w zaawansowanej ciąży (amazońska koncepcja *mãe d'água*), z wyeksponowanymi piersiami, jest niejako klasycznym przedstawieniem artystyczno-komercyjnym i nie jest obiektem kultu religijnego.

Powyżej wspomniane artefakty są niekiedy wykorzystywane podczas spotkań dla zagospodarowania przestrzeni. Zazwyczaj jest to rozłożona na ziemi albo na małym podwyższeniu tkanina lub zielone gałązki i kwiaty. W zależności od rodzaju i tematu spotkania tak przygotowane miejsce jest ozdabiane różnorodnymi artefaktami (figurki, zdjęcia, ilustracje). W Amazonii wdzięcz-

²³ Luis Betanzos, coordinador, *Pachamama. Guía del maestro* (Nairobi: Pnuma 2002), 5.

nym i symbolicznym eksponatem jest piroga albo łódź, jak również sieć, narzędzia do łowienia ryb albo polowania.

W tym miejscu należałoby postawić pytanie dotyczące formuły spotkań modlitewnych w rzymskim kościele oraz w ogrodach watykańskich podczas trwania Synodu. Czy było to spotkanie modlitewne o charakterze katolickim, z wykorzystaniem znanych w Amazonii form spotkania? Czy też było to spotkanie o charakterze konfrontacyjno-informacyjnym, mające na celu przeformowanie kontrowersyjnych treści, nowatorskich modeli i koncepcji, aby zasiać niepokój?

Wydaje się, że chodziło raczej o spotkanie modlitewne, z dużą dozą spontaniczności i wyeksponowaniem aspektów kultur amazońskich, ale źle odczytane i niewłaściwie zinterpretowane przez komentatorów. Można zatem zastanawiać się, czy winni są organizatorzy spotkania modlitewnego (przedstawiciele ludów autochtonicznych z Amazonii oraz osoby im towarzyszące), wykazując się jakoby brakiem roztropności wobec tegoż wydarzenia, czy też brakiem rozwagi wykazali się opisujący to wydarzenie dziennikarze i komentatorzy, robiąc z tego wielką sensację, a samych siebie mianując obrońcami wiary chrześcijańskiej.

Być może zabrakło roztropności u organizatorów, ale też u dziennikarzy, co przełożyło się na wezbranie lawiny nieprzemyślanych opinii i komentarzy. Kiedy jedna strona podkreślała praktyki bałwochwalcze i atak na tradycję i nauczanie Kościoła, druga strona twierdziła, że przedstawiciele świata zachodniego zachowują się według starego schematu: wszystko, co widzą, a czego nie rozumieją, określają jako prymitywne, bałwochwalcze, a nawet szatańskie. Podkreślano też, że takie czy inne elementy kultury amazońskiej pozostają dla zachodnich obserwatorów jedynie egzotyczną ciekawostką, elementami kuriozalnego folkloru, ponieważ nie podejmują intelektualnego wysiłku, aby zrozumieć kulturową odmienność, a tym samym religijną wrażliwość reprezentantów Amazonii, na co zwrócono uwagę w dokumencie CELAM z Aparecida²⁴.

5. PACHAMAMA JAKO BOGINI?

Według jakich norm i kryteriów należałoby zakwalifikować Pachamamę? Czy istnieją przesłanki, aby na Pachamamę spojrzeć jak na andyjską boginię?

²⁴ Aparecida. *V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy* (Gubin: Przystanek Jezus, 2014), nr 89-93.

W dostępnej literaturze przedmiotu odpowiedzi na powyższe pytania są rozbieżne. W *Diccionario iconográfico religioso peruano* została podana informacja, że Pachamama jest „prehiszpańską boginią płodności” (*diosa de la fertilidad*)²⁵. Natomiast Fernando Montes Ruiz w swoim opracowaniu pisze, że Pachamama jest „kobietą boginią ziemi i płodności, [...], pojmowana jako matka, która odżywia, chroni i podtrzymuje życie”²⁶, zaś Esch Jakob twierdzi, że Pachamama początkowo była autonomiczną boginią andyjską, która została pod wpływem chrześcijaństwa zdetronizowana²⁷ albo też należałoby ją postrzegać według koncepcji „andyjskiego pośrednika” pomiędzy człowiekiem a światem nadnaturalnym²⁸. W opracowaniu dotyczącym dziejów Inków autorstwa Garcia Yrigoyen Franklin Pease można przeczytać, że Pachamama jest wyrazem boskości ziemi²⁹, natomiast w obszernym opracowaniu pt. *Pacha: en torno al pensamiento Aymara*, że chodzi o „obfitość archetypów wywodzących się z kultu ziemi”³⁰, na co wskazuje dwuczłonowa nazwa: *pacha* i *mama*.

Zdarza się, że sami Indianie Ajmara albo Keczua wspominają niekiedy o Pachamamie jako *divinidad*³¹. Ci sami Indianie potrafią jednak wskazać kilka innych postaci określanych jako bóstwa, na przykład św. Jakuba. Jest to związane z andyjskim rozumieniem świętości oraz boskości.

W andyjskim rozumieniu Pachamama jest uważana za źródło życia, ponieważ jest pojmowana jako kontynuacja i regeneracja życia, jako osobowy symbol obiegu życiowych sił o charakterze matczynym, opiekuńczym, a zarazem jako wyznacznik równowagi kosmicznej (Pani Kosmosu). Dwuczłonową nazwę *Pacha-mama* (z języka keczua albo ajmara) trudno adekwatnie przełożyć na inne języki, chociażby z powodu członu *pacha*³². W językach andyjskich słowo to oznacza bowiem czas, ale w połączeniu z andyjską koncepcją przestrzeni.

²⁵ Leonardi Nanda, Patricia Borda, *Diccionario iconográfico religioso peruano* (Lima: Rubican Editores, 1996), 196.

²⁶ Fernando Montes Ruiz, *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia* (La Paz: Editorial Quipus, 1986), 89.

²⁷ Esch Jakob, *Sincretismo religioso*, 78.

²⁸ Mauel M. Marzal, „La experiencia religiosa quechua”, w *Rostros Indios de Dios*, 38; Jolicoeur, *El cristianismo aymara*, 34.

²⁹ Garcia Yrigoyen Franklin Pease, *Los Incas* (Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Peru, 2009), 133-134.

³⁰ Olivia Harris, Thérèse Bouysse-Cassagne, „Pacha: en torno al pensamiento Aymara”, w *Raíces de América: El mundo Aymara*, 263.

³¹ Określenie stosowane w odniesieniu do istoty, której przypisuje się charakter nadprzyrodzony oraz moc czy też władzę nad konkretną sferą rzeczywistości oraz życia ludzi.

³² Diego Irarrázaval, *Tradición y provenir andino* (Lima: IDEA / TAREA, 1992), 37-52.

Według andyjskiej tradycji Matki Ziemi nie można traktować instrumentalnie, zaś jedynym odpowiednim sposobem podtrzymywania więzi jest płaszczyzna rytualno-celebracyjna³³. Jeżeli Pachamama jest uważana za pośredniczkę, to wszelkie rytuały i modlitwy stanowią wyraz religijnego uzależnienia (według andyjskiej zasady wdzięczności i wzajemności), czego zewnętrznym wymiarem są celebracje świąt chrześcijańskich³⁴.

We współczesnych opracowaniach katechetyczno-liturgicznych (katechizmy, modlitewniki), jak również etnograficznych i antropologicznych używa się po prostu określenia „Pachamama”. Przykładem jest opracowanie ceremonii andyjskiego ślubu kościelnego w ostatniej dekadzie XX wieku w boliwijskiej diecezji Potosi. Jednym z elementów ceremonii jest przekazanie sobie przez małżonków starych monet i miseczki z ziemią (Pachamama). Kapłan wypowiada błogosławieństwo: „Pobłogosław, Panie, te monety i tę ziemię – matkę, które symbolizują to, co małżonkowie sobie wzajemnie ofiarują i czym będą się w życiu nowej rodziny chrześcijańskiej dzielić przez wszystkie dni swojego życia. Przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego”. Małżonka zwraca się do męża i przekazując mu naczynie, mówi: „Mężu, jako kobieta mam również wiele dóbr, pośród których największym jest macierzyństwo. Wręczam ci tę ziemię – matkę, która daje nam życie. Przyjmij ją”³⁵.

Warto wskazać dwie wypowiedzi papieża Jana Pawła II dotyczące Pachamamy. Jedna została skierowana do boliwijskich Indian w Cochabambie w roku 1988: „To wszystko jest dziełem Boga, który wie, że potrzebujemy pożywienia, jakie rodzi ziemia – ta zróżnicowana i pełna wymowy rzeczywistość, nazwana przez waszych przodków Pachamama, która ofiarowując swoje dary człowiekowi, jest odbiciem Bożej Opatrzności. Oto głęboki sens obecności Boga, którą powinniście odnajdywać w waszym stosunku do ziemi, rozumianej przez was jako pola, wody, strumienie, góry [...], bowiem ziemią jest cały świat stworzony, który Bóg nam podarował. Dlatego spoglądając na ziemię, [...] wznosicie swą myśl do Boga na wysokościach, do Boga Stwórcy świata, który objawił się nam w Jezusie Chrystusie, naszym Bracie i Zbawicielu”³⁶. Podobna w tonie była wypowiedź w peruwiańskim Cusco trzy lata wcześniej, w roku 1985. Wypowiedź papieża dotycząca Pachamamy

³³ Harris, Bouysse-Cassagne, „*Pacha*: en torno al pensamiento Aymara”, 37-48.

³⁴ Mazurek, *Bóg o indiańskim obliczu*, 224.

³⁵ Equipo pastoral de la Zona-Centro de la Diócesis de Potosí, *El matrimonio andino y católico, Potosí – Bolivia* (Sucre: Industrias Gráficas Quri Llama, 1994), 18-19.

³⁶ Jan Paweł II, „Droga dobrego Samarytanina. Cochabamba”, *L'Osservatore Romano* 5(1988): 26.

może być odebrana jako zachęta do odważnej refleksji teologiczno-pastoralnej na potrzeby programu nowej ewangelizacji w świecie andyjskim³⁷.

*

Przez długi okres z andyjskim fenomenem Pachamamy spotykali się głównie misjonarze oraz naukowcy zajmujący się badaniem kultur i tradycji świata andyjskiego. W ostatnich trzech dekadach, głównie za sprawą ruchów ekologicznych, określenie „Pachamama” stało się niemal powszechnie rozpoznawalne, aczkolwiek sama nazwa podlega różnym osobliwym interpretacjom. Podczas Synodu Biskupów poświęconego Amazonii temat Pachamamy zniemacka wywołał debatę nad czystością wiary katolickiej oraz wiarygodnością papieża Franciszka.

Mało kto jednak zadał sobie elementarne w tym wypadku pytanie, czym jest Pachamama, o której tyle dyskutowano, oraz jaki status mają tzw. figury Pachamamy. Dyskusja nabrała wyrazistości po ich wrzuceniu do Tybru, a zaraz potem po tzw. bałwochwalczej modlitwie i procesji, w której brał udział papież Franciszek. Brak wiedzy oraz stosownego rozeznania, jak również brak taktu wobec odmiennej kultury ze strony osób jawnie dystansujących się od tematyki Synodu o Amazonii, wykluczył rzeczową i merytoryczną debatę.

Temat tzw. figur Pachamamy został wykorzystany do wyolbrzymienia mało znaczącego zdarzenia, aby wyrazić dezaprobatę wobec Synodu zwołanego przez papieża Franciszka, a tym samym rozczarowanie jego nauczaniem. Gdyby tak było, należałoby owych kontestatorów uznać za nieuczciwych i nierzetelnych, zaś wykorzystanie Synodu poświęconego Amazonii dla partykularnych korzyści wydaje się sprzeczne z dojrzałością chrześcijańską oraz z prawidłową wykładnią katolicyzmu Kościoła.

Kult Pachamamy w świecie andyjskim stanowi ciągle jeszcze wielkie wyzwanie dla tamtejszego Kościoła na przynajmniej dwóch poziomach. Pierwszy dotyczy nastawienia tamtejszych chrześcijan do Pachamamy: czy jest ona pojmowana jako andyjskie bóstwo, czy też jako pośredniczka w odniesieniu do Boga? Jedynym sensownym remedium wydaje się w tym względzie adekwatne (pogłębione i systematyczne) nauczanie katechetyczne, mające na celu wyrugowanie błędów i zaakcentowanie hierarchii wartości chrześcijańskich. Drugi poziom dotyczy stopnia zależności afektywnej: czy podtrzymywana relacja Indian andyjskich z Pachamamą osłabia czy też potęguje

³⁷ Hajduk, „Pachamama – rytuał rodzinny Indian andyjskich”, 47-48.

uczucie strachu oraz duchowego ubezwłasnowolnienia, innymi słowy, czy jest drogą ku prawdziwej wolności w Chrystusie?

W odniesieniu do różnorodności znaczeń fenomenu Pachamamy, zwłaszcza w kontekście ekologii i ochrony środowiska naturalnego, można powiedzieć, że pojawia się niebezpieczeństwo idololatrii w rozumieniu dokumentu CELAM z Puebla (1979): „W głoszeniu Królestwa Bożego znajduje się krytyka bałwochwalstwa, to znaczy wartości [...], które kultura przyjmuje za absolutne, a które nimi nie są”³⁸. Jednakże umiejętność dokonania właściwej oceny postaw postrzeganych jako idolatryczne wymaga rzetelnej wiedzy w zakresie teologii i antropologii kulturowej, a nie tylko przejętych uznaniowo przesłanek. Historia chrześcijaństwa zna bowiem wiele przykładów, gdy nierozważne postępowanie i pochopne podejmowanie decyzji prowadziło raczej do osłabienia oddziaływania ewangelizacyjnego, zamiast do jego zdynamizowania.

BIBLIOGRAFIA

- Albó, Xavier. „La experiencia religiosa aymara”. W *Rostros Indios de Dios*, coordinator Manuel M. Marzal. La Paz: CIPCA / HISBOL / UCB, 1992.
- Amilcar Alberto Manzo, Ángel. *De la extirpación de las idolatrías*. Buenos Aires: Editorial Dunker, 2010.
- Aparecida. *V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy*. Gubin: Przystanek Jezus, 2014.
- Betanzos, Luis, coordinador. *Pachamama. Guía del maestro*. Nairobi: Pnuma 2002.
- Calancha, Antonio de la *Crónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú. Con sucesos ejemplares en esta Monarquía*, vol. I. Barcelona, 1638.
- CEA. *Documentos de Santo Domingo, Puebla, Medellín y Río de Janeiro*. Buenos Aires: Oficina del Libro, 2008.
- CODENPE. *Pachamama*. Quito: CODENPE / AECID, 2011.
- Donnat, Francisco. *El mundo aymara y Jesucristo*. Cochabamba: Editorial Verbo Divino, 1998.
- Equipo pastoral de la Zona-Centro de la Diócesis de Potosí. *El matrimonio andino y católico, Potosí – Bolivia*. Sucre: Industrias Gráficas Quri Llama, 1994.
- Esch Jakob, Juliane. *Sincretismo religioso de los Indígenas de Bolivia*. La Paz: Hisbol, 1994.
- Estermann, Josef. *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT, 2006.
- Fernandez Juarez, Gerardo. *El banquete aymara. Mesas y yatiris*. La Paz: Hisbol, 1995.
- Franklin Pease, Garcia Yrigoyen. *Los Incas*. Lima: Fondo editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009.

³⁸ CEA, *Documentos de Santo Domingo, Puebla, Medellín y Río de Janeiro* (Buenos Aires: Oficina del Libro, 2008), 230, nr 405.

- Hajduk, Ryszard. „Pachamama – rytuał rodzinny Indian andyjskich”. *Studia Redemptorystowskie* 9(2011), 2: 37-51.
- Harris, Olivia, Bouysse-Cassagne, Thérèse. „Pacha: en torno al pensamiento Aymara”. W *Raíces de América: El mundo Aymara*, compilación Xavier Albó. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- Irarrázaval, Diego. *Tradición y porvenir andino*. Lima: IDEA / TAREA, 1992.
- Jolicoeur, Luis. *El cristianismo aymara: inculturación o culturización?* Cochabamba: Universidad Católica Boliviana, 1994.
- Jordá Arias, Enrique. *Cristo en comunidades Aymaras de El Alto. Cruz cósmica y Cruz bíblica*. Cochabamba: Editorial Verbo Divino, 2009.
- Jordá, Enrique. *Teología desde el Titicaca. Cosmovisión aymara en el diálogo con la fe*. Cochabamba: Editorial Verbo Divino, 2003.
- Jan Paweł II. „Droga dobrego Samarytanina. Cochabamba”. *L'Osservatore Romano* 5(1988): 25-26.
- Nanda, Leonardi, Patricia Borda. *Diccionario iconográfico religioso peruano*. Lima: Rubican editores, 1996.
- Llanque Chana, Domingo. *La cultura Aymara. Desestructuración o afirmación de identidad*. Lima: IDEA / TAREA, 1990.
- Mamani, Mauricio. „Agricultura a los 4.000 metros”. W *Raíces de América: El mundo Aymara*, compilación Xavier Albó. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- Marzal, M. Mael. „La experiencia religiosa quechua”. W *Rostros Indios de Dios*, coordinator Manuel M. Marzal. La Paz: CIPCA / HISBOL / UCB, 1992.
- Mazurek, Dariusz Robert. *Bóg o indiańskim obliczu. Między inkulturacją a synkretyzmem religii keczua w południowych Andach peruwiańskich*. Kraków: Wydawnictwo OO. Franciszkanów, 2006.
- Monast, Santiago. *Los indios aimares. ¿Evangelizados o solamente bautizados?* Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1972.
- Montes Ruiz, Fernando. *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. La Paz: Editorial Quipus, 1986.
- Rösing, Ina. *Die heidnischen Katholiken und das Vaterunser im Rückwärtsgang. Zum Verhältnis von Christentum und Andenreligion*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2001.
- Salvia, Daniela di. „La Pachamama en la época incaica y post-incaica: una visión andina a partir de las crónicas peruanas coloniales (siglos XVI y XVII)”. *Revista Española de Antropología Americana* 43(2013): 89-110.
- Szemiński Jan, Mariusz Ziółkowski. *Mity, rytuały i polityka Inków*. Warszawa: PIW, 2006.
- Zárate, Agustín. *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú*. Sevilla: En casa de Alonso Escrivano, 1577.

ROZMAITOŚĆ ZNACZEŃ FENOMENU PACHAMAMY

Streszczenie

Podczas Synodu poświęconego Amazonii (Rzym 2019) doszło do nieporozumienia dotyczącego jakoby praktyk bałwochwalczych w odniesieniu do drewnianych figur, które okrzyknięto „amazońską Pachamamą”. Aby wyjaśnić tę kwestię, należałoby odpowiedzieć na pytanie, czym

charakteryzuje się wiara w Pachamamę dla Indian andyjskich, a czym jest Pachamama dla osób spoza tego kręgu? Jeżeli pod pewnymi warunkami można skłaniać się do przyjęcia Pachamamy jako bóstwa andyjskiego, to amazońska bogini Pachamama jawi się jako koncepcja kuriozalna. Artykuł podejmuje próbę wyjaśnienia, jak Pachamama była rozumiana kiedyś i jak jest interpretowana współcześnie przez Indian andyjskich oraz jak doszło do upowszechnienia idei Matki Ziemi na innych kontynentach. Poszukiwanie odpowiedzi na bazie gruntownej wiedzy pozwala bowiem zauważyć różnicę pomiędzy odwołaniem się jedynie do symboliki a bałwochwalczym kultem religijnym.

Słowa kluczowe: Pachamama; Synod o Amazonii; bałwochwalcstwo; Andy; ekologia.